

VI. FRAGEN DER SOZIOLOGIE AN DIE CHRISTLICHE THEOLOGIE

Von Franz Xaver Kaufmann

Ein Überblick über die Beziehungen zwischen Theologie und Soziologie kann sich, was die konkreten Kontakte zwischen diesen beiden Wissenschaften betrifft, kurz fassen. Vor allem die Soziologen haben die Theologen bisher kaum als Gesprächspartner gesucht, und bis vor kurzem dominierte auch in den herrschenden Richtungen der katholischen Theologie eine ausgeprägte Abwehrhaltung gegenüber soziologischen Gedankengängen.

Zwar hat sich im Bereich der Exegese seit Ende des letzten Jahrhunderts zunächst in der evangelischen, dann auch zunehmend in der katholischen Theologie eine implizit wissenssoziologische Betrachtungsweise der biblischen Texte durchgesetzt, indem die Aufhellung des jeweiligen kulturellen Hintergrundes als für das Verständnis der Texte unerlässlich erkannt wurde. Ebenso sind im Bereich der Kirchengeschichte Zusammenhänge zwischen dem kirchlichen Leben und den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen seit langem gesehen worden. In ihrem zentralen Bestand versteht sich die Theologie jedoch weiterhin als ein von der Kontingenz historischer Wandlungen und unterschiedlicher sozio-kultureller Konstellationen unabhängiges Wissenssystem, wie auch der konkreten Verfaßtheit der Kirche ein im Kern dauerhaftes, wenn nicht ewiges Wesen zugeschrieben wurde. Solch einem Selbstverständnis mußte der relativierende Zugriff soziologischen Denkens verdächtig erscheinen.

Bereits in den dreißiger Jahren, und zunehmend seit dem Zweiten Weltkrieg, ergab sich jedoch aus den Aporien, in die das theologische Denken und das kirchliche Handeln angesichts der modernen gesellschaftlichen Entwicklungen gerieten, ein zunehmendes Bedürfnis nach einer verstärkten soziologischen Orientierung der Theologie, insbesondere der Sozialethik und der Pastoraltheologie. Dabei wurden zunächst im wesentlichen einzelne Begriffe und empirische Befunde der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften punktuell übernommen, soweit dies hinsichtlich der Beurteilung konkreter Probleme der Gegenwartsgesellschaft nützlich schien¹. Auch diese Rezeption blieb hinsichtlich der Kerngebiete theologischen Denkens relativ folgenlos.

Mehr ins Zentrum visierten dagegen die Versuche einer ‚Sozialtheologie‘, innerhalb deren die gesellschaftliche Dimension von Religion theologisch

¹ Hier wäre für Deutschland der Gesamtbereich der ‚katholischen Soziallehre‘ zu erwähnen, die sich im Anschluß an die Sozialzyklen der Päpste entwickelt und nach dem zweiten Weltkrieg als eigener Wissenszweig institutionalisiert hat. Auf sie wird im folgenden angesichts ihrer eher peripheren theoretischen Bedeutung nicht näher eingegangen, obwohl sie in soziologischer Perspektive interessante Probleme aufwirft. Vgl. hierzu *W. Schöllgen*, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, in: *F. Tillmann* (Hrsg.), Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. 5 (Düsseldorf 1953); *A. M. Knoll*, Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht (Wien 1962); *J. Matthes*, Kirchliche Soziallehre als Wissenssystem, in: Internationale Dialog Zeitschrift 2 (1969) 102ff. Auf die Pastoral-Theologie kommen wir unten (Abschnitt 3) zurück.

eingefangen werden sollte². Religionssoziologie — so wird hier gefordert — kann nur von einer theologischen Position her fundiert betrieben werden. Methodisch unsauber wurden vielmehr eklektisch einzelne Kategorien — z. B. die Gegenüberstellung von ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘³ — übernommen und mit theologischem Sinngehalt gefüllt, ohne danach zu fragen, welches die heuristische Funktion dieser Kategorien im Rahmen des soziologischen Denkens ist. Ebenso wurden einzelne soziologische Befunde im apologetischen Sinne für die eigenen Gedankengänge fruchtbar gemacht, indem man sie mit entsprechenden wertenden Kommentaren versah. Alles in allem läßt sich dieser erste — und von der Theologie wissenschaftstheoretisch bis heute noch nicht ausdrücklich überwundene — Versuch einer Rezeption soziologischen Gedankengutes nach dem Modell der ‚ancilla theologiae‘ beschreiben. Sie wird von einem Selbstverständnis der Theologie gesteuert, auf das im folgenden zurückzukommen sein wird⁴.

Im folgenden wird versucht, Ansätze und Ergebnisse soziologischen Denkens daraufhin zu interpretieren, was sich aus ihnen als Fragen an die Theologie ergeben könnte. Hierbei müssen vor allem zwei Sachgebiete der Soziologie herangezogen werden, nämlich die Religionssoziologie und die Wissenssoziologie⁵. Hinter allen konkreten Überlegungen steht dabei die Frage, welche Beziehungen zwischen Soziologie und Theologie nach ihrem jeweiligen Selbstverständnis überhaupt möglich sind, und welchen Stellenwert die Aussagen des einen oder anderen Wissenssystems zueinander haben. Daher scheint es zweckmäßig, die zu stellenden Fragen vor dem Hintergrund des soziologischen Selbstverständnisses zu entwickeln und die zu Grunde liegenden theoretischen Positionen wenigstens anzudeuten⁶.

² Unter den deutschsprachigen Autoren ist hier vor allem *N. Monzel* zu erwähnen: *Struktursoziologie und Kirchenbegriff* (Bonn 1939); *Soziologie der Pfarrei*, in: *Lebendige Seelsorge* 3 (1952) 156–160; *Katholische Soziallehre*, 2 Bde. (Köln 1965/67). — Vgl. auch *A. Geck*, *Zum Aufbau einer Sozialtheologie*, in: *Theologische Quartalschrift* (1950); auch zahlreiche Schriften von *Bernhard Häring*, vor allem: *Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf* (Salzburg 1957), gehören in die hier skizzierte Denkrichtung.

³ Wobei Kirche dann selbstverständlich als ‚Gemeinschaft‘ postuliert wurde. Der soziologische Gemeinschaftsbegriff bezieht sich als ein *historischer* Strukturbegriff auf die Lebensverhältnisse weitgehend geschlossener und überschaubarer Gruppen, als deren Paradigma das ‚ganze Haus‘ des europäischen Mittelalters gilt.

⁴ Über die Berechtigung der Religionssoziologie als einer von der Theologie unabhängigen empirischen Wissenschaft haben im katholischen Raum bereits *W. und H. P. M. Goddijn* das Nötige gesagt. Vgl. *Kirche als Institution. Einführung in die Religionssoziologie* (dt. Mainz 1963), bes. Kap. I und V. — Im folgenden wird über diese wohl weitgehend auch von theologischer Seite inzwischen akzeptierte Position, die in etwa derjenigen der positivistischen Wissenschaftstheorie entspricht, hinauszugehen versucht.

⁵ Zahlreiche Anregungen verdanke ich Gesprächen mit Prof. Dr. *Joachim Matthes*, Münster, der freundlicherweise den zweiten Band seiner Einführung in die Religionssoziologie bereits vor Erscheinen zur Verfügung stellte.

⁶ Den Umständen entsprechend ist dieser Beitrag vor allem an der katholischen Kirche orientiert. Auch das soziologische Denken wird nur insoweit eingebracht, als es sich in den

1. Bereiche der Konfrontation zwischen Soziologie und Theologie

Es scheint zweckmäßig, sich zuerst darüber klar zu werden, inwiefern und im Hinblick auf welche Gegenstände Fragen und Aussagen der Soziologie für die Theologie überhaupt bedeutungsvoll werden können. Das gilt zunächst für diejenigen Gegenstände, über die sowohl Theologie wie Soziologie Aussagen zu machen versuchen. Im Sinne einer nicht abschließenden Aufzählung seien erwähnt:

a) Menschliches Verhalten, insbesondere *'moralisches' Verhalten*, seine gesellschaftlichen Bedingungen und Funktionen.

b) *Religiöse Phänomene und Institutionen*: Obwohl diese aus der Sicht des Soziologen ebenfalls unter a) genannt werden könnten, scheint es zweckmäßig, den Bereich des Religiösen als besonderen Gegenstandsbereich hervorzugeben, hinsichtlich dessen eine Konfrontation zwischen Soziologie und Theologie zusätzliche Probleme aufwirft. Während *'weltbezogenes'* menschliches Verhalten zwar ebenfalls als theologisch deutungs- und normierungsbedürftig erscheint, geht es hier doch nicht um den eigentlichen Gegenstandsbereich und die Voraussetzungen der Theologie. Sobald jedoch die Verhaltensweisen und Phänomene angesprochen werden, die im Sinne einer bestimmten religiösen Orientierung als dieser zugehörig angesehen werden, verändert das Einbringen der soziologischen Betrachtungsweise das theologische Denken vermutlich tiefgehender, weil hier u. U. die Voraussetzungen in Frage gestellt werden, von denen es ausgeht.

c) Mit einiger Spitzfindigkeit, aber nicht ohne Berechtigung läßt sich aus den bereits genannten Bereichen noch ein dritter hervorheben, der das *theologische Denken und Handeln* selbst betrifft. Insofern ist Theologie ein Phänomen, das in den Bereich des Religiösen fällt, und das Treiben von Theologie eine Form moralischen, d. h. unter gewissen Glaubensvorstellungen, Regeln und Leitbildern stehendes Handeln. Das theologische Denken hat jedoch im Gesamt des kirchlichen Lebens eine sich im Laufe der Jahrhunderte immer schärfer profilierende Eigenständigkeit und eine bis zu einem gewissen Grade selbständige Funktion gewonnen: diejenige der Reflexion der bestehenden kirchlichen Verhältnisse und die der Entfaltung, Fortentwicklung und möglicherweise auch Anpassung jenes Kosmos von

überwiegend konfessionell gemischten Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas entwickelt hat. Vernachlässigt werden demzufolge sowohl die marxistische Religionssoziologie und Religionskritik als auch die Fragen, die die sogenannten Entwicklungsländer betreffen. Es ist nicht zu bezweifeln, daß sich aus der letztgenannten Perspektive gewisse Probleme anders und einige erwähnte noch verschärft stellen. Bezeichnenderweise hat das Problem der sogenannten *'missionarischen Akkomodation'* trotz der welthistorischen Bedeutung, die es bereits im 17. Jahrhundert durch die Vertreibung der Missionare aus China erhielt, im Rahmen der katholischen Theologie kaum eine Rolle gespielt. Bekanntlich war der entscheidende Grund für die Vertreibung die theologische Fehleinschätzung eines chinesischen Kulturmusters (Kaiserverehrung) seitens der römischen Kirchenbehörden.

