

Der Atheismus

Der Atheismus in seinen verschiedenen Graden und Ausprägungen wurde in den letzten Jahren immer mehr zur besonderen Sorge der Kirche. Zunehmend stärker befaßt sich die katholische Publizistik damit. Mehr und mehr versucht man das Phänomen von den verschiedenen Seiten und Ursachen her zu begreifen. Der sich anbahnende Versuch eines Dialogs zwischen Katholiken und Marxisten unter verschiedenen Formen und Voraussetzungen hat gleichzeitig zu stärkerer Wachsamkeit Roms geführt. Die Gründung des Sekretariats für die Nichtglaubenden ist Ausdruck der Wachsamkeit und des Bemühens um den Dialog zugleich. Es mag deswegen nicht wundernehmen, daß der Papst in seiner Ansprache an die Mitglieder der Generalkongregation (vgl. „Osservatore Romano“, 8. 5. 65) den „Kampf“ gegen den Atheismus als besondere Aufgabe für das Wirken des Ordens in der Gegenwart aufgegeben hat. Überrascht hat die fast militärische Art, in der dieser Auftrag erteilt wurde.

Kampf oder Dialog?

Der Papst hatte in seiner Ansprache auf die verschiedenen Formen hingewiesen, unter denen heute der Atheismus auftritt, und apostrophierte besonders jene Form, die auf die Ausrottung der Religion überhaupt aus ist: „... Und unter allen muß man jene antitheistische Form für die schrecklichste halten, die mit kämpferischer Bosheit die Existenz Gottes nicht nur in Theorie und Praxis leugnet, sondern mit Überlegung zu den Waffen greift, um den Sinn für Religion und alles, was fromm und heilig ist, an den Wurzeln zu vernichten.“ An die Mitglieder der Generalkongregation gewandt, sagte der Papst: „Der Gesellschaft Jesu, deren besondere Aufgabe es ist, die Religion und die heilige Kirche in den tragischsten Zeiten zu verteidigen, vertrauen Wir die Aufgabe an, sich dem Atheismus mit vollem Einsatz und mit der Vereinigung aller Kräfte zu widersetzen, unter dem Banner und dem Schutze des heiligen Michael, des Fürsten des himmlischen Heeres, dessen Anrufung allein schon Licht und Vorzeichen des Sieges ist.“ Die Jesuiten sollten bei Aufbietung aller Kräfte „diesen guten Kampf kämpfen“ und nichts vernachlässigen, was für eine kluge Koordination und für einen glücklichen Erfolg nützlich sein könnte.

Auf diese Aufforderung des Papstes angesprochen, antwortete der neugewählte General in seiner ersten Pressekonferenz: „Der Atheismus ist für uns in der Tat ein grundlegendes und schwerwiegendes Problem. Das ist es selbstverständlich für jeden Gläubigen, aber in besonderer Weise für uns und für alle, die eine apostolische Berufung haben.“ Der Auftrag des Papstes, sich dem Atheismus zu widersetzen, „muß unsere Kräfte sowohl auf die Glaubenden wie auf die Nichtglaubenden richten. Es gibt heute keinen Gläubigen, dessen Glauben von den großen Problemen, die die rapide Entwicklung der Welt, der Wissenschaft und der Gesellschaft schaffen, nicht auf die Probe gestellt würde. Wir müssen deshalb den Glaubenden helfen, ihren Glauben besser zu verstehen, ihn zu reinigen, um besser den unserer Zeit eigentümlichen Versuchungen widerstehen zu können. Wir müssen uns aber auch mehr als in der Vergangenheit den Nichtglaubenden annähern, um ihnen zu helfen, die Vorurteile zu überwinden, die sie vom Glauben trennen.“ Zu diesem Zweck müsse man zunächst einmal die Lehren des Atheismus besser kennenlernen. Er erinnerte an die Worte Pauls VI. in *Ecclesiam suam*, man müsse „aus seelsorglichen Erwägungen heraus

in der Seele des modernen Atheisten auch nach den Motiven seiner Verirrung und seiner Leugnung suchen. Sie erwiesen sich uns als komplex und vielgestaltig; ihre Kenntnis wird uns im Urteil vorsichtig und unsere Widerlegung wirksamer machen“ (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 581). Der General verwies auf die drei möglichen Verhaltensweisen der Kirche gegenüber der heutigen Welt einschließlich der atheistischen, die der Papst in *Ecclesiam suam* angegeben hatte: die Gettohaltung, die soviel bedeute wie Rückzug in die Sakristei; die Haltung des Anathems: die Annäherung an die Welt, um diese zu verdammen; die Haltung des Dialogs. „Und der Papst hält dafür, daß der Vergleich mit dem Dialog am besten die Beziehung von Kirche und Welt ausdrückt.“

Religion und verstädterte Industriegesellschaft

Achte Internationale Konferenz für Religionssoziologie

Vom 2. bis zum 4. Juli 1965 fand in Barcelona die Achte Internationale Konferenz für Religionssoziologie statt. Zum erstenmal hielt diese ständige katholische Einrichtung für wissenschaftliche soziologische Forschung ihre Tagung in Spanien ab. Die Wahl des Ortes hatte manches Gute an sich. Das spanische kirchliche Publikum zeigte sein Interesse durch eine für diesen Rahmen ungewöhnlich hohe Teilnahme. Die Teilnehmerzahl stieg gegenüber der letzten Tagung in Königstein im Taunus 1962 (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 534 ff.) von 200 auf 500, der größte Teil Geistliche und Ordensleute. Aber sie hatte auch ihre Nachteile. Die Vorlesungen und Referenten der Arbeitskreise waren zwar mit besten Kräften besetzt, aber die Konferenz vermochte diesmal offenbar weniger internationales Publikum, vor allem aus den nord- und mitteleuropäischen Ländern, anzuziehen. Im Gegensatz zur letzten Konferenz fehlten diesmal auch die Vertreter von protestantischer Seite, wodurch die Konferenz ein noch stärkeres konfessionelles Gepräge erhielt.

