

III

Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive

Von Franz-Xaver Kaufmann

Das Thema „Sensus Fidelium – Kirche als Lern- und Lehrgemeinschaft“ ist durchaus geeignet, das Interesse eines kirchlich engagierten Soziologen zu erwecken. In gewisser Hinsicht bedeutet bereits diese Formulierung des Problems eine Rezeption soziologischer Einsichten in den theologischen Kontext, denn es wird damit verdeutlicht, daß sowohl das Entstehen eines gemeinsamen Glaubensbewußtseins als auch die wirksame Weitergabe des einmal gefundenen Glaubenskonsenses auf soziale Vorgänge des Lehrens und Lernens angewiesen ist.

Zwei Gegenpositionen sind hier denkbar: Zum einen eine *legalistische* Perspektive, welche davon ausgeht, daß der Inhalt des Glaubens sich nach Art von Rechtssätzen verbindlich formulieren lasse und allein durch seine Gültigkeit die Zeiten zu überdauern vermöge. Zum anderen eine *spiritualistische* Perspektive, welche die Aneignung des Glaubens ausschließlich als geistgewirkten, gnadenhaften Vorgang versteht, der sich zu allen Zeiten unter den zum Glauben Berufenen ereignet. Beide Standpunkte werden auch in jüngerer Zeit innerhalb des Katholizismus vertreten: Der legalistische vor allem von seiten römischer Kirchenbehörden, der spiritualistische im Rahmen charismatischer Bewegungen, aber auch von all denjenigen, welche im persönlichen Gewissen allein die letzte Instanz des Glaubensurteils behaupten.

Das Problem, um das es in diesem Zusammenhang geht, wird seit urchristlicher Zeit mit dem griechischen Wort ‚paradosis‘ bzw. dem lateinischen ‚traditio‘ bezeichnet, und es handelt sich hierbei um eine eigentümlich christliche Sinndeutung¹. Humanwissenschaftlich gesprochen geht es dabei um die Frage, wie es das Christentum geschafft hat, seine ursprüngliche Botschaft durch die wechselhaften Jahrhunderte hindurch zu bewahren und in jeder

¹ R. Kampling, Art. ‚Tradition‘. In: P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe. München 1991, Bd. 5, S. 169ff.

Zeit wirkmächtig zur Geltung zu bringen. Die legalistische Auffassung sieht die kirchliche Institution als den alleinigen Garanten einer unverfälschten Weitergabe des Glaubens durch die Jahrhunderte; die spiritualistische Auffassung sieht in den Personen und ihren Glaubensakten das entscheidende Moment des Glaubens zu allen Zeiten; *die Auffassung von Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft stellt dagegen das Problem der Vermittlung zwischen dauerhaften Institutionen und sterblichen Personen ins Zentrum der Glaubensstradierung und versteht diese als historischen und sozialen Prozeß, ohne damit das Gewicht der überlieferten Tradition oder das Wirken des göttlichen Geistes in Frage zu stellen.*

Wenn ich den Prämissen und Regeln meines Faches treu bleiben will, so bietet allerdings auch diese dritte Position keinen unmittelbaren Einstieg in eine gemeinsame Diskussion. Die Soziologie ist nun einmal entstanden im Horizont neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses, für das die Gottesfrage irrelevant geworden ist: *Etsi Deus non daretur.* Ich muß also versuchen, über Glauben in ungläubiger Weise zu sprechen, ohne doch die Möglichkeit auszuschließen, daß dieser Glaube etwas zum Ausdruck bringt, das die Prämisse des Diskurses selbst in Frage stellt.

I. Modernisierung, Traditionsabbruch und kommunikativer Dissens als Kontext

Es gibt natürlich verschiedene Möglichkeiten, dem Thema ‚Kirche und Glaubenssinn‘ zu Leibe zu rücken. „Glaube als Kommunikation“ dürfte eine Problemformel sein, der auch Theologen schwerlich widersprechen können. Was auch immer man im einzelnen unter Glauben verstehen mag – den Inhalt der Heiligen Schrift, die von bestimmten Religionsgemeinschaften für verbindlich gehaltene Lehre, die unterschiedlichen gruppenspezifischen Auffassungen (z. B. ‚Theologenglaube‘ vs. ‚Köhlerglaube‘), die Gegenstände persönlicher Frömmigkeit, die Motive individueller Heilssuche – daß Glaube nicht einfach sprachlose Empfindung oder bildhaftes Symbol ist, sondern sich nur in kommunikativen Akten zwischen Menschen aktualisieren kann, dürfte auch guter und zumal katholischer Theologie entsprechen. Kommunikation prägt die soziale Wirklichkeit so sehr, daß beispielsweise die besonders konsequente soziologische Theorie von Niklas Luhmann Kommunikation als den eigentlichen ‚Stoff‘ der sozialen Wirklichkeit ansieht und daher

als Grundelement einer Theorie sozialer Systeme bestimmt: Soziale Systeme bestehen aus sinnhaften Kommunikationen und sonst gar nichts². Obwohl man somit in der Luhmann'schen Perspektive das Thema noch radikaler formulieren müßte, nämlich „Glaube *als* Kommunikation“, belasse ich es beim bescheideneren *und*, um mich nicht von vornherein dem Vorwurf eines soziologistischen Reduktionismus auszusetzen. Für den Theologen muß Glaube mehr sein als Kommunikation, aber Glaube ist notwendigerweise *auch Kommunikation*, und diese *konstitutive* Sozialdimension des Glaubens ist es, auf die im folgenden allein Bezug genommen wird. Es ist dies im übrigen auch die Dimension, auf welche die Formel vom „übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes“ sich bezieht, worunter das Zweite Vatikanische Konzil die Irrtumslosigkeit der „Gesamtheit der Gläubigen“ versteht, wenn sie „ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert“³. ‚Glaubenssinn‘ ist eine Sache der Kommunikation, weil sich darin die allgemeine Übereinstimmung *äußern* muß⁴.

Für den Soziologen stellt sich nun allerdings die Frage, wer zur „Gesamtheit der Gläubigen“ gehört, welche in LG12 mit dem Augustinus-Zitat „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“ umschrieben wird. Aus der Perspektive der legalistischen Auffassung liegt es nahe, hierunter jeden zu verstehen, der die Sakramente der Taufe und Firmung empfangen hat, und aus bundesrepublikanischer Perspektive wäre hinzuzufügen: wer bereit ist, die konfessionsspezifische Kirchensteuer zu zahlen. Aus der spiritualistischen Perspektive, welche im erwähnten Text von LG dominiert, ist der Glaubenssinn „vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt“ und äußert sich im unverlierbaren Festhalten des „einmal den Heiligen übergebenen Glauben(s)“. Aber durch den Glaubenssinn dringt das Gottesvolk auch „mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an“; in

² N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M. 1984, S. 191ff.

³ Dogmatische Konstitution über die Kirche ‚Lumen gentium‘ (im folgenden abgekürzt LG), zitiert nach Lexikon für Theologie und Kirche, Sonderausgabe 1986, Bd. 12, S. 137–359, hier Ziff. 12.

⁴ Dementsprechend betont P. Hünermann „die öffentliche ‚Methode‘“ im „Amtsgebrauch des Magisteriums ... welche ein Sich-Aussprechen des *sensus fidelium* ebenso voraussetzt wie die entsprechende Einbindung einer theologischen Aufarbeitung der in Frage stehenden Sachverhalte und eine Erschließung der Tradition der Kirche ...“ (Tradition – Einspruch und Neugewinn. In: D. Wiederkehr (Hg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche (QD 133), Freiburg i.Br. 1992, S. 62).

dieser Formel scheint die kommunikative Perspektive der Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft auf, welche allerdings in der Folge nicht weiter entfaltet wird.

Für die Analyse der *gegenwärtigen* innerkirchlichen Probleme erscheint die Problemformel ‚Sensus Fidelium‘ jedoch zu *harmonistisch*. Sie vermag nämlich keine Kriterien dafür bereit zu stellen, wie eine Situation zu beurteilen ist, in der über bestimmte Aspekte der kirchlichen Lehre oder Praxis Meinungsverschiedenheiten auftauchen, die weder auf bloße Mißverständnisse noch auf eine offensichtliche Abkehr bestimmter Personen oder Gruppen von der kirchlichen Gemeinschaft zurückzuführen sind. Wie auch der historische Befund zeigt⁵, ist der Begriff des Glaubenssinns als Indikator eines Konsenses und nicht des Dissenses entstanden. Es bedeutet daher m.E. eine erhebliche Verschiebung seiner Bedeutung, wenn man ihn etwa zur Legitimation einer von der lehramtlichen Auffassung abweichenden theologischen oder volkikirchlichen Auffassung verwenden will⁶. Die gegenwärtige Situation innerkirchlicher Dissense muß m.E. im Hinblick auf die umstrittenen Themenbereiche z. B. der Ehe- oder Kirchenauffassung als *Fehlen eines einheitlichen Glaubenssinnes* qualifiziert werden, was aber die Fragestellung nicht recht weiterführt.

Im Ansatz treffender erscheint demgegenüber die Thematisierung des Verhältnisses von Tradition und Rezeption. Mit diesen Phänomenen haben sich Ihre beiden vorangehenden Tagungen beschäftigt⁷, ohne allerdings deren Verhältnis in den Vordergrund zu rücken. *Die gegenwärtige Situation des katholischen Glaubens in Westeuropa scheint mir kommunikationstheoretisch durch das Nicht-mehr-Gelingen der Vermittlung von Tradition und Rezeption interpretierbar*, und dies in zwei zu unterscheidenden Hinsichten:

1. *Traditionsabbruch*: die Weitergabe eines konfessionsspezifischen kirchlichen Glaubens als Gestalt sozialer Identifikation an die nachfolgenden Generationen scheint immer weniger zu gelingen. Dieses Phänomen läßt sich anhand von Umfragedaten in den meisten Ländern Westeuropas und neuerdings auch Mitteleuropas beobachten: von Zeitpunkt zu Zeitpunkt und von Alterskohorte zu

⁵ Vgl. den Beitrag von W. Beinert in diesem Band.

⁶ Ansätze hierzu wurden in verschiedenen Äußerungen anlässlich der Augsburger Tagung sichtbar.

