

Oskar Köhler

Lasset uns nach Allensbach gehen

Als dieser Satz bei einem Wochenende einer Katholischen Akademie gesagt wurde, erregte er Heiterkeit. Es war Heiterkeit. Denn die Mundwinkel der Hörer waren nicht abwärts, sondern eher aufwärts gezogen, wenn man einmal mit Elisabeth Noelle-Neumann diesen physiognomischen Ausdruck als einen der Hinweise auf Lebensfreude interpretieren will¹. Es waren auch nicht jene „lachenden Dritten“, die aus den sozialwissenschaftlichen Kontroversen über die Auswertung der Synoden-Umfragen in der Bundesrepublik die Folgerung ziehen, es sei „ein unangenehmes Forschungsergebnis gar nicht erst zur Kenntnis zu nehmen“², und aus der Bedingtheit demoskopischer Erkenntnisse, über die sich die qualifizierten Demoskopen selbst am besten im klaren sind, den faulen Trost abzapfen, es stünde in Wirklichkeit um die Zukunft des christlichen Glaubens doch viel besser, als es hier den Anschein habe. Dies lag keineswegs in der mentalen Verfassung der hier zusammengekommenen Menschen. Diese Heiterkeit war der spontane Ausbruch aus der lähmenden Faszination, die von den Botschaften aus Allensbach und anderswo dann ausgehen kann, wenn nicht zur Kenntnis genommen wird, daß die eigentliche Schicht, in welcher Glaube konkret und aktuell erfahren wird, mit sozialwissenschaftlichen Methoden nicht erreicht wird und auch nicht erreicht werden soll. Trotzdem ist natürlich mit Recht zu fragen, ob denn dieser Ausbruch von Heiterkeit in dem gründet, was man in altertümlicher Sprache „Glaubenszuversicht“ genannt hat – wie tief die Heiterkeit also gegründet ist und wie weit sie trägt. Konkret gefragt: Welche Chancen des Überlebens geben die für einen Augenblick so heiteren Christen selbst ihrem Glauben – was können sie sich vernünftigerweise in dieser Hinsicht von ihren eigenen Kindern erwarten oder von ihren Enkeln?

In der letzten Zeit mehren sich religionssoziologische und religionspsychologische Recherchen, und in den sozialwissenschaftlichen Instituten wächst begreiflicherweise der Berufsstolz an, wenn nicht nur Industrielle Prognosen über die Verkaufsaussichten ihrer Ware, Politiker Auskünfte über den Grad ihrer Beliebtheit, Parteien über den Meinungstrend im Hinblick auf die nächsten Wahlen bestellen, sondern endlich auch kirchenamtliche Stellen von ihnen wissen wollen, woran sie sind. Im Mai und Juni 1970 wurden 21 Millionen Fragebogen an die Katholiken der Bundesrepublik Deutschland verteilt, von denen 4,4 Millionen ausgefüllt zurückkamen, eine ungewöhnlich

¹ Vgl. Herder-Korrespondenz (= HK) 28 (1974) 42 ff.; die tabellarisch ergänzte Wiedergabe eines Vortrags zeigt seine Bedeutung für ein Thema, zu dem sich schon – im Blick auf alle Christen – F. Nietzsche geäußert hat.

² Franz X. Kaufmann, in: HK 26 (1972) 599.

hohe Quote, die ohne Zweifel das Interesse an den gestellten Fragen dokumentierte. In der Zeit vom 25. November 1970 bis zum März 1971 wurde unter 4000 Katholiken eine mündliche Repräsentativ-Befragung veranstaltet. Der französische Episkopat nahm sich ein Beispiel und beauftragte eine Umfrage, die vom 25. November bis 15. Dezember 1971 bei 1093 repräsentativ ausgewählten Personen durchgeführt wurde³. Die in der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ im Oktober 1969 gebildete Kommission „Der Gottesdienstbesuch“ ließ im Mai und Juni 1972 eine Repräsentativ-Umfrage unter 2000 Angehörigen dieser Kirche veranstalten. Aus dem Literaturverzeichnis, das Ursula Boos-Nünning vorlegt⁴, und das neben theoretischen Studien auch zahlreiche empirische Untersuchungen aus aller Welt enthält, läßt sich ein beträchtliches allgemeines Interesse der Sozialwissenschaften an der Bedeutung der Religion und speziell des Christentums in der modernen Gesellschaft ablesen.