Deutungen der Beziehung von Gott, Mensch und Welt, die das herrschende kirchliche Bewußtsein zwar beeinflussen, ohne jedoch mit ihm identisch zu sein. Theologie ist — mindestens in der Neuzeit — zu einem zwar offiziell dem kirchlichen Lehramt unterworfenen, aber in ihrem praktischen Vollzug weitgehend abgegrenzten professionellen Denk- und Handlungszusammenhang geworden, der sich etwa in den theologischen Fakultäten, Zeitschriften, Kongressen und weiteren Kommunikationszusammenhängen stabilisiert. Gerade solche Theologie, die sich selbst als Wissenschaft versteht und — soziologisch gesehen durchaus in Analogie zu den übrigen Wissenschaften — sich aus den praktischen Handlungszusammenhängen herausdifferenziert hat, tritt als möglicher Gesprächspartner anderer Wissenschaften auf. In dieser Perspektive kann die Theologie selbst zum Objekt der Soziologie werden, sei es hinsichtlich ihrer Stellung innerhalb von Kirche und Gesellschaft, sei es hinsichtlich der Bedingungen ihrer Verselbständigung und ihres eigenen Denkens.

Diese letzte Überlegung führt zu einer weiteren Differenzierung unserer Fragestellung: Die relative Verselbständigung der Fachtheologie innerhalb des gesamtkirchlichen Zusammenhangs bringt es mit sich, daß diese, sofern sie an der Soziologie interessiert ist, ihr ein unter Umständen anderes Interesse entgegenbringt als etwa die kirchliche Hierarchie. Denn deren Funktion besteht nicht primär in der Reflexion und Ausdeutung des religiösen Sinnzusammenhangs, sondern in der praktischen Organisation und Leitung der institutionell verfaßten Kirche. Bei der Erfüllung solch praktischer Aufgaben, die im weitesten Sinne als gesellschaftsgestaltende bezeichnet werden können, ist die soziale Dimension des Handelns unmittelbar evident: In ihrem Vollzug fallen Überlegungen und Probleme an, die mit Glauben und Theologie unmittelbar wenig, mit Fragen der Wirtschaftlichkeit, der rationellen Organisation, politischer Nebenwirkungen oder — ganz allgemein gesprochen — gesellschaftlicher Wirksamkeit dagegen sehr viel zu tun haben. Solches Handeln scheint im wesentlichen den gleichen Gesetzmäßigkeiten wie jedes andere soziale Handeln zu unterliegen, und sofern seine Verwissenschaftlichung angestrebt wird, müssen die entsprechenden Methoden und Erkenntnisse unmittelbar den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften entnommen werden. Hier entsteht das Problem, wie profanes Wissen in kirchliche Handlungszusammenhänge umgearbeitet wird, die — ihrem eigenen Selbstbewußtsein nach — sich als etwas von der übrigen „Gesellschaft“ zu unterscheidendes und unter besonderen Gesetzmäßigkeiten stehendes begreifen. Dabei ergibt sich eine Konfrontation von Soziologie und Theologie nicht primär auf der Ebene der Reflexion, sondern des praktischen Handelns.

Eine weitere Dimension der Konfrontation von Theologie und Soziologie muß hier wenigstens angedeutet werden, obwohl sie in der Gegenwart mindestens theoretisch überwunden scheint: Insofern die Soziologie mit einem universalistischen Wahrheitsanspruch auftrat oder mit ihm identi-

fiziert wurde, traten Theologie und Soziologie in direkte Konkurrenz zueinander. Besonders in der laizistischen französischen Tradition der Soziologie, als deren wichtigster Repräsentant Emile Durkheim anzusehen ist, blieb im Anschluß an Auguste Comte das Bestreben lebendig, durch eine ‚wissenschaftliche Moral‘ den modernen Menschen von der Vormundschaft geistlicher Gewissensherrschaft zu befreien, ohne ihn jedoch in die Beliebigkeit subjektivistischer Ungebundenheit zu entlassen⁷. Gegen solche Bemühungen ist nicht zu Unrecht der Einwand des ‚Soziologismus‘ erhoben worden. Dieser Vorwurf trifft jedoch im wesentlichen nicht die Soziologie als Fachwissenschaft, sondern die Gesamtheit der Strömungen eines weltanschaulichen Positivismus, dessen Prämissen aus der Sicht der empirischen Wissenschaften heute ebensowenig als beweisbar angesehen werden wie diejenigen der einzelnen Religionen oder der philosophischen Metaphysik⁸.

Obwohl somit nicht bestritten werden kann, daß die Motive, die zur Entwicklung der Soziologie und der Religionssoziologie im besonderen geführt haben, im wesentlichen aus antikirchlichen und religionskritischen Quellen stammen und daß bis heute die ganz überwiegende Mehrheit der Soziologen ‚religiös unmusikalisch‘ (wie Max Weber von sich sagte) sind, haben sich Selbstverständnis und wissenschaftliche Leitbilder der Soziologen so gewandelt, daß von einer direkten Konkurrenzsituation zwischen Soziologie und Theologie nicht mehr die Rede sein kann⁹. Es seien deshalb im folgenden nicht diejenigen Fragen der Soziologie an die Theologie gestellt, die aus der immanenten Entwicklung der Soziologie heraus obsolet geworden sind, sondern es sei versucht, einige Fragen aus denjenigen Bereichen zu entwickeln, in denen die Konfrontation zwischen Soziologie und Theologie weiterhin aktuell erscheint.

2. Soziologie als Wissenschaft ‚moralischer Tatsachen‘ und Moraltheologie

Wie auch immer man den Gegenstand der Soziologie im einzelnen bestimmen mag, stets wird man auf Phänomene stoßen, die die *Regelung* menschlichen Zusammenlebens betreffen. Im wesentlichen befaßt sich die Soziologie sogar nur mit denjenigen Aspekten menschlichen Zusammenlebens, die geregelt sind. Diese Regelmäßigkeit kann entweder den Charakter

⁷ Vgl. vor allem: E. Durkheim, *L'éducation morale* (Paris 1925); *ders.*, *Sociologie et Philosophie* (Paris 1924), deutsch: *Soziologie und Philosophie*, Einleitung von Theodor W. Adorno (Frankfurt 1967).

⁸ Bezeichnenderweise setzt sich das Buch von J. Hasensfuß, *Der Soziologismus in der modernen Religionswissenschaft* (Würzburg 1955), mit den neueren religionssoziologischen Strömungen nur unter dem Gesichtspunkt ihrer unterstellten weltanschaulichen Prämissen und nicht im Hinblick auf ihre Methode auseinander.

⁹ Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß in der Praxis weiterhin ein erhebliches Interesse an Soziologie als Weltanschauungssurrogat besteht.

bloßer Regelmäßigkeit oder denjenigen der Verbindlichkeit tragen. Die zentralen Beobachtungen der Soziologie als Erfahrungswissenschaft beziehen sich auf ‚Patterns‘, auf Verhaltensmuster, deren gleichförmige Wiederkehr bei verschiedenen Personen ihren gesellschaftlichen Charakter beweist¹⁰. Unter sozialen Normen im engeren Sinne versteht die Soziologie verbindliche Verhaltensregeln, d. h. solche, deren Verletzung in der Regel durch Sanktionen geahndet wird.

Die Kirchendisziplin und die Moraltheologie interessieren sich offensichtlich nicht für alle Formen normierten sozialen Verhaltens. Insofern sie sich dafür interessieren und selbst ein bestimmtes normiertes Verhalten vorschreiben, wird dieser Vorschrift in der Regel eine direkte oder indirekte religiöse Sinndeutung gegeben. Es wird ein bestimmtes Verhalten vorgeschrieben oder ausgeschlossen, nicht etwa deshalb, weil die Normverletzung für den Abweichenden unmittelbar erfahrbare Nachteile mit sich bringt, sondern weil er damit eine natürliche oder göttliche Ordnung verletzt. Wir können deshalb die moralischen Normen¹¹ als soziale Normen wertrationalen Handelns interpretieren, d. h. eines Handelns, das sinnhaft motiviert ist „durch bewußten Glauben an den — ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie sonst zu deutenden — unbedingten *Eigenwert* eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg“¹².

Bereits diese Definition zeigt die spezifische Denkweise der Soziologie als einer Wissenschaft der ‚moralischen Tatsachen‘¹³. Sie vermag diese durchaus adäquat zu beschreiben, ohne zur Frage ihrer ‚Wahrheit‘, d. h. dem Charakter ihrer Verbindlichkeit Stellung zu nehmen. Auf dem Weg über die säuberliche Trennung von Erfahrungsurteil und Werturteil scheinen sich im Gefolge Max Webers die Zuständigkeitskonflikte zwischen ‚Erfahrungswissenschaften‘ und ‚normativen Wissenschaften‘ von selbst erledigt zu haben, genau dadurch nämlich, daß sich einzelne Wissenschaftszweige ihrem Selbst- und Fremdverständnis nach als Erfahrungs- bzw. normative Wissenschaften konstituiert haben. Dennoch ist dieser Zustand keineswegs befriedigend. Durch die Verdinglichung analytischer Unterscheidungen wurden hier Trennwände errichtet, die im konkreten Handeln doch stets übersprungen werden.

¹⁰ Die beschreibenden Kategorien der Soziologie, z. B. Typen der Siedlungs- und Wirtschaftsweise, der Schichtung, der Kultur oder der Organisation werden durch Komplexe von Verhaltensmustern definiert. Auch die analytischen Kategorien der Soziologie, z. B. Rolle, Institution, Gruppe, soziales System usw. haben stets einen Bezug auf soziale Normen, d. h. verbindliche Vorstellungen über sein-sollendes Verhalten, das sich in den Individuen als eine Form der Erwartung manifestiert.