⁷ W. Beinert (Hg.), *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge* (QD 131), Freiburg i.Br. 1991; D. Wiederkehr (Hg.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche* (QD 133), Freiburg i.Br. 1992.

Alterskohorte sinken die Indikatoren der Kirchenverbundenheit und der religiösen Einstellungen⁸. Noch eindrücklicher wirkt der historische Vergleich⁹. Das Phänomen des Traditionsabbruchs betrifft die verschiedenen Konfessionen in Europa in ähnlicher Weise und führt zu einem rückläufigen Anteil der Getauften an den nachwachsenden Generationen sowie – insbesondere unter den deutschen staatskirchenrechtlichen Bedingungen – zu einer steigenden Rate der Kirchenaustritte.

2. *Kommunikativer Dissens*: während der Traditionsabbruch die Kirchendistanzierten betrifft, betrifft der kommunikative Dissens in besonderer Weise die Kirchenverbundenen. Es handelt sich um die punktuelle Nicht-Rezeption bestimmter kirchlicher Lehren, die aus der Sicht bestimmter Gläubiger als unplausibel oder sogar als im Widerspruch zu akzeptierten Wertüberzeugungen stehend erfahren werden. Dieses zweite Phänomen dürfte heute unter Katholiken ausgeprägter auftreten als unter Protestanten, weil im Protestantismus die Verbindlichkeit kirchlicher Lehren weniger akzentuiert ist – und demzufolge auch der Widerspruch.

Eine präzise Unterscheidung der hier als ‚Traditionsabbruch‘ und ‚kommunikativer Dissens‘ bezeichneten Phänomenbereiche ist im Sinne einer „Unterscheidung der Geister“ im Horizont fortgeschrittener Modernität sowohl theologisch und kirchenpolitisch notwendig als auch soziologisch bedeutsam. Die Unterscheidung trifft sich nämlich mit derjenigen von ‚Abwanderung‘ und ‚Widerspruch‘, welche A. O. Hirschman zur Differenzierung von Reaktionsweisen auf die Leistungsminderung von Organisationen eingeführt hat¹⁰. Wie Hirschman zeigt, werden diese beiden Strategien im Regelfalle unter unterschiedlichen Bedingungen gewählt; ‚Abwanderung‘ ist nicht einfach als stärkere Form von ‚Widerspruch‘ zu begreifen. ‚Kommunikativer Dissens‘ muß als Phänomen begriffen werden, das sich *innerhalb* der Gemeinschaft der Glaubenden ereignet, während ‚Traditionsabbruch‘ als Prozeß des Einflußverlu-

⁸ Den neuesten Überblick bieten die Beiträge von H. Meulemann (Westeuropa), J. Peters u. a. (Niederlande), A. Jasinska-Kania (Mitteleuropa), R. Andorka (Ungarn) und D. Pollack (ehemalige DDR) des Plenums „Wertewandel und religiöse Einstellungen im europäischen Ländervergleich“, anlässlich des 26. Deutschen Soziologentages in Düsseldorf im Oktober 1992. Sie erscheinen 1993 in dem von B. Schäfers herausgegebenen Tagungsband beim Campus-Verlag, Frankfurt/New York.

⁹ M. Klöcker, *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall*. München 1991.

¹⁰ A. O. Hirschman, *Abwanderung und Widerspruch: Reaktionen auf Leistungsabfall bei Unternehmungen, Organisationen und Staaten*. Tübingen 1974.

stes des Christentums und als Substanzverlust der ‚Gemeinschaft der Glaubenden‘ auf *andere* Weise ernst genommen werden muß. Die Wahrnehmung innerkirchlicher Kritik *als Vorstufe* zu Entfremdung und Abständigkeit, wie sie vom ekklesiozentrischen Weltbild her naheliegt, stellt im Regelfall eine soziologisch verkehrte Diagnose dar.

Zur Verwischung der Differenz zwischen diesen beiden Phänomenen trägt der Umstand bei, daß Kirchendistanzierte in Befragungen über innerkirchlich kontroverse Themen in der Mehrzahl für von der offiziellen Kirchenlehre abweichende Meinungen optieren, Dissens also statistisch mit Entfremdung von der Kirche korreliert. Aber nur ein Bruchteil auch der Kirchenverbundenen stimmt bei Meinungsbefragungen völlig mit der offiziellen Kirchenlehre überein¹¹. Die Inkongruenz von kirchlicher Lehre (*fides quae*) und individueller Gläubigkeit (*fides qua*), oder ‚Priesterreligion‘ und ‚Volksreligion‘, ist jedoch beileibe nicht erst ein Phänomen der Gegenwart, sondern muß für die längsten Epochen der Kirchengeschichte als der Normalfall vermutet werden. Wie J. Delumeau gezeigt hat, beginnt ein ernsthaftes Bemühen um eine religiöse Bildung des Volkes im Sinne der kirchlichen Lehre erst in nachreformatorischer Zeit¹², und sie setzt zu ihrer Effektivierung die Verbreitung des Buchdruckes voraus, der sich ebenfalls in dieser Epoche durchsetzt.

Der Protestantismus setzte schon früh auf die Familie als Ort von Schrift, Lesung und Gebet und prägte auf diese Weise einen neuen Typus volkkirchlicher Hochreligion. Trotz der gegenreformatorischen Anstrengungen gelang eine vergleichbare wechselseitige *Durchdringung von Priesterreligion und Volksreligion* im Einflußbereich der katholischen Kirche erst im 19. Jahrhundert¹³. Diese Entwicklung stand im Kontext der spannungsreichen Auseinandersetzung zwischen der Kirche und den entstehenden Natio-

¹¹ W. Harenberg hat bereits 1968 festgestellt, daß nur ca. 10 % aller befragten Katholiken der „Spiegel-Umfrage“ von 1968 zu den „Katechismus-Katholiken“ gehörten, welche auf elf dogmatisch relevante Fragen eine „kirchenkonforme“ Antwort gaben. (Vgl. W. Harenberg (Hg.), *Was glauben die Deutschen?*, München u. Mainz, 1968, S. 94ff.). Eine annähernde Wiederholung der Spiegel-Umfrage nach 25 Jahren (Spiegel 25, 1992, S. 36–47) belegt eindrücklich den zwischenzeitlich eingetretenen Substanzverlust der Kirchlichkeit und mit ihr verbundener religiöser Orientierungen.

¹² J. Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir?* Paris 1977. Siehe auch R. van Dülmen, *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit.* Frankfurt/M. 1989, S. 50–69.

¹³ Vgl. K. Gabriel, *Volksreligion.* In: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, a.a.O. Bd. 5, S. 211ff.

nalstaaten und führte zur *Formierung des Katholizismus* als tendenziell alle Schichten umfassender religiös-sozialer Bewegung der Katholiken, die ihre Identität in der Treue zu Papst und Kirche fand¹⁴. Mit dem allmählichen Verlust des Bewegungscharakters blieb im 20. Jahrhundert ein verfestigtes konfessionelles Sozialmilieu mit eigener ‚katholischer Weltanschauung‘ zurück, ähnlich dem sozialistisch geprägten Arbeitermilieu oder demjenigen des bildungsbürgerlichen Protestantismus. In denjenigen Ländern Europas, in denen die Gegenreformation den Protestantismus weitgehend ausgerottet hatte, entstand dagegen ein laizistisches Sozialmilieu, das sich vor allem aus Gedanken der französischen Aufklärung speiste und ausgesprochen antiklerikale Züge annahm. Liberalismus und Konservatismus als die dominanten politischen Richtungen des 19. Jahrhunderts polarisierten in erster Linie die bürgerlichen Sozialmilieus des Protestantismus bzw. des Laizismus, wirkten sich aber auch im Sozialmilieu des Katholizismus einiger Länder Europas aus. Insgesamt aber war die Entwicklung des Katholizismus von bemerkenswerter Eigenständigkeit, sie ging allerdings mit einer weitgehenden kulturellen Isolierung der Katholiken seitens der herrschenden Schichten einher. Man kann deshalb für diese Epoche von einer katholischen Subkultur sprechen.

Die starke Geschlossenheit des Katholizismus zwischen dem Ersten und dem Zweiten Vatikanum und der daraus resultierende hohe innerkatholische Konsens waren somit das Resultat einer Doppelbewegung: einerseits des Druckes der herrschenden protestantischen oder laizistischen Kultur und andererseits des Sogs einer innerkirchlichen Abgrenzungsstrategie, welche im wesentlichen durch die Sakralisierung der kirchlichen Ämterstruktur und das katholische Naturrechtsdenken legitimiert wurde¹⁵.

Soziale Voraussetzungen für das Gelingen der Abgrenzungsstrategie waren jedoch nicht nur äußerer Druck und innerer Sog, sondern auch die regionale Kohärenz ganz überwiegend katholischer

¹⁴ K. Gabriel/F.-X. Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*. Mainz 1980.

¹⁵ Vgl. M. N. Ebertz, *Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert*. In: *Zur Soziologie des Katholizismus*, a.a.O., S. 91–111; K. Gabriel, *Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte*, ebda. S. 101–125; F.-X. Kaufmann, *Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert*. In: F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, S. 126–164, bes. 156ff.; M. Klöcker, *Das katholische Milieu*. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 44 (1992) S. 241–262.

Gebiete, so daß für die Mehrzahl der Katholiken alltägliche Kontakte zu Konfessionsfremden ohnehin nicht anfielen. In der Diaspora dagegen erfüllte insbesondere das alle Lebensbereiche umfassende Verbandswesen und das hierarchische Verhältnis zwischen Klerus und Laien eine segregierende Funktion.

Schon in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen wurden Aufweichungserscheinungen der katholischen Subkultur deutlich, doch brachten die Kriegs- und Nachkriegsjahre mit der Bildung bedeutender christlicher Volksparteien unter katholischer Führung dem Katholizismus einen außerordentlichen Einflußgewinn und politischen Erfolg. Dies war aber nur um den Preis einer pragmatischen Öffnung der Katholiken zur allgemeinen Kultur hin zu stabilisieren, eine Entwicklung, die durch das Zweite Vatikanische Konzil dann auch kirchenoffiziell legitimiert wurde.