Es ist begreiflich, daß trotz diesem Interesse die Titel, unter denen die empirischen Untersuchungen der Öffentlichkeit vorgelegt werden, möglichst attraktiv gestaltet sind; aber sie verraten darüber hinaus etwas von der Problematik dieser Unternehmungen. Der von Gerhard Schmidtchen verfaßte Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1972) trägt die Überschrift „Zwischen Kirche und Gesellschaft“. Das Problem steckt darin, daß die Kirche selbst ein Teil der Gesellschaft ist, also der Gesellschaft nicht gegenübersteht, sondern „in Gesellschaft“ ist – und daß Kirche zugleich ihrem Selbstverständnis nach nicht „in Gesellschaft“ ist wie z. B. die Gewerkschaften. Der zu diesem Forschungsbericht 1973 erschienene und von Karl Forster herausgegebene Kommentarband trägt den Titel „Befragte Katholiken“ (dies in Rot) – „Zur Zukunft von Glaube und Kirche“ (dies in Schwarz). Was läßt sich aus der Befragung von Katholiken ausmachen für die Zukunft von Glaube und Kirche – und was nicht? Die religionssoziologischen Untersuchungen im Bereich der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ von Gerhard Schmidtchen mit einer Einführung und einem „Theologischen Nachwort“ von Manfred Seitz (1973) nennen sich „Gottesdienst in einer rationalen Welt“. Ist die Rationalität unserer Welt, die sich im Abendland seit dem 11. Jahrhundert ausgebildet hat, schlechthin das Problem des Gottesdienstes heute?

Es ist nicht die Absicht und nicht die Kompetenz dieses Aufsatzes, von den methodologischen Schwierigkeiten der Religionssoziologie und -psychologie zu handeln, also davon etwa, was im religiösen Bereich operationabel und dann meßbar ist und was nicht. Unsere zweifache Frage vielmehr lautet:

1. Was kommt da zutage, wenn man über den christlichen Glauben so herumfragt, und wenn man sagen muß, solche Umfragen seien nützlich, ja sogar, wie nicht wenige meinen, sie seien dringend notwendig?

³ Vgl. HK 26 (1972) 281–284.

⁴ Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen (München, Mainz 1972).

2. Was ist – die pastorale Nützlichkeit solcher Recherchen eingestanden – die dem christlichen Glauben eigene Weise, zu jeder Zeit lebendig zu bleiben?

Die kommunikationsschwache Kirche

In der ganzen Kirche, ohne Unterscheidung nach „Amtskirche“ und Kirchenvolk, kommt eine erschütternde Unsicherheit darüber zum Vorschein, welches denn der Bestand des christlichen Glaubens sei, den man nun in einer Art Inventur ermitteln will. Die Christen, von denen gesagt wurde, wo drei in Seinem Namen beisammen seien, da sei Er mitten unter ihnen, kommunizieren ohne Kommunikation. Gewiß ist der Mangel an Kommunikation, bei gleichzeitigem Überangebot an Informationen durch die publizistischen Medien, eine oft festgestellte Tatsache. Aber in welchem Ausmaß sind die Christen weltförmig geworden, wenn sie sich darin in nichts unterscheiden von den anderen Menschen? Es wird in Gottesdiensten – und dies durchaus zu Recht – viel gesprochen von der Mitmenschlichkeit. Aber wie steht es um die Mitchristlichkeit? Schon vor demoskopischen Untersuchungen weiß man, daß heute die durch die gemeinsame Kirchentür hereintretenden Leute nicht nur verschiedene Anschauungen von der Politik, von jeweils aktuellen gesellschaftlichen Fragen, von allen profanen Lebensbereichen mitbringen, sondern auch recht unterschiedliche und manchmal weit auseinanderliegende Auffassungen vom Kern des christlichen Glaubens. Die Symbole, im weitesten Sinn des Begriffs, einigen nicht mehr stillschweigend. Das hat eine lange Geschichte; aber statt sich über die Schuldigen zu streiten und die Prügelknaben zu suchen, sollte man ernsthaft zur Kenntnis nehmen, daß es so ist, und darüber nachdenken, welche Konsequenzen man daraus ziehen kann. Es gibt viele Ansätze in den Gemeinden: Man versucht, die Formel „Pax tecum“ zu konkretisieren, indem man dem Nachbarn die Hand gibt (und manche schauen sich dabei sogar wirklich an und betrachten sich auch hinterher als „einander vorgestellt“); man lädt zu „Glaubensgesprächen“ ein, die im Anschluß an die Predigt stattfinden. Man kann über die Einführung solcher Umgangsformen im einzelnen verschiedener Meinung sein, aber nicht verschiedener Meinung kann man darin sein, daß die Christen in unserer Gesellschaft, so wie sie ist, mehr denn je auf die Mitchristlichkeit angewiesen sind.

