

Der Glaube der Kirche und die Erfahrungen der Christen

Belastungen in Familie und Öffentlichkeit *

Hans Zirker

Seit einigen Jahren findet in der theologischen Literatur das Thema „Erfahrung und Glaube“ gesteigerte Aufmerksamkeit.¹ Aber so grundsätzlich und allgemein, wie es in solcher Formulierung klingt, ist es meistens nicht gemeint; dahinter steht das gegenwartsbezogenere und situationsspezifischere Problem: der Glaube der Kirche, wie er sich in seiner *geschichtlichen* Vermittlung von *Vergangenheit* her ausgestaltet hat, in seinem Verhältnis zu den Erfahrungen der Christen, die *heute* in einer *religiös/weltanschaulich pluralen Gesellschaft* leben und an deren Überzeugungen, an deren Glaubwürdigkeitsbedingungen teilhaben.

Es gibt freilich auch eine Sicht des Glaubens, bei der sich die derart zeitbedingt gestellte Frage sofort wieder erledigt:

I. Die Vermeidung des Problems

Das Selbstverständnis des Gläubigen könnte etwa folgendermaßen ausgelegt werden: Glaube ist eine personale Beziehung des Menschen zu Gott, der sich in der Geschichte ein für allemal in Jesus Christus – d.h. für uns also in der *Vergangenheit* – offenbart hat. Diese Offenbarung hat dem Menschen seine Wirklichkeit so erschlossen, wie er selbst nie in der Lage gewesen wäre, sie zu begreifen, und wie er sie auch jetzt nie ausloten wird; deshalb nennen wir den Inhalt dieser Offenbarung, den wir glaubend bejahen, ein „Geheimnis“. Dieses Geheimnis ist – wiederum *ein für allemal* – grundlegend festgehalten in den Heiligen Schriften; d.h.: die Wahrheit christlicher Offenbarung wird uns heute gesagt – „der Glaube kommt vom Hören“ (Röm 10,17). Wer also *erfahren* will, wer *Erfahrung* sucht, der muss sich dorthin begeben, wo das biblische Evangelium *verkündet* wird. Unser Glaube kann auf *nichts anderem* beruhen als auf den *Zeugen*, zu denen „Gott *einst* viele Male und auf vielerlei Weise *gesprachen* hat“ (Hebr 1,1). Wer darüber hinaus noch nach anderer Erfahrung, nach Erfahrungen an anderer Stelle Ausschau hält, der zeigt damit, dass das Wort für ihn schon seine Kraft verloren hat.

Anders formuliert bekommen wir in dieser Sicht gesagt: Entweder sieht man die *kirchliche Verkündigung* schon als eine *hinreichende Sache der Erfahrung* oder man macht die eigene Subjektivität zum Herrn über das Wort Gottes. Von *neuer* Erfahrung, von *persönli-*

* Erstveröffentlichung in: Theologische Quartalschrift. Tübingen 161, 1981, 115–130; geringfügig korrigiert.

¹ Zur Übersicht vgl. vor allem *Bernhard Casper*, Alltagserfahrung und Frömmigkeit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hg. v. Franz Böckle u. a., Bd. 25, Freiburg 1980, 39–72; *Peter Eicher*, Die verwaltete Offenbarung. Zum Verhältnis von Amtskirche und Offenbarung, in: Conc 14, 1978, 141–148; *Dietmar Mieth*, Nach einer Bestimmung des Begriffs „Erfahrung“: Was ist Erfahrung?, ebd. 159–167; *Giancarlo Milanesi*, Glaubenserfahrung und Sozialisation, in: Günter Stachel u. a. (Hg.), Sozialisation – Identitätsfindung – Glaubenserfahrung, Zürich 1979, 101–121; *Edward Schillebeeckx*, Erfahrung und Glaube, in: Christlicher Glaube (s. o.), 73–116; *Heinz Robert Schlette*, Zur Metamorphose der religiösen Erfahrung, in: Walter Strolz (Hg.), Religiöse Grunderfahrungen, Freiburg 1977, 155–181.

cher Betroffenheit, von einem *nicht nur traditionellen* Glauben konnten wohl die Jünger Jesu erfüllt sein, aber an deren Stelle können wir uns nicht mehr versetzen. Wir müssen uns die Wahrheit Gottes *sagen* lassen.

Diese theologische Sicht enthält in sich so viel Berechtigung, dass man sie nicht leicht als grundweg falsch oder gar töricht beiseite schieben kann. Dennoch hat sie derart fragwürdige Konsequenzen – theoretische und sehr praktische –, dass man sich mit ihr nicht zufrieden geben darf.

II. Die geschichtliche und soziale Bedingtheit des Glaubens

Wenn die Theologie vom Glauben spricht, hat sie nicht nur den *inhaltlich satzhaft fixierbaren Gehalt* in den Blick zu fassen – *fides quae creditur* –, sondern auch *das Glauben, den Vollzug, die Bejahung, die Gläubigkeit* – *fides qua creditur*. Dadurch sind aufeinander bezogen: einerseits die geschichtlich vermittelte *Vorgabe*, die mit dem *Anspruch der Glaubwürdigkeit* auf uns zukommt, andererseits *unsere Annahme* – soweit wir uns dazu bereit finden. In dieser Aufteilung scheint es, als ob die *inhaltliche* Seite des Glaubens nicht in unserer Verantwortung stünde – liegt sie doch schon unserer Entscheidung voraus; als ob der *Glaubensvollzug* dementgegengesetzt ausschließlich unsere Sache wäre. Hier liegt freilich das Problem:

Es wäre gar zu schlicht gedacht, wollten wir dort, wo jemand „ja“ oder „nein“ sagt oder auch „vielleicht“, „ich weiß nicht recht“, nur seine eigene existentielle Entscheidung sehen, seine persönliche Aufgeschlossenheit oder Verweigerung. Wir stehen mit all dem, was uns überzeugt und verpflichtet oder auch überhaupt erst einmal anspricht, immer unter unseren *sozialen Bedingungen*. Was wir als wertvoll empfinden und was als verwerflich, ist uns durch unsere Lebensgeschichte, durch Erziehung und subtilere Sozialisationseinflüsse vermittelt. Auch wenn wir zunehmend dazu gebracht worden sind, uns eigenständig auf uns und unsere Umwelt zurückzubeziehen, so stehen wir dabei doch mit ihr in einem ständigen Wechselspiel.² Wir hören, was Andere sagen; wir sehen, was sie tun; wir erfahren, worauf sie sich berufen und auf wen sie sich verlassen; und gelegentlich nehmen wir bei all dem wahr, was sie von unserem Tun und Reden halten. Wenn wir uns ihnen gegenüber selbst verstehen und behaupten wollen, geraten wir notwendigerweise mit ihnen ins *Gespräch*, und sei es auch nur in einem *inneren Dialog*, den außer uns niemand mit hört.³ Dabei bemerken wir, wo es uns leichtfällt, zu sagen, warum wir gerade so sind und

² Vgl. *Lothar Krappmann*, Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart 1975, etwa 32–70: Identität und Beteiligung an Interaktionsprozessen; *George J. McCall / Jerry L. Simmons*, Identität und Interaktion. Untersuchungen über zwischenmenschliche Beziehungen im Alltagsleben, Düsseldorf 1974 (orig.: *Identities and Interactions*, 1966), vor allem 141–180: Die Dynamik von Interaktionen; 213–237: Der interaktive Werdegang des Individuums; *Alfred Schütz / Thomas Luckmann*, Strukturen der Lebenswelt, Neuwied 1975, vor allem 242 ff: Wissen und Gesellschaft.