Aber auch sonst hatte sich gegenüber der Königsteiner Tagung manches geändert. Seit einem Jahr werden das Generalsekretariat der Internationalen Föderation Katholischer Sozialforschungsinstitute (FERES) und das Generalsekretariat der Internationalen Wochen für Religionssoziologie in Personalunion von Abbé François Houtart, Brüssel, geleitet. Präsident der Konferenz ist jetzt A. E. W. C. Spencer, der ehemalige Direktor des Newman Demographic Survey in London. Damit wurde die enge Verbindung zwischen FERES und der Internationalen Konferenz, deren hauptsächliche Trägerin FERES immer schon war, auch personell hergestellt und zugleich die „Entlatinisierung“ an der Spitze, die der frühere Präsident, Jean Labbens, Lyon, auf der Königsteiner Tagung vorgeschlagen hatte, durchgeführt. Die organisatorische Vorbereitung der Woche lag in der Hand des rührigen Barceloneser Instituts für Angewandte Soziologie und Pastoral (ISPA). Organisatorischer Leiter war der wissenschaftliche Direktor des ISPA, D. R. Duocastella. Auf die Diskussionsbereitschaft, die zudem noch durch die Tour de France gestört wurde, da wegen des Etappenziels (am 2. Juli) die einzelnen Sprachgruppen ihre Arbeitskreise — ein deutscher Arbeitskreis bestand nicht — an verschiedenen Ecken der Millionenstadt abhalten mußten,

wirkte sich das großstädtische Tagungsklima ungünstig aus. Soll die Internationale Konferenz zu einer wissenschaftlichen Expertentagung werden, so ist sie mit der Wahl kleiner Tagungsorte besser beraten, wo die Teilnehmer eher zu Konzentration gezwungen sind. Hier verloren sie sich zu sehr im Getriebe.

Verlagerung der Fragestellung?

Für die angestrebte Entwicklung innerhalb der Konferenz selbst ist es vielleicht nicht ohne Belang, auf die Unterschiede in der Thematik zwischen der Siebten und der Achten Konferenz hinzuweisen. Die Königsteiner Tagung hatte als Generalthema behandelt „Psychologische und soziologische Aspekte der Kirchengliederung“. Das Thema der Konferenz von Barcelona lautete: „Die Religion im Übergang von einer vortecnischen in eine industrielle und städtische (besser wohl ‚verstädterte‘) Gesellschaft“. Man wird nicht ganz fehlgehen, wenn man in diesen beiden, sachlich einander in vieler Hinsicht berührenden Themen zugleich eine gewisse Verlagerung der Fragestellung im allgemeinen Rahmen religionssoziologischer Forschung sieht. Wenigstens das Generalthema war in Königstein noch viel stärker durch eine engere kirchensoziologische Fragestellung gekennzeichnet, während diesmal das Thema auf einen weiteren Horizont wies, freilich zunächst nur das Thema, von seiner Durchführung kann nicht unbedingt Gleiches gesagt werden. Dazu fehlte dieser Konferenz mehr als der Tagung in Königstein der Rahmen, da die Teilnehmerschaft noch stärker als in Königstein von Praktikern, und zwar aus dem hispanisch-lateinamerikanischen Raum, beherrscht war, wo in den letzten Jahren, kräftig gefördert durch die FERES, die pastoralsoziologischen Untersuchungen sich mehren und einen wichtigen Beitrag zur innerkirchlichen Gewissensforschung über die Lage der Seelsorge und ihre soziokulturellen Voraussetzungen leisten.

Wo steht die kirchliche Religionssoziologie?

Von vielen Seiten, besonders von protestantischen Vertretern in den Vereinigten Staaten und in Deutschland, wird gegenüber der „kirchlichen“ Religionssoziologie (im französischen Sprachgebrauch wiedergegeben mit dem Ausdruck „sociologie religieuse“) immer wieder der Vorwurf erhoben, die kirchegebundene und vielfach von kirchlichen Einrichtungen getragene religionssoziologische Forschung in Europa bewege sich in zu engen Grenzen, verwechsle Religionssoziologie allzu leicht mit Kirchen- oder gar mit Pastoralsoziologie (nicht unbedingt zum Vorteil dieser selbst), sofern ihr Horizont überhaupt über rein soziographisch-statistische Untersuchungen über die verschiedenen Manifestationen der Kirchengliederung und der Daten der religiösen Praxis hinausreiche. Sie betreibe einen gewissen Dilettantismus, wende oft empirische Einzelergebnisse allzu voreilig auf allgemeine Fragestellungen ohne die notwendige theoretisch-wissenschaftliche Durchdringung an, betreibe ihre religionssoziologischen Analysen einseitig unter institutionellen und rein kirchlich relevanten Gesichtspunkten, vermöge sich nicht von ihrem eigenen Ursprung als Hilfsforschung der kirchlichen Pastoral zu befreien oder über diese gewiß nützlichen und auch für die allgemeine soziologische Forschung brauchbaren Ansätze hinauszuwachsen. Sie sei sich dessen zu wenig bewußt, was Religion als soziales Phänomen in sich und nicht nur in seinen kirchlich institutionellen Ausprägungen bedeute. Das sei der Grund, warum besonders

in Europa die religiöse Soziologie ein kärgliches Dasein am Rande der allgemeinen soziologischen Forschung führe.