Was kümmert mich der Glaube meines Bruders? Dies kann nicht heißen, daß sich einer willkürlich in die Fragen des anderen einmischt, und auch nicht, daß man peinliche Selbstbekenntnisse ablegt, wie sie etwa in der Zeit der „Moralischen Aufrüstung“ üblich waren. Aber man sollte in allem Ernst darauf bedacht sein, jede Gelegenheit wahrzunehmen, daß etwas von dem Bewußtsein entsteht, jeder trage des anderen Last. Vielleicht sind viele kirchliche Veranstaltungen nur eine Nummer im ohnehin überfüllten Veranstaltungskalender; sind sie vielleicht einschlägig im Thema, fehlt es ihnen aber trotzdem an jenem spezifischen Klima, das Zusammenkünfte von Christen, wo auch immer, auszeichnen sollte. Es bleibt den Christen, wenn man ein wenig voraus-

denkt, gar nichts anderes übrig, als in Richtung auf eine Glaubensgemeinschaft zu leben, die etwas anderes ist als ein statistischer Begriff. Ein bekannter (und notabene: durchaus korrekter) Dogmatiker hat einmal in einem privaten Gespräch gesagt, es sei wahrscheinlich in aller Regel unmöglich, daß ein einzelner Christ das ganze Depositum fidei voll für sich allein realisiere, es spiele sich vielmehr der Glaubensvollzug der Kirche in einer Art von Kooperation ab. Auf jeden Fall ist der Gedanke mitchristlicher Stellvertretung glaubensgemäßer als die voreilige und oft so arrogante Aburteilung des anderen wegen seines Glaubensdefizits. Damit werden die Grenzen der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche nicht bestritten. Aber vermutlich liegt es daran, daß Verwundete Verwundeten helfen müssen. Die Ergebnisse der demoskopischen Untersuchungen haben dann ihren eigentlichen Sinn, wenn sie den Ausfall lebendiger Glaubensgemeinschaft deutlich machen, und wenn man es als ein Ziel der Christen begreift, daß ihnen nicht erst sozialwissenschaftliche Institute, deren Nützlichkeit keineswegs bestritten werden soll, klarmachen müssen, woran sie miteinander sind.

Es wurde mit Bedacht von der ganzen Kirche gesprochen, denn es ist ja allmählich nicht einmal mehr komisch, daß Leute, die soviel von ihrer Freiheit gegenüber der „Amtskirche“ sprechen, immer geneigt sind, letzten Endes eben dieser „Amtskirche“ alle Verantwortung zuzuschieben. Dies vorausgesetzt, bleibt allerdings trotzdem zu bemerken, daß der Grad der Notwendigkeit demoskopischer Untersuchungen des Kirchenvolks einen entsprechenden Grad der Entfremdung zwischen den amtlich Verantwortlichen und der Schar der Gläubigen dokumentiert. In manchen soziologischen Kommentaren zu den Untersuchungen schwingt der selbstgerechte Ton mit, hier nun endlich habe man einmal mit empirisch-exakten Methoden den Kirchenleitungen deutlich gemacht, woran sie in Wirklichkeit sind. Ohne Zweifel hat die empirische Sozialforschung Methoden entwickelt, mit denen man die bloße Meinung über Meinungen der Täuschung überführen kann. Aber gerade die Grenzen der Operationalisierbarkeit religiösen Lebens (der Begriff „Einstellungen“ enthält ein ganzes Bündel von Vorentscheidungen) zeigen an, daß demoskopische Umfragen nur ergänzende Maßnahmen sein können, und daß die amtlich Verantwortlichen sich die spezifischen Informationen auf andere Weise besorgen müssen, auf eine sachgemäße Weise, und dies insbesondere dann, wenn sie das Geschick auf einen Platz gestellt hat, der notwendig recht weit entfernt ist von Ort und Stelle, wo das Eigentliche geschieht. Es gilt als ein Indikator für die Funktionsfähigkeit einer Institution, wenn der Informationsfluß in Ordnung ist, und zwar sowohl in der Richtung von oben nach unten wie von unten nach oben. Es gibt Ansätze, diesen Informationsfluß zu intensivieren – aber es gibt auch Reaktionen, in denen man aus lauter Angst vor Mitsprache-Ansprüchen sich auf die amtliche Position zurückzieht, in der man jedenfalls weiß, was zu sein hat. Dann kann man nicht nur auf demoskopische Untersuchungen verzichten, sondern auch auf jene spezifischen Informationen, die nur in der Gemeinschaft der Glaubenden und Glaubenwollenden zu gewinnen sind.