Diese Öffnung wurde auch durch eine *Veränderung der Kommunikationsbedingungen* der Katholiken gefördert: kriegsbedingte Fluchtbewegungen und wirtschaftsbedingte Wanderungen führten in der Nachkriegszeit zu einer zunehmenden räumlichen Vermischung der Konfessionen; die zunehmende Rationalisierung der überwiegend katholischen Wirtschaftsbereiche von Landwirtschaft und Handwerk baute sozio-kulturelle Distanzen zur Modernisierung ab; und die wachsende Bedeutung der konfessionsunabhängigen Massenmedien, insbesondere des Fernsehens, brachte Katholiken fast zwangsläufig in Kontakt mit anderen Wirklichkeitsauffassungen. So verschwand allmählich die scharfe Grenze zwischen dem Katholizismus und seiner Umwelt, und katholische Sinngehalte mußten sich zunehmend in Konkurrenz zu anderen im Rahmen einer sich pluralisierenden Kultur bewähren. Die Konfessionszugehörigkeit verlor zunehmend ihren sozial kontrollierenden Charakter, und eine allgemeine Liberalisierung trug den mit der säkularen Wohlstandssteigerung zunehmenden Möglichkeiten – insbesondere auch für die Frauen – Rechnung.

Es ist diese Konstellation, welche sowohl den zu beobachtenden Traditionsabbruch als auch das Anwachsen kommunikativer Dissense soziologisch verständlich macht. Der Traditionsabbruch betrifft dabei nicht den Katholizismus allein, sondern alle im 19. Jahrhundert etablierten sozio-kulturellen Milieus. An die Stelle homogener, auf gesamtgesellschaftlicher Ebene konfligierender weltanschaulicher Gruppen scheint – erst recht seit dem Zusammenbruch des Sozialismus in Osteuropa – eine neue kulturelle Konstellation zu treten, in der auf kultureller Ebene eindeu-

tige Orientierungsmuster verschwinden, und auf der Ebene der Lebensführung die Notwendigkeit der Individualisierung und das Aufkommen neuer Lebensstile betont wird¹⁶. Für diese kulturelle Konstellation scheint sich der Begriff ‚Postmoderne‘ einzubürgern, obwohl es sich eher um eine Radikalisierung der in der Modernisierung angelegten Entwicklungstendenzen handelt¹⁷.

Um das Neuartige des durch die ‚Kulturrevolution‘ der späten 60er Jahre recht genau markierbaren Übergangs zu bezeichnen, bieten sich verschiedene zeitdiagnostische Kurzformeln an, die zwar kein kohärentes Bild, aber doch in der gebotenen Kürze eine Vorstellung vom Ausmaß des Umbruchs geben:

1. *Von der Industriegesellschaft zur Dienstleistungsgesellschaft*: Neue Technologien verdrängen zunehmend die vorwiegend auf körperlicher Anstrengung beruhende Industriearbeit; Wissen und Organisation treten als eigenständige Produktionsfaktoren neben Kapital und Arbeit.

2. *Von der Klassengesellschaft zur Risikogesellschaft*: Mit der zunehmenden Wohlstandssteigerung und der Annäherung der Lebensverhältnisse in Stadt und Land verlieren herkömmliche Status- und Milieuunterschiede ihren Orientierungswert. An ihre Stelle treten neue Strukturen sozialer Ungleichheit, die nicht allein vom unterschiedlichen Zugang zu Ressourcen, sondern gleichzeitig von der unterschiedlichen Betroffenheit durch die Risiken der technischen und ökonomischen Dynamik und ihre ökologischen und sozialen Folgeprobleme konstituiert werden.

3. *Der Umbruch der weiblichen Lebensverhältnisse*: Die Modernisierung der Lebensverhältnisse hat nach dem Zweiten Weltkrieg zunehmend auch die Frauen erfaßt, welche in der Frühphase der Modernisierung im Kern eines traditionalistischen Familienverhältnisses standen. Im Gefolge einer Angleichung der Bildungschancen verlieren die traditionellen Unterschiede der Geschlech-

¹⁶ Vgl. H.-P. Müller, Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit. Frankfurt a.M. 1992.

¹⁷ Die zeitdiagnostische Literatur ist nahezu unübersehbar. Hingewiesen sei auf die klare zusammenfassende Deutung der Postmodernismuskussion durch W. Welsch, Unsere moderne Postmoderne, Weinheim, 1988. – Eine vorzügliche Deutung der kulturellen Situation gibt J. Ladrière, Die Sicht Europas vom Standpunkt der Philosophie und der Geisteswissenschaften – ein schwieriges Terrain für die Theologie. In: P. Hünermann (Hg.), Das neue Europa – Herausforderungen für Kirche und Theologie. Freiburg i.Br. 1993, S. 42–62; – für eine Aufarbeitung der Diskussion aus der hier interessierenden christentumsspezifischen Perspektive vgl. K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. 1992; sowie F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989.

terrollen ihre Plausibilität, und damit schwindet eine der wichtigsten Grundlagen bisheriger Lebensbewältigung – insbesondere für die Männer!

4. *Die zunehmende Dominanz der Massenmedien* verändert im Zusammenwirken mit der zunehmenden Organisiertheit des öffentlichen Lebens die Erfahrungshorizonte und Sozialbeziehungen in Richtung auf wachsende Anonymität und Unübersichtlichkeit. Die Massenmedien bestimmen zunehmend die verbreiteten Gemeinsamkeiten und daher auch die Themen der Primärkommunikation. Das führt zu einer Zunahme der ‚Erfahrungen zweiter Hand‘ im Wissensvorrat der Individuen.

5. Die intellektuelle Verarbeitung dieser Entwicklungen differenziert sich entlang der wissenschaftlichen Disziplinen und der mit ihnen verbundenen Professionen und führt zu einer *wachsenden Differenzierung und Abstrahierung der kulturellen Modelle von Wirklichkeit, welche sich immer weniger mit den alltäglichen Erfahrungen vermitteln lassen*. Auf diese Weise entsteht ein kulturelles Orientierungsdefizit mit Bezug auf die Lebensführung, das durch den Appell an die Autonomie des Individuums kaschiert wird.

In ihrem Zusammenwirken resultiert aus diesen Entwicklungen *eine Dynamik, welche zu einer kulturellen Entwertung aller Tradition zu führen scheint*. Herkömmliche Orientierungsmuster erweisen sich als offensichtlich zu einfach, um den kollektiven Wahrheitskriterien noch genügen zu können. Diese selbst werden aber immer vielfältiger und polyvalenter, so daß sie als Antworten auf Orientierungsprobleme der individuellen Lebensführung immer untauglicher werden.

II. „*Sensus fidelium*“: *Theologisches Konzept und soziologische Rekonstruktion*

Die nachfolgenden Überlegungen stehen im Horizont dieser hier natürlich nur anzudeutenden Zeitdiagnose. Dieser Horizont einer unübersichtlichen (J. Habermas), scheinbar grenzenlosen, in Wirklichkeit aber multiperspektivischen und zunehmend reflexiver werdenden Kultur, in der trotz entgegenstehendem Anschein nicht „alles möglich“ ist, kontrastiert in besonders auffallender Weise mit dem überkommenden Verständnis eines ekklesiozentrischen Katholizismus. Es ist daher nicht überraschend, daß die Rezeption dieser Tradition in ihrer Gesamtgestalt bei den jüngeren Ge-

nerationen, die unter den Plausibilitätsstrukturen der Postmoderne aufwachsen, nicht mehr gelingt. Im katholischen Raum ist nach den großartigen Aufbrüchen des Zweiten Vatikanischen Konzils eine doppelte Reaktion zu bemerken, die zu einer *Polarisierung* tendiert:

a) Auf der einen Seite eine *doktrinäre Rigidisierung*, die mit einer Engführung des Glaubensverständnisses einhergeht. Sie sucht den Ausweg aus der desorientierenden Situation in einer Verstärkung der traditionellen Formen der kirchlichen Bindung und inhaltlicher Glaubensverkündigung¹⁸.

b) Auf der anderen Seite die *Legitimierung des innerkirchlichen Pluralismus* und der Versuch, die Glaubwürdigkeit des Christlichen im Horizont wesentlicher Wertorientierungen der Moderne – Freiheit, Gewissen, Partizipation, Zustimmung, Lernen, Offenheit, usw. – zu begründen.

Die Spannung zwischen diesen beiden Kirchenauffassungen reicht bis in die tiefsten Schichten der Dogmatik, wobei die erste Richtung christologisch, die zweite pneumatologisch argumentiert. Der Umstand, daß ein Gegeneinander-Ausspielen dieser theologischen Grundorientierungen sich jedoch vom trinitarischen Glaubensverständnis her im wörtlichen Sinne radikal verbietet¹⁹, macht auch die Grenzen einer solchen innerkirchlichen Polarisierung sichtbar. *De facto ist die pluralistische Situation im nachkonziliaren Katholizismus bereits eingetreten, de jure wird sie unter Berufung auf ein hierarchisches Kirchenverständnis zu negieren versucht.* Diese Spannung ist unhintergebar, es fragt sich nur, wie sie am besten produktiv bewältigt wird.

Der „Glaubenssinn“ ist der ‚communautairen‘, pneumatologischen Richtung der Ekklesiologie unschwer zuzuordnen. Sie impliziert eine dialogische Kirchenstruktur, in der alle – Kirchenleitung, Theologen und gläubige Laien: Kirchen der ersten, zweiten und dritten Welt, usw. – als das eine Gottesvolk voneinander lernen, und zwar unter den Prämissen von Schrift und Tradition, die im Horizont der neuen kulturellen Plausibilitäten neu angeeignet werden

¹⁸ Ein deutlicher Ausdruck dieser Tendenz findet sich in der Instruktion der Glaubenskongregation des Heiligen Stuhles vom 24. Mai 1990 „Über die kirchliche Berufung des Theologen“ (Bonn 1990).