³ Vgl. *Peter L. Berger*, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a. M. 1973 (orig.: *The Sacred Canopy*, New York 1967), 82 über das „innere Gespräch“, in dem wir die positionell unterschiedlichen Ansichten aufeinander beziehen; *Georg Herbert Mead*, Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1973 (orig.: *Mind, Self and Society*, Chicago 1934), 196–200 über das „innere Gespräch des Einzelnen“ mit dem „verallgemeinerten Anderen“.

handeln; wir bemerken aber auch, wo uns die Rechtfertigungen schwerfallen, wo wir gar die Antwort schuldig bleiben. Dies kann uns in kräftige Verlegenheiten setzen; die Sozialpsychologie spricht gelegentlich von „kognitiven Dissonanzen“ und „kognitivem Stress“, d.h. von einer belastenden Überbeanspruchung unserer Selbstbehauptung angesichts der uns umgebenden gegensätzlichen Positionen.⁴

Könnten wir alle diejenigen um uns her, die die Welt nicht gleichermaßen so sehen wir selbst, für intellektuell oder moralisch minderwertig halten, dann entstünden uns keine Schwierigkeiten. Aber dieser Ausweg setzt eine Mentalität voraus, wie sie höchstens gelegentlich in sektenartiger Subkultur und bei ideologisch-dogmatischen Abgrenzungsbedürfnissen gegeben ist: *Hier in unserer Gruppe ist das rechte Bewusstsein, dort bei den Anderen das falsche; hier schlechthin das Licht, dort nichts als Finsternis; hier die Wahrheit, dort die Lüge.* In einem derart polarisierten Weltbild lässt sich einfach leben; man ist weder durch komplizierte Verhältnisse irritiert noch durch die Wahrnehmung der Anderen ange-regt, sich vielleicht selbst zu korrigieren.⁵ Aber eine solche Festigkeit der eigenen Position ist durch einen sehr hohen – nicht zuletzt moralisch bedenklichen – Preis erkauft: die *aggressive Abwehr aller Verständigung, die nicht der Selbstbestätigung dient.*

Wer nicht diesen Weg einschlägt, sondern an seiner Umgebung aufgeschlossenen Anteil nimmt, wird wahrnehmen können, dass es nicht nur von ihm allein abhängt, wieweit er sich selbst glaubwürdig und seiner Sache gewiss ist. Alle Gewissheiten werden vielmehr in einem sozialen Feld aufgebaut. (Dass der Einzelne damit nicht zum bloßen Objekt von Umwelteinflüssen werden muss, ist offensichtlich, denn er wird in seiner Eigenart auch Andere beeinflussen.)

Diesem Spannungsverhältnis von *Treue zu sich selbst* und *Lernbereitschaft*, von *Behar-rungswillen* und *Beeinflussbarkeit*, von *Selbstbehauptungsbedürfnis* und *Verständigungs-notwendigkeit* ist auch der Glaube ausgesetzt – der Glaube *des Einzelnen*, aber auch *der Kirche*. Wenn wir gefragt werden, warum wir Christen – oder Juden, Moslems –. warum wir gerade katholisch oder evangelisch oder anders sind, werden wir meist zunächst sagen müssen, dass dies uns durch Geburt vorgegeben ist. Vor jeglicher Entscheidung steht der „Zufall“ – wenn wir es so nennen wollen –. wie sehr sich für uns daraus auch nachträg-lich Überzeugung und Verpflichtung ergeben mögen.⁶ Der „Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands“ von 1955 konnte diese Situation den Schülern noch so aufberei-ten, dass er ihnen als Deutung vorformulierte: „Andere müssen mühsam nach der Wahr-

⁴ Leon Festinger, *Theorie der kognitiven Dissonanz*, Bern 1978 (orig.: *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford Cal. 1957); Gerhard Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg ²1973, 88–92: *Kognitiver Stress und kognitive Reorganisation*. Freilich ist diese Überbelastung weit mehr als nur „kognitiv“; sie kann auch zutiefst den emotional-affektiven Bereich betreffen.

⁵ Vgl. Heinz Robert Schlette, *Freund-Feind-Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit*, in: E. Klinger (Hg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, Freiburg 1976, 65–85; Hans Zirker, *Lesarten von Gott und Welt*, Düsseldorf 1979, 48–52: *Stabilisation in der „Wir“-Erfahrung*; 58–60: *Zwischen Subkultur und Orientierungsverlust*.

⁶ Vgl. die aufschlussreichen persönlichen Stellungnahmen bei Walter Jens (Hg.), *Warum ich Christ bin*, München 1979.

heit, die Gott geoffenbart hat, suchen. Mir ist sie von Kindheit an geschenkt. Ich will sie so gut kennenlernen, daß ich sie anderen weitergeben kann.“⁷ Es dürfte leicht einsichtig sein, dass dieses Selbstverständnis nicht nur in der außerkirchlichen Öffentlichkeit befremdlich wirkt und Abneigung hervorruft, sondern auch im innerkirchlichen Raum in dieser Schlichtheit kaum nachvollzogen wird. Sehen wir einmal von der pädagogischen Fragwürdigkeit ab, dass hier das Lehrbuch bereits in der Rolle des Schülers „ich“ sagt, als ob dieser nicht vielleicht doch zu ganz anderen Sätzen kommen könnte; gewichtiger ist noch, dass die „Anderen“ nur als solche gesehen werden, denen „ich“ etwas „weitergeben“ könnte, weil sie nun einmal ärmer dran sind als ich.

Je näher wir in unserer Umgebung intellektuell und moralisch respektable „Andere“ finden, desto weniger werden wir unseren eigenen Standort derart verabsolutieren können. Ob es nun auch theologisch möglich ist, eine solche Relativierung unserer selbst zu verantworten, oder ob wir sie als eine fragwürdige, gar üble Zeiterscheinung abtun müssen, auf jeden Fall ist sie eine der Erfahrungen der Christen, von denen hier die Rede sein soll; und zwar nicht nur irgendeine Erfahrung unter anderen, sondern diejenige, die unsere Selbsteinschätzung – auch als gläubige Christen – grundlegend betrifft.

III. Die Verarbeitung der Pluralismuserfahrungen

„*Relativierung*“ wird leicht – wie „*Relativismus*“ – abschätzig bewertet: Schnell assoziiert man „Gleichgültigkeit“ und „Beliebigkeit“.⁸ Wären dies die notwendigen Konsequenzen, dann verfiere dabei gewiss der Anspruch des christlichen Glaubens. Aber es geht um die verantwortliche Verarbeitung von zwei Einsichten: Erstens ist die Orientierung, unter der wir leben, nicht auch die aller übrigen Menschen. Zweitens ist sie aber auch nicht originär eigenverantwortlich die unsere, sondern uns überkommen, mehr oder minder einprägsam vermachend. Eine solche doppelte Relativierung muss nicht zur Gleichgültigkeit oder zum Fatalismus gegenüber der eigenen Lebensgeschichte führen, sie stellt vielmehr zunächst die eigenen und fremden Positionen zur *Verhandlung*.⁹

Das Wort „verhandeln“ erinnert einmal an den *Markt*, wo Käufer und Verkäufer (eben „Händler“) sich über die Ware und den angemessenen Preis einig zu werden versuchen, und dies kann bis zur erregten Auseinandersetzung gehen;¹⁰ „verhandeln“ erinnert aber

⁷ Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, Freiburg 1955, 123.