Videant consules, pflegte man in kritischen Situationen in der Römischen Republik

zu sagen. Aber gehen die Consules der Kirche mit ihren Beratungsstäben wirklich dorthin, wo das Bedrohliche geschieht – wo der christliche Glaube im Begriff ist, sich selbst zu verlieren, nicht zuerst, weil er der Erosion durch glaubensfremde Einflüsse ausgesetzt ist, sondern weil er sich selbst nicht mehr als Glaube versteht – oder lassen sie sich ablenken von Erscheinungen, die nur relativ wenig damit zu tun haben oder nur die Folge davon sind? Es ist gut gemeint und partiell sogar angemessen, an Weihnachten oder Silvester oder Ostern den Zeitgeist anzuklagen oder eines der vielen gesellschaftlichen Übel aufs Korn zu nehmen. Aber mit der Integration durch die Wendung gegen den äußeren Feind ist es nicht mehr getan, und kein Hirt, der wirklich die Not seiner Herde teilt, wird solches versuchen.

Ist der Glaube ein „Wertsystem“?

Es ist durchaus methodengerecht, daß sich die demoskopischen Untersuchungen konzentrierten auf das Verhältnis zwischen dem „Wertsystem“, auf das sie den christlichen Glauben reduzieren, und dem „Wertsystem“ in der allgemeinen Gesellschaft. Die soziologische Kontroverse darüber, ob von *einem* Wertsystem der allgemeinen Gesellschaft gesprochen werden könne, oder ob es sich nicht vielmehr beim offensichtlichen Mangel in der Übereinstimmung hinsichtlich der Ziele um eine Mehrzahl von Wertsystemen handle (F. Fürstenberg, Kommentarband 203), kann hier auf sich beruhen bleiben. Gewichtig jedoch für diese Überlegungen ist die Frage, ob die Kernfrage der Glaubenssituation des Christen heute zu ermitteln ist am Ausmaß der Kongruenz bzw. Inkongruenz zwischen den allgemeingesellschaftlichen Systemen und dem „kirchlichen Subsystem“, und noch gewichtiger die Frage, ob die Entfremdung von der Kirche dadurch aufgehoben werden könne, daß der bei hoher Differenz zwischen den beiden Bereichen auftretende „kognitive Streß“ durch ein hohes Maß der Anpassung gemindert wird. Dazu wurde bemerkt, daß eine solche „Verweltlichungsstrategie“ auf den Widerspruch der „Traditionschristen“ stoßen müsse, wie umgekehrt die „Entweltlichungsstrategie“ des Widerstands die „Weltchristen“ der Kirche entfremde (Fürstenberg, 205). Nun trifft aber die Rede von den „Traditionschristen“ und den „Weltchristen“, welche „die im engeren Sinne tragenden Aktivgruppen“ der Kirche genannt werden, zwar die aktuellen Parteien innerhalb der Kirche, aber keineswegs das spezifische und innerste Moment der christlichen Glaubenssituation. Der christliche Glaube ist seit seiner ersten Verkündigung bis heute Überlieferung, ist der Eintritt in die Geschichte des Zimmermannssohns von Nazareth, ist kein „Wertsystem“, sondern eine Geschichte, die weiterlebt mit allen, die in diese Geschichte eintreten und sie denen weitererzählen, die nach ihnen kommen. Diese Überlieferung geschah seit eh und je mitten durch die „Welt-Geschichte“ hindurch, wenngleich in epochalem Wandel des Verhältnisses zu dieser Welt, und geschieht so auch heute noch. Die aus der heutigen Praxis abgelesene Unterscheidung von „Traditionschristen“ und „Weltchristen“ ist theoretisch unhaltbar.