¹¹ D. h. im vorliegenden Zusammenhang: Normen, die von der katholischen Kirche vertreten und (z. B. in der Beichte) sanktioniert werden.

¹² Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Studienausgabe (Köln und Berlin 1956) 1. Halbbd., S. 17.

¹³ Vgl. bereits *Emile Durkheim*, *Die Regeln der soziologischen Methode* (Paris 1895), deutsch: *Soziologische Texte*, Bd. 3 (Neuwied 1961), bes. 105ff.

Als erste Folge ergibt sich eine Defensivstellung der normativen Wissenschaften, z. B. der Moraltheologie: Wenn etwa gezeigt werden kann, daß die Verinnerlichung bestimmter kirchlich sanktionierter Normen zu schweren psychischen Konflikten führt oder daß eine bestimmte historische Form kirchlich geprägter Moralität in ihrer Konsequenz zu politischen Strukturen führt, die nach übergeordneten und auch von der Kirche vertretenen Gesichtspunkten als fragwürdig gelten, wenn also mit anderen Worten die Soziologie latente Funktionen kirchlichvertretener Moral aufzeigt, so wird diese Moral selbst und ihre Legitimität in ein ambivalentes Licht gerückt.

Der erste Fragenkomplex, der durch die Entwicklung der Soziologie an Kirche und Theologie herangetragen wird, läßt sich somit zu der Frage verdichten: Wie stellen sich das kirchliche Lehramt, die kirchliche Hierarchie und die Theologie zu den latenten, d. h. *nicht beabsichtigten Wirkungen ihres normierenden Handelns*?¹⁴ Das Aufzeigen latenter Wirkungen institutionsgebundenen Handelns darf als eine der zentralen praktischen Funktionen der Soziologie gelten.

Der Unterschied zwischen manifesten und latenten Wirkungen sozialen Handelns muß analytisch verstanden werden¹⁵. Einzelne sozial Handelnde können sich der uneingestanden oder zum mindesten nicht als Handlungszweck deklarierten Nebenwirkungen ihres Handelns durchaus bewußt sein. Während die zentralen manifesten Funktionen der katholischen Kirche etwa als Heilsvermittlung, Verkündung der Frohbotschaft Christi oder als Lehr-, Priester- und Hirtenamt bestimmt werden können, lassen sich außerdem zahlreiche Funktionen der Kirche erkennen, die mit den historischen Konstellationen sich wandelten: von der Caritas über nationalistische bis zu ausgesprochen politischen Funktionen. Inwieweit diese Funktionen als zum ‚Wesen der Kirche‘ gehörig empfunden und dargestellt wurden (und demzufolge als manifeste Funktionen anzusehen sind), variierte ebenfalls mit den historischen Konstellationen. Nicht selten wurden dabei gesellschaftliche Funktionen in apologetischer Absicht herangezogen, etwa die Bedeutung des Glaubens für das Familienleben oder für die Befriedung der Völker.

Die Kirche hat also gewisse ihrer gesellschaftlichen Funktionen durchaus gesehen und sogar für sich in Anspruch genommen. Hier wäre nun zu fragen, nach welchen Kriterien die Kirche ihre gesellschaftliche Wirksamkeit be-

¹⁴ Im Sinne bloßer Illustration einige Stichworte der gegenwärtigen Diskussion: Ekklesio-gene Neurosen; negative Folgen der Mischehengesetzgebung für die religiöse Situation der aus Mischehen entstehenden Familien; der Zusammenhang zwischen autoritärer, d. h. obrigkeitshöriger Einstellung und empirisch meßbarer ‚Kirchlichkeit‘; die Identifikation von ‚kirchlicher‘ und ‚bürgerlicher‘ Moralität und ihre Auswirkungen auf die Verfestigung ökonomischer Ausbeutungssituationen usw.

¹⁵ Vgl. R. K. Merton, Manifest and Latent Functions, in: Social Theory and Social Structure (Glencoe 1957) 19ff.

mißt und inwiefern diese für das Kirchenverständnis relevant sind. Wie sind insbesondere allfällige negative Wirkungen kirchlicher Lehre und legitimer kirchlicher Handlungen theologisch einzufangen? Dabei müßte berücksichtigt werden, daß eine bestimmte Norm oder ein Normenkomplex in einer bestimmten Konstellation durchaus ‚funktional‘¹⁶ sein kann, später jedoch infolge sozialen Wandels in anderen Bereichen ‚dysfunktional‘ — sozial störend — werden kann. Bleibt ihre moralische Qualität in beiden Fällen dieselbe? Oder ist gar Funktionalität selbst ein Kriterium ‚richtiger‘ Normen und — wenn ja — welches Referenzsystem bestimmt über die ‚Funktionalität‘?¹⁷

Mit anderen Worten: Die Theologen müßten die Bedeutung der gesellschaftswirksamen Dimension von Kirche und ihrem Verhältnis zur übernatürlichen Wirklichkeit, die die Kirche zu repräsentieren beansprucht, klarer herausarbeiten. Dieser Frage steht das kirchliche Denken so lange relativ hilflos gegenüber, als es sich selbst an einer statischen Ordnungsvorstellung orientiert, in der Seiendes und Sein-Sollendes in eins fließen. Das Naturrechtsdenken darf in der jüngeren katholischen Tradition als der hervorstechendste Ausdruck solch statischen Ordnungsdenkens gelten.

Der Gedanke einer ‚natürlichen‘ oder ‚gottgegebenen‘ innerweltlichen Ordnung wird durch die Soziologie noch auf andere Weise in Frage gestellt: Sofern eine solche Ordnung als eine nicht nur metaphysisch geltende, sondern durch menschliche Erfahrung in der Wirklichkeit aufweisbare Ordnung verstanden wird — und gerade darin lag die Überzeugungskraft der aristotelisch-thomistischen Tradition — muß sich solches Denken dem Einwand stellen, daß eine universale Ordnung menschlicher Verhältnisse sich im interkulturellen Vergleich nicht nachweisen läßt. Zwar lassen sich die Ergebnisse erfahrungswissenschaftlicher Anthropologie zur These verdichten, daß der Mensch ein ‚moralisches‘ — d. h. auf Führung durch verbindliche Normen angewiesenes — Wesen sei, doch lassen sich kaum irgendwelche inhaltlich gleichartige Normen nachweisen, die in allen Kulturen verbindlich sind¹⁸.

Ob sich die dadurch entstehenden Einwände durch einen Rückzug auf die Unwandelbarkeit der ‚principia prima‘ des Thomas von Aquino bei gleichzeitiger historischer und interkultureller Wandelbarkeit der ‚conclusiones‘

¹⁶ ‚Funktional‘, d. h. etwa: ‚Zur Erhaltung eines (gesellschaftlichen) Gleichgewichts beiträgend‘. Man denke z. B. an die Problematik der Geburtenkontrolle in den Entwicklungsländern! Der Begriff ‚funktional‘ ist durchaus schillernd und hat einen verdeckt normativen Inhalt. Die Theologen sollten sich seiner im Sinne einer Gegenfrage an die Soziologie annehmen.

¹⁷ Dieses schwierige Problem kann hier nicht entfaltet werden. Vgl. als neuste Herausforderung des essentialistischen durch das funktionalistische Denken Niklas Luhmann, Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen (Tübingen 1968).

¹⁸ Als in praktisch allen Kulturen verbreitete Normen können bisher einzig das Inzest-

beseitigen lassen, bleibe dahingestellt. Auf jeden Fall hat sich dann die Moraltheologie wie jede ‚normative Wissenschaft‘ der Frage zu stellen, nach welcher Methode sie konkrete, verbindliche Aussagen gewinnt. Dabei ist die gesteigerte Differenziertheit der gesellschaftlichen Verhältnisse *innerhalb* einer Kultur, wie sie für die gegenwärtige weltweite Entwicklung charakteristisch ist, besonders zu berücksichtigen: Der Prozeß der internen Differenzierung und des Größenwachstums von ‚Gesellschaft‘ führt zur Bildung zahlreicher, relativ autonomer Teilsysteme mit spezifischen Gesetzmäßigkeiten, die jedoch gleichzeitig die Individuen nur noch aspekthaft (und nicht mehr umfassend, wie etwa im alteuropäischen ‚Oikos‘) betreffen. Daraus ergibt sich vermutlich eine stärkere Dissoziation von Individualethik und Sozialethik und eine durchaus prekäre Vermittlung zwischen beiden als einzig realistische Möglichkeit normativen Denkens¹⁹.

3. Religiöse Verhaltensforschung und Pastoraltheologie

Bei einer engen Auslegung von Soziologie wäre die religiöse Verhaltensforschung bereits der Sozialpsychologie zuzuordnen; der Ort der beobachtbaren ‚Religiosität‘ oder ‚Kirchlichkeit‘ ist hier stets das Individuum, und wenn etwa von der ‚religiösen Vitalität‘ einer Pfarrei oder Gegend die Rede ist, so pflegt man diese wiederum durch Prozentwerte der Teilnahme von Individuen am kirchlichen Leben zu definieren. Ob hier jedoch soziologische oder sozialpsychologische Fragen angesprochen sind, spielt im vorliegenden Zusammenhang keine Rolle, um so mehr als die Frage nach den Auswirkungen institutionellen Handelns auf die von ihm betroffenen Individuen zweifellos der Soziologie zuzurechnen ist. Festzuhalten ist aber, daß das empirische Objekt dieser Forschungen stets Individuen sind, und zwar in der Regel Individuen, die außerhalb der klerikalen Organisation der Kirche stehen, also die Laien oder — ökonomisch formuliert — die Konsumenten oder potentiellen Konsumenten des religiösen Angebots der Kirche.

Träger der religiösen Verhaltens- und Einstellungsforschung sind zu einem erheblichen Teil kirchliche oder von regionalen Kirchenverbänden unterstützte Forschungsinstitute; das gilt vor allem für den katholischen

verbot innerhalb der Kernfamilie und das Verspeisungsverbot von Gruppengenossen als weitgehend gesichert gelten. Zu diesem Fragenkomplex vgl. ausführlicher: F. X. Kaufmann, Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht, in: F. Böckle (Hrsg.), Das Naturrecht im Disput (Düsseldorf 1966) 15 ff.; zum soziologischen Normenbegriff und seiner Bedeutung für die Moraltheologie habe ich ausführlicher in einem Referat ‚Normen, Normenzerfall und das Freiheitsproblem in soziologischer Sicht‘ vor dem internationalen Moraltheologenkongreß der Dominikaner in Walberberg am 12. 3. 1969 Stellung genommen. Die ital. Fassung erscheint demnächst in: Vita sociale (Pistoia), die franz. Fassung in: La vie spirituelle (Paris).