⁸ Vgl. *Karl Rahner / Herbert Vorgrimler*, Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg 1961, 312, wo der Relativismus als „eine sich verführerisch anbietende Theorie“ dargestellt wird, die dennoch in ihrer eigenen Konsequenz „sinnlos“ ist. Doch ist dabei nur das Verhältnis von Sätzen zu vorsprachlichen „objektiven Wirklichkeiten“ in den Blick genommen, nicht die Selbsterfahrung und das Selbstverständnis derer, die neben sich intellektuell und moralisch respektable Menschen sehen, von denen sie in Aussagen und Wertungen über die „Wirklichkeit“ geschieden sind. Vgl. *Peter L. Berger*, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1980 (orig.: *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York 1979).

⁹ Vgl. *Zirker* (s. Anm. 5), 141–205: Verantwortung des Glaubens – Verhandlung von Texten.

¹⁰ Vgl. *Peter L. Berger*, Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1, 1965, 235–249; *Karl Mannheim*, Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen (1929), in: ders., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlin / Neuwied 1964, 566–613.

auch an das *gerichtliche Forum*, wo ein Prozess über eine strittige Sache geführt wird.¹¹ Dies scheint beides zunächst mit Glauben wenig zu tun zu haben, und doch lässt es sich bei genauerem Hinsehen zu kräftigen Stücken auf die weltanschauliche Situation unserer Zeit übertragen. Christen erfahren ihre Sache nicht mehr von vornherein und in sozialer Absicherung als bleibendes Geschenk und selbstverständlichen Besitz, sondern sind, gerade wenn ihnen etwas daran liegt, genötigt, sich einem *Wettbewerb* und *Geltungsstreit* verschiedener Positionen auszusetzen.

In einem Religionsbuch zum dritten Schuljahr steht die Erzählung von einem Jungen, dem im Religionsunterricht der sonntägliche Gottesdienst nahegelegt wird, der aber zu Hause erfahren muss, dass sein Vater nicht das nötige Verständnis aufbringt – weder für Kirche noch für Gott.¹² Die Erzählung endet damit, dass es von dem Jungen heißt: „An diesem Abend kann er lange nicht einschlafen. Über zu vieles muss er nachdenken.“ Dies mag, am Normalfall gemessen, etwas zu dramatisch sein. Außerdem sind vielleicht häufiger die Rollen umgekehrt: dass Eltern, die noch auf eine kirchliche Praxis Wert legen, bereits von Kindern dieses Alters erfahren müssen, wie wenig diesen daran gelegen ist – etwa unter dem Eindruck, dass ihre Freunde und Freundinnen ihre sonntägliche Zeit unterhaltsamer verbringen.

Man kann zwar den sonntäglichen Gottesdienstbesuch nicht gerade zum Musterfall und Angelpunkt unserer religiösen Situation erheben, wir sehen an ihm aber, dass es keines besonderen theologischen Gespürs und keiner außergewöhnlichen intellektuellen Ausbildung bedarf, um Pluralismuserfahrungen ausgesetzt und zur Verhandlung über die eigenen religiösen Positionen genötigt zu sein.¹³ Wie immer sich jemand in solcher Lage verhalten mag, er verarbeitet dabei seine Erfahrungen, wenn er sich nicht total von außen bestimmt treiben lässt. Es wäre jedenfalls unangebracht, demjenigen, der sich dem kirchlichen Gottesdienst fernhält, zu unterstellen, er habe sich dabei nur von Bequemlichkeit leiten lassen; wie man andererseits bei den Kirchgängern nicht nur die Macht der Gewohnheit wirksam sehen kann. Wenn man nicht vorschnell wertet, kann man zunächst bloß sagen, dass jeder auf seine Weise für sich ausmacht, was ihm etwas gilt.

Gewöhnlich stehen wir dabei nicht einfach vor der Wahl zwischen *Ja* und *Nein*, sondern zwischen *Mehr* und *Minder* – *noch so* oder *schon etwas anders*. Konversionen, dramatische Bekehrungen und Verabschiedungen des Glaubens sind nicht die Regel. Das Übliche sind die langsamen Verschiebungen, Verlagerungen und Erosionen. Was wichtig gewesen war, tritt zurück, anderes nimmt seine Stelle ein. Wir bauen das Feld unserer Wahrnehmungen und Wertungen um. Dies kann in der einzelnen Lebensgeschichte wie in

¹¹ Vgl. Josef Kopperschmidt, *Argumentation. Sprache und Vernunft II*, Stuttgart 1980, 14 f. 43–45.

¹² Günter Weber, *Wie wir Menschen leben. Ein Religionsbuch für die Grundschule*, Donauwörth ³1972, 14–16.

¹³ Gerhard Schmidtchen (*Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1979, 11) verweist darauf, dass „wahrscheinlich bereits vom Kindergartenalter an die Anschauungssysteme gemischt“ sind.

der übergreifenden Geistesgeschichte so allmählich vonstatten gehen, dass es nur im Rückblick auf ein größeres Stück Vergangenheit deutlich bemerkt wird.

IV. Pluralismus und Entkonfessionalisierung

Besonders auffällig wie folgenreich ist für unsere religiöse Landschaft, dass im vorherrschenden Bewusstsein der Öffentlichkeit die Besonderheiten der einzelnen Konfessionen an Gewicht verloren haben.¹⁴ Das gemeinsame Christliche erfährt mehr Zuspruch als das jeweils kirchlich eigen Geprägte; das Christliche wiederum erscheint in keinem betonten Abstand zu dem, was allgemein kulturell gängig ist und überzeugt. Diese Entwicklung brachte vor allem für den Katholizismus kräftige Veränderungen mit sich, denn er war zuvor besonders deutlich durch Abgrenzungsstrategien bestimmt.¹⁵ Man kann dabei ebenso an die Mischehengesetzgebung denken wie an den „Index“ der verbotenen Lektüren, an die Forderung der Konfessionsschulen wie an die gesellschaftliche Rolle der katholischen Verbände; auch an besonders signifikante kultische Eigenheiten wie die lateinische Sprache des Gottesdienstes und die Einzelbeichte vor dem Priester; schließlich an deren außergewöhnliche Lebensweise im Zölibat. Es ist bezeichnend, dass all diese Momente an Anziehungskraft verloren haben, teilweise weitgehend verschwunden sind, teilweise noch kräftig als fragwürdige Erscheinungen angefochten werden.