Es fällt auf, daß in der Umfrage innerhalb der Bundesrepublik das Verhältnis zum Glauben als Überlieferung nirgendwo ausdrücklich wird, Gegenstand vielmehr allein das Verhältnis zu seinem gegenwärtigen Bestand und seinen gegenwärtigen Institutionalisierungen ist. Klaus Hemmerle hat in seinem Beitrag zum Kommentarband es als einen „gravierenden Umstand“ vermerkt, „daß die Umfrage im Auftrag der Bischöfe erfolgte“, und daraus geschlossen: „ihrer Glaubensautorität aber wäre es unangemessen gewesen, wenn sie – auch nur in der Form der Fragen – die Grundfragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens scheinbar zur Disposition gestellt hätten“ (S. 41). Damit wird angesprochen, was oben als Ersatzcharakter solcher Umfragen charakterisiert wurde. Aber so kommt es dann, daß bei der zentralen Frage nach der Gläubigkeit konkret nach den „Lehren der Kirche“ gefragt wird, als sei der christliche Glaube ein Lehrgebäude und nicht die Überlieferung einer Geschichte, die für den Glauben die Geschichte des Heils ist. Nicht weniger auffällig ist es, daß die als ein wichtiges Ergebnis der Umfragen bezeichnete „Kritik am Traditionalismus“ in den Kommentaren – mit einer bemerkenswerten Ausnahme – kaum reflektiert wird.

Gewiß kann man kirchensoziologisch „Säkularisierung als Aufgabe“ (Fürstenberg, 204–208) bezeichnen, und gewiß ist es auch pastoraltheologisch eine Aufgabe, zur Kenntnis zu nehmen, daß im Lauf der Geschichte des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt sakralisierte Lebensbereiche heute weltlich geworden sind und deshalb, was immer dies bedeutet, keine Korrespondenzpunkte mehr für den Glauben anbieten. Aber man muß sich darüber im klaren sein, daß man sich damit erst im Vorfeld der eigentlichen Glaubenssituation des Christen heute befindet.

Franz X. Kaufmann läßt es im Kommentarband (188) „dahingestellt, ob sich die Deutsche Bischofskonferenz der Tragweite ihres Forschungsauftrages bei den Synoden-Umfragen bewußt gewesen ist“, und fügt den bemerkenswerten Satz hinzu: „Es muß auf jeden Fall deutlich gemacht werden, daß das traditionelle kirchliche und theologische Denken der angemessenen Interpretation dieser Daten nicht mehr gewachsen ist . . .“ Wenn dem so ist, dann stünde es um Kirche und Theologie und die erfragte „Zukunft von Glaube“ schlecht, denn kirchliches und theologisches Denken ist immer traditionell. Die Traditionalität ist die Grundeigenschaft all jener „empirischen Eigenschaften“ des Glaubens, die Kaufmann – weil für ihn „die Sozialwissenschaften . . . das theologische und kirchliche Denken in keiner Weise ersetzen können“ – von der Theologie als für den empirischen Sozialforscher unerlässlich benannt wissen will. Aber dieser Wunsch ist prinzipiell unerfüllbar, sofern die „empirischen Eigenschaften“ in bezug auf ein Zeitalter erwartet werden, „wo dem Wandelbaren selbst größere Bedeutung beigemessen wird als dem Bleibenden“ (193). Denn „traditionelles Denken“ im Sinne christlichen Glaubens ist aus auf das Bleibende, das jedoch nicht identisch ist mit Max Webers Definition: „Das Heilige ist das spezifisch Unveränderliche“, das vielmehr als dasselbe bleibt inmitten des geschichtlichen Wandels, der nicht um es als einen hieratischen Block herum geschieht. Der spezifische Grund, der dieses Verständnis des Bleibenden ermöglicht, ist das spezifische Zentralmotiv christlichen Glaubens, in die Geschichte des Zim-

mermannssohns von Nazareth, seines Lebens und Sterbens und seiner Verheißung eingetreten zu sein. Wo dem Wandelbaren als solchem größere Bedeutung beigemessen wird als dem Bleibenden, handelt es sich im Hinblick auf die Geschichte um Historismus, im Hinblick auf die Gegenwart um einen an Gedächtnisschwund leidenden Aktivismus. Was immer solches für das weltliche Leben bedeutet, für das Leben des christlichen Glaubens ist es schlechthin tödlich.