Die Kritik Luckmanns

Wohl die einschneidendste Kritik an dieser Situation übte in letzter Zeit Thomas Luckmann in seinem im Verlag Rombach, Freiburg, erschienenen Büchlein „Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft“. Luckmann erspart der „vorherrschenden methodologischen Position“ in der Religionssoziologie nicht den Vorwurf eines „vagen Positivismus“. Die forschungstechnische Zuständigkeit der Disziplin erreiche besonders in Europa nicht den Stand der anderen soziologischen Disziplinen. Die theoretischen (Luckmann spricht abwertend von „ideologischen“) Grundannahmen der neueren Religionssoziologie erschwerten mit ihrer forschungstechnischen Unreife ein vertieftes Verständnis der Religiosität in der modernen Gesellschaft. Religiosität werde „vergegenständlicht und stückweise zerlegt“, und dabei werde ihre innere, aber auch gesellschaftlich bedingte Struktur übersehen. Weil man die kirchlich-institutionelle Anschauungsweise (Luckmann spricht hier wiederum abwertend von „ekklesiastischen“ Auffassungen) unkritisch auf soziologische Sachverhalte übertrage, fasse man Religion gegenständlich und definiere nach äußeren Anhaltspunkten bestimmte Verhaltensweisen und Meinungen als religiös und korreliere diese dann mit soziologischen Variablen. Religiosität, auch kirchegebundene Religiosität, verschwinde dann „als in der Person und in der Kultur verankertes Sinnphänomen“.

Ein ähnliches Fazit zieht Joachim Matthes in seiner im Furche-Verlag, Hamburg, herausgegebenen Schrift „Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft“. Seine Feststellungen konzentrieren sich auf die These, die kirchlich gebundene Religionssoziologie verwechsle Religionssoziologie mit Kirchensoziologie, setze Religionssoziologie (besonders im katholischen Bereich) mit Pastoralsoziologie gleich. Bereits in einer Würdigung der Ergebnisse der Königsteiner Tagung in der Kölner „Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ (Nr. 4, 1962) hatte Matthes eine ähnlich lautende Kritik formuliert und auf die beiden Strömungen hingewiesen, die innerhalb der Internationalen Konferenz für Religionssoziologie am Werke sind: die eine, vorherrschende, von Frankreich kommende und kirchen- und pastoralsoziologisch ausgerichtete, die andere, in der Minderheit befindliche, vornehmlich an der amerikanischen Religionssoziologie orientierte, die den Auftrag ihrer Disziplin weniger in einer kirchegebundenen pastoralen Hilfswissenschaft sieht, sondern diese als Teildisziplin der allgemeinen Soziologie mit der Verpflichtung zur genaueren Überprüfung der theoretischen Grundlagen und der bisher angewandten Forschungsmethoden. Die meisten Kritiker der ersten Richtung, die trotz der „Entlatinisierung“ der Konferenz die vorherrschende, wenn nicht die beherrschende geblieben zu sein scheint, bestreiten nicht den Nutzen und die positiven Ergebnisse ihrer bisherigen empirischen Forschungen für die Kirchen, aber auch für die allgemeine Soziologie — auch Luckmann betont diese positiven Ergebnisse —, sie sehen sie aber von der wissenschaftlichen Soziologie überholt.

Kirchlich introvertiert?

Diese Kritik könnte besonders den nicht fachlich Geschulten als eine recht akademische Angelegenheit an-

muten. In Wirklichkeit geht es um das tiefere Eindringen in das Phänomen des Religiösen als gesellschaftliche Wirklichkeit und, von der Kirche her gesehen, um die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt in seinem religiös-sozialen Kern. Nur wenn es der kirchengebundenen Religionssoziologie gelingt, über ihren eigenen Horizont hinauszusehen, von einem pastoral sicher begrenzt fruchtbaren kirchlichen Empirismus zum religiösen Phänomen als ganzem vorzustoßen, die Brücke zur „profanen“ Soziologie, die sich besonders in Amerika mit zunehmendem Interesse der Religion annimmt, zu finden und sich dort das wissenschaftlich-theoretische Rüstzeug zu holen, leistet sie ihren Beitrag zum Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt, nach dem das Zweite Vatikanum sucht.

Vielleicht hatte Osmund Schreuder, der Autor der bekannten Untersuchung über die Soziologie der Pfarrei „Kirche im Vorort“, Freiburg 1962 (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 182 ff.), die Argumente der Kritiker etwas zu leicht genommen, wenn er rein quantitativ feststellte, zwischen den allgemeinen, theoretischen, grundlegenden und den „praktischen“ Untersuchungen zur Pastoralsoziologie herrsche ungefähres Gleichgewicht und es handle sich bei der „sociologie religieuse“ keineswegs um eine „introvertierte Soziologie der Kirche“ — auch in seinem Referat wurde man diesen Eindruck nicht ganz los. Daß es an der Quantität der Publikationen nicht fehlt, war allerdings leicht glaubhaft zu machen.