Selbst wenn man den *Verlust an kirchlicher Exklusivität* gegenüber der umgebenden Kultur und den jeweils anderen Konfessionen bedauern wollte, könnte man dennoch nicht einfach von einem „*Verfall*“ sprechen, denn es handelt sich nicht um einen naturbedingten Auflösungsprozess, um Verwitterungserscheinungen, wie wenn die Steine des Kölner Doms zerbröseln. Bei dem Wandel der Kirchlichkeit setzen Menschen Erfahrungen ihrer pluralistischen Umwelt um. Wenn die Kirche darin nichts anderes als Substanzverlust und gefährliche Nivellierung sehen wollte, auf die es nur abwertend zu reagieren gälte, würde sie verkennen, dass es sich auch um gesellschaftlich bedingte *Lernvorgänge* handeln könnte.¹⁶ Diese wären damit von vornherein diskriminiert und erhielten innerhalb der Kirche, innerhalb der Gemeinden keinen Platz. (Es sollte zu bedenken geben, wie gerade in totalitären Systemen der Vorwurf des „Revisionismus“ dazu benutzt wird, Verständigung zu behindern.)

An der Oberfläche kirchlichen Lebens stellt sich etwa schon die Frage: Wer wird mit welchen Ansichten, mit welchem Verhalten als „guter Katholik / guter Christ“ typisiert, und welche Rücksichtnahme erfährt die Gruppe der so angesehenen, wenn innerhalb der Kirche und innerhalb der Gemeinden gegensätzliche Positionen zu Wort kommen? Nicht selten ist von pastoral Verantwortlichen zu hören, dass man dies und jenes den „Gläubigen“ nicht zumuten könne. Welche Gruppen sind dabei gemeint, und warum hat man Anderen

¹⁴ Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979, 90–95: Auflösung des Katholizismus.

¹⁵ Ebd. 70–76: »Katholizismus« als Abgrenzungsphänomen.

¹⁶ Vgl. *Adolf Exeler*, Vom sprachmächtigen Glauben zur »Theologie des Volkes«, in: ders. / *Norbert Mette* (Hg.), Theologie des Volkes, Mainz 1978, 13–40, hier 21–23: Das Zeugnis der Distanzierten?

gegenüber, die sich selbst auch der Kirche zurechnen, so häufig keine Scheu, ihnen sehr viel zuzumuten?

Das Bestreben, die Kirchen in sich möglichst homogen zu halten, führt faktisch dazu, sehr begrenzte Gruppen traditionellen Gepräges zu favorisieren und alle übrigen in einen geringeren Status der Kirchlichkeit zu versetzen. Diese erscheinen dann etwa noch als „*Randchristen*“, „*Auswahlchristen*“ o.ä., d.h. immer in Bezug zur „*Kerngemeinde*“.¹⁷ Sie geraten ins Konzept einer „*Pastoral der konzentrischen Kreise*“¹⁸. Das Bild ist bezeichnend: Ein Kreis hat eine eindeutige Mitte; alle Radien gehen von einem einzelnen Punkt aus; die Pluralität mehrerer Punkte ist erst möglich, wenn man sich von der Mitte entfernt. Ein solches Modell wäre weniger fragwürdig, wenn es zum Appell an alle gebraucht würde, sich aufeinanderzulubewegen; dann gäbe es aber noch nicht so etwas wie eine „*Kerngruppe*“, die selbst schon den Mittelpunkt besetzt; dann könnte man auch nicht mehr so leicht unterscheiden zwischen denen, die sich mit ihrer Kirche und deren Glauben voll identifizieren, und den anderen, die sich mit einer „*partiellen Identifikation*“¹⁹ begnügen. Derartige Unterscheidungen werden spätestens in dem Augenblick deutlich fragwürdig, in dem sie auf die konkrete gesellschaftliche und insbesondere kirchliche Situation übertragen werden und man z. B. einem Religionslehrer die Lehrbefugnis mit der Begründung entzieht, er habe eingeräumt, „dass er sich nur teilweise mit der Kirche und ihrem Glauben identifizieren könne“.²⁰ Ist dies nicht gerade – so kann man dagegenfragen – der Normalfall? Ja noch mehr: Wäre es bei der gegebenen kirchlichen Situation nicht ein Ausdruck mangelnden Problembewusstseins und eines geringen Verständnisses für die inner- und außerkirchlichen Überzeugungsgruppierungen, wenn sich jemand unbefangen zu einer „totalen Identifikation“ bekennen würde?²¹

¹⁷ Vgl. *Paul Michael Zulehner*, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974; *Karl Forster* (Hg.), Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche, Mainz 1977.

¹⁸ *Forster*, Religiös ohne Kirche? (s. Anm. 17), 52–54; *Lothar Roos*, Pastoral der konzentrischen Kreise, in: Lebendige Seelsorge 29, 1978, 242–250; vgl. auch die deutliche Alternative „zentrifugaler“ und „zentripetaler“ Kirchlichkeit bei *Paul Michael Zulehner*, Pastorale Zielperspektiven, in: Ludwig Bertsch / Felix Schlösser (Hg.), Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche, Freiburg 1978, 88–106, hier 106. Zur Kritik: *Kaufmann*, Kirche begreifen (s. Anm. 14), 112–116; *ders.*, Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute, in: Bertsch / Schlösser (s. o.) 11–48, hier 14–16. Zur Gegenkritik: *Karl Forster* in seiner Rezension des zuletzt genannten Buches, in: Theol. Rundschau 76, 1980, 145–148. Beachtlich ist aus jüngster Zeit die Distanzierung von der Pastoral der konzentrischen Kreise im „Brief des Bischofs von Limburg [*Wilhelm Kempf*] zur Fastenzeit 1981“: »für euch und für alle«, Limburg 1981, bes. 125–127.

¹⁹ Vgl. *Heinz Robert Schlette*, Die sogenannte „partielle Identifikation“ mit der Kirche, in: Conc 7, 1971, 399–406.

²⁰ Publik-Forum Nr. 16 vom 10. 8. 1979, 24: Leserbrief von *P. Müller*, Informationsstelle Diözese Rottenburg-Stuttgart.

²¹ Vgl. *Rolf Zerfaß*, Pastorale Kompetenz, in: Bertsch / Schlösser (s. Anm. 18), 107–124, hier 113 über „klägliche Überloyalität des typischen Klerikalen (der sich neuerlich auch im Gewande des verheirateten Diakons und des hauptamtlichen kirchlichen Laien, vor allem des gehobenen Dienstes findet)“ und eine gewisse Distanz zur Kirche als Voraussetzung der Kommunikationsfähigkeit unter heutigen Verhältnissen.

V. Gewissheitsanspruch und Unsicherheitserfahrungen

Mit Forderungen, dass man als Christ dies und jenes im Glauben festhalten und in seinem Handeln befolgen müsse, kann man noch keine Gewissheiten vermitteln. Das Gesagte muss in einem gewissen Maß „einleuchten“, den Hörern als verpflichtende Wahrheit „aufgehen“, es muss sie „ergreifen“ – Paulus nennt dies gegenüber den Korinthern den „Erweis von Geist und Kraft“ (1 Kor 2,4). Er sieht die Glaubwürdigkeit seines Evangeliums nicht allein in seiner aufrichtigen Rede begründet, sondern zugleich darin, dass die Wahrheit seinen Adressaten „enthüllt“ wird „durch den Geist“ (1 Kor 2,10). Damit verweist der Apostel in seiner Sprache auf Erfahrung als Glaubwürdigkeitsgrund seiner Verkündigung.