Die „Ritualismus“-Debatte und die gute Gewohnheit

Im Rahmen der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung zwischen Gerhard Schmidtchen, dem verdienstvollen Leiter der Synodenumfragen und Verfasser des Forschungsberichts 1972, und Franz Xaver Kaufmann⁵ wurde auch der „Ritualismus“ der Jugendlichen (Befragte unter 30 Jahren) diskutiert. Als „Ritualisten“ wurden jene rubriziert, die angaben, „jeden“ oder „fast jeden Sonntag“ zur Kirche zu gehen, aber nicht den Satz ankreuzten: „Ich bin gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre.“ Diese „Ritualisten“ waren besonders zahlreich bei den Befragten unter 30 Jahren. Man wird Franz X. Kaufmann zustimmen müssen, wenn er die Meinungsformulierung eine „stereotype Aussage“ nennt, und vielleicht haben nicht wenige auch der Älteren, die keine Standesamt-Katholiken sind, zumindest gezögert, ein Maximum von Gläubigkeit zu notieren, indem sie den genannten Satz ankreuzten, und waren sie in einer ziemlichen Verlegenheit, da man sich auch in den Alternativ-Sätzen nicht untergebracht sah. Sich „als Christ fühlen“, aber ohne wirkliches Verhältnis zur Kirche sein? Nein, darum ging es nicht bei solchen Hemmungen. „Ich möchte gerne glauben, aber ich fühle mich unsicher“, lautet eine weitere Alternative. Man vermutete aber wohl mit Recht, daß da eine andere Unsicherheit gemeint ist als jene, aus der heraus Petrus seinen Herrn gefragt hat. Auch jenseits des Generationenunterschieds also ist es in der Tat problematisch, wie Kaufmann bemerkt hat, alle jene als „Ritualisten“ zu klassifizieren, die den ersten Satz nicht angekreuzt haben und dennoch regelmäßig am Sonntag zur Kirche gehen.

In unserem Zusammenhang interessieren insbesondere die gegensätzlichen Interpretationen, die zur Erklärung des Sachverhalts vorgelegt wurden, daß vor allem Jugendliche eine Glaubenssituation bekundeten, die kontrovers als Ritualismus charakterisiert wurde. Sie gehen ohne „die geforderte Glaubensqualifikation“ in die Kirche, weil der Kirchgang noch immer der sozialen Kontrolle unterliegt (Gerhard Schmidtchen)? Gewiß hat die soziale Kontrolle noch einige Bedeutung, aber die meisten Eltern, Lehrer und Geistlichen wissen, daß die Wirksamkeit dieser Kontrolle auf den Nullpunkt zuläuft und Jugendliche „trotzdem“ nicht in die Kirche gehen, wenn sie nicht wollen. Jedenfalls ist mehr denn je die Teilnahme Jugendlicher am Gottesdienst ein freiwilliger

⁵ HK 26 (1972) 505–09; 596–600.

Akt. Aber wie steht es mit ihrem Glauben? „Sie folgen einem Ritual, ohne seine Inhalte zu akzeptieren, ohne sich am spirituellen Geschehen mit voller Motivation beteiligen zu können“ (Schmidtchen). Um des Himmels willen, wer weiß denn nicht, wie schwer das mit der „vollen Motivation“ ist! Und was ist das für ein Verständnis von Glaube, wenn er vorab an der „hergebrachten Orthodoxie“ gemessen wird? Das ist kein Plädoyer für eine nebulose „Gläubigkeit“. Natürlich liegt das wissenschaftliche Problem darin, religiöses Verhalten operationabel zu machen, und bietet sich deshalb das Verfahren an, orthodoxe Glaubenssätze abzufragen.

Ganz richtig sagt G. Schmidtchen zum Sachverhalt des „Ritualismus“: „Vieles spielt hinein, einiges, was wir wissen, und mehr, was wir nicht wissen.“ Gerade angesichts des „Ritualismus“-Problems zeigt es sich, welche Bedeutung einer Einsicht in Überlieferung und in den Vorgang der Überlieferung zukommt. Eine Reflexion darüber ist unerlässlich, wie sich die Anwendung des soziologischen Begriffs „Soziale Kontrolle“ verhält zum Verständnis von Glauben als Überlieferung. Auch wo die soziale Kontrolle des Kirchgangs wirksam ist, muß sie nicht rein negativen Zwangscharakter haben (du mußt in die Kirche gehen, sonst . . .), sondern kann vielmehr auch die Aufgabe erfüllen, „positiv die Voraussetzungen normgerechten Verhaltens aufzubauen und zu erhalten“⁶. Auch dann, wenn ein hinsichtlich der Glaubenssätze nicht voll qualifizierter Jugendlicher vor allem deshalb in die Kirche geht, weil er sich nicht im Konflikt mit seiner Familie befindet und ihm allein der familiäre Friede „eine Messe wert“ ist, bleibt er innerhalb eines allgemeinen Basis-Konsenses und ist deshalb seine Verhaltensweise keineswegs schlechthin „spirituell nicht gedeckt“. Das Problem des Glaubensinhalts, das jedoch vom einzelnen ganz verschieden artikuliert wird und eben deshalb für eine Operationalisierung so schwierig ist, soll keineswegs unterschätzt werden, wenn hier gefragt wird, ob die Ermittlung der Glaubenssituation heute allzusehr fixiert ist auf das, was man einen „Denzinger-Glauben“ genannt hat, einen kompletten Vorrat aller erforderlichen Glaubenssätze.