Schreuder hat wohl auch die deutschen Verhältnisse nur unter einem begrenzten Aspekt getroffen, wenn er feststellte, es fehle in Deutschland an empirischen Forschungen, weil an den deutschen Universitäten die allgemeine Soziologie einseitig spekulativ betrieben werde und, was die Religionssoziologie betrifft, von Autoren mit vornehmlich theologischen Interessen beherrscht sei: Es herrsche das Interesse an der Makrosoziologie vor, die „unter dem Gesichtspunkt strenger Forschung nicht viel hergibt“. Das mag seine Richtigkeit haben, verfehlt aber das Ziel, solange die „sociologie religieuse“ gerade noch um ihre theoretischen Grundlagen im Rahmen der allgemeinen Soziologie ringen muß.

Eine etwas schwammige Thematik

Hinsichtlich der Durchführung ihrer Thematik wäre an der Konferenz einiges auszusetzen. Man hatte nicht den Eindruck, daß es gelungen war, das Generalthema in einer alle Referate umfassenden einigermaßen logischen Ordnung zu behandeln, eher diene es als formale Klammer. Das lag wohl auch an organisatorischen Schwierigkeiten, die zwangen, im letzten Augenblick noch Referenten zu wechseln und Themen zu ändern. So war das Thema von James H. Kirk: „Das christliche Sozialbewußtsein im gesellschaftlichen Wandel des Südens“ (gemeint war das Verhältnis der christlichen Kirchen und Sekten zur Entwicklung der schwarzen Minderheit in den amerikanischen Südstaaten), das wegen des regionalen Phänomens, das er gründlich behandelte, einer eigenen Würdigung bedürfte, etwas zu speziell, wenn auch keineswegs fehl am Platze. Ähnliches gilt vom Ersatzreferat (für E. Golomb) von P. Greeley (Amerikanischer Katholizismus im sozialen Wandel) und das Referat von Lord Simey über „Die Anpassung der sozialen Werte in Entwicklungsgesellschaften“. Auch die Hauptreferate, von E. Pin, Gregoriana, Rom („Religiöse Motivationen im gesellschaftlichen Wandel“), von J. A. Prades, Löwen („Die religiösen Werte im städtischen Milieu“) und von J.

Remy, Löwen („Die kirchlichen Rollen und Institutionen in der städtischen und industriellen Zivilisation“), boten keine strenge Einheit. Dasselbe gilt auch für die Diskussionen in den Arbeitskreisen, die bei der französischen Gruppe von den traditionellen pastoralsoziologischen Themen beherrscht war, während bei der spanischen Gruppe in vier Referaten (Perez, Kolumbien; Poblete, Perú; Pin, Rom; Duocastella, Barcelona) vornehmlich Fragen der Verstärkung und ihre Wirkungen auf das religiöse Verhalten, zum Teil auf allgemeinerer sozialwissenschaftlicher Basis, behandelt wurden. Dabei konnte man feststellen, wie stark sich die Untersuchungen der kirchlichen Religionssoziologie (besonders im Rahmen der FERES) in letzter Zeit regional auf Lateinamerika konzentrierten und welchen regen Anteil die Vertreter Lateinamerikas daran selbst nehmen.

Auch wenn die von den Kritikern geforderte neue Ortsbestimmung der „sociologie religieuse“ nicht Gegenstand der Erörterung der Konferenz war (sie böte dafür sicher den Rahmen bei richtiger fachlicher Beschränkung der Teilnehmerschaft), so bemühte man sich doch besonders in den Hauptreferaten des zweiten und dritten Tages, auf die wir uns im folgenden beschränken, auch um formale Vertiefung.

Religions- oder traditionskonforme Motivationen?

Das galt vor allem für das Referat von Pin, das thematisch den Kernpunkt der Tagung bildete. Pin entwickelte eine Typologie der religiösen Motivationen und versuchte an Hand dieser Typologie von Motiven die Wandlungsmöglichkeiten im religiösen Verhalten beim Übergang von einer vortechnischen in eine industrielle, von einer agrarischen in eine städtische Gesellschaft aufzuzeigen: Die verschiedenen Motivationen, die der religiösen Betätigung zugrunde liegen, schaffen in der geschichtlichen Abfolge und im zeitlichen Nebeneinander verschiedene „Religionen“ bzw. religiöse Systeme. Pin ging dabei von der Voraussetzung aus, daß ein und demselben religiösen System auf verschiedenen Stufen mehrere Motivationen entsprechen können. Die bleibende Identität des religiösen Systems bzw. des religiösen Verhaltens der Gläubigen hängt davon ab, welche Motivationen innerhalb der Mehrheit oder Vielheit von Motiven vorherrschen. Zur Bestimmung der Motivationen in einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Voraussetzungen genügt nicht die amtliche Lehre der Gemeinschaft. Es kann ein deutliches Gefälle zwischen den amtlich gebilligten und den tatsächlich vorhandenen oder vorherrschenden Motiven geben. Nach der Lehre seiner Religion sind für den Christen Glaube, Hoffnung und Liebe die Motive religiöser Betätigung, in Wirklichkeit können Motive gesellschaftlicher, politischer oder kultureller Ordnung vorübergehend oder ständig den Ausschlag geben. Das ist für die Theorie und die Praxis des religiösen Verhaltens sicher nichts Neues, aber von diesem Sachverhalt her legte Pin in seinem Referat den Grund für die Erarbeitung der Unterscheidungskriterien für religionskonforme und religionsfremde Motivationen religiöser Betätigung innerhalb eines religiösen Systems: Unter der getreuen Beobachtung des Sonntagsgebots z. B. können sich die verschiedensten Motive verbergen, ohne daß sich deren Träger oder der mit der sozialen Kontrolle innerhalb des Systems Beauftragte darüber Rechenschaft geben. „In einer stark institutionalisierten Gesellschaft kann der Wunsch nach strenger Kontrolle der Aktivität der Mitglieder zur Fixierung einer bestimmten Anzahl leicht kontrollierbarer und bloß äußerlicher Ge-