Wem soll man es nun anlasten, wenn Christen heute bei manchem, was die Kirche als Element ihres Glaubens und ihrer sittlichen Verpflichtungen vorlegt, den „Erweis von Geist und Kraft“ nicht erfahren? Genügt es, zu unterstellen, dass sie eben nicht mehr sensibel sind für die angebotene Bereicherung ihres Lebens; dass ihre Herzen stumpf geworden sind gegenüber dem Geist? Oder könnte es nicht vielleicht auch daran liegen, dass die kirchliche Glaubensverkündigung in ihrer Sicherheit, die Wahrheit erkannt zu haben, ihrerseits unsensibel geworden ist gegenüber dem, was Christen wirklich bewegt (noch bewegt)?

Wer solche Fragen stellt, hat der *Unsicherheit* Raum gegeben, wo ihm die Kirche vielfach nur als sichere und selbstgewisse Instanz gegenüberzustehen scheint. Christen können so ständig erfahren, dass sie selbst und die Anderen um sie herum viel weniger wissen, viel mehr von *Skepsis* oder wenigstens von *Verlegenheit* erfüllt sind als die Kirche. Sie fragen nicht nur: Was teilt mir meine Kirche als gewiss mit? Sie fragen auch: Wie viel Zustimmung erhält dies bei den Menschen, die ich ansonsten für vernünftig und verantwortlich halte?

Vor einigen Jahren, leider hebt sich die gegenwärtige kirchliche Situation von dieser Zeit schon in mancher Hinsicht ab, wurden in der Theologie und der Pastoral Anregungen gegeben, die der Beteiligung der Christen an der Ausformulierung ihres Glaubens einen größeren Spielraum zu eröffnen schienen: Man sprach – im Anschluss an das letzte Konzil – von der „*Hierarchie der Wahrheiten*“²², ohne dabei gleich wieder vorzuschreiben, welchen Elementen des Glaubens an Gewicht und Verpflichtungskraft ein Vorrang zukommen müsse; man hielt Ausschau nach „*Kurzformeln des Glaubens*“²³, in denen Christen angesichts des *überkommenen* Glaubens dennoch ihre *eigene* Zuversicht in ihrer *eigenen* Sprache Gestalt geben sollten. Es sei hier dahingestellt, ob man mit diesen Versuchen die Schwierigkeiten der Glaubensvermittlung in unserer Gesellschaft hinreichend wahrnahm oder ihnen nicht vielleicht letztlich doch aus dem Wege ging; auf jeden Fall war einmal ein Ansatz gegeben, an dem das Wechselverhältnis von Glaube und Erfahrung hätte wirksam

²² Dekret über den Ökumenismus 11, Kommentar von *Johannes Feiner*, in: LThK. E II, hier 88–90; *Karl Rahner*, Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche, in: ders., Schriften zur Theologie X, Zürich 1972, 262–285, hier 276 ff über die „Beachtung der Hierarchie der Wahrheiten“.

²³ Vgl. *Leo Karrer*, Der Glaube in Kurzformeln. Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens, Mainz 1978 (Lit.).

werden können. Statt dessen lässt sich heute allenthalben feststellen, dass die Sorge um die „unverkürzte“ Vermittlung des überkommenen Glaubens – „ohne Abstriche“ – die kirchlichen Bemühungen beherrscht. Ein bezeichnendes Dokument dafür ist z. B. der im Auftrag der Bischöfe von Augsburg und Essen herausgegebene und in anderen Bistümern bereitwillig übernommene katholische Katechismus „Botschaft des Glaubens“²⁴, der bereits im Vorwort ausdrücklich die „Sorge um die Verkündigung der ‚gesunden Lehre‘“ zu erkennen gibt und beansprucht, den Schulen, den Familien und den Gemeinden „die bleibende Lehre der Kirche verständlich und gewissenhaft für unsere Zeit“ mitzuteilen. Man mag das Buch selbst einschätzen, wie immer man will, unbestreitbar ist jedoch, dass es bald nach seinem Erscheinen nicht nur begrüßt, sondern von vielen auch als fragwürdig, minderwertig, gar schädlich beurteilt worden ist.²⁵ In einer solchen Situation ist es anmaßend, vorbehaltlos „die bleibende Lehre der Kirche“ vorzustellen, um den „Kindern und Jugendlichen, Lehrenden und Lernenden, Suchenden und Fragenden Klarheit [zu] bringen“²⁶. Das missliche Verhältnis zwischen den Erfahrungen der Christen und dem Glauben der Kirche wird auf diesem Wege nur verstärkt.

Noch folgenreicher ist es, wenn die kirchliche Öffentlichkeit vor dem Diskussionsstand der Theologie oder den Fragen einzelner Theologen bewahrt werden soll, und dies unter Berufung auf den Glauben der Kirche, wie er *immer und zu allen Zeiten von seinem Ursprung her* gelehrt worden sei. Wer daran Abstriche machen wolle – so ist zu hören – der solle so mutig sein, die Kirche zu verlassen.²⁷ Das klingt respektabel, zwingt aber letztlich dazu, die Theologie, so wie sie heute nun einmal besteht – und nicht etwa nur den einen oder anderen unbedachten Theologen – zu verabschieden. Dementsprechend verweist eine offizielle kirchliche Erklärung darauf, dass die Theologen selbst untereinander uneinig seien; der eine dies, der andere das lehre; und dann heißt es weiter: „Wer entscheidet, wer Recht hat? Die besseren Argumente? Die nehmen beide Gruppen in Anspruch.“²⁸ Eine Folgerung daraus könnte grundsätzlich sein, dass an den Stellen, an denen Theologen nicht zu einem Einverständnis kommen, die übrige Kirche mit größerer Vorsicht reden und mit verpflichtenden Festschreibungen zurückhaltender sein sollte. Die andere Möglichkeit, die mit der zitierten kirchlichen Äußerung nahegelegt worden ist, besteht darin, mit selbstsicherer Geste das Wechselspiel von Argumenten und Gegenargumenten, oft sind es sogar nur Fragen und Gegenfragen, vom Tisch zu wischen. Man mag dann noch genehme Theologen gelten lassen; dies ist dann jedoch nicht mehr *die* Theologie, die sich mit Spruch und Widerspruch um Einsicht und Verständnis bemüht.

²⁴ Andreas Baur / Wilhelm Plöger (Hg.), Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus, Donauwörth-Essen 1978.

²⁵ Vgl. den Überblick über die Rezensionen bei Leo Scheffczyk, Die Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus unter theologischem Aspekt, in: MthZ 30, 1979, 37–48.

²⁶ Botschaft des Glaubens (s. Anm. 24), Vorwort.

²⁷ Vgl. Interview des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und Erzbischofs von Köln, Kardinal J. Höffner, mit der Katholischen Nachrichtenagentur vom 28. Dezember 1979, Presseamt des Erzbistums Köln, Dokumente 142/4.1.1980, vor allem 2 und 4 (hier mit Berufung auf Karl Rahner).

²⁸ Ebd. 3.

Was Theologie auf ihren Wegen erreicht, mag im Einzelnen gar nicht besonders wichtig sein; dennoch geht sie offensichtlich hie und da in die Erfahrungen der Christen ein, vor allem wenn „Affären“ deutlich machen, dass auch in der Kirche das Einverständnis wohl immer eine Aufgabe, nicht aber schon eine Realität ist, gar eine, die sich mit Verwaltungsakten aufrechterhalten ließe.