Übrigens stellen die Hochschulgemeinden die „Ritualismus“-Diagnose vor eine Frage, die zwar speziell ist, aber doch vielleicht einen allgemeinen Hinweis enthält. Die negative soziale Kontrolle entfällt. Die Frage nach dem Glaubensinhalt ist hier besonders kompliziert. Die Reduzierung des Gottesdienstes auf „soziale Aktionen“ nimmt ab. Was ist also die Motivation dieser Menschen für den „Kirchgang“? Selbst Studentenfarrer wirken manchmal ein wenig komisch, wenn sie besorgt nach einer ausreichenden Motivation fragen. Sollte es sich vielleicht schlicht und einfach so verhalten, daß hier Überlieferung wirksam ist – daß man in gemeinsamem Gottesdienst zwar nicht den einzigen, aber den vornehmlichen Ort der Glaubenserfahrung sieht (wie bescheiden und brüchig auch dieser Glaube sein mag)?

Kein vernünftiger Mensch wird bestreiten, daß die säkulare Erwartung für die Zukunft des christlichen Glaubens in der nächsten und übernächsten Generation über alle

⁶ F. H. Tenbruck, in: Staatslexikon, Bd. 7 (Freiburg 1962) 226.

bisherigen geschichtlichen Maße hinaus kritisch ist. Kein verständiger Mensch auch wird die Erheblichkeit der sozialwissenschaftlichen Erforschungen bezweifeln. Aber man kann sich nicht *damit* zufrieden geben (und dies dann noch in recht unangebrachter Überheblichkeit), auf ihre methodologischen Grenzen hinzuweisen, von denen ab sie nicht mehr in den harten Kern der Sache selbst vordringen können. Vielmehr ist es die Frage, was jenseits dieser Grenzen zu bedenken ist.

Die Christen ohne Herkunft

„Was ist das für ein Verständnis von Glauben, das einer Bestandsaufnahme des Faktischen Relevanz für den Glauben selbst beimißt . . .“, fragt Klaus Hemmerle in seinem höchst beachtenswerten Beitrag „Was heißt Glaubenssituation? Theologische Gesichtspunkte und methodische Konsequenzen für eine Situationsanalyse“ (Kommentarband 24). Dies liegt weitab von jeder spiritualistischen Versuchung. Die Struktur der „Glaubenssituation“ wird zweidimensional bestimmt: als Vertikale zwischen Gott und dem Menschen – und als Horizontale zwischen den Glaubenden in Zeugenschaft und Verkündigung, und diese Horizontale kann durchaus in einer „Bestandsaufnahme des Faktischen“ angegangen werden, wenngleich auch sie auf diese Weise nicht in ihrer ganzen Dimension ausgemacht werden kann. Bedenklich aber vor allem ist es und insbesondere dem Gegenstand nicht adäquat, daß diese Bestandsaufnahme des gegenwärtig Faktischen wiederum nur im Horizont dieses gegenwärtig Faktischen reflektiert wird.

Wenn eine Firma eine neue Erfindung gemacht hat und vor der Frage steht, ob sie diese Neuheit in die industrielle Massenproduktion geben kann, wird sie mit Recht durch Meinungsforschung festzustellen versuchen, in welchem Ausmaß dieses Produkt der gegenwärtigen Bedürfnislage entspricht. In einem solchen Fall muß man vom Nullpunkt der Gegenwart ausgehen, und alle Geschichte ist völlig uninteressant. Woher aber kommt es, daß so viele Christen sich so verhalten, als stünden sie mit ihrem Glauben an einem ähnlichen Nullpunkt? Was ist da geschehen? Sie haben ihre Herkunft vergessen. Sie haben ihre Herkunft auf ganz verschiedene Weise vergessen. Die einen wollen gar nicht wahrnehmen, daß sie eine Herkunft haben, die durch epochale Wandlungen hindurchgegangen ist. Ihre Herkunft ist nur von vorgestern, und sie meinen deshalb, sie müßten dieses Vorgestern mit allen nur möglichen Mitteln konservieren, damit der Glaube auch noch in der Zukunft lebt. Die anderen verachten dieses Vorgestern, denken aber nicht im geringsten daran, dieses Vorgestern in eine zweitausendjährige Geschichte einzuordnen und daraufhin zu befragen, was es darin bedeutet und wie es dazu gekommen ist und was es für die Zukunft anzeigt. Sie lassen das Vorgestern mitsamt ihrer Geschichte von der Müllabfuhr abholen. Daß die Untersuchungen mit diesem weitverbreiteten Verhalten der Christen konform gehen, indem sie den „Traditionalismus“ nicht reflektieren, ist der Grund dafür, daß sie ihrem Gegenstand, der christlichen Glaubenssituation, gerade nicht gerecht werden können.