bote führen und die Aufmerksamkeit sich anstatt auf die Ziele und Werte, die die Aktivität des Subjektes inspirieren, bloß auf die äußere Konformität konzentrieren.“ Es könne auch zutreffen, daß die Verantwortlichen organisierter Religionen im Bestreben, mehr oder weniger funktional zu sein, zum Gebrauch ihrer potentiellen oder wirklichen Anhängerschaft eine Reihe von Riten oder Praktiken schaffen, die den im lokalen Kulturbereich existierenden religiösen Motivationen angepaßt sind. Diese unterscheiden dann nicht mehr zwischen dem „kulturell determiniert Religiösen“ und dem „religiösen System“, dem sie zugehören. Damit ist die Religion zu einer Institution der Kultur geworden.

Personale Primärmotivationen

Im zentralen Teil seines Referates analysierte Pin zwei Gruppen von Motivationen, die gleichzeitig verschiedenen Tiefdimensionen angehören, wobei die erste Gruppe (Primärmotivationen) dem eigentlich religiösen Faktor entstammt, die zweite Gruppe (Sekundärmotivationen) eine soziale Basis hat.

Unter den Primärmotivationen behandelte Pin auswählend drei: die „kosmologische“, die Heilsmotivation und die von Pin wohl etwas willkürlich so bezeichnete „mystische“. Kosmologische oder biologische Motivationen sind das Kennzeichen für Primitivreligionen, ohne notwendig daran gebunden zu sein. Das Göttliche wird verstanden in Funktion der primären Lebensbedürfnisse des Menschen. Den verschiedenen Bedürfnissen entsprechen die verschiedenen Götter oder Heiligen. Innerhalb dieser Motivationen fehlt der Bezug des Religiösen zum Sittlichen. Das Göttliche hat nicht die Funktion, die sittliche Existenz zu verwandeln, sondern die täglichen Bedürfnisse zu befriedigen. Die religiöse Betätigung, die von solchen Motivationen getragen ist, vermag keine starken Gruppenbindungen zu schaffen. Diese (und damit die Bindungen an den Zauberer, Schamanen, Priester) können zerfallen, wenn die Bindung zu keiner Befriedigung führt oder etwa der Kranke selbst ein Heilmittel für sein Übel gefunden hat. Beim Übergang (durch gesellschaftlichen Wandel oder durch Auswanderung aus dem eigenen Kulturkreis) von einer vortechnischen in eine technische Gesellschaft fallen manche dieser Motive für den Rekurs an die Gottheit weg. Die diesen Motivationen geneigtesten sozialen Schichten (die ländliche Bevölkerung, die in unmittelbarem Kontakt mit unkontrollierbaren Naturerscheinungen lebt) lösen sich deshalb beim Übergang in das technisch bestimmte städtische Milieu in dem Maße von ihrer traditionellen religiösen Praxis, als diese „kosmologisch“ oder „biologisch“ motiviert war.

Andere Folgerungen ergeben sich für das religiöse Verhalten im sozialen Wandel, wenn das ausschlaggebende Motiv religiöser Betätigung das Heil im Jenseits ist. Die Gruppensolidarität innerhalb eines vom Heilsmotiv getragenen religiösen Systems (und damit die Beziehungen zu den amtlichen Vertretern des Systems) müssen kaum stärker sein als in den Naturreligionen. Was vom „chef religieux“ verlangt wird, sind die Heilmittel (Riten, Sakramente). Aber die Gruppensolidarität kann um so stärker sein, je heilsnotwendiger die verlangten Heilmittel empfunden werden. Deshalb haben diese die viel größere Chance, beim Übergang von einer vortechnischen in eine industrielle Gesellschaft zu überleben. Das Heilmotiv steht über dem technischen Fortschritt, setzt über-

haupt bereits eine gewisse Reflexionsstufe voraus, ist deshalb besonders bei reflexionsfähigen Menschen ausschlaggebend. Aber die scharfe Trennung zwischen Diesseits und Jenseits führt dazu, daß dem diesseitigen Bereich keinerlei entscheidender religiöser Wert zuerkannt wird. Das führt zu einem permanenten Bruch zwischen dem religiösen Leben und der täglichen Existenz und kann entweder zu einer Fluchtaszese oder umgekehrt zu einem „De-facto-Laizismus“ führen, der sich auf ein (zur Erlangung des Heils notwendiges) Minimum an Geboten der institutionalisierten Religion beschränkt.

Als dritte Primärmotivation nannte Pin die „mystische“, einfacher: das Motiv der Bereitschaft, den Willen der Gottheit zu erfüllen. Auch hier kann es Fehlformen geben, die über die „biologische“ Stufe nicht hinausreichen. Ist diese Motivation echt, so ist sie weniger spontan, sondern setzt beim Individuum eine persönliche Anstrengung und im gewissen Sinn einen Verzicht auf die beiden bisher genannten voraus. Sie schafft Bande zwischen den Glaubenden, die alle anderen Bande familialer, ethnischer, politischer oder wirtschaftlicher Natur überdauern können. Sie widersteht deshalb am meisten sozialen Wandlungen. Diese Motivation kann keiner bestimmten sozialen Klasse zugeschrieben werden.