¹⁹ Dies habe ich in dem erwähnten Vortrag in Walberberg zu entwickeln versucht.

Raum²⁰. Man darf diese Forschungsrichtung sogar mit gutem Grund als den spezifischen Beitrag katholischer Kreise zur Religionssoziologie bezeichnen. Sie hat umfassende Informationen über die Verteilung kirchlicher Praxis nach Regionen, sozialen Schichten, Geschlecht, Alter und anderen sozialstatistischen Merkmalen beigebracht und vor allem gezeigt, daß die religiöse Praxis in traditional geprägten Gebieten, in denen die Kirche seit jeher eine große Rolle spielte, wesentlich höher ist, als in den für die moderne Gesellschaft charakteristischen Zonen. Sie unterstützte damit maßgeblich die Vorstellung einer ‚Entkirchlichung‘ oder gar ‚Entchristlichung‘ der modernen Gesellschaft.

Bezeichnend für diese Forschungsrichtung, die sich in Deutschland gerne selbst als ‚Pastoralsoziologie‘ bezeichnet, ist vor allem, was von ihr bisher *nicht* erforscht wurde. Versteht man mit K. Rahner und H. Schuster das Programm der Pastoraltheologie als ‚praktische Theologie‘, so muß sie „auf der einen Seite *alle* Träger des Vollzugs der Kirche, alle Funktionen, durch die sich die Kirche verwirklicht . . . alle anthropologischen und soziologischen Grundstrukturen ins Auge fassen und auf der andern Seite die je jetzt vorliegende Gegenwartssituation einer theologisch-soziologischen Analyse unterziehen“²¹. Wenn somit das Materialobjekt der Pastoraltheologie nicht nur „das pastorale, geistliche Amt, sondern die Kirche selbst und als ganze“²² ist, so müßte auch das Forschungsprogramm der sog. Pastoralsoziologie wesentlich weiter gefaßt werden. Bisher wurden neben der religiösen Praxis und religiösen Einstellungen (vor allem Jugendlicher) die Probleme des Priester- und Ordensnachwuchses sowie des Priestereinsatzes und der regionalen Planung der Seelsorger untersucht. Betrachtet man diese Themen im Zusammenhang, so zeigt sich, daß sie ziemlich genau jenen Bereich betreffen, der im Bereich der Privatwirtschaft von der Marktforschung abgedeckt wird: Erforschung der Absatzmärkte (Gläubige und zu Bekehrende), Erforschung des Arbeitsmarktes (Nachwuchsproblem) und Planung des Vertriebs der Dienstleistungen (Seelsorge). Diese verfremdende Betrachtungsweise verfolgt keinen polemischen Zweck, sie soll vielmehr bestimmte Strukturanalogien verschiedener sozialer Organisationen deutlich machen²³. Die Pastoralsoziologie erscheint in dieser Perspektive somit im wesentlichen

²⁰ Ein guter Überblick über die internationale Organisation der kirchlichen Sozialforschung, ihre Ergebnisse und Probleme findet sich in: *Concilium*, internationale Zeitschrift für Theologie, 1. Jhg., Heft 3 (März 1965). Vgl. besonders die Beiträge von F. Houtart – J. Rémy, Die Anwendung der Soziologie in der pastoralen Praxis, heutiger Stand (209 ff.); und N. Greinacher, Chronik der wichtigsten pastoralsoziologischen Bemühungen im deutschen Sprachgebiet seit 1945 (227 ff.). — Vgl. auch die Beiträge von Egon Colomb und Linus Grond, in: Probleme der Religionssoziologie. Sonderheft 6 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (Köln und Opladen 1962) 202 ff. 254 ff.

²¹ K. Rahner – H. Schuster, Vorwort, in: *Concilium*, a. a. O. 163.

²² H. Schuster, Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie, ebd. 166.

²³ Die Analogie des kirchlichen Handelns zum marktwirtschaftlichen Handeln kann noch

als ‚kirchliche Marktforschung‘, d. h. sie befaßt sich nahezu ausschließlich mit Problemen, die die *Außenbeziehungen* der organisatorisch verfaßten Kirche betreffen. Es finden sich weder Untersuchungen über die praktischen Probleme des Pfarreipriesters (z. B. über die im Hintergrund der gegenwärtigen Zölibatsdiskussion zu vermutenden Vereinsamungsphänomene)²⁴ noch Untersuchungen über die kirchliche Hierarchie, ihre Organisation und ihr Selbst- und Weltverständnis. Die Einsichten der Organisationssoziologie wurden bisher für eine Analyse des Katholizismus überhaupt noch nicht fruchtbar gemacht²⁵. Alle Ansätze zur Erfassung kirchlicher Strukturen (die im übrigen meist außerhalb der kirchlichen Forschungsinstitute durchgeführt wurden) beschränken sich auf die unterste Ebene der Pfarrei; zumeist vernachlässigen sie bereits die Beziehungen zur Dekanats- und Diözesanorganisation²⁶. Es gibt keinerlei Untersuchungen des kirchlichen Disziplinarwesens oder der internen Struktur der Episkopalverwaltung und der römischen Kurie. Dem Soziologen ist dies durchaus verständlich, denn auch hier zeigen sich Analogien zu anderen sozialen Organisationen, die eine deutliche Tendenz zur Abschließung nach außen und zur Wahrung ihrer ‚Arkana‘ zeigen, nicht selten zu ihrem eigenen Nachteil.

Die Tatsache, daß bisher von seiten der kirchlichen Forschungsinstitute keinerlei Versuche zur Erforschung oder auch nur zur Formulierung entsprechender Hypothesen vorgelegt worden sind, gibt immerhin zu denken; beispielsweise hinsichtlich der Abhängigkeit von den kirchlichen Finanzquellen und Generalvikariaten. Wenn das einleitend zitierte Programm einer ‚praktischen Theologie‘ wirksam werden soll, wird die Analyse der internen kirchlichen Organisation unumgänglich sein.

Auch die tatsächlichen Leistungen der kirchlich-religiösen Sozialforschung

weiter getrieben werden. Vgl. z. B. die Analyse des Verhältnisses der verschiedenen Kirchen und Denominationen in den Vereinigten Staaten sowie der ökumenischen Betreibungen bei *P. L. Berger*. Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, hrsg. von *J. Matthes* (im folgenden zitiert als: IJRS) Bd. 1 (Köln und Opladen 1965) 235ff. — Der Ansatzpunkt derartig ‚unpassender‘ Vergleiche ist in der funktionalistischen Betrachtungsweise der Soziologie zu finden, die es gestattet, von konkreten Sinngehalten der Handelnden zu abstrahieren.

²⁴ Mit Ausnahme der lesenswerten Studie von *L. v. Deschwanden*, Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters, in: IJRS, Bd. 4 (1968) 123ff.; siehe auch (für Amerika) *J. H. Fichter*, Religion as an Occupation. A Study in the Sociology of Professions (Southland/Indiana 1961).

²⁵ Als Versuch in dieser Richtung für den evangelischen Raum vgl. *G. Bormann*, Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen (Köln und Opladen 1969).

²⁶ Als bedeutende soziologische Untersuchungen deutscher katholischer Pfarreien seien erwähnt: *J. H. Fichter*, Soziologie der Pfarrgruppen. Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei (Münster 1958); *O. Schreuder*, Kirche im Vorort. Soziologische Erkundung einer Pfarrei (Freiburg 1962). Einen Überblick über den Gesamtbereich der ‚Soziologie der Kirchengemeinde‘ gibt der gleichnamige, von *D. Goldschmidt*, *F. Greiner* und *H. Schelsky* herausgegebene Sammelband (Stuttgart 1960).

verdienen eine vertiefte kritische Diskussion sowohl von seiten der Theologie wie der Soziologie. Der ganz überwiegende Teil dieser Forschung bezieht sich auf die statistische Erfassung der institutionell definierten Teilnahme am kirchlichen Leben: Messebesuch und Sakramentenempfang. Auf die methodischen Probleme der Datengewinnung sei hier nicht eingegangen. Sowohl theologisch wie soziologisch bedeutungsvoller ist die Frage nach der *Gültigkeit* solcher Erhebungen, d. h. nach der Bedeutung, die ihnen im theologischen oder soziologischen Bezugsrahmen zuzusprechen ist²⁷. Das gilt insbesondere für das Kriterium des Messebesuchs, das auch in zahlreichen profan-soziologischen Untersuchungen als Kriterium von Kirchlichkeit angesehen wird. Es mag etwa zur Prognose von Wahlergebnissen durchaus tauglich sein, aber in religionssoziologischer Perspektive begegnet dieser Index zunehmendem Mißtrauen. Zwar hat eine solche Definition von ‚Religiosität‘ oder ‚Kirchlichkeit‘ den Vorteil des eindeutigen institutionellen Bezugs, doch zeigen empirische Forschungen und theoretische Überlegungen zunehmend, daß es durchaus fragwürdig ist, hier von einem Schwellenwert zu sprechen²⁸. Implizit beruht eine solche oder ähnliche Definition auf der Annahme, daß Kirchlichkeit ein *eindimensionales* Phänomen sei, daß sich also bestimmte Stufen von Kirchlichkeit oder Religiosität definieren lassen, die im Sinne eines Mehr oder Weniger einander unterzuordnen sind: „Sofern Definitionen vom Typus: . . . ‚wer an Kulthandlungen (n+1)mal teilnimmt, ist kirchlicher bzw. religiöser als wer n-mal teilnimmt‘ in einem bestimmten Referenzrahmen als relevant angesehen werden, ist gegen dieses Kriterium nichts einzuwenden. Wer dieses Kriterium jedoch als ‚Annäherungswert‘ bestimmt, setzt voraus, daß das Kriterium sozusagen symbolischen Charakter habe und in einem engen Zusammenhang mit all jenen weiteren Verhaltensweisen, Vorstellungen, Überzeugungen und Erfahrungen stehe, die den ‚homo religiosus‘ nach der Tradition der verschiedenen Lehren oder nach einem allgemeineren religionswissenschaftlichen Kriterium auszeichnen.“²⁹

Bei dieser Frage scheint es unerläßlich, daß ein Gespräch zwischen Soziologen und Theologen in Gang kommt. Die Religionssoziologie bemüht sich in den letzten Jahren zunehmend, Typologien und Klassifikationen religiösen Verhaltens und religiöser Einstellungen zu entwickeln, die der nun angenommenen Multidimensionalität des Phänomens gerecht werden. So unter-

²⁷ Vgl. z. B. die Sammelrezension von *Th. Luckmann*, Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 12. Jg. (1960) 315 ff. Eine zusammenfassende Deutung des kirchen-soziologischen Bemühens der letzten Jahrzehnte gibt *J. Mattbes*, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II, Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Bd. 312/13 (Reinbek bei Hamburg 1969), bes. 9 ff.