Wenn es generell richtig ist, daß „Situations-Analyse als solche nur möglich ist in der Gestalt einer Differential-Analyse zwischen dem jetzigen und dem überkommenen Befund“ (Hemmerle, 35), dann gilt dies in einer spezifischen Weise für den christlichen Glauben als Überlieferung. Dabei geht es nicht zunächst um „die Faktizität des Gestern“, die eine (höchst problematische) Sache der Historiker ist, sondern um „die Reproduktion des Gestern im heutigen Bewußtsein“, die oder deren Ausfall unter bestimmten Voraussetzungen und bis zu einem bestimmten Grad ermittelt werden können. Diese Voraussetzungen sind nicht schon dann gegeben, wenn man weiß, was gestern war, sondern wenn die soziologische Arbeit selbst einen Sinn für die Reproduktion des Gestern, für das geschichtliche Bewußtsein mitbringt.

Aber wichtiger als der Einbezug der geschichtlichen Dimension in die sozialwissenschaftliche Erforschung von Glaubenssituation ist die Sache selbst. Die Glaubenssituation, in der wir uns befinden, kann vom Christen gar nicht verstanden werden, wenn sie nicht in die Geschichte des Glaubens hinein ausgelegt wird. Nur in einer solchen Auslegung ist das lebendige Ineinander der vertikalen und der horizontalen Dimension der Glaubenssituation annäherungsweise zu erfassen. Im vorwissenschaftlichen Verhältnis der Christen zu ihrer Geschichte wurde dieses Ineinander naiv aufgefaßt, und dies in einer ungeheuerlich extensiven und intensiven Identifizierung. Als sich die Geschichtswissenschaft installierte und damit auch anzeigte, was in der Geschichte selbst geschehen war, als sie nicht mehr nur bewußt gelebt, sondern ihr Bewußtsein selbst zum Gegenstand der Reflexion gemacht wurde, reagierte insbesondere der Katholizismus im Blick auf die ohne Zweifel sehr bedrohliche Gefahr des relativierenden Historismus mit einer eigentümlichen Flucht in den Positivismus: es wurden die Dogmen als Invariable der Geschichte vorausgesetzt und der Geschichte alles für den Glauben Irrelevante überlassen, was dann positivistisch behandelt werden konnte. Es gibt noch heute keine wirkliche universale katholische Dogmengeschichte, und es gibt auch, von wenigen bedeutenden Studien abgesehen, keine universale Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Es gibt also keine Geschichte der Glaubenssituationen, was in Anbetracht dessen, was oben gesagt wurde, bei weitem mehr ist als ein wissenschaftliches Desiderat. Die theologischen Studienpläne zeigten auch in der Zeit, in der man noch nicht über den „Verlust der Geschichte“ klagte, keinen besonderen Sinn für diesen Sachverhalt. Natürlich wäre allein mit einer Besinnung der Theologie auf den Glauben als Geschichte = Überlieferung noch nicht das Entscheidende gewonnen, und schon gar nicht, wenn es bei der allgemeinen Rede von der „Geschichtlichkeit“ bleibt. Aber diese Besinnung ist eine der Voraussetzungen dafür, wenn den Christen wieder bewußt werden soll, daß sie nicht von heute sind.

L. Spittler, der in seinem „Grundriß“ (1782) von einem „Juden namens Jesu“ spricht, hat F. Chr. Baur zu der Bemerkung veranlaßt: „So beginnt ja die Spittlersche Kirchengeschichte ungefähr ebenso, wie Spittler seine Geschichte Württembergs beginnt.“ Man kann variieren: So beginnt ja die Erforschung der heutigen Glaubenssituation der Christen ungefähr ebenso, wie die Erforschung der Beliebtheit von Willy Brandt beginnt.