¹⁹ Vgl. Y. Congar, Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: G. Alberigo u. a. (Hg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum. Düsseldorf, 1982, S. 111–123.

sollen²⁰. *Die Rede vom Glaubenssinn verweist in diesem Zusammenhang auf eine spezifische Urteilskraft in Glaubensdingen, welche durch die innerkirchliche Kommunikation in den an ihr Beteiligten geweckt wird und als Ausdruck des Wirkens des Heiligen Geistes verstanden wird.* Die Kirche erscheint hier als eine universale Kommunikationsgemeinschaft, in der über die Glaubwürdigkeit bestimmter kirchlichen Auffassungen und Interpretationen im Sinne eines auf Konsensbildung ausgerichteten Prozesses verhandelt wird. Die Kritik am juristisch-hierarchischem Kirchenverständnis ist von dieser Position aus nicht zufällig, sondern konstitutiv mit ihr verbunden: indem das hierarchische Kirchenverständnis das Problem der Rezeption auf die Gehorsamsbereitschaft reduziert, werden schon die Voraussetzungen eines offenen innerkirchlichen Kommunikationsprozesses, nämlich die Anerkennung der Rezeptionsbedürftigkeit negiert²¹. *Das Postulat des Glaubenssinnes beruht auf der Möglichkeit wechselseitiger Lernprozesse in der Kirche und will diese historisch immer schon gegebene Realität auf den Begriff bringen*²².

In LG 12 ist vom „Glaubenssinn des ganzen (scil. Gottes-)Volkes“ die Rede, „der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird“ und sich „als allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert“. Die neuerliche Rede vom Glaubenssinn im Zuge der *communautairen* Theologie beinhaltet dem gegenüber charakteristische Akzentverschiebungen. Der Glaubenssinn wird bemüht, um den Tradierungsprozeß des Glaubens im Horizont tiefgreifender kultureller Veränderungen offenzuhalten für Lernprozesse, im Rahmen derer die Rezeption des tradierten Glaubens zum Gelingen gebracht werden soll. *Im Horizont der angedeuteten Schwierigkeiten ist dieses Gelingen aber eine offene Frage.* Von daher scheint es zweckmäßig, das Problem der religiösen Urteilskraft von demjenigen des Konsensus „in Sachen des Glaubens und der Sitten“ analytisch zu trennen. Diesen Schritt tut Herbert Vorgrimler, wenn er zwischen „sensus fidei“ und „consensus fidelium“ unterscheidet²³. Für eine soziologische Re-

²⁰ Vor allem Wolfgang Beinert hat das Problem der stets erneuten Aneignungsbedürftigkeit der Tradition systematisch entfaltet. W. Beinert, Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche. In: Glaube als Zustimmung a.a.O., S. 15–49; siehe auch den Beitrag von W. Beinert in diesem Band.

²¹ Vgl. H. J. Pottmeyer, Rezeption und Gehorsam – aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität „Rezeption“, in: Glaube als Zustimmung, a.a.O., S. 51–91.

²² Vgl. H. Waldenfels, Autorität und Erkenntnis, in: Concilium 1985, H. 4, S. 244–261.

²³ Vgl. H. Vorgrimler, Von „sensus fidei“ zum „consensus fidelium“, in: Concilium 1985, H. 4, S. 237–242.

konstruktion der mit dem Glaubenssinn angesprochenen Probleme erscheint dieser Schritt unverzichtbar, und wohl auch für eine angemessene kirchliche Wahrnehmung der gegenwärtigen Tradierungskrise. *Das als kommunikativer Dissens bezeichnete Problem verschiedener Glaubensauffassungen resultiert ja aus dem Umstand, daß die religiöse Urteilskraft gläubiger Katholiken zu unterschiedlichen Schlußfolgerungen in Fragen gelangt, die zumindest vom kirchlichen Lehramt nicht als zweitrangig eingestuft werden*²⁴. Eine realistische Auffassung des Programms der Communio-Theologie wird in Betracht zu ziehen haben, daß nicht nur die Legitimität, sondern auch das Ausmaß und die Reichweite unterschiedlicher Auffassungen in der katholischen Kirche zunehmen werden. Wie bereits erwähnt, ist dies lediglich im Vergleich zur Situation zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil ein neues Phänomen, nicht aber im Vergleich zum Rest der Kirchen- und Christentumsgeschichte. Was jedoch neu sein dürfte, ist das Gewicht, das den *individuellen* Auffassungen in Glaubensfragen zugemessen wird. Dies ist eine unmittelbare Folge des erwähnten Individualisierungstrends; ein vergleichbares Gewicht des individuellen Urteils konnte sich unter den sozialen Voraussetzungen früherer Jahrhunderte nicht entwickeln. Neu ist ferner die intensive *Öffentlichkeit der Dissense*, welche durch die Massenmedien hergestellt und gleichzeitig dramatisiert wird.

Die Vorstellung von Kirche als Kommunikations- oder gar als Lehr- und Lerngemeinschaft ist aus soziologischer Sicht äußerst anspruchsvoll, und *man kann eigentlich nur staunend vor der Tatsache stehen, in welchem Ausmaß es der katholischen Kirche tatsächlich gelungen ist, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein nahezu weltweites Netz der Verständigung aufzubauen, das seine Feuerprobe im Zweiten Vatikanischen Konzil auf eindrucksvolle Weise bestanden hat*. Der unerwartete Verlauf des Konzils, die von ihm freigesetzte Arbeits- und Kommunikationsbereitschaft, die Breite und

²⁴ In einer frühen Auseinandersetzung mit dem Problem abweichenden Glaubensbewußtseins hat Frans Haarsma die These vertreten, daß sich innerhalb der katholischen Dogmatik eine „Hierarchie der Wahrheiten“ aufweisen lasse, und daß „die Abweichungen von der kirchlichen Lehre, die den höchsten Prozentsatz aufweisen, auch unter Kirchenbesuchern und Kernmitgliedern, nahezu alle die Randdogmen betreffen“. F. Haarsma, W. Casper, F.-X. Kaufmann, *Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen*, Freiburg i.Br., 1970, S. 29ff., Zitat S. 31. Es ist nicht Aufgabe des Soziologen, zu solchen Wertungen Stellung zu nehmen, doch ist es aus soziologischer Sicht offenkundig, daß die Kommunikationsfähigkeit der Hierarchie schweren Schaden leiden würde, wenn sie alle von ihr vertretenen Ansichten jedermann mit gleicher Dringlichkeit zur Gewissenspflicht machen wollte.

Tiefe des behandelten Stoffes und das hohe Maß an Innovation im Rahmen eines auf Einmütigkeit zielenden Verständigungsprozesses bei knapper Zeit und beschränkter Dauer stellen ein Beispiel gelungener weltweiter Verständigung dar, das seinesgleichen sucht. Ein besonders charakteristisches Moment ist die *hochgradige Bereitschaft aller Beteiligten zur Verständigung*, welche im verschwindenden Bruchteil an Nein-Stimmen in den Schlußabstimmungen über nahezu alle Konzilsdokumente zum Ausdruck kommt. Die Einheit von Weltepiskopat und Papst, die das Konzil in seinen Dokumenten aussagt, prägte auch seine Praxis, deren Konsequenz ein seither im Rahmen der Bischofssynoden kaum mehr gelungenes Überspielen der vatikanischen Kontrollstrukturen war²⁵.

Die Komplexität dieses realen Prozesses, in dem sich Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft eindrücklich dokumentierte, übersteigt bei weitem das, was sich beim gegenwärtigen Wissensstand mit soziologischen Mitteln rekonstruieren läßt. Dennoch lassen sich einige *soziale Bedingungen dieses Erfolges* plausibel machen: die Herausgehobenheit und statusmäßige Homogenität der Konzilsteilnehmer, die weitgehende Abschottung des konziliaren Prozesses von Außeneinflüssen, die gleichzeitige Offenheit für eine Vielzahl von Beratern und Experten, die kluge Art der Wahrnehmung päpstlicher Autorität durch Paul VI., vor allem aber die unter den Teilnehmern verbreitete Überzeugung vom Beistand eines göttlichen Geistes, der die Einheit der Kirche will. Diese Vorstellung ist in besonderer Weise geeignet, ein hohes Maß an individuellem Engagement mit einem hohen Grad an Flexibilität, Solidarität und Konsensbereitschaft zu verbinden. Wir können auch sagen, *die Beteiligten bezogen sich auf einen gemeinsamen Denkhorizont, der sich gerade dadurch auszeichnete, daß er Ankerpunkte auch für unerwartete Entwicklungen bot.*

Wenn wir religiöse Verständigungsprozesse kommunikationstheoretisch begreifen wollen, dürfen wir uns nicht mit dem einfachen informationstheoretischen Modell der Beziehungen zwischen einem Informationen gebenden Sender und dem sie aufnehmenden Empfänger begnügen²⁶. Die Verständigung dreht sich hier nie um

²⁵ Vgl. Th. Levillain, *L'élaboration du Consensus à Vatican II. Beitrag zum VIII. Weltkongreß der International Political Science Association (München 1970)*, Nr. III-19.

²⁶ Die folgende soziologische Analyse beruft sich auf unterschiedliche Theorieansätze, da das in Frage stehende Grundproblem die Rekonstruktion des religiös-sozialen Zusammenhangs auf mehreren Ebenen (gesellschaftliches Teilsystem ‚Religion‘, institutionell-organisatorisch verfaßte ‚Kirche‘, interaktive ‚Gemeinschaft der Glaubenden‘ und religiöse Rele-

einzelne Informationen – die man z. B. als die Antworten auf einzelne Fragen des canisianischen Katechismus zitieren könnte – es geht vielmehr um komplexe Vorstellungen, die in Worte gefaßt als Text erscheinen. Die Produktion und das Verständnis komplexer Texte ist stets von ihrem Kontext abhängig, dessen Auslegung die Interpretation des Textes im erheblichen Maße mitbestimmt. *In kommunikationstheoretischer Sicht sind Texte nie eindeutig, sondern sie werden stets in Akten der kontextabhängigen Interpretation verstanden.* Deshalb verändert sich notwendigerweise das Verständnis und der Stellenwert kirchlicher Aussagen in Raum und Zeit je nach ihrem kulturellen und sozialen Kontext.