Alle Primärmotivationen können sich in den verschiedenen Mischformen zur selben Zeit in ein und demselben Individuum, in ein und derselben Gruppe vorfinden. Von der Art und Weise, wie diese verschiedenen Primärmotivationen im Gläubigen und im religiösen System korrelieren, und davon, welcher der angegebenen Motivationstypen der vorherrschende ist, hängen die Beständigkeit des religiösen Verhaltens und die Kohärenz eines religiösen Systems im gesellschaftlichen Wandel, konkret im Übergang der Gesellschaft von ihrer vortechnischen in die technisch-industrielle Phase ab.

Die sozialen Motivationen

Von den sozialen (Sekundär-) Motivationen nannte Pin wiederum drei Typen: den kulturell spontanen, den kulturell reflektierten und den „sozio-religiösen“. Der erste ist am häufigsten in vortechnischen Gesellschaften repräsentiert durch Zeremonien, mit denen sich die Gruppe identifiziert, nicht des rituellen Inhalts, sondern der Treue zum Brauch wegen, in der sich die Kontinuität der Gruppe ausdrückt: Alles fügt sich dem lokalen Brauch. Brauch und Sitte durchdringen das Bewußtsein der Gruppe so, daß Pflicht und Gruppenkonformität eine Identität bilden (tradition-directed persons). Solange dieser Gesellschaftstypus erhalten bleibt, bleibt das religiöse Verhalten unangetastet. Löst sich in einer technischen Gesellschaft diese Uniformität in Pluralismus auf, paßt sich das Individuum ohne Widerstand der neuen Situation an bei gleichbleibender Motivation, nur hat sich der „Inhalt“ der Sitte entsakralisiert. Dieser Typ sozialer Motivation ist meistens verbunden mit Motivationen kosmologisch-biologischer Ordnung. Der Übergang in die industrielle Gesellschaft führt bei dieser Motivkonstellation zu einer doppelten religiösen Entfremdung: er vermindert die Gelegenheiten des Rekurses auf die Gottheit (durch Überwindung der Abhängigkeit von den Naturgewalten) und macht zugleich die soziale Motivation hinfällig. „In der industriellen Welt schaltet der Pluralismus die religiösen Komponenten aus dem Brauchtum aus.“ Der zweite Typ, die kulturell reflektierte Motivation, steht im Gegensatz zur ersten, insofern sie Personen

eignet, die sich bewußt mit einer Gruppe identifizieren (inner-directed persons), die in der Religion eine integrative Institution der Gesellschaft sehen. Dieser Typ prädisponiert keineswegs zum sozialen Wandel, weil die davon bestimmten Gruppen sich einer Modifizierung des sozialen Gleichgewichts widersetzen. Verbunden mit dem zweiten Primärtyp (Heilsmotivation), führt dieser kaum in der gleichen Weise wie beim ersten Typ zur Aufgabe der religiösen Praxis.

Als sozio-religiöse Motivation bezeichnete Pin die willentliche Unterwerfung eines Individuums unter die Ordnungen einer religiösen Gruppe, die sich von der Globalgesellschaft abhebt. Mittels einer Reihe von Zwischengliedern (Familie, Schule, lokale Gruppen usw.) führt diese Motivation zur stärksten Identifizierung mit der religiösen Gruppe, die vom gesellschaftlichen Wandel kaum mitbetroffen ist. (Als Beispiel wurde angeführt, daß die Katholische Französische Landjugend ohne bemerkenswerte Verluste den Übergang von der Agrargesellschaft in die technische Zivilisation überstanden habe.) Verbunden mit dem dritten Primärtyp, erweist sich diese soziale Motivation als die beständigste, zugleich aber auch als die anpassungsfähigste, da hier die Gefahr der Überlagerung reflektierter religiöser Überzeugungen durch rein kulturell-soziale Abhängigkeiten die geringste Rolle spielt.

Wir haben hier das Referat von Pin als einziges der Konferenz ausführlich wiedergegeben, weil sich seine als Arbeitshypothese formulierten Ausführungen am ehesten mit dem Generalthema der Tagung deckten, weil hier in großer Nüchternheit versucht wurde, die religiösen und gesellschaftsbedingten Motive religiöser Betätigung in ihrer gegenseitigen Bezogenheit zu sehen und gleichzeitig deutlich voneinander zu scheiden, und weil hier der kirchlichen Pastoral wichtige Ansätze für die Ausrichtung der Verkündigung geboten wurden, die — aufs Ganze gesehen — weiter führen mögen als endlose statistische Erhebungen, die immer wieder dasselbe bestätigen.

Kirchliche Institutionen und städtische Zivilisation

Da die weiteren Referate von J. A. Prades (Löwen/Barcelona) und J. Remy (Löwen) weder eine direkte Weiterführung des hier Gesagten bildeten noch eigentlich sich mit dem Wandel des Religiösen im Übergang in die technische Gesellschaft im Sinne des Themas der Woche befaßten, sondern der städtisch-industriellen Zivilisation eigentümliche Fragen behandelten, seien hier nur der Vollständigkeit halber einige Hauptgedanken wiedergegeben.