²⁸ Vgl. hierzu ausführlicher *F. X. Kaufmann*, Zur Bestimmung und Messung von Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland, in: IJRS, Bd. 4 (1968) 63 ff. (auch in *J. Mattbes*, a. a. O. 207 ff.).

²⁹ Ebd. 66 f.

scheidet beispielsweise Charles Y. Glock fünf Dimensionen der Religiosität³⁰:

1. Die *ideologische* Dimension der religiösen Glaubensinhalte, z. B. der Dogmen und Bestandteile ‚katholischer Weltanschauung‘.
2. Die *rituelle* Dimension der religiösen Praxis, z. B. Gottesdienst, Gebete, Bußhandlungen, Fasten, Bekenntnisakte, Geldopfer usw.
3. Die Dimension *religiöser* Erfahrung. Sie umfaßt nicht nur die hervortretenden, häufig mystisch gefärbten religiösen Erlebnisse, sondern ebenso subtilere Erfahrungen wie diejenige des Gottvertrauens, der Zuversicht, des Gemeinschaftserlebnisses; bis hin zum bloßen Erlebnis einer ‚Leere‘ in Bezug auf die weltimmanente Beantwortung der Sinnfrage menschlichen Lebens.
4. Die *intellektuelle* Dimension des religiösen Wissens. Im Unterschied zu Punkt 1 geht es hier nicht um die konkreten Glaubensinhalte, sondern um die *Wissensarten*, die als Indikatoren religiöser Bindung anzusehen sind. Sie sind zwischen den Religionen und vermutlich auch in der historischen Entwicklung ein und derselben Religion recht verschieden. In der katholischen Kirche ist beispielsweise in den letzten Jahrzehnten eine starke Aufwertung des biblischen Wissens gegenüber dem Wissen über Heiligenleben festzustellen. In diese Dimension gehört etwa auch die Frage, welcher Stellenwert der kritischen Reflexion gegenüber einer naiven Frömmigkeit eingeräumt wird; beide enthalten zweifellos unterschiedliche Wissensarten.
5. Die Dimension der *Konsequenzen religiöser Überzeugung*. Hier geht es um die Frage, welche Wirkungen religiöse Überzeugungen im außerreligiösen Bereich zeigen oder zeigen sollen; z. B. welche Arten des Ethos, welche wirtschaftlichen oder politischen Verhaltensweisen sich aus bestimmten religiösen Überzeugungen ergeben.

Diese fünf Dimensionen eignen sich als Klassifikationsschema sowohl der institutionell definierten Normen und Erwartungen an die Angehörigen einer Glaubensgemeinschaft, als auch der tatsächlich beobachtbaren Orientierungen und Verhaltensweisen bestimmter Bevölkerungsgruppen³¹. Vor allem die Erforschung des zuletzt genannten Aspekts bietet zahlreiche technische Schwierigkeiten, doch sind erste Schritte in dieser Richtung bereits getan. Was die Vermittlung zwischen dem institutionell definierten und dem bei den Individuen beobachteten Aspekt der verschiedenen Dimensionen

³⁰ Vgl. zum folgenden Charles Y. Glock, *On the Study of Religious Commitment*. Deutsche Übersetzung in: J. Matthes, *Kirche und Gesellschaft*, a. a. O. 150ff.

³¹ Andere Klassifikationen beziehen sich auf die Struktur der (erwarteten oder tatsächlichen) religiösen Motivation und die Vielfalt von Weltinterpretationen, die sich ebenfalls quer durch die verschiedenen Religionen hindurchziehen. Vgl. z. B. G. Lenski, *The Religious Factor* (Garden City 1963), deutsch: *Religion und Realität* ([o. O.] 1967); E. Pin, *Les motivations des conduites religieuses et le passage d'une civilisation prétechnique*, in: *Social Compass*, XIII/1 (1966) 25ff.

betrifft, so ergeben sich wichtige Probleme, auf die im folgenden Abschnitt zurückzukommen sein wird.

Für die Pastoraltheologie scheinen derartige Versuche vor allem als Primärmaterial für die Untersuchung einer ihrer zentralen Fragen zu interessieren, auf welche Weise göttliche Offenbarung und konkreter Glaube orts- und zeitgebundener Menschen miteinander zu vermitteln sind. Offensichtlich gibt es nicht eine, sondern viele Antworten auf den Anruf Gottes, und zwar sowohl hinsichtlich des sozial-vorgeformten ‚Stils‘, als auch hinsichtlich der individuellen Ausprägungen (Religiositätsmuster). Welche dieser Antworten naheliegen, ist vermutlich in erheblichem Maße durch die soziale Situation des Glaubenden bestimmt. Dabei kann nicht vorausgesetzt werden, daß die Bedingungen, unter denen die Mehrzahl der Fachtheologen, der Kirchenbeamten und der Seelsorger — unter sich und im Vergleich mit den verschiedenen Gruppen von Laien — leben, die gleichen sind. Erhebliche Unterschiede in der sozialen Situation und demzufolge in der religiösen Orientierung sind vor allem in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation zu erwarten.

Die unmittelbare Folge hiervon sind Kommunikationsschwierigkeiten im innerkirchlichen Raum: nicht nur zwischen Klerus und Laien, sondern auch unter den Klerikern selbst. Die angenommene ‚Gemeinschaft der Gläubigen‘ ist heute in ihrer Gemeinsamkeit einer harten Belastungsprobe ausgesetzt, über die von seiten der Pastoraltheologie bisher wenig zu erfahren ist³².

Ohne Berücksichtigung derartiger *Kommunikationsprobleme (die gleichzeitig Probleme eines unterschiedlichen Glaubenssinns sind)*, ist eine der gegenwärtigen Problemlage angemessene Pastoraltheologie schwer vorstellbar. Es scheint mir wahrscheinlich, daß hier die neueren Entwicklungen der Wissenssoziologie zentralere Einsichten vermitteln können als die kirchliche Sozialforschung, die den bisherigen Kernbestand der Pastoralsoziologie ausmacht.

4. Religionssoziologie und Kirchentheologie

Die letzten Bemerkungen führten bereits in die Nähe der zentralen Fragen, mit denen die Religionssoziologie die Theologie konfrontieren muß. Ausgangspunkt für diese Fragen ist dabei die Feststellung, daß ‚Religion‘ sich gesellschaftlich durchaus nicht nur in den von den Kirchen offiziell anerkannten Formen antreffen läßt; oder anders ausgedrückt, daß sich die Soziologie veranlaßt sieht, den Theologen bzw. den institutionalisierten Religionen Einseitigkeit in ihrer gesellschaftlichen Selbstdefinition vorzuwerfen.

³² Es wäre sicherlich verfehlt, anzunehmen, daß in früheren Jahrhunderten die Vielfalt der religiösen Auffassungen und Verhaltensmuster innerhalb der katholischen Kirche geringer gewesen sei; eher war das Gegenteil der Fall. Das Neuartige der gegenwärtigen Situation besteht jedoch in der gesteigerten Kommunikationsdichte innerhalb der Kirche, wodurch diese Vielfalt und die sich daraus ergebenden Kommunikationsschwierigkeiten erst problematisch werden.

Mit diesem Vorwurf begibt sich die Soziologie selbst auf ein gefährliches Terrain. Denn wenn sie auch mit guten Gründen an den kirchlichen Definitionen ‚expliziter Religion‘ zweifelt, so vermag sie doch bisher auch kein eindeutiges Kriterium anzugeben, nach dem zu bestimmen wäre, was als ‚religiöses‘ und ‚nichtreligiöses‘ Phänomen zu qualifizieren ist. Vier Tendenzen sind in der jüngeren religionssoziologischen Diskussion zu unterscheiden:

1. *Der essentialistisch-religionsphänomenologische Ansatz.* — Hierzu zählen alle Bemühungen, aufgrund inhaltlicher Gemeinsamkeiten verschiedener historisch antreffbarer Religionen zu einem allgemeinen Begriff von Religion zu gelangen. Dazu gehören die religionsphänomenologischen Versuche einer Kategorisierung des ‚Sakralen‘ — oder des ‚Noumenon‘, oder des ‚Heiligen‘³³ —; dann auch neuere Tendenzen, die Ergebnisse und Hypothesen der westlichen Religionssoziologie (welche im wesentlichen anhand des Primärmaterials der christlichen Religionen gewonnen sind) durch systematischen Einbezug außerchristlicher Religionen zu prüfen³⁴. Dieser Ansatz scheint rasch in eine aporetische Situation zu geraten, sobald mit ihm an konkreten Gegenständen operiert werden soll: „Der Religionssoziologe steht dann . . . vor der Schwierigkeit, wie er das, was er an einem sozialen Phänomen als religiös zu erkennen meint, nun auch schlüssig als *Religiöses* aufweisen kann.“³⁵ Die Religionssoziologie gerät hier in einen hermeneutischen Zirkel, dem auch der im folgenden zu besprechende Ansatz verhaftet bleibt³⁶.