Kontexte lassen sich grundsätzlich artikulieren als Verknüpfung von Elementen eines strukturierten Wissensvorrats mit Elementen eines gegebenen Textes²⁷. Obwohl dabei grundsätzlich immer weitergehende Verknüpfungen möglich sind, setzt Verständigung stets einen rational nicht voll begründbaren *Abbruch der Kontextuierung* voraus²⁸. Die Grenze zwischen dem im konkreten Zusammenhang bestimmbareren Kontext und weiteren unbestimmten Sinnverweisungen läßt sich im Anschluß an A. Schütz als *Horizont* bezeichnen, wobei die Erfahrung der als ungenügend erfahrenen Textinterpretation zur Erweiterung des Kontextes und damit zu neuen Horizontauslegungen führt²⁹. Je komplexer ein Text oder Gegenstand, desto vielfältiger die möglichen Kontexte seiner Interpretation, die aber insoweit doch zur Verständigung tendiert, als die Beteiligten ihn vor dem Hintergrund ähnlicher Horizonte betrachten. Verfügbare Denkhorizonte sind von der Struktur des *Wissensvorrats* (Sprachbeherrschung, Allgemeinwissen, ggf. spezialisiertes Sonderwissen) der Beteiligten und ihren *Relevanzstrukturen* (Wertorientierungen, Motive) abhängig.

vanzstruktur des Individuums) voraussetzt. Das kann hier natürlich nur ansatzweise geschehen. Etwas ausführlicher skizziert wird zunächst im Anschluß an Alfred Schütz (der seinerseits auf Edmund Husserl aufbaut) das Problem der religiösen Relevanzstruktur, da ich es hier zum ersten Mal entwickle. Für die Ausführung der übrigen Theorieperspektiven muß auf frühere Publikationen verwiesen werden.

²⁷ Das gilt grundsätzlich für mündliche und schriftliche Äußerungen, doch wird der heuristische Nutzen dieser Perspektive bei schriftlichen Texten natürlich außerordentlich gesteigert.

²⁸ Wie Alfred Schütz hervorhebt, orientiert sich das Maß der Sinnexplikation in der „natürlichen Einstellung“ gegenüber der Wirklichkeit als Lebenswelt stets an pragmatischen Gesichtspunkten. (Vgl. A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*. Neuwied u. Darmstadt 1975). Wissenschaftliche Diskurse suchen den regressus ad infinitum zunehmend durch eine zirkuläre Struktur ihrer Grundargumentation zu umgehen; vgl. N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1990, S. 294ff.

²⁹ Schütz/Luckmann a.a.O., S. 29ff.

Angewandt auf die theologische Vorstellung von Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft ergibt sich aus dieser kommunikationstheoretischen Perspektive, daß ein Consensus fidelium nur zu erwarten ist, insoweit der sensus fidei der Beteiligten große Ähnlichkeiten im Wissensvorrat und den Relevanzstrukturen aufweist.

Ein kollektiver Wissensvorrat liegt in idealisierter Form in dem vor, was kirchlicherseits als ‚Tradition‘ bezeichnet wird. Um an der Kommunikationsgemeinschaft ‚Kirche‘ als kompetenter Dialogpartner teilnehmen zu können, ist also eine gewisse Vertrautheit mit wesentlichen Elementen dieses kollektiven Wissensvorrats unerlässlich. Allerdings übersteigt der kollektive Wissensvorrat aufgrund seiner Komplexität *notwendigerweise* jeden individuellen Wissensvorrat; jedes Individuum kann also den kollektiven Wissensvorrat nur selektiv übernehmen, und zwar nach Schütz grundsätzlich auf drei Weisen:

- a) als „Übernahme des monothetischen Sinns der Auslegungsergebnisse und der Einstellungen Anderer“;
- b) „im polythetischen Nachvollzug der Auslegungen und Motivierungen Anderer“;
- c) in zwar „sozial bedingten Situationen, aber ‚eigenständigen‘ polythetischen Vorgängen und ohne unmittelbaren Bezug auf Auslegungen und Motive Anderer“³⁰.

Diese Unterscheidungen bezeichnen unterschiedlich komplexe Formen des *individuellen Lernens*, wobei die ‚höheren‘ Formen des Lernens „genetisch die größere Rolle spielen und die Voraussetzung für die Aneignung ‚sozialisierter‘ Relevanzen (d. h. des Typs (a), F.-X. K.) sind“³¹. Die monothetische Übernahme von Glaubenssätzen und anderen Traditionselementen, wie sie dem Rezeptionsmodell des Gehorsams entspricht, führt also nicht zu einer wirkmächtigen religiösen Sozialisation. *Die „gehorsame“ Übernahme bestimmter Glaubenswahrheiten setzt vielmehr den Aufbau einer entsprechenden kirchlich-religiösen Relevanzstruktur voraus, welche erst die Motive zur Übernahme konkreter Lehren schafft und selbst nur in polythetischen Prozessen „eigenständiger“ (c) oder „empathischer“ Art (b) gewonnen werden können*³².

Dies führt uns zu der offensichtlich zentralen Frage nach der

³⁰ Schütz/Luckmann, a.a.O., S. 258.

³¹ Ebd., S. 260.

³² Zur von Husserl übernommenen Unterscheidung zwischen polythetischem (= Schritt für Schritt) und monothetischem (= in einem Zuge) Wissenserwerb vgl. A. Schütz, *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt a.M. 1971, S. 118f.

Entstehung von Relevanzstrukturen oder Einstellungen. Sie sind das Ergebnis sedimentierter Erfahrungen, also ein habitueller Wissensbesitz, der mit bestimmten Motiven und typischen Erwartungen verbunden ist³³. Relevanzstrukturen von der Komplexität und Dauerhaftigkeit einer kirchlich-religiösen Einstellung sind in der Regel das Ergebnis einer Vielzahl sedimentierter Erfahrungen, für die sich der Begriff ‚religiöse Sozialisation‘ eingebürgert hat³⁴.

Relativ unproblematisch scheint *religiöse Sozialisation* dort zu verlaufen, wo das Primärmotiv des religiösen Interesses bereits durch Identifikation mit religiösen Eltern, d. h. durch Vorbildlernen erworben wird. Dies geschieht nicht abstrakt, sondern durch die Selbstverständlichkeit religiöser Praxis in der Familie. Hinzu kommen müssen allerdings weitere ‚religiöse‘ Erfahrungen, d. h. Erfahrungen in einem *kulturell* – d. h. dem Allgemeinwissen entsprechend – als religiös definierten Kontext. Wo regelmäßige Sozialkontakte mit kirchlichen Repräsentanten oder Erfahrungen religiöser Art im Kontext der Gruppe Gleichaltriger mit einer gewissen Dichte anfallen und emotional positiv besetzt sind, dürfte ihre Sedimentierung allmählich zum Aufbau einer stabilen kirchlich-religiösen Relevanzstruktur führen, welche die erwachsene Persönlichkeit auch dann noch prägt, wenn sie nur okkasionell angesprochen wird. Es scheint also im Regelfalle auf das Sozialisationsarrangement, das Verhältnis verschiedener Bezugsgruppen im Sozialisationsprozeß und die mit ihnen verbundenen (oder eben fehlenden) Erfahrungschancen in puncto Kirche und Christentum anzukommen, inwieweit sich eine kirchlich-religiöse Relevanzstruktur und ein entsprechender individueller Wissensvorrat, also ein ‚sensus fidei‘ bildet. Wahrscheinlich kann zwar in Ausnahmefällen das Fehlen einer religiösen Sozialisation im Kindes- und Jugendalter durch spezifische Erfahrungen im Erwachsenenalter kompensiert werden, aber es ist zu vermuten, daß dies nur in vergleichsweise seltenen Ausnahmesituationen – beispielsweise beim Versagen bisheriger Daseinsorientierungen oder aufgrund der Begegnung

³³ Schütz ebda., S. 88; Schütz/Luckmann a.a.O., S. 223ff.

³⁴ Vgl. hierzu recht umfassend die Beiträge in G. Stachel u. a. (Hg.), *Sozialisation – Identitätsfindung – Glaubenserfahrung. Referate und Protokolle des 2. Kongresses der Arbeitsgemeinschaft katholischer Katechetikdozenten.* Zürich 1979; F.-X. Kaufmann/G. Stachel, *Religiöse Sozialisation.* In: F. Böckle u. a. (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft,* Teilbd. 25, Freiburg i.Br. 1980, S. 117–164.

mit vorbildhaften, ‚charismatischen‘ Menschen – tatsächlich geschieht. Hier kann dann von ‚Bekehrung‘ gesprochen werden.

Das heute zu beobachtende Phänomen des religiösen Traditionsabbruchs läßt sich daher m.E. in erster Linie als Folge eines veränderten Sozialisationsarrangements erklären. *Es muß damit gerechnet werden, daß in Westeuropa ein zunehmender Teil der nachwachsenden Generationen von Haus aus nicht mehr mit den primären Motiven „versorgt“ wird, welche kirchlich-religiöse Sachverhalte überhaupt als relevant erscheinen lassen.* Unter Umständen mag das im Einzelfall noch im Kindergarten, der Schule oder der Kindergruppe nachholbar sein, aber beim Ausfall eines entsprechenden elterlichen Interesses sind auch entsprechende Kontakte mit religiös motivierten Erzieherinnen und Erziehern unwahrscheinlich. Kirchliche Glaubensverkündigung hat bisher stets auf einer religiösen Primärsozialisation aufgebaut, die heute nur noch bei einem eingeschränkten Kreis der Bevölkerung vorausgesetzt werden kann. *Aber selbst dort, wo die familialen Voraussetzungen einer religiösen Sozialisation katholischer Prägung gegeben sind, muß damit gerechnet werden, daß die religiösen Relevanzen in einen anders strukturierten Wissensvorrat ‚eingelagert‘ werden, als in früheren Generationen.* Dies hängt mit dem veränderten Stellenwert von ‚Kirche‘ und ‚Religion‘ in Gesamtgebiet der Kultur zusammen: in kirchlich institutionalisierter Form ist die ‚Religion‘ zu einem mehr oder weniger isolierten Sinnbezirk neben anderen geworden, dem eine besondere Auszeichnung fehlt. Von dieser kirchlich verfaßten Religion hat sich jedoch unter dem Einfluß der Religionswissenschaften eine inhaltsarme allgemeinere Vorstellung von ‚Religion‘ getrennt, welche im wesentlichen eine Leerstelle bezeichnet, die als gemeinsame, verbindende oder identitätsstiftende postuliert wird, aber sich eben nicht mehr in allgemein verbindlicher Weise definieren läßt³⁵. Welche Bedeutung konkret den kirchlich-religiösen Relevanzen im Motivationshaushalt der Zeitgenossen zukommt, erscheint in wachsendem Maße von biographischen Umständen und den in diesem Zusammenhang prägenden Sozialbeziehungen und Erfahrungen abhängig. In den vorherrschenden Kulturmustern ist jedoch die Alltagsrelevanz explizit christlicher Sinnbestände nahezu verschwunden. *Die Inkulturation des Christentums scheint in der postmodernen Kultur noch nicht gelungen.*

³⁵ Kaufmann, Religion und Modernität, a.a.O., S. 59–69.