Aber es sind nicht nur einzelne publikationswirksame Fälle, in denen die Öffentlichkeit Erfahrungen mit der Theologie machen kann; sie ist indirekt gegenwärtig über die Ausbildung all derer, die in der Schule oder der Gemeindeseelsorge tätig sind. Diese werden nicht immer verhehlen wollen, dass sie manches gelernt haben, was andere in ihrem Glauben irritieren mag. So werden vielleicht Eltern erfahren, dass der Religionslehrer – durch sein theologisches Studium unterstützt – annimmt, Jesus von Nazaret habe möglicherweise wie wir übrigen Menschen einen menschlichen Vater gehabt. Dieses Beispiel sei hier deshalb gewählt, weil es einerseits mit Sicherheit nicht das Zentrum der neutestamentlichen Verkündigung betrifft,²⁹ andererseits aber – vor allem im katholischen Bereich – auf besondere kirchliche Empfindlichkeiten stößt. Außerdem ist es über Religionsunterricht und kirchliche Verkündigung allgemein populär gegenwärtig. Und schließlich stehen hier, für alle Christen besonders deutliche erfahrbar, Eigenarten des biblischen Weltbildes dem gegenüber, womit man üblicherweise in unserer Welt heute rechnet, was man in ihr als wahrscheinlich und glaubwürdig empfindet. So kann es auch Christen befremden, wenn sie sehen, wie ihre Kirche den christlichen Glauben an Sachverhalten festmachen will, die nach unseren üblichen Realitätsmaßstäben reichlich unwahrscheinlich sind. An derartigen Stellen wird weit über das theologische Geschäft hinaus Unsicherheit publiziert, die durch kirchliche Maßnahmen nicht eingefangen werden kann. Wird die kontroverse Sache für gewichtig genommen, dann wird demnach Gewichtiges verunsichert;³⁰ wird die Sache für relativ belanglos gehalten, ist auch die Unsicherheit belanglos.

Wenn man in dieser Situation Verständigung erreichen will, dürfen die Fragen nicht allein lauten: Was erscheint uns als verbindlich? Woran halten wir fest?, sondern vor allem auch: Was bewegt uns? Was betrifft unser Leben? Was hat gesellschaftliche Folgen? Damit verliert die Tradition nicht ihre erfahrungstiftende Kraft.

VI. Gesellschaftliche und kirchliche Wertsysteme

Die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz 1970/71 durchgeführte soziologische Umfrage unter Katholiken hat unter anderem erhoben, wie sich die Kirche aus der Sicht deutscher Katholiken zum Wertsystem unserer heutigen Gesellschaft verhält.³¹ Dabei konnte diese Umfrage selbstverständlich nicht ermitteln, was die Kirche tatsächlich fördert

²⁹ Vgl. *Gerhard Lohfink*, Gehört die Jungfrauengeburt zur biblischen Heilsbotschaft? in: ThQ 159, 1979, 304–306.

³⁰ Vgl. im Interview *Kardinal Höffners* (s. Anm. 27), S. 3, die theologisch frappierende Feststellung zur jungfräulichen Empfängnis „im biologischen Sinn“: „Jesus kann sich nicht zwei Vätern verdanken.“

³¹ *Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft (s. Anm. 4); *Karl Forster* (Hg.), Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1973.

oder behindert, sondern allein, wie Katholiken ihre Kirche erfahren. Besonders gefördert sahen die Befragten durch die Kirche die Ermutigung in Schicksalsschlägen, die Ermunterung, „ein guter Mensch“ zu sein, Hilfe in der Not, das Denken an die Ewigkeit, die Verpflichtung für die Gemeinschaft; bei einer ganzen Reihe solcher Werte ging der vermutete Einsatz der Kirche sogar über das hinaus, was die Befragten selbst von ihr erwarteten. In einer Reihe von anderen Werten aber erfuhr man sich durch die Kirche behindert, z. B. bei dem Bestreben, sich als freier Mensch fühlen zu können, „etwas vom Leben zu haben“, überflüssige Autorität abzubauen und vor allem möglichst frei und unabhängig in den Beziehungen zum anderen Geschlecht zu sein. Aus diesen und weiteren Ergebnissen entnimmt der Moralthologe Johannes Gründel, dass die Katholiken „eine eindrucksvolle Diskrepanz zwischen ihrem eigenen gesellschaftlichen Wertsystem und dem, wofür ihrer Ansicht nach die Kirche steht“, empfinden.³²

Pastoral entscheidend ist die Frage, wie man mit derartigen Verhältnissen umgeht. Für die Einstellung der Christen zu ihren Kirchen wird es insgesamt äußerst folgenreich sein, ob die Gläubigen den Eindruck erhalten, dass sie sich selbst daran beteiligen können, wenn ausgemacht wird, was ihre Kirche für wichtig und verpflichtend hält, oder ob für sie der Eindruck vorherrscht, dass die Einstellungen der Kirche immer schon im voraus festgeschrieben sind.³³

VII. Orte der religiösen Tradition und Verständigung

Wenn Christentum in unserer Gesellschaft lebendig vorhanden sein soll, muss das Wechselverhältnis von *kultureller Vorgabe*, d.h. von kirchlicher Tradition als Bestand, einerseits und *persönlicher Aneignung und Weitervermittlung*, d.h. Tradition als geschichtlichem Vorgang, andererseits gelingen. Dies ist aber keine Sache allein der persönlichen Aufgeschlossenheit, der individuellen Entscheidung und des spontanen Engagements; dafür bedarf es vielmehr *sozialer Orte*, an denen man die Übereinstimmung mit Anderen erfährt;³⁴ wo man prüfen kann, ob es gelingt, zu eigenen Überzeugungen die Zustimmung Anderer zu bekommen; wo man aber schließlich auch erfährt, dass man unter dem Einfluss der Anderen seine eigenen Ansichten korrigiert. Es müsste sich also um Gruppen handeln, in

³² Johannes Gründel, Kirche und moderne Wertsysteme, in: Forster, Befragte Katholiken (s. Anm. 31), 64–72, hier 67. Vgl. auch die Feststellung Kaufmanns (Kirche begreifen [s. Anm. 14], 12): „Es gibt m. E. gegenwärtig in der Bundesrepublik kaum eine andere gesellschaftliche Institution, deren Selbstverständnis in solchem Maß zur gegenwärtigen Wirklichkeit inkongruent geworden ist, wie dasjenige der katholischen Kirche.“

³³ Vgl. Ernst Biser, Religiöse Sprachbarrieren, München 1980, 328–334: Die einseitige Kanalisierung; Exeler, Vom sprachmächtigen Glauben (s. Anm. 16), 15, über die „doppelte Sprachhoheit“: „Das Nicht-Greifen dessen, was die ‚Profis‘ sagen, und das Verstummen der anderen“.