J. Remy behandelte in seinem Referat über die Stellung der kirchlichen Institutionen in der städtisch-industriellen Gesellschaft drei Fragenkreise: den sozialen Bedeutungswandel des „Quartiers“ (Pfarrei) für die Seelsorge, die Bedeutung der publizistischen Mittel als verbindender Medien der Globalgesellschaft im Vergleich zu (oder neben) Verkündigung und Liturgie, die Kirche als Institution in der Konkurrenzsituation mit anderen Institutionen. Durch die Auflösung der Einheit von Wohn- und Arbeitsplatz durch die Segmentierung der verschiedenen sozial-kulturellen Funktionen hat das Quartier aufgehört, ein lebendiges Zentrum sozialer Kommunikation zu sein. Das Festhalten daran und die Ausrichtung der Seelsorge auf den Raum des Quartiers entsprechen mehr einer aus der Agrargesellschaft, der Struktur des Dorfes, übernommenen Tradition als der städtisch-industriellen Wirk-

lichkeit. Die konstitutiven gesellschaftlichen Bindungen lassen sich heute nicht mehr in kleinen Zentren realisieren, weil die örtliche Nachbarschaft als soziales Band abgelöst ist durch global-soziale Bindungen, in die das Individuum durch eine Vielfalt diversifizierter Rollen eingegliedert ist. Da das Quartier kein dynamisches Zentrum der städtischen Gesellschaft ist, muß die Kirche ihre Institutionen auf eine Großraumseelsorge ausrichten, in den Zentren moderner sozialer Kommunikation fußfassen, da die soziale Kohäsion im makrosozialen Raum, z. B. durch die Wirkung der Massenmedien, viel stärker geworden ist. Bewältigen kann — das war eine der Folgerungen, die Remy zog — die Kirche diese Situation nicht durch die Neuschaffung mehr oder weniger uniformer Sozialkontrollen, sondern durch die Reaktivierung einer Vielfalt von Tätigkeiten, die sich funktional in das städtische Gesamtgefüge einordnen. Sie muß der Vielzahl der Gruppen Rechnung tragen, ohne sich einseitig einer bestimmten Gruppe zu verschreiben oder die seelsorglichen Bemühungen nur auf bestimmte Gruppen (z. B. Familie) zu konzentrieren oder sich einseitig auf diese oder jene Komponente kirchlich-religiöser Erscheinungsformen zu verlassen.

Das Gefüge der sozialen Welt, in der ein Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen herrscht, vervielfältigt die autonomen Entscheidungen auf religiösem Gebiet. Die Zukunft der Gesellschaft ist im städtisch-industriellen Milieu nicht mehr von der religiösen Kohärenz der durch „partielle Solidaritäten“ verbundenen Gruppen abhängig. Die Konkurrenz der verschiedenen Ideologien und Systeme fördert die Heranbildung selbständig entscheidungsfähiger Individuen und macht — das war eine weitere Folgerung für die Zukunft der kirchlichen Institutionen — die Funktionsbasis dieser Institutionen demokratischer, was notwendig zu einem Gestaltwandel dieser Institutionen, mit vielen psychologischen Problemen für den Klerus, der im städtischen Milieu neue Führungsformen bei wirksamster Aufteilung und Interdependenz der Funktionen und Ämter entwickeln muß.

Entwicklung religiöser Werte im städtischen Milieu

Aber alle diese mehr für die praktische Pastoral als für die theoretische Forschung wichtigen Zusammenhänge und Folgerungen setzen die grundsätzliche Frage voraus, inwieweit das städtisch-industrielle Milieu in seinen verschiedenen Komponenten der Entwicklung religiöser Werte hinderlich oder förderlich ist. Damit setzte sich im engen Anschluß an die Funktionstheorie Talcott Parsons' J. A. Prades auseinander. Wir können hier wiederum nur das (hypothetisch formulierte) Ergebnis kurz skizzieren, ohne daß wir auf die Klärung der theoretischen Begründungen und des Begriffsapparates, dem der größte Teil des Referats gewidmet war, eingehen können.

Nach Prades kann auf Grund der vielen empirischen Untersuchungen nicht bestritten werden, daß das städtische Milieu nach den verschiedenen strukturellen Typen verschiedene typologisch faßbare Einflüsse auf die religiöse Praxis ausübt. Diese Erkenntnis könne heute auch als theoretisch gesichert gelten. Es könne aber nicht bewiesen werden, daß die städtischen Strukturen einen typischen Einfluß auf die weltanschaulichen Grundhaltungen ausüben. Diese sind in keiner Weise an Kategorien räumlicher Ordnung gebunden. Wohl aber müsse als wahrscheinlich angenommen werden, daß diese weltanschaulichen Grundhaltungen viel stärker bedingt werden

durch die Struktur der Globalgesellschaft als durch die Struktur der städtischen Gesellschaft (in dieser Überordnung der Globalgesellschaft, was die Beeinflussung religiöser Wert- oder Haltungsentwicklung betrifft, traf sich Prades übrigens mit dem Referat von Remy, dessen Ausführungen über die Einordnung der kirchlichen Institutionen in der städtischen Gesellschaft ganz auf dieser Voraussetzung fußten).

Nach Prades bleibt den städtischen Strukturen als spezifische Aufgabe die Differenzierung der innerhalb der Globalgesellschaft entwickelten weltanschaulichen Grundhaltungen und damit auch der religiösen Werte. Das städtische Milieu wird, was die Entwicklung von Wertsystemen und weltanschaulichen Grundhaltungen betrifft, zum Pionier und Vorläufer der kulturellen Integration der Globalgesellschaft. Die städtische Gesellschaft wird zum Polarisationspunkt global-sozialer Entwicklung. Da innerhalb dieser Entwicklung im Hinblick auf die Entfaltung eines globalen Wertsystems die persönliche Verantwortung einen der Grundwerte bildet, muß sich die Kirche mit den daraus folgenden Adaptationsproblemen für ihr System von Institutionen auseinandersetzen.