Dennoch wäre es verfehlt, wollte man von einer völligen Individualisierung der Religiositätsmuster ausgehen³⁶. Realitätsnäher scheint die Vorstellung, daß sich auch in postmodernen Situationen Affinitäten und soziale Ähnlichkeiten herausbilden, welche aus dem Zusammenwirken strukturierter Soziallagen und biographischer Entwicklungsverläufe resultieren³⁷. In diesem Sinne unterscheidet Karl Gabriel neuerdings fünf „fest umrissene ‚Sektoren‘ innerhalb der katholischen Tradition“ welche „als neue Sozialform einen pluralen Katholizismus begründen“:

- a) einen *fundamentalistischen Sektor*, dessen Vertreter „die Struktur des klassischen modernen Katholizismus zwischen 1850 und 1950 mit seinem offiziösen, hierarchisch gestützten Fundamentalismus“ wiederherstellen wollen;
- b) einen *expliziten und interaktiven Sektor* derjenigen Katholiken, „die ihren Glauben institutionsnah leben und durch die regelmäßige Teilnahme am kirchlichen Interaktionsgefüge absichern ... Die bekundete starke Bindung an die Kirche ... geht einher mit Autonomieansprüchen in der eigenen Lebensführung und Distanznahme gegenüber kirchlichen Normansprüchen“;
- c) einen Sektor *diffuser, unbestimmter Katholizität*, dessen Glaubensformen einer „gesellschaftlich erzeugten, massenkulturellen Sozialform der Religion“ entsprechen. Die Orientierung am kirchlichen Angebot ist hier hoch selektiv „nach eigenen Kriterien der Plausibilität und Nützlichkeit für die Lebensbewältigung“;
- d) den Sektor der *hauptberuflich im Kirchendienst* tätigen Kleriker und Laien, „deren Bindung an die Kirche eine formale Dimension besitzt“ und die „mit ihrem beruflichen Lebensschwerpunkt im kirchlichen System verankert sind“. Sie verhalten sich in der Regel auch als Angehörige eines der übrigen Sektoren, befinden sich aber durch ihre existentielle Abhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie in einer spezifischen Soziallage mit zum Teil eingeschränkten, zum Teil aber auch erweiterten Handlungsmöglichkeiten.
- e) den Sektor neuer *christlicher Bewegungen*, welche „als innovative Reaktionen auf den reflexiv gewordenen Modernisierungspro-

³⁶ So tendenziell T. Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft. In: Ders., Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen. Paderborn 1980, S. 137–189.

³⁷ Vgl. Müller a.a.O. – Einen lebhaft diskutierten Versuch der Definition neuer sozialer Milieus hat kürzlich Gerhard Schulze unternommen: Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M. 1992. Als bemerkenswerte Kritik vgl. W. Post in Orientierung, 57. Jg. (1993) S. 38–41.

zeß“ interpretierbar sind. Sie beruhen auf „Wahlvergemeinschaftung“ und versuchen, die Alltagsrelevanz ihres Glaubens in reflektierender und gemeinschaftsbezogener Form wiederherzustellen, sei es in der Form einer Lebensbewältigung auf der Basis geistlich-religiöser Kommunikation (neue geistliche Bewegungen), sei es in der Form einer prophetischen Solidarität mit von der Modernisierung in besonderem Maße negativ betroffenen Gruppen (Basisinitiativen)³⁸.

Diese Einteilung ist heuristisch fruchtbar, da sie zum einen auch den Beteiligten erkennbare typologische Unterschiede der Kirchenmitgliedschaft thematisiert, darüber hinaus aber dieselben als unterschiedliche Reaktionsmuster auf das Aufbrechen der katholischen Subkultur interpretiert. Auch wer sich in seinem religiösen Relevanzgefüge von mehreren dieser Sektoren angesprochen fühlt, wird nicht umhinkönnen, ihre reale Koexistenz im Sinne eines pluralistischen Arrangements anzuerkennen, dem gegenüber schließlich nur die Option der Abstoßung oder des Versuchs zur Verständigung bleibt.

Für alle fünf Sektoren ist charakteristisch, daß eine gewisse Bezugnahme auf das kirchliche Leben und kirchliche Äußerungen erhalten bleibt; ein Mindestmaß an kirchlich-religiöser Einstellung kann also vorausgesetzt werden. Das gilt auch für den Sektor der diffusen Katholizität; die ihr zuzurechnenden Katholiken zeigen – insbesondere im Zusammenhang mit Lebenswenden, Festtagen oder religiösen Massenveranstaltungen wie z. B. Katholikentagen – eine Teilnahmebereitschaft, deren kommunikative Qualität allerdings meist unbestimmt bleibt. Hiervon zu unterscheiden ist der von Gabriel nicht erwähnte Sektor der *religiös Indifferenten*, welche zwar getauft sind, aber jegliches Interesse an kirchlich bezogener Kommunikation verloren haben. Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß auch in dem Bereich der kirchlich Indifferenten christentumsbezogene Relevanzen vorhanden sind, insbesondere solche, die als „implizites Christentum“ auch in die allgemeinen Wertorientierungen der herrschenden Kultur eingelassen sind. Indifferenz gegenüber kirchlichen Kommunikationsangeboten bedeutet auch nicht notwendigerweise religiöse Indifferenz, wenn

³⁸ K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, a.a.O., 1992, S. 177–192, alle Zitate ebda. – Die Charakterisierung orientiert sich an den Verhältnissen in der Bundesrepublik Deutschland. Die fast überall entstehenden pluralen Strukturen des Katholizismus sind durchaus variabel.

man einen breiteren Religionsbegriff zugrundelegt. Die postmoderne „Wiederkehr von Religion“ zeigt vielmehr Phänomene einer diffusen, flottierenden oder vagabundierenden Religiosität, welche sich etwa als politische Effervescenz – beispielsweise innerhalb von sozialen Bewegungen – oder auch als Nachfrage nach Angeboten psychologischer Selbstvergewisserung, mystischer Selbstfindung oder okkulten Orientierung äußern kann.

Die gesellschaftliche Verfassung von ‚Religion‘ ist in der Postmoderne also vieldeutiger und diffuser geworden. Das färbt auch auf die innerkirchliche Kommunikation ab, an der die Angehörigen der unterschiedenen fünf Sektoren in unterschiedlichem Maße teilnehmen. Die theologische Rede von der Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft wird nicht umhin kommen, zu der Frage Stellung zu nehmen, woran ein ‚sensus fidei‘, also eine religiöse Urteilskraft zu erkennen sei, welche zur Teilnahme an der kirchlichen Kommunikation befähigt. Eine völlige Offenheit dieser Kommunikationssituation würde nicht nur das katholische, sondern jedes auf einem inhaltlichen Glauben beruhende Kommunikationssystem überfordern. Es geht also m.a.W. heute nicht mehr nur um eine „Öffnung der Kirche zur Welt“, wie sie vor dem Horizont einer überaus stabil erscheinenden Identität des Weltkatholizismus vom Zweiten Vatikanum gefordert wurde. Zum mindesten in der westlichen Welt ist diese Öffnung weitgehend erfolgt, mit Konsequenzen einer innerkirchlichen Pluralisierung, die nun in Konflikt mit dem allzu einfach gewordenen Kirchenmodell des 19. Jahrhunderts geraten ist. Die Vorstellung von Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft erscheint in dieser Perspektive als Entwurf einer neuen, flexibleren kollektiven Identität, die der gesteigerten Komplexität der herrschenden Kultur entgegenkommt. Aber vermutlich sind nicht alle Menschen oder Christen zum ‚Freiheitskünstler‘ geboren³⁹. Das Gewicht der Tradition ist nicht nur eine Last, sondern auch ein Schwergewicht, das dem ‚Schiff Petri‘ bei schwerem Seegang Halt verleihen kann.

³⁹ Vgl. den programmatischen Buchtitel von P. M. Zulehner, *Vom Untertan zum Freiheitskünstler*. Wien 1992.

III. Eine Herausforderung an die Kirchen

Die Vermutung ist nicht unbegründet, daß das abendländische Christentum seit der Abwehr des Islam noch nie so existenziell herausgefordert worden ist wie durch die gegenwärtige Situation der späten Moderne. Aber die Herausforderung ist grundsätzlich anderer Art; die Distanzierung von den Kirchen ereignet sich in einem Klima nicht der Feindseligkeit, sondern der allgemeinen Zustimmung zur Religion. Es ist jedoch eine indifferente, keine engagierte Akzeptanz von Religion. „Religion muß sein, die Menschen brauchen das“ erwies sich in einer Umfrage unter bayrischen Führungskräften als das religionsbezogene Item mit der höchsten Zustimmungquote. Deutlich sichtbar wurde in dieser Untersuchung die sinkende Relevanz religiöser Themen im Einstellungsspektrum der Führungskräfte, je jünger sie waren. Wo die religiöse Bindung fehlt, wächst eine opportunistische Haltung, die das eigene Ich zum höchsten Maßstab der Verbindlichkeit nimmt⁴⁰. Goethe's Sentenz „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion. Wer beides nicht besitzt, der habe Religion“ dürfte das religiöse Verhalten eines wachsenden Teils der gebildeten Bevölkerung treffen. Damit verbindet sich gleichzeitig die Einschätzung, daß kirchlich verfaßte Religion den Problemen der Zeit weniger gewachsen sei als andere Formen des Umgangs mit der Wirklichkeit.

Es gibt keinen klaren Gegner mehr, gegen den man zu Felde ziehen und die Reihen schließen könnte. Darin unterscheidet sich die gegenwärtige Situation von der Frühmoderne. Der Gegner ist in uns allen, die wir uns noch als Christen begreifen, ebenso präsent wie in unserer Umwelt, er hat kein klares Gesicht, sondern seine Konturen verlieren sich im Übermaß des Möglichen, auf das wir uns dennoch für unsere Lebensführung angewiesen halten. Ganz abgesehen von der konkreten Gestalt des Christlichen in der modernen Gesellschaft ist festzuhalten, daß in einer Welt der immer vielfältigeren und differenzierteren Optionen jede einzelne Option, also auch die religiöse, an relativem Gewicht verlieren muß. Vorgegebenes erscheint in dieser Situation tendenziell als Einschränkung, wenn nicht als Zwang. Wahlfreiheit wird zur dominierenden Maxime, welche auch die stille Distanzierung von den nicht gewählten Möglichkeiten legitimiert.