2. *Der funktionalistische Ansatz.* — Im Gegensatz zum Vorangehenden wird hier ein Allgemeinbegriff von Religion nicht auf dem Wege inhaltlicher Gemeinsamkeiten, sondern über den Aufweis funktionaler Gleichartigkeit zu gewinnen gesucht. Religion wird hier etwa definiert als „a system of beliefs and practices by means of which a group of people struggles with these ultimate problems of life“ (d. h. Leiden und Tod)³⁷. Ohne hier in die Details dieser im wesentlichen von *Emile Durkheim* herkommenden Denktradition einzugehen³⁸, muß als ihr Spezifikum eine Bestimmung von Religion als gesellschaftsintegrierendes *System von Sinndeutung* verstanden werden, das *gleichzeitig* die Funktion eines Bezugsschemas für gesellschaft-

³³ So zuerst *R. Otto*, *Das Heilige* (Breslau 1917). — Vgl. neuerdings: *M. Eliade*, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. r. d. e. Bd. 31 (Reinbek bei Hamburg 1957). — In der Religionssoziologie i. e. S. sind dieser Richtung vor allem *J. Wach* (z. B. Einleitung in die Religionssoziologie [Tübingen 1930], *Vergleichende Religionsforschung* [Stuttgart 1962]) und *G. Mensching*, *Die Religion* (Stuttgart 1959) zuzurechnen.

³⁴ Dieses Postulat ist bisher weitgehend unerfülltes Programm geblieben, vor allem was die religionssoziologische Analyse der nichtchristlichen Weltreligionen betrifft.

³⁵ *J. Matthes*, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, r. d. e. Bd. 279/280 (Reinbek bei Hamburg 1967) 13.

³⁶ Vgl. hierzu ausführlich *P. H. Vrijhof*, *Was ist Religionssoziologie*, in: *Probleme der Religionssoziologie*, a. a. O. 10ff.

³⁷ *M. Yinger*, *Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion* (New York 1957) 9.

³⁸ Näheres siehe *J. Matthes*, *Kirche und Gesellschaft*, a. a. O. 15ff.

liche Ordnung (Integration) und für die Entlastung des Einzelnen von der Frage nach dem Sinn des Lebens, insbesondere seiner negativ-erfahrenen Aspekte (Kompensation) hat³⁹. — Weshalb und inwieweit diese Doppelfunktion für die Gesellschaft *und* das Individuum empirisch gegeben ist, wird in diesem Ansatz jedoch nicht diskutiert, sondern vorausgesetzt. Gerade diese Vermittlung scheint jedoch in den komplexen modernen Gesellschaften problematisch geworden zu sein, was in den folgenden Ansätzen berücksichtigt wird. Außerdem führt der funktionalistische Ansatz zu einer weitgehenden Loslösung des Religionsbegriffs von den historischen Erscheinungsformen von Religion, und muß konsequenterweise auch auf die nicht-theistischen Glaubenssysteme und ‚Weltanschauungen‘ (z. B. Nationalismus, Kommunismus) ausgedehnt werden⁴⁰.

3. Ausgehend von dem vor allem in den westlichen Industriegesellschaften zu beobachtenden Auseinandertreten von in den Kirchen und Denominationen institutionalisierter Religion einerseits und den individuellen Versuchen der Lösung des Problems der persönlichen Daseinsführung andererseits (worauf implizit auch die These der Säkularisierung hinweist), versuchen vor allem Peter L. Berger und Thomas Luckmann, die Religionssoziologie auf einen neuen Boden zu stellen. Die institutionalisierte Religion erscheint hier als in sich gespalten und als in einem mehr oder weniger deutlichen Konkurrenzkampf um die Beteiligung der Bevölkerung begriffen, wobei die Individuen — entsprechend ihrer sozialen Position und dem Prestige der einzelnen kirchlichen Organisationen — bereit sind, ihre Kirchenzugehörigkeit ohne Schaden für ihre Identität zu wechseln⁴¹. Die institutionalisierten Formen der Religion erscheinen in diesem Denkmodell nur noch als gesellschaftliche Randphänomene. Zentral stehen die *Formen der Religiosität*, d. h. die Sinnkomplexe, durch die der moderne, im Schoße einer Kirche nicht mehr zur vollen Entfaltung seines Lebenssinnes gelangende Mensch das Problem der persönlichen Daseinsführung löst⁴². Luckmann sieht in diesen heterogenen Versuchen, der Konstituierung subjektiven Lebenssinns, die dennoch kulturell typisiert sind, eine neue Sozialform der Religion im Entstehen, die er als das zentrale Thema der modernen Religionssoziologie auffaßt. — Dieser Ansatz bedeutet gegenüber den vorangehenden zweifellos einen Fortschritt, indem er die Frage nach der Religion aus ihrer ahistorischen

³⁹ Eine zusammenfassende Darstellung dieses Ansatzes gibt O. Schreuder, Die strukturell-funktionale Theologie und die Religionssoziologie, in: IJRS, Bd. 2 (1966) 99ff.

⁴⁰ Vgl. die kritische Diskussion dieses Ansatzes bei P. H. Vrijhof, a. a. O. 21 ff.

⁴¹ Dieses Denkmodell ist am amerikanischen Kirchensystem gewonnen, in dem die Denominationen dominieren. Vgl. vor allem P. L. Berger, *The Noise of Solemn Assemblies. Christian Commitment and the Religious Establishment in America* (New York 1961), deutsch: *Kirche ohne Auftrag. Am Beispiel Amerikas* (Stuttgart 1962) sowie P. Berger — Th. Luckmann, *Secularisation und Pluralism*, in: IJRS, Bd. 2 (1966), 73ff.

⁴² Vgl. vor allem Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Freiburg 1963) sowie (in erweiterter Fassung): *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society* (London — New York 1967).

Perspektive befreit und sie im Kontext einer hochdifferenzierten Gesellschaft und der durch sie bedingten Freisetzung der Subjektivität neu stellt. Damit wird gleichzeitig die verengte Betrachtungsweise von Religion als etwas von der Gesellschaft Unterscheidbarem aufgehoben, wie sie der traditionellen Gegenüberstellung von ‚Kirche‘ und ‚Gesellschaft‘ sowohl im herrschenden Selbstverständnis der bisherigen Religionssoziologie als auch demjenigen der Kirchen entspricht. Religionssoziologie wird hier dezidiert als eine *soziologische* Disziplin verstanden, „die sich nicht mit gewissen isolierten Randerscheinungen des gesellschaftlichen Lebens befaßt, sondern die Wesenszüge der modernen Gesellschaft in ihrer besonderen Perspektive, nämlich im Blick auf Religion, untersucht“⁴³.

4. Gegenüber diesem Ansatz ist allerdings die Frage zu stellen, ob er nicht durch die ausschließliche Betonung des Individuums als Ort der Religiosität (worin er sich interessanterweise mit den bisherigen Tendenzen der kirchlichen Sozialforschung trifft — vgl. Abschnitt 3) die historische und institutionelle Dimension von Religion allzusehr vernachlässigt; m. a. W. ob hier die These von der Säkularisierung der modernen Gesellschaft unkritisch übernommen und durch das Konzept einer ‚nachchristlichen Religiosität‘ die Erforschung neuer Formen der Wirksamkeit des Christentums verstellt wird. Diese Kritik wird insbesondere von *Joachim Matthes* und *Trutz Rendtorff*, zwei der evangelischen Theologie nahestehenden Autoren, vorgetragen⁴⁴. Sie kritisieren (wie die unter 3. genannten Autoren) eine Religionssoziologie, die sich selbst auf Kirchensoziologie reduziert; sie fordern jedoch (im Unterschied zu ihnen) eine Thematisierung der Religionssoziologie im Horizont westlicher Industriegesellschaften als ‚*Soziologie des Christentums*‘, jedoch in der vollen Breite seiner gesellschaftlichen Wirksamkeit. Nur auf diese Weise könnten die Aporien eines allgemeinen Religionsbegriffs (vgl. 1. und 2.) wie auch diejenigen eines diffusen Religiositätsbegriffs (3.) überwunden und ein Forschungsfeld abgesteckt werden, das gleichzeitig von einem eindeutigen Bezugspunkt ausgeht und doch die Dichotomie von ‚Kirche‘ und ‚Gesellschaft‘ vermeidet.

Diese knappe Darstellung der innersoziologischen Diskussion gibt m. E. für die Theologie zum mindesten zwei Hinweise: Sie zeigt zunächst in der unter Punkt 4 genannten Richtung eine gewisse Annäherung des soziologischen an das theologische Denken, das ja nicht von einem allgemeinen

⁴³ *J. Matthes*, Religion und Gesellschaft, a. a. O. 111. — Diese Problemstellung wurde schon früher von *H. Schelsky* aufgegriffen. Vgl. Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, 1. Jg. (1957) (abgedruckt in: *H. Schelsky*, Auf der Suche nach Wirklichkeit [Düsseldorf – Köln 1965] 250ff.).

⁴⁴ Vgl. *T. Rendtorff*, Säkularisierung als theologisches Problem, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, 4. Jg. (1964); *ders.*, Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie, in: IJRS, Bd. 2 (1966) 51ff.; *J. Matthes*, Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie, in: Probleme der Religionssoziologie, a. a. O. 65ff.; *ders.*, Religion und Gesellschaft, a. a. O.

Religionsbegriff, sondern von der konkreten christlichen Tradition ausgeht⁴⁵. Sie stellt jedoch gleichzeitig das bisherige theologische Denken in ernster zu nehmender Weise in Frage als die ältere Religionssoziologie, weil sie nun genau jenen Erfahrungsbereich anvisiert, für den sich die christliche Theologie als zuständig erklärt. Damit wird eine Zusammenarbeit zwischen Soziologen und Theologen über den Gegenstand ‚Christentum‘ unerlässlich. „Welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, um eine solche Zusammenarbeit sinnvoll werden zu lassen, ja zu ermöglichen, bestimmt sich danach, inwieweit eine Theologie des Christentums ihrerseits mehr sein kann als Theologie der expliziten Religion.“⁴⁶ — Allerdings zeigen sich schon hinsichtlich der ‚expliziten Religion‘ im kirchlichen Selbstverständnis Unklarheiten, die die Nützlichkeit des soziologischen Gesprächspartners verdeutlichen können. Auch im kirchlichen Denken ist die Grenze zwischen ‚expliziter‘ und ‚impliziter‘ Religion fließend, d. h. die Kirche muß sich stets erneut bemühen, das von ihr vertretene Christentum neu zu definieren. Dies sei hier lediglich an der Frage der Selbstdefinition von Kirche erörtert.