Soziologie, Theologie und Kirche

Ohne daß die Referate unmittelbar Wegweisung für die Reform kirchlicher Pastoral sein wollten, war es doch eines der positivsten Ergebnisse der Konferenz von Barcelona, daß von seiten der soziologischen Forschung aus dem innerkirchlichen Raum manche unaufdringliche, aber harte Frage an die Kirche und die Theologie gerichtet wurde; Fragen, die wohl auch nur zu einem Teil von der Soziologie her beantwortet werden können (sie setzen das Zwiegespräch mit der Theologie voraus, ohne daß die kirchlichen Vertreter der Soziologie ihre Disziplin selbst mit theologischen Kategorien vermengen, eine Gefahr, die offenbar immer noch nicht ganz vermieden ist), die aber angesichts des gegenwärtigen Bemühens der Kirche um ein neues Verhältnis zur „Welt“ und ein tieferes Verständnis einer den traditionellen kirchlichen Strukturen entwachsenen Industriegesellschaft ihre heilsame Funktion hatten.

Dabei waren vor allem drei Fragenkomplexe angesprochen, die für die Kirche von elementarer Bedeutung sind: Wo liegt die Grenzlinie von „Religiösem“ und „Profan-

em“ im kirchlichen Vollzug? (in diesem Zusammenhang tauchte auch öfters die Frage nach einer positiven soziologischen Interpretation des Phänomens der Säkularisierung auf); welche Folgerungen muß die Kirche als Institution ziehen, um einerseits ihre letztlich nicht mit innerweltlichen Kategorien faßbaren Eigenstrukturen in der konkreten gesellschaftlichen Verfassung der Gegenwart zu entwickeln und um andererseits zu neuen Führungsformen zu finden, die funktional wirksam und zugleich der erhöhten Selbstverantwortung des einzelnen gerecht werden; welche Folgerungen ergeben sich für die pastorale Planung (Strategie) der Kirche aus der Tatsache, daß die städtische Gesellschaft immer mehr oder gar ausschließlich zum Polarisationspunkt global-sozialer Entwicklung geworden ist und deshalb die Bewältigung des Phänomens der „Verstädterung“ die Voraussetzung für eine sozialkonforme Seelsorge und die aktive Präsenz der Kirche in der Gesellschaft ist. Die Art und Weise, wie diese Fragen gestellt wurden, zeigte, daß die kirchliche Religionssoziologie trotz mancher Unzulänglichkeit, die auch auf dieser Tagung festzustellen waren, daran ist, sich etwas von ihrer „Introvertiertheit“ zu befreien und sich (der Kirche wegen) einem breiteren Horizont zu öffnen.

Widerstände?

Nüchterne soziologische Analysen können für das kirchliche Denken revolutionierend wirken, und das kann zu Mißverständnissen führen und Widerstände hervorrufen. Trotz des wachsenden Interesses auch von seiten der Amtskirche an der religionssoziologischen Forschung fehlt es nicht an Hindernissen. Sowohl Schreuder in seinem Einleitungsreferat wie Spencer im Schlußwort bezogen sich darauf. Schreuder erwähnte die Auflösung der Newman Demographic Survey durch die englische Hierarchie, auch reglementierende Maßnahmen an deutschen Instituten. Es kam nicht von ungefähr, wenn Spencer fast leidenschaftlich die Verantwortung der Soziologen beschwor, über die Gesellschaft die Wahrheit zu sagen, und erklärte, das bedauerlichste sei, „beobachten zu müssen, daß in vielen Teilen der Welt das größte Hindernis gegen die Anwendung der Früchte der Arbeit des Sozialwissenschaftlers in der Kirche die Weigerung der zuständigen kirchlichen Autoritäten ist, die Publikation zu erlauben...“

Aus der Ökumene

Der 12. Deutsche Evangelische Kirchentag in Köln

Es wäre für eine katholische Zeitschrift leichter, über den Deutschen Evangelischen Kirchentag zu berichten, wenn er nicht gerade „Kirchentag“ hieße, sondern etwa einen Namen führte analog dem deutschen Katholikentag. Die Schwierigkeit wird dadurch nicht geringer, daß seine Führer gleichzeitig von der „evangelischen Laienbewegung“ sprechen, nicht ohne einen gewissen Akzent gegen die Landeskirchenregierungen. Man muß nun einmal bei der Sache bleiben, und diese gute legitime Sache, die einst Dr. Reinold v. Thadden-Trieglaff, der Begründer der Kirchentage, gemeint und erstrebt hat, war die Überwindung des evangelischen Konfessionalismus und des Landeskirchentums, zweier Erscheinungen, von denen je-

der Einsichtige heute weiß, daß sie im Zeitalter der Ökumene immer mehr zu Anachronismen werden. Aber bereits v. Thadden hatte sich nicht gegen die Landeskirchenregierungen durchsetzen können. Darüber konnten auch die Glanzzeiten der Kirchentage von Berlin und Leipzig nicht hinwegtäuschen, die der kirchlichen Einheit des deutschen Protestantismus und zugleich, warum auch nicht, der Einheit des deutschen Volkes dienten.

Inzwischen ist der große alte Mann abgetreten, aber seine Sache, die ja keine persönliche Erfindung, kein Hobby war, ist geblieben: das Ausbleiben der Kirche. Von dieser Sache brauchte der Generalsekretär des Kirchentags, Hans Hermann Walz, die Presse nicht abzulenken, wenn er fast zu werbemäßig von den diesmal nur 500 statt 700 Veranstaltungen sprach, die „viele bieten“, weil ja der Kirchentag „ein Forum des Protestantismus“ bleiben solle.