⁴⁰ F.-X. Kaufmann, W. Kerber, P. M. Zulehner, *Ethos und Religion bei Führungskräften*. München 1986, S. 271ff., 281ff.

Für die Bezeichnung des Gegners bietet sich jedoch ein vertrauter biblischer Name an, wenn ich richtig informiert bin: Baal-Zebub, der ‚Gott der Fliegen‘, *das Zerstreue des Übermaßes an Möglichkeiten!* Und die Botschaft des Neuen Testaments weiß auch das Gegenmittel: Der Schatz im Acker, die kostbare Perle (Matth. 13, 44–46), die Auskunft an den reichen Jüngling (Matth. 19,21), also Konzentration: „Nur eines tut not“. Aus sozialwissenschaftlicher Sicht ist festzuhalten, daß unter den hier skizzierten Bedingungen *die Opportunitätskosten, d. h. das Ausmaß des notwendigen Verzichtes auf andere Möglichkeiten mit Bezug auf jede Entscheidung wachsen, und das gilt natürlich besonders für eine existentiell religiöse Entscheidung.* Andererseits ist nicht von der Hand zu weisen, daß angesichts der zunehmenden Orientierungslosigkeit eine solche Heil versprechende Letztentscheidung wieder an Attraktivität gewinnen kann. Dies kann sich in einer Neigung zum *Fundamentalismus* ausdrücken, aber der Glaube an die unendliche Liebe Gottes kann auch zu befreienden existenziellen Entscheidungen führen, zu einer angesichts der Vielfalt der Möglichkeiten *balancierenden Identität* von hohem Einfühlungsvermögen, reflektiertem Verhältnis zu den Anforderungen der Umwelt, Kompromißfähigkeit und Fähigkeit zur Aufrechterhaltung grundlegender, identitätsbestimmender Lebensorientierungen⁴¹.

Zusammenfassend läßt sich die Herausforderung an die kirchliche Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Spätmoderne auf die Frage bringen, ob und gegebenenfalls *wie es der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden gelingt bzw. gelingen kann, neue Mitglieder aus den nachwachsenden Generationen zu rekrutieren, und zwar so, daß diese ihrerseits bereit sind, die christliche Tradition weiter zu vermitteln.* Dies setzt, wie gezeigt wurde, den Aufbau religiöser Relevanzstrukturen voraus, was dann kirchlicherseits häufig als Entscheidung zum Glauben interpretiert wird. Während seit der Konstantinischen Wende die Tradierung des Christentums stets durch politische und soziale Kontrollmechanismen gesichert war, zuletzt durch diejenigen des ‚Katholischen Mi-

⁴¹ Eine auf früheren Identitätstheorien (insbes. derjenigen von L. Krappmann) aufbauende Beschreibung dieses den überkomplexen Bedingungen moderner Gesellschaften entsprechenden Identitätstypus gibt H. Orth-Peine, *Identitätsbildung im sozialgeschichtlichen Wandel.* Frankfurt/New York 1990, S. 48–96. – Zur befreienden Gotteserfahrung – im Anschluß an Thomas v. Aquin, K. Rahner und J. B. Metz – und ihrem Bezug zu einer soziologischen Handlungstheorie vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung.* Frankfurt a.M. 1978, bes. S. 347ff.

lieus⁴², müssen wir davon ausgehen, daß heute die Bedeutung der durch Erziehung und soziale Kontrolle *aufgelegten* religiösen Relevanzen deutlich zugunsten derjenigen zurücktritt, die vom Individuum in polythetischen Prozessen der religiösen Sinnfindung *selbst aufgebaut werden*. Der Aufbau derartiger religiöser Relevanzstrukturen vollzieht sich dabei im Rahmen eines Prozesses von Identitätsentwicklung, zu dem Glaubenserfahrungen im günstigen Falle selbst beitragen können. Da es sich um einen *biographischen Prozeß* der Sedimentierung einer Vielzahl von religionsbezogenen Erfahrungen handelt, erweist sich schon von daher die Unmöglichkeit, ihn z. B. durch ein curriculares Programm des Religionsunterrichts oder einen Weltkatechismus zu steuern.

Was bleibt angesichts einer gesellschaftlichen Situation, in der Glaube zunehmend nur noch in der Form freier Annahme überhaupt die Chance hat, über die Generationen hinweg weiter vermittelt zu werden, an kirchlichen Handlungsmöglichkeiten? Diese Frage hat in der neueren Ekklesiologie bemerkenswerte Beachtung gefunden und kann hier nicht in der an sich erforderlichen Breite behandelt werden⁴³. Im vorliegenden Zusammenhang hervorzuheben ist insbesondere die Spezifizierung und Konkretion dessen, was ‚*Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft*‘ bestenfalls sein kann, nämlich *nicht ein unvermittelt einheitlicher, sondern nur ein institutionell gegliederter, strukturell mehr oder weniger fragmentierter Sozialzusammenhang*. Deutlich wird dabei das Ausgangsproblem einer juristisch verfestigten Kirche mit einem hohen Bürokratieanteil und einem verengten Traditionsverständnis gesehen, welche aus sich heraus nicht in der Lage ist, jene Orte religiöser Erfahrung bereit zu stellen, welche die Voraussetzung für den Aufbau religiöser Relevanzstrukturen und damit einer Chance zur Teilnahme an der kirchlichen Kommunikationsgemeinschaft ist. Kirche ohne „kommunikative Praxis“ (H.-J. Höhn) oder „kommunikative Sozialmilieus“ (M. Kehl) erscheint unter den spätmodernen Bedingungen zum Scheitern verurteilt.

Die Spannung zwischen ‚Systemintegration‘ und ‚Sozialintegra-

⁴² Vgl. F.-X. Kaufmann, Christentum und Christenheit. In: P. Gordan (Hg.), Evangelium und Inkulturation (1492–1992). Salzburger Hochschulwochen 1992. Graz 1993, S. 101–128.

⁴³ Vgl. insbes. H.-J. Höhn, Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'. Frankfurt a.M. 1985, S. 184ff., 259ff. – M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg 1992, S. 199ff., 226ff. – S. Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. Graz 1992, S. 295ff.

tion' (J. Habermas) stellt jedoch ein allgemeines Problem spätmoderner Gesellschaften dar, und es genügt keinesfalls, eine Vermittlung dieser beiden Prinzipien bloß zu postulieren. Es lassen sich gute Gründe dafür anführen, daß das Christentum bereits von seinem Glaubensverständnis her stärker als andere Deutungssysteme der Moderne darauf angelegt ist, gemeinschaftlich strukturierte Handlungs- und Erfahrungsräume zu legitimieren. Eben deshalb erscheint auch das stark verrechtlichte und bürokratisierte Erscheinungsbild der Kirchen in Deutschland in besonderer Weise kontraproduktiv⁴⁴. Im Falle der katholischen Kirche kommt der hohe Zentralisierungsgrad und die innerkirchliche Vernachlässigung des gerade von dieser Kirche vertretenen sozialetischen Prinzips der Subsidiarität erschwerend hinzu⁴⁵. Die Lösung dieses Problems kann aber nicht in der einseitigen Betonung kleiner Gemeinschaften liegen, aber auch nicht in der bloßen *Behauptung* einer Groß-Gemeinschaftlichkeit, wie dies aus der Perspektive einer spiritualistischen Communion-Theologie naheliegt. Nur ein Kirchenverständnis, das den institutionell-juridisch-organisatorischen Charakter von Kirche ebenso ernstnimmt wie den biblischen Auftrag, sichtbares Zeichen des Reiches Gottes zu sein, und das bereit ist, die damit angedeutete Spannung als Gestaltungsauftrag zu begreifen, kann in dieser Situation weiterführen.

Offenkundig ist der zunehmende Ausfall von ‚Gemeinschaftlichkeit‘ im Erfahrungshorizont der meisten Kirchenmitglieder, was selbstverständlich Solidarierungsphänomene in Teilen der Kirche – beispielsweise innerhalb des Episkopats oder der Priesterschaft eines Bistums – nicht ausschließt. Das spezifische Problem scheint jedoch darin zu bestehen, wie die mit Gemeinschaftsbildungen aus soziologischer Sicht regelmäßig verbundene Abschließungstendenz mit der theologischen und praktischen Anforderung einer Öffnung auf größere – mitmenschliche, kirchliche oder gesellschaftliche – Zusammenhänge hin vermittelt werden kann. Effektive Solidarität oder Gemeinschaftlichkeit ist nämlich aus soziologischer Sicht an überschaubare Gruppengrößen gebunden⁴⁶.

⁴⁴Vgl. F.-X. Kaufmann, Kirchenrecht und Kirchenorganisation. In: *Diakonia* 13. Jg. (1982) S. 221–231; Ders., *Kirche begreifen* a.a.O., S. 136ff., 181ff.

⁴⁵Vgl. F.-X. Kaufmann, Die Bischofskonferenz im Spannungsfeld von Zentralisierung und Dezentralisierung. In: H. Müller/H. J. Pottmeyer (Hg.), *Die Bischofskonferenz – theologischer und juristischer Status*. Düsseldorf 1989, S. 134–155.

⁴⁶Vgl. F.-X. Kaufmann, Solidarität als Steuerungsform – Erklärungsansätze bei Adam Smith. In: F.-X. Kaufmann/H.-G. Krüsselberg (Hg.), *Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith*. Frankfurt/New York 1984, S. 158–184.

Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft ist also nur denkbar als Vernetzung einer Vielzahl von kleinen, überschaubaren Gemeinschaften durch Mehrfachmitgliedschaften einzelner Kirchenmitglieder. Das weithin sichtbare Gemeinschaftsphänomen des Zweiten Vatikanischen Konzils stellte selbst eine durch Kommissionen, Arbeitskreise und informelle Zirkel hoch vernetzte Struktur kleiner Gemeinschaften dar, welche erst die Funktionsfähigkeit der ‚Großgemeinschaft Konzil‘ sicherstellte. Und dies geschah nicht von selbst, sondern nur durch eine formale Struktur, welche die Vielfalt der gemeinschaftlichen Aktivitäten in ein einigermaßen erwartbares Verhältnis zueinander setzte.