Die *theoretischen* Zugehörigkeitskriterien variieren von einer konditionalen Christusgläubigkeit (*Corpus Christi mysticum*) über die christliche Taufe, die katholische Taufe, die Kirchensteuerpflicht bis zur Teilnahme am kirchlichen Leben oder gar zu der Erreichung eines gewissen Grades christlicher Glaubens- und Lebenshaltung. Zwischen diesen verschiedenen Kriterien sind durchaus Divergenzen denkbar, so daß hier ein Modell konzentrischer Kreise der Kirchenzugehörigkeit bloß eine theoretische Konstruktion ist⁴⁷. Betrachtet man das *praktische* (d. h. sozial wirksame) Selbstverständnis der Kirche, so kommen weitere Gesichtspunkte ins Spiel: Als ‚zur Kirche gehörig‘ (im Sinn von ‚der Kirche zurechenbar‘) gelten keineswegs alle Handlungen christlicher oder katholischer Getaufter oder wenigstens der ‚guten Christen‘, sondern nur Handlungsweisen von Kirchenangehörigen, *die sich in irgendeiner Weise der Kontrolle der kirchlichen Hierarchie unterwerfen*. Noch enger wird der Begriff von ‚Kirche‘ dann, wenn auf das Kriterium des kirchlichen ‚Amtes‘ abgehoben wird, wobei sich dann die ‚Amtskirche‘, die sich selbst ausschließlich als kirchlich handelnd versteht, im wesentlichen auf den Klerikerstand reduziert.

⁴⁵ Auf die Theologie des ‚religionslosen Christentums‘ (D. Bonhoeffer) kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Sie kann m. E. in etwa als theologische Antwort auf die älteren Tendenzen der Religionssoziologie verstanden werden, führt jedoch ebenfalls zu einer Unterbewertung des institutionellen Elements des historisch gewordenen Christentums. Immerhin scheint mir hier die einzige dezidierte Alternative einer Theologie vorzuliegen, die sich den folgenden Fragen entziehen kann.

⁴⁶ J. Matthes, Religion und Gesellschaft, a. a. O. 118.

⁴⁷ Erwähnt sei lediglich die Frage nach der Kirchenzugehörigkeit deutscher Katholiken, die offiziell aus der Kirche austreten, weil sie mit dem herrschenden Kirchensteuersystem nicht einverstanden sind, wobei zudem zu fragen wäre, ob ihre weitere Kirchenzugehörigkeit gleich zu beurteilen ist, wenn sie dies aus religiöser Gleichgültigkeit oder im Gegenteil aus religiöser Überzeugung tun.

Wenn hier gerade die Frage nach der Selbstdefinition von Kirche aufgeworfen wurde, so war dies kein Zufall. Denn jedes *soziale* Gebilde kann sich nur dadurch definieren, daß es seine eigenen *Grenzen* definiert und damit das außerhalb dieser Grenzen liegende ausschließt. Die verschiedenen Schichten des Selbstverständnisses und die Differenzierung der Mitgliedschaftsrechte — nicht nur hinsichtlich der rechtlichen Stellung, sondern auch hinsichtlich des Anteils am ‚Gnadenschatz der Kirche‘⁴⁸ — zeigen, wie schwer sich die Kirche und ihre Theologen getan haben, um sich in ihrem Doppelcharakter als Heilswirklichkeit und gesellschaftliche Realität zu definieren. Das Wesentliche scheint mir dabei zu sein, daß weder eine klare Trennung von Heilswirklichkeit und sozialer Realität noch eine überzeugende Verbindung zwischen beiden gefunden werden konnte, sondern daß in der Regel *theologische* Argumente zur Legitimation *sozialer* Differenzierungs- und Ausschließvorgänge herangezogen wurden. Es ist zu fragen, inwiefern solche soziale Abschließungs- und Ausschließungstendenzen angesichts der theologisch vertretenen Offenheit und Katholizität überhaupt legitim sind und ob die Betonung der Häresie als Ausschließungskriterium (also die ‚ideologische‘ Dimension — vgl. Abschnitt 3, Ziffer 1) nicht eine Rationalisierung des eigentlichen Ausschließungsgrundes — soziale Insubordination, ‚Verweigerung des kirchlichen Gehorsams‘ — gewesen ist.

Der Religionssoziologe möchte vermuten, daß sich hierin vor allem das Selbstverständnis einer ‚Klerikerkultur‘ manifestiert, die sich selbst als ‚die Kirche‘ versteht und in ihrer Eigenschaft als gesonderter Stand nun das Verhältnis von ‚Kirche und Gesellschaft‘ als *dichotomes* zu denken vermag⁴⁹. Die Trennung von Klerikerstand und Laienstand hat zu einer religiösen Überformung geführt, in der praktisch Klerikerstand als mit Kirche identisch gesetzt wurde, wie dies zunächst der mittelalterlichen Zwei-Reiche-Theorie entsprach. Dieser ersten Identifikation folgte sodann eine zweite, indem diese zunächst durchaus nur institutionell verstandene Trennung allmählich zu einer Diastase von ‚Kirche‘ (als Heilswirklichkeit) und ‚Welt‘ (als Bereich der unerlösten, wenn nicht dem Bösen verfallenen Profanität) umgedeutet wurde, die unterschwellig das Kirchenverständnis der Neuzeit bestimmt⁵⁰.

⁴⁸ Man denke etwa an die Ablassprivilegien mittelalterlicher Bruderschaften oder an die Theologie der ‚geistlichen Stände‘.

⁴⁹ Zur Herkunft des dichotomen Selbstverständnisses von ‚Kirche und Welt‘ aus der mittelalterlichen ‚Klerikerkultur‘ (O. Brunner) und seiner Fortsetzung in der (aus der zunächst höfischen ‚Laienkultur‘ sich entwickelnden) Religionskritik der Aufklärung vgl. J. Matthes, Religion und Gesellschaft, a. a. O. 32ff.

⁵⁰ Es sei zugestanden, daß diese Entwicklung in jüngster Zeit in der evangelischen Kirche deutlicher geworden ist als in der katholischen. Vgl. hierzu J. Matthes, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft (Hamburg 1964). Es will mir jedoch scheinen, daß trotz aller theoretischen Versuche, den Gegensatz von ‚Kirche‘ und ‚Welt‘ im katholischen Raum zu überbrücken, die Selbstisolierung der Kirche in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts rasche Fortschritte gemacht hat. Als Symptom seien etwa die berufsständischen Laienorganisationen, aber auch die Restauration des Naturrechtsdenkens

Von daher ist es nur zu verständlich, daß der Schrumpfungsprozeß der unmittelbar klerikalen Einflußsphäre als Säkularisierung wenn nicht gar als Entchristlichung interpretiert wird. Wenn Kirche identisch ist mit jenem Bereich, in dem der geistlich-klerikale Führungsanspruch unkritisch akzeptiert wird, dann ist allerdings nicht zu bezweifeln, daß seit dem Beginn der Neuzeit ein ‚Entkirchlichungsprozeß‘ stattfindet, wobei die Forcierung des geistlichen Führungsanspruchs und eine Verschärfung kirchlicher Normen u. U. zur Bildung sektenähnlicher Gruppen innerhalb der kirchlichen Gesamtorganisation führen kann, auf die nur ein ausgewählter (und zwar entweder traditional orientierter oder am Rande der Gesellschaft stehender) Personenkreis anspricht⁵¹.

Dem gegenüber sind Phänomene zu beobachten, die der These eines schwindenden Einflusses des Christentums in den Industriegesellschaften zu widersprechen scheinen. Das gilt sowohl für den Bereich der kirchlichen Praxis (die allem Anschein nach auch in der Vergangenheit großen Schwankungen unterworfen war) als auch für die Wirkung, die von kirchlichen Manifestationen auf außerkirchliche Kreise ausgeht⁵². Die Stellung gerade der katholischen Kirche als ‚moralischer Anstalt‘ scheint heute unangefochtener als vor einem Jahrhundert. Auch scheinen im herrschenden Ethos der Industriegesellschaften starke, genuin christliche Komponenten eingelagert, deren Verschwinden keineswegs behauptet werden kann (im übrigen datieren die Klagen der Seelsorger über die ‚Verderbtheit der Sitten‘ keineswegs von heute). Es könnte also durchaus sein, daß zwar einerseits der direkte politische und disziplinarische Einfluß der institutionell-verfaßten Kirche wie auch ihre ‚Gemeindefrömmigkeit‘ seit dem Beginn der Industrialisierung zurückgeht, daß jedoch ihre indirekte Wirksamkeit hinsichtlich der kulturellen Anschauungen wie auch der individuellen religiösen Orientierungen nicht generell abnimmt, sondern eher *qualitativen Änderungen* unterworfen ist⁵³. Es muß m. a. W. die Frage gestellt werden, *ob die als Entkirchlichung oder Säkularisierung gekennzeichneten Wandlungen tatsächlich als Entchristlichung oder nicht vielmehr als Strukturwandel des Christentums zu interpretieren sind*. Es ginge somit um eine mit anderen gesellschaftlichen Wandlungen interdependente Veränderung der gesellschaftlichen Verfaßtheit von Religion, wobei über die Zunahme oder Abnahme der statistischen Ver-

erwähnt, welches die Funktion hatte, ‚nach innen‘ die Zuständigkeit der Kirche für die ‚profanen‘ Bereiche zu legitimieren und gleichzeitig ‚nach außen‘ den Anschein einer ungebrochenen Kommunikationsebene zu wahren, die sich jedoch in der Praxis als nur wenig tragfähig erwiesen hat.

⁵¹ Vgl. hierzu die aufschlußreiche Untersuchung von R. Köster, Die Kirchentreuen (Stuttgart 1960).

⁵² Man denke etwa an die Anteilnahme, die dem Sterben Johannes' XXIII., dem Konzil oder ‚welt‘-bezogenen päpstlichen Verlautbarungen heute entgegengebracht wird.

⁵³ Hier wäre etwa die von H. O. Wölber diagnostizierte ‚distanzierte Kirchlichkeit‘ zu

teilung und Intensität religiöser Erfahrung, religiösen Wissens und Verhaltens noch gar nichts Ernsthaftes in Erfahrung gebracht werden konnte.