³⁴ Vgl. Kaufmann, Kirche begreifen (s. Anm. 14), 147–187: Gesellschaftliche Bedingungen der Glaubensvermittlung (ebensofalls in: 5tachel u. a. [s. Anm. 1], 67–100); ders., Zur gesellschaftlichen Verfassung (s. Anm. 18), 37 über „Die Aufrechterhaltung eines sozialen Substrats des Christentums“ als zweite Bedingung zur Tradierung des Glaubens. Vgl. auch Forster, Religiös ohne Kirche? (s. Anm. 17), 28: „Wie können solche Grundausrichtungen im Leben der einzelnen und in der Gemeinschaft mit anderen die institutionelle Vermittlung ihrer Kommunikation finden?“

denen man bei entscheidenden Lebensfragen und -aufgaben „*wir*“ sagen kann; in denen aber auch der Einzelne experimentell bezeugend „*ich*“ sagen darf.³⁵

Wenn wir nach solchen sozialen Orten der Vermittlung und Stabilisierung von religiösen Überzeugungen Ausschau halten, richtet sich unser Blick vornehmlich auf die *Familie* und die *kirchliche Gemeinde*, vielleicht noch – aber bereits zurückhaltender – auf die *Schule* mit ihrem Religionsunterricht. Fragen wir, was an dieser oder jener Stelle geleistet werden kann, dann müssen wir mitbedenken, welche Kraft diesen Institutionen unter dem konkurrierenden Einfluss anderer Lebensbereiche zukommt.

Allein die Tatsache, dass unsere staatlichen Schulen ein eigenes Fach *Religionsunterricht* in ihrem Stundenplan haben, ist ein Symptom dafür, dass Religion nicht mehr selbstverständlich von der gesamten Gesellschaft verantwortet und über Generationen hinweg weitervermittelt wird. Im Mittelalter war Religion in sämtlichen Lebensvollzügen gegenwärtig, damit selbstverständlich auch in den Schulen, soweit es sie gab, aber eine Aussonderung eines Fachs Religionsunterricht im neuzeitlichen Sinn lag fern. Für christliche Erziehung und Unterweisung waren entscheidend die Eltern zuständig, und deren Einfluss war getragen von den allgemeinen öffentlichen Überzeugungen und Erwartungen. Die intensive Verlagerung der kirchlichen Unterweisung auf die Schule ist ein Ergebnis des 17. und 18. Jahrhunderts,³⁶ also einer Zeit, in der durch Reformation und Aufklärung die christliche Religion in ihrer gesellschaftlichen Bindekraft bereits geschwächt war. Als gar die Schulen weithin ihren konfessionellen Charakter verloren, erhielt der Religionsunterricht ein Sonderdasein unter den anderen Fächern, da er wohl eine Veranstaltung des Staates blieb, dieser aber – auf Neutralität gegenüber den Konfessionen verpflichtet – nicht vorgeben konnte, was in diesem Fach zu lehren sei, und demnach auf die Mitwirkung der Kirche angewiesen war. Wo religiöse Unterweisung derart auf wenige Stunden eingegrenzt wird, die neben anderen und meist für viel wichtiger gehaltenen Fächern liegen, ist ihr Einfluss recht gering. Daraus ergibt sich aber zugleich: Da die Institution Religionsunterricht relativ schwach ist, gewinnt die *Persönlichkeit des dort wirkenden Lehrers und Erziehers* ein um so größeres Gewicht, wenn er glaubwürdig ein Stück der Erwachsenenwelt und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit vorstellt. Je mehr die Tradierung des Glaubens aber von derart persönlichen Erfahrungen abhängig wird, desto labiler und zufälliger ist ihre Grundlage. Der einzelne Lehrer kann sich vor solchem Anspruch ständig überfordert fühlen.

³⁵ Vgl. *Zulehner*, Pastorale Zielperspektiven (s. Anm. 18), 96 f: Kirche als Lebens- und Gesprächszusammenhang; *R. Zerfaß*, Herrschaftsfreie Kommunikation – eine Forderung an die kirchliche Verkündigung? in: W. Weber (Hg.), *Macht – Dienst – Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*, Freiburg 1974, 81–106; *Wolfgang Bartholomäus*, Kommunikation in der Kirche, in: *Conc 14*, 1978, 62–70; *Karl-Wilhelm Dahm*, Religiöse Kommunikation und kirchliche Institution, in: ders. / N. Luhmann / D. Stoodt, *Religion – System und Sozialisation*, Darmstadt 1972, 133–182; Biser (s. Anm. 33), 411–421: Das Emanzipationsmodell; *Ernst Öffner*, Kirche als Vermittlungsinstanz. Intention – Funktion – Kommunikation, in: Bernhard Klaus (Hg.), *Kommunikation in der Kirche* Gütersloh 1979, 25–53.

³⁶ Vgl. *Ernst Christian Helmreich*, *Religionsunterricht in Deutschland*, Hamburg / Düsseldorf 1966 (orig.: *Religious Education in German Schools* Kommunikation in der Kirche Cambridge / Mass. / London 1959), 47–70.

Gewiss ist die *Familie* die entscheidende Instanz für die fundamentale Erziehung in der Kindheit, damit auch für die Tradierung des Glaubens.³⁷ In der Familie sind über viele Jahre hinweg die Einflüsse relativ dauerhaft und die Angebote der Identifikation intensiv (der Identifikation mit den Eltern, den Geschwistern – vorwiegend den älteren –. doch auch – was oft zu wenig gesehen wird – mit den Großeltern). Aber trotzdem ist auch die Prägekraft der Familie durch die Ausdifferenzierung unseres Lebens und die Vielzahl der Fremdeinflüsse (z. B. des Fernsehens) bereits in frühen Jahren der Kindheit stark geschwächt. Darüber hinaus stellt sich die entscheidende Frage, woher die Familien heute ihrerseits die für die religiöse Erziehung notwendigen Überzeugungen nehmen sollen, wenn sie oft nicht nur von außen her verunsichert sind, sondern auch in sich die Uneinheitlichkeit erfahren, sei es, dass die Eltern selbst nicht gemeinsam und je gleichermaßen im Glauben einer Kirche verankert sind, sei es, dass die Jugendlichen ihre eigenen Wege gehen. Die Konsequenz daraus ist meistens, dass die Eltern, wenn ihnen überhaupt noch an religiöser Erziehung gelegen ist – ihre Erziehungsaufgabe in diesem Punkt an den Religionsunterricht oder die kirchliche Gemeinde abgeben wollen. Dass die Schule damit überfordert ist, kam schon zur Sprache; aber auch die Erwartungen an die Gemeinden können deren Leistungsfähigkeit schnell übersteigen.

Die Teilnahme am kirchlichen Leben setzt bereits eine lebensgeschichtliche Grundlage voraus, die einem großen Teil der Jugendlichen nicht mehr hinreichend vermittelt worden ist. Die Kirche erscheint ihnen kaum mehr als Ort eigener Erfahrungen.³⁸ Bei einem Gespräch über Kirche in einer 9. Klasse – es war angeregt und häufig offen persönlich – erschien Kirche über eine volle Schulstunde hinweg ausschließlich als Gottesdienstgemeinde. Dass Kirche in unseren alltäglichen Lebensverhältnissen auch noch anders gegenwärtig sein könnte und auch tatsächlich gegenwärtig ist, kam nicht zu Bewusstsein. Dieser Einzelfall lässt sich so nicht gleich verallgemeinern, aber er scheint doch symptomatisch für das vorherrschende Erleben von Kirche.