All dies blieb jedoch noch auf der obersten, gesamtkirchlichen Ebene. *Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft muß jedoch über diese oberste Ebene hinaus als ein gleichzeitig auf mehreren organisatorischen Ebenen ablaufendes Phänomen gedacht und praktiziert werden.* Im Anschluß an die eindringliche Analyse von S. Wiedenhofer⁴⁷ wird in der folgenden Übersicht versucht, diese Zusammenhänge in einer stark vereinfachenden Weise darzustellen.

Soziale Ebenen der Glaubensvermittlung

Ebenen der Kirchlichkeit	Typische Formen der Glaubensvermittlung	Modus der Stabilisierung	Erforderliche soziale Prozesse
Gesamtkirche	Autoritative Entscheidung	Repräsentation	Universalisierung von Deutungsmustern
Bischöfliche Teilkirche(n) (Diözese, Regionalkirchen)	Authentische Glaubensverkündigung	Inkulturation	Typisierung kollektiver Erfahrungen Professionalisierung
Ortsgemeinde (Pfarrei, Dekanat)	Gottesdienst, Sakramente, Katechese	Ritualität	Gemeinschaftsbildung Aktualisierung von Symbolen
Familie, Basisgemeinde, religiöse Gemeinschaft	Gläubige Lebenspraxis, alltägliche Glaubenspraxis	Habitualisierung	Interaktion Sozialisation

⁴⁷ Vgl. S. Wiedenhofer, Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen. In: *Wie geschieht Tradition?* a.a.O., S. 127–172.

Glaubensvermittlung im Sinne von Tradition und Rezeption vollzieht sich auf und zwischen verschiedenen Ebenen sozialer Wirklichkeit, die hier in Anlehnung an die Grundstruktur des katholischen Kirchenaufbaus bezeichnet werden. *Jeder dieser Ebenen kommt eine spezifische Aufgabe in der Glaubensvermittlung zu, die sich nicht ohne Verlust an Wirksamkeit auf eine andere Ebene verlagern läßt.* Auf der gesamtkirchlichen Ebene liegt der entscheidene Beitrag zur Glaubensvermittlung in der autoritativen Entscheidung von Glaubens- und Strukturfragen, soweit der weltkirchliche Zusammenhang betroffen ist. Hier werden wesentliche Voraussetzungen einer kollektiven Identität des Weltkatholizismus geschaffen und vor allem *repräsentiert*, denn gerade im Zeitalter weltweiter Kommunikationen neigen Massenmedien dazu, ihre Aufmerksamkeit gesamtkirchlichen Ereignissen stärker zuzuwenden, wodurch diese auch eine größere Bedeutung für die Lokalkirchen und individuellen religiösen Einstellungen erhalten als in früheren Zeiten. *Aus diesem Grunde steigen heute die Glaubwürdigkeitszumutungen an das kirchliche Zentrum enorm:* Glaubwürdig erscheinen dabei autoritative Äußerungen nur insoweit, als sie die herrschenden Wertorientierungen und Grundsätze der Moralität respektieren. Je mehr Entscheidungen zentralisiert werden, desto wahrscheinlicher entstehen hier Konflikte, ganz abgesehen von den zusätzlichen Konflikten und Fehlern, welche aus mangelnder Wahrnehmung der jeweiligen Situation in den betroffenen Kirchengebieten resultieren.

Aus der Sicht der ‚Basisgläubigen‘ vermag aber die Gesamtkirche den Glauben nur zu repräsentieren, nicht glaubhaft zu verkünden. Dem stehen bereits Sprachprobleme entgegen, aber auch der ausschließlich massenmediale Charakter dieser Verkündigung. *Wirkungsvolle Glaubensverkündigung setzt die Wahrnehmung der Glaubwürdigkeit der verkündenden Personen voraus*, und dies ist am ehesten bei persönlicher Bekanntschaft gegeben. Persönliche Begegnung ereignet sich für die meisten Kirchenmitglieder heute (wenn überhaupt) nur auf der ortsgemeindlichen Ebene, sollte aber nach kirchlichem Selbstverständnis auf der Ebene der Diözesen als den eigentlichen Ortskirchen geschehen; die sind jedoch zu groß und zu anonym. Die einzelne Pfarrei wäre offensichtlich überfordert, sollte sie für alle im Erfahrungshorizont ihrer Gläubigen auftauchenden Fragen angemessene Auslegungen selbst entwickeln. Sie ist deshalb auf das diözesane, oder zum Teil auch bereits überdiözesane Informationsnetz angewiesen. *Die Relevanz*

des Glaubens muß im Erfahrungshorizont der Gläubigen ausgelegt werden, und dies setzt Prozesse der Inkulturation voraus, welche am ehesten auf der Ebene von Diözesen oder nationalen Diözesanverbänden zu leisten sind.

Realistischerweise wird man davon ausgehen müssen, daß heute die Erfahrung einer kirchlichen Gemeinschaft für die meisten Gläubigen erst auf der ortsgemeindlichen Ebene, ja vielfach sogar erst in noch kleineren Gemeinschaften möglich ist. Zum mindesten in Deutschland scheinen die Pfarreien für die alltägliche Lebensführung vielerorts kaum mehr relevant⁴⁸. *Umso wichtiger wäre daher die Habitualisierung des Alltags im Kontext religiöser Relevanzen durch kleinere Gemeinschaften wie die Familie oder auch Netzwerke von Familien, aber natürlich auch durch spezifisch-religiöse Gemeinschaften.* Defizite der Glaubensvermittlung sind auf dieser Ebene heute besonders offensichtlich, der Traditionsabbruch ist vor allem auf die Erosion der alltäglichen religiösen Gewohnheiten und die Verdrängung der religiösen Relevanzen aus dem Alltag zurückzuführen.

Unter dem Aspekt von Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft ist zunächst festzuhalten, daß sich auf jeder dieser Ebenen spezifische Erfahrungen machen lassen, und daher unterschiedliche Arten von Lehr- und Lernprozessen ablaufen. Ein zentrales Problem, das von der *Communio-Ekklesiologie* aber nur ungenügend thematisiert wird, betrifft die *Vermittlung zwischen diesen Ebenen*. Angesichts der auf Klerikalität und Hierarchie beruhenden Kirchenstruktur besteht die Gefahr, daß ein Erfahrungsaustausch lediglich „auf den Dienstwegen“ stattfindet und *die einzelnen Gemeinschaften innerhalb der Kirche aufeinander zu wenig hören*⁴⁹. Hiergegen sind aus soziologischer Sicht verschiedene ‚Heilmittel‘ denkbar: eine stärkere Vernetzung der verschiedenen Gemeinschaften, die Einrichtung von Berichts- und Anhörungspflichten, das Erfordernis der Begründung von Entscheidungen vorgesetzter Ebenen, die Beachtung des Subsidiariätsprinzips, usw. Unter den gegebenen Bedingungen besteht die Gefahr, daß sich auf verschie-

⁴⁸ Dies steht in auffallendem Kontrast zum US-amerikanischen Katholizismus, wo die Pfarreien vielfältige Einrichtungen betreiben und überwiegend in der Lage sind, einen erheblichen Teil der Pfarreimitglieder auch außerhalb der Gottesdienste durch praktisches Engagement zu involvieren.

⁴⁹ Vgl. Dialog statt Dialogverweigerung – Wie in der Kirche miteinander umgehen. Diskussionsbeitrag der Kommission 8 „Pastorale Grundfragen“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Bonn 1991.

denen Ebenen (Kurie, Bischofskonferenz, diözesane Gremien, Vereine) *Eigendynamiken* entwickeln, die auf die Prozesse auf den übrigen Ebenen zu wenig Rücksicht nehmen. So notwendig einerseits klare Strukturen für eine Weltkirche sind, so problematisch können diese Strukturierungen auch werden, wenn die dadurch geschaffenen partikularen Solidaritäten untereinander keine genügende Kommunikation aufrechterhalten. Das gilt in besonderer Weise angesichts der Überzentralisierung des gegenwärtigen katholischen Kirchensystems. Der Druck des hierarchischen Prinzips verhindert weithin eine komplementäre Kommunikation „von unten nach oben“, wie sie für die Vorstellung einer Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft konstitutiv wäre.

Es versteht sich von selbst, daß diese Skizze eine soziologisch informierte Einseitigkeit aufweist, welche dem Gesamt der kirchlichen Vollzüge nicht gerecht wird. Ausgehend von der gegebenen Übersicht könnte man diese beispielsweise weiter differenzieren nach den von H.-J. Höhn unterschiedenen kirchlichen Grundvollzügen – Diakonia, Martyria, Koinonia und Leiturgia⁵⁰. In vorliegendem Zusammenhang kam es mir vor allem darauf an, den Mehrebenen-Charakter der kirchlichen Prozesse, d. h. *die prinzipielle Unvertretbarkeit der verschiedenen Ebenen sowie das Erfordernis ihres Zusammenwirkens* ins Bewußtsein zu heben. Auf diese Weise sollte die allzu einfach klingende Vorstellung von „Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft“ mit einer etwas komplexeren Analytik ‚aufgeladen‘ werden. Auch dies kann nur als Aufforderung verstanden werden, sich der weit größeren Komplexität der realen Zusammenhänge im kirchlichen Handeln zu stellen und ihr situatives Gewicht in Reflexion und Entscheidung zu berücksichtigen. Obwohl die Gesamtkomplexität kirchlicher Wirklichkeit überwältigend ist, gibt es dabei keinen Grund zu Resignation; denn es steht nie das Ganze, sondern jeweils nur ein Ausschnitt, und in der Regel ein recht bescheidener Ausschnitt des Ganzen zu entscheidungsabhängiger Gestaltung an. Der Glaube an eine göttliche Macht, über die wir nicht verfügen können, mag eine Hilfe sein in Entscheidungssituationen, deren Tragweite unser Erkenntnisvermögen übersteigt. Aber wir sollten uns hüten, unsere eigenen Präferenzen mit dem Wirken dieser Macht zu verwechseln.

⁵⁰ Vgl. Höhn, S. 148ff.