5. Wissenssoziologie und das Selbstverständnis der Theologie

Unsere bisherigen Ausführungen sollten zeigen, daß die Religionssoziologie jenes Stadium überschritten hat, in dem sie als vom ‚Wesen der Religion‘ unberührte Erfahrungswissenschaft ein von der Theologie her unanfechtbares und diese letztlich auch nicht anfechtendes Dasein führte. Die differenzierte Auseinandersetzung mit den historischen Erscheinungsweisen des Christentums läßt nur einen relativ kleinen Bereich ‚innerlicher Religion‘ übrig, über den sie keine Aussagen macht (und diesen im übrigen nicht der Theologie, sondern der Religionspsychologie zur Analyse zu überantworten geneigt ist). Die Religionssoziologie geht zunehmend daran, die Aussagen der Kirche über sich selbst und ihre Handlungsweisen *ernst* zu nehmen und als historische Manifestation der christlichen Offenbarungsreligion zu interpretieren, wobei selbst der Offenbarungsglaube nicht als ‚Priesterbetrug‘ abgetan, sondern als Sinngehalt akzeptiert wird. Sie weigert sich allerdings, ihr Religionsverständnis auf die Phänomene allein festzulegen, die von den Kirchen als Folge dieser Offenbarung akzeptiert werden, und die Frage des ‚Wahrheitsanspruchs‘ solchen Glaubens zu diskutieren. Sie betrachtet Religion als ein „plurifunktionales oder multiples System“ als dessen institutioneller Aspekt das jeweilige Kirchensystem einer Gesellschaft zu bezeichnen ist, zu dem jedoch ebenso die ursprünglich von religiösen Sinngehalten abgeleiteten *Kulturmuster* als auch die in kleinen Gruppen entwickelten *Religiositätsmuster* gehören, „in denen explizite Religion und in Kulturmuster transformierte Religion subjektiv angeeignet und in konkrete Sinngestaltungen und Handlungspräferenzen umgesetzt werden“⁵⁴.

Für die Theologie ergibt sich damit die Alternative, entweder den Bereich der ‚expliziten Religion‘ immer restriktiver zu interpretieren (wie sich das etwa in der positiven Bewertung der Säkularisierungsthese durch einzelne Theologen andeutet⁵⁵) oder aber ihre Funktion neu zu definieren. Es ist zu fragen, *inwieweit sich die Theologie selbst ausschließlich als Organ der institutionell verfaßten Kirche einerseits und als ‚Wissenschaft‘ andererseits verstehen muß*, ein

erwähnen (vgl. Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation [Göttingen 1959]). — Eine Repräsentativuntersuchung der gesamten männlichen Bevölkerung der Bundesrepublik (1963) ergab hinsichtlich einer sozialpsychologisch definierten Kirchlichkeit ein recht differenziertes Bild, dessen Extrapolation nur ein geringes Schwinden solcher ‚Kirchlichkeit‘ erwarten läßt. Vgl. F. X. Kaufmann, Zur Bestimmung und Messung von Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland, a. a. O., bes. Teil IV.

⁵⁴ J. Matthes, Kirche und Gesellschaft, a. a. O. 123.

⁵⁵ Vgl. z. B. K. Rahner, Theologische Reflexionen zur Säkularisation, in: Schriften zur Theologie Bd. 8 (Einsiedeln 1967) 637 ff.; N. Greinacher, Ja zur weltlichen Welt, in: Mitten in dieser Welt. 82. deutscher Katholikentag vom 4.–8. 9. 1968 in Essen (Paderborn 1968) 185 ff.

Zwiespalt, dessen Problematik einer wachsenden Zahl von Theologen bewußt zu werden scheint. Hierzu können hier allerdings nur einige abschließende Andeutungen vorgetragen werden.

Um mit letzterem zu beginnen: Der Wandel des Wissenschaftsbegriffs im Zuge der Neuzeit hat dazu geführt, daß anderen Wissensformen als denjenigen der mittelalterlichen Theologie und Philosophie das Kriterium der Wissenschaftlichkeit zugesprochen wird. Die Entfaltung der positiven, ausschließlich weltimmanenten Wissenschaften hat jedoch gleichzeitig die Erkenntnis wachsen lassen, daß sie die Frage nach der Sinnggebung menschlichen Lebens und menschlichen Zusammenlebens nicht oder nur in sehr formaler, für die individuelle und kollektive Lebensführung völlig unzureichender Weise beantworten können. Was die sog. Geisteswissenschaften betrifft, so ist ihre Verfangenheit in einem hermeneutischen Zirkel ebenso offenkundig geworden. Offensichtlich sind allen Wissenschaften bestimmte Sinnzusammenhänge vorgängig, bzw. sie werden von ihnen unhinterfragt angenommen. Die Wissenssoziologie, die das Stadium der bloßen Ideologiekritik überwunden hat, versucht heute in Verbindung mit der Sprachanalyse, den Bedingungen und Prozessen kollektiver Sinnkonstitution nachzugehen. Sie zeigt, daß ‚Sinn‘ gerade nicht durch die Zusammenfügung bloßer empirischer Daten entsteht, sondern in aktiver Auseinandersetzung mit ihnen. Die Konstitution von Wissenssystemen ist als ein eminent sozialer Prozeß zu verstehen, in dem die *Sprache* eine dominierende Rolle spielt⁵⁶. Die empirischen Wissenschaften erscheinen in dieser Perspektive ebenfalls als ein spezifisches Wissenssystem, das auf bestimmten Voraussetzungen beruht, die gerade nicht diejenigen der Theologie sind. Unter diesem Gesichtspunkt ist zu fragen, ob die Rezeption positiven Wissens, wie sie zunehmend seitens der Theologie zu beobachten ist, mehr ist als ein zwar notwendiger, aber doch nur peripherer Austauschprozeß zwischen verschiedenen Wissenssystemen.

Dennoch kann der Theologie nicht angeraten werden, sich weiterhin einzig der Pflege christlicher Traditionen hinzugeben. ‚Sinn‘ ist als menschlich verstehbarer stets an die Voraussetzungen des jeweiligen kulturellen Hintergrundes gebunden, das ist die wesentliche Erkenntnis der neueren Wissenssoziologie. Deshalb ist die Voraussetzung der bisherigen Theologie durchaus fragwürdig, daß *Wahrheit in festgefügtten Wortverbindungen von Generation zu Generation überliefert werden könne*. Es könnte sein, daß zentrale Kategorien, wie ‚Substanz‘, ‚Natur‘, ‚Wirklichkeit‘, ‚Zeit‘ usw., im Laufe der

⁵⁶ Es kann in diesem Zusammenhang auf die neuesten Entwicklungen der Wissenssoziologie, die seitens der soziologischen Theorie vor allem vom sog. symbolischen Interaktionismus getragen wird, nicht mehr eingegangen werden. Vgl. vor allem P. L. Berger – Th. Luck-

Jahrhunderte derart radikalen Sinnwandlungen unterliegen⁵⁷, daß das Festhalten an einer verfestigten Sprache gerade jene Funktion der innovatorischen sozialen Sinnkonstitution fragwürdig werden läßt, die als zentrale Aufgabe der Theologie anzusehen ist. Die genuine Leistung der Theologie würde demzufolge nicht in der Aufarbeitung der Vielfalt des Vorfindbaren und seiner Synthese zu einer ‚Weltanschauung‘ bestehen können, sondern in der *stets erneuten Frage nach möglichen Sinnzusammenhängen im Lichte der von ihr als göttlich angesehenen Offenbarung*, die zwar selbst als in Worte gefaßt uns überkommen ist, aber dennoch primär Ereignis war und ist. Theologie wäre dann als ein *Wissenssystem sui generis* anzusehen, das in bewußter Abgrenzung, aber nicht ohne Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften sich als Sinnhaftes erhalten und ausstrahlen muß.

Zu solcher Eigenständigkeit bringt die katholische Theologie angesichts ihrer ‚Abdeckung‘ (im Doppelsinne der dogmatischen Absicherung und der organisatorischen Hemmung) durch die kirchliche Hierarchie günstige soziale Voraussetzungen mit. Dennoch ist zu fragen, ob sich die Theologie damit begnügen kann, in Zukunft als ausschließlichen Adressaten ihres Denkens die institutionell verfaßte Kirche und die ihr ausdrücklich Zugehörigen zu betrachten oder ob sie nicht sich *aktiv und unmittelbar mit den nicht kirchlich verfaßten Bestandteilen von Religion in unserer Gesellschaft auseinanderzusetzen hat*. Die gesellschaftliche Funktion der Theologie — und diese läßt sich an dem unmittelbaren Interesse, das ihr seitens kirchlich Ungebundener entgegengebracht wird, nachweisen — muß angesichts der sich wandelnden Struktur des Christentums neu bedacht werden. Die Theologie scheint besonders geeignet, jene Kommunikations- und Austauschprozesse zwischen ‚Kirche‘ und ‚Gesellschaft‘ zu intensivieren, deren Notwendigkeit sich aus der Interdependenz beider ergibt.

Wenn dem Verfasser eine abschließende theologische Grenzüberschreitung verziehen wird, so möchte er die Vermutung äußern, daß die hier erörterten Probleme am ehesten von einer vertieften *Theologie der Inkarnation* her aufgearbeitet werden könnten. Wenn die Kirche sich als der fortlebende Christus, das ‚Fleisch gewordene Wort‘ versteht, so wird sie die inkarnierte Wahrheit stets in neue Worte, und zwar im Austausch mit den jeweiligen soziokulturellen Sinnzusammenhängen zu fassen haben.

mann, *The Social Construction of Reality* (New York 1966). Zur Anwendung der Wissenssoziologie auf religiöse Phänomene vgl. neuerdings die Aufsätze von N. Greinacher, J. Mattbes, P. L. Berger und W. Bergmann in: *Internationale Dialog Zeitschrift*, 2 (1969) Heft 2.

⁵⁷ Zwei Beispiele mögen das hier gemeinte verdeutlichen: Die Transsubstantiationslehre geht von einem mittelalterlichen Substanzbegriff aus, der für den modernen Menschen kaum nachvollziehbar ist; die katholische Ehelehre scheint sich der ‚Falle‘ nur schwer entziehen zu können, in die sie durch die Identität des Wortsymbols ‚Natur‘ geraten ist; dabei kann kaum ein Zweifel bestehen, daß der metaphysisch gedachte Naturbegriff der mittelalterlichen Philosophie mit dem biologischen Naturbegriff der Neuzeit nicht identisch ist.