Bei den *in den Gottesdiensten gegebenen Rollenverteilungen* bleibt für die Verständigung über das eigene Leben, über das, was einem wichtig scheint, was beunruhigt und erfreut, kaum ein Platz.³⁹ Der Spielraum der persönlichen Äußerungen beschränkt sich weitgehend darauf, entweder im vorgesehenen Ritus (sei er konventionell oder nicht) mitzu-

³⁷ Vgl. *Josef Lange*, Ehe- und Familienpastoral heute Kommunikation in der Kirche Wien ²1977, bes. 50–56: Funktionen der modernen Familie; 137–159: Familie und Kirche; *Schmidtchen*, Was den Deutschen heilig ist (s. Anm. 13), 27–32: Der Einfluss des Elternhauses; *L. Vaskovics*, Religion und Familie – Soziologische Problemstellung und Hypothesen, in: Jakobus Wössner (Hg.), Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 328–352.

³⁸ *Robert Bleistein*, Jugend – auf kritischer Distanz zur Kirche, in: Forster, Befragte Katholiken (s. Anm. 31), 151–163; *ders.*, Die jungen Christen und die alte Kirche, Freiburg 1975.

³⁹ Vgl. *Rüdiger Schloz*, Gottesdienst und Verständigung, in: Manfred Seitz / Lutz Mohaupt (Hg.), Gottesdienst und öffentliche Meinung, Stuttgart / Freiburg 1977, 169–197; *Heribert Mühlen*, Kommunikation und Gottesdienst, in: Heinrich Petri (Hg.), Sinnverständnis und Glaube in der Industriegesellschaft, Paderborn 1976, 49–63; *Gerhard Schmidtchen*, Der Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD, Stuttgart / Freiburg 1973, 85–130: Probleme des Gottesdienstes.

machen oder an diesen kirchlichen Vollzügen nicht teilzunehmen. Auch dies dient schon einer gewissen Verständigung, ist aber doch wohl sehr undifferenziert.

So tut sich für viele eine kräftige Kluft auf zwischen den privaten *Gruppen* – Familie, Freundschaft oder anderen altersspezifischen Gemeinschaften –, die zwar intensiv in die Lebensgeschichte des einzelnen hineingenommen sind, aber nur sehr begrenzt Orientierung in unserer komplexen Gesellschaft geben können, und der Kirche, die sowohl in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung eingeschränkt als auch in der Lebenswelt des Einzelnen zu einer relativ fernen Institution geworden ist – auch für den, der sich noch ihr zugehörig fühlt.

Dies führt insgesamt zu einer paradox erscheinenden Situation: Einerseits ist das Christentum stark verkirchlicht⁴⁰, d.h. ausdrücklich christliche Lebensvollzüge sieht man vorwiegend im ausgegrenzten Raum der Kirche verankert; von deren Anstrengungen erwartet man die Vermittlung des Glaubens an die kommenden Generationen; andererseits wird die persönliche Gläubigkeit eines Großteils unserer Bevölkerung anonym und mitteilungsarm, da sie keinen gesellschaftlichen Ort findet, wo sie angeregt und befähigt wird, sich mit Anderen auszusprechen und dabei ohne rituelle und dogmatische Fixierungen „ich“ und „wir“ zu sagen.

Sicher können *Jugendgruppen* für diejenigen, die in ihnen zu Hause sind, entscheidend dazu beitragen, dass diese Kluft zwischen der Privatheit des persönlichen Lebens einerseits und der verständigungshemmenden Institution Kirche andererseits überbrückt wird.⁴¹ Hier gibt es hinreichend Spielraum, die persönlichen Interessen und Überzeugungen in einen Zusammenhalt zu bringen, der die Privatsphäre übersteigt. Es ist für die Zukunft des Christentums eine lebenswichtige Frage, inwieweit es den Kirchen gelingt, derartige soziale Gelegenheiten vielfältig aufzubauen. Weder die politischen noch gar die wirtschaftlichen Kräfte in unserer Gesellschaft haben dazu hinreichend Initiativen entwickelt, vielleicht auch gar nicht genügend Interesse, solche Gruppenbildungen zu stützen, deren Selbstbewusstsein ja auch die Routineabläufe behindern könnten (man denke z. B. an Bürgerinitiativen). Daraus könnten sich Chancen gerade für die Kirche ergeben, falls bei ihr nicht auch die *Angst vor den eigenständigen Lebensäußerungen* der Christen kräftiger ist als die Sorge um die soziale Wirksamkeit des Glaubens. (Das Misstrauen, mit dem kirchliche Jugendverbände und kirchenamtliche Instanzen häufig einander gegenüberstehen, lässt befürchten, dass die Kirche mit ihrer manchmal spürbaren Tendenz zur patriarchalisch angelegten Seelsorge nur zögernd und mit Vorbehalten diese Räume der Verständigung aufbauen wird.⁴²)

⁴⁰ Vgl. Kaufmann, Kirche begreifen (s. Anm. 14), 100–104: Verkirchlichung des Christentums.

⁴¹ Vgl. Johannes Schilling, Kirchliche Jugendarbeit in der Gemeinde, München 1979, vor allem 38–60: Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit; Adolf Exeler, Möglichkeiten der Glaubensverkündigung in der außerschulischen Jugendarbeit, in: Wolfgang Dinger / Rudolf Volk (Hg.), Heimatlos in der Kirche? Probleme heutiger Jugendpastoral, München 1980, 54–78; Hermann Steinkamp, Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, in: Dieter Emeis / Burkard Sauermost (Hg.), Synode – Ende oder Anfang?, Düsseldorf 1976, 167–176.

⁴² Darauf verweist Kaufmann, Kirche begreifen (s. Anm. 14), 185 f mit Anm. 69a; s. auch seine betonte Forderung, innerkirchliche Gruppierungen (beispielsweise „kirchliche Jugendgruppen, Bibelkreise, caritative

Ein Haupthindernis bei diesem Bemühen ist sicher, dass man der Kirche weithin nicht mehr zutraut, ein Ort der Erfahrung und des Gesprächs zu sein; dass manche Christen ihre Kirche so auch gar nicht haben möchten, weil sie angesichts der sonst ständig erfahrbaren Unsicherheiten gerade eine Gemeinschaft suchen, in der nun doch alles feststeht; wo sie Widerspruch oder auch nur verunsichernde Fragen nicht zu fürchten brauchen. Aber derartige Bedürfnisse können letztlich nur vordergründig und kurzfristig befriedigt werden. Bei den Verhältnissen, unter denen wir leben, setzt innere Stabilität voraus, dass man ein gewisses Maß an komplexen, undurchschaubaren, unversöhnten Gegebenheiten aushält, ohne die gemeinsame Verantwortung dafür aufzugeben.⁴³

Teams usw.“) „nicht ‚zu verwalten‘, sondern ihre Eigeninitiative zu prämiieren, ein dem bürokratischen Prinzip geradezu entgegengesetztes Verhalten“ (Zur gesellschaftlichen Verfassung [s. Anm. 18], 45). Vgl. die Feststellung *Steinkamps* (Ziele [s. Anm. 41], 167), dass sich bei der Synode in Würzburg zwischen 1972 und 1975 das „ursprüngliche Wohlwollen, das der Jugendvorlage entgegengebracht wurde ... zu strenger Wachsamkeit“ wandelte.

⁴³ Vgl. *Aois Hahn*, Religion und der Verlust der Sinnggebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1974, 119–125; *Kaufmann*, Kirche begreifen (s. Anm. 14), 163–167 über „Veränderung des Identitätsbegriffs“ und den Aufbau einer „flexiblen Identität“ (mit Bezug auf *Kohlberg*, *Habermas* und *Krappmann*).