

Die ethische Dimension der volkskirchlichen Predigt, ihre Reichweite und ihre Grenzen

Autor(en): **Ringeling, H.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **64 (1974)**

Heft [4]: **Hundert Jahre Christkatholisch-theologische Fakultät der Universität Bern**

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404565>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die ethische Dimension der volkshkirchlichen Predigt, ihre Reichweite und ihre Grenzen¹

1. Kirche und Wertsystem

1.1 Religionssoziologische Vorfragen

Um einen Massstab für die Reichweite und die Grenzen der volkshkirchlichen Predigt zu finden, bedarf es empirischer Grundlagen. Eine Definition für das, was die Bezeichnung «volkshkirchlich» bedeutet, braucht zu Anfang noch nicht gegeben zu werden; es mag einstweilen genügen, dass damit die normale Sonntagspredigt in einer Landeskirche oder entsprechenden kirchlichen Organisationsformen gemeint ist. Die an diesem Punkt einsetzenden Überlegungen können sich aber vielfach auf die wichtige religionssoziologische Untersuchung von Einstellungen zum Gottesdienst stützen, die Gerhard Schmidtchen vorgelegt hat. Zwar wird die Reichweite ihrer Aussagen durch eine neuere system-theoretische Untersuchung des Verhältnisses zur Kirche eingeschränkt; darauf wird zu achten sein. Indessen bleibt ihre grosse Bedeutung für die Frage nach der ethischen Dimension der volkshkirchlichen Predigt nicht zuletzt deshalb davon unberührt, weil auch sie gerade methodisch, von einem anderen Ansatz her, die Wirkungen der Predigt im Hinblick auf deren Ort im gesellschaftlichen System analysiert².

Schmidtchens Untersuchung bezieht sich auf den Bereich der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, nämlich Schleswig-Holstein, Hamburg, Niedersachsen und Bayern. Der Befund ist aber aus zwei Gründen auch für eine andere konfessionelle und staatlich-völkische Region wie die der Schweiz belangvoll. Einmal deshalb, weil der durchgeführte Vergleich mit einer vorhergehenden, parallelen Befragung von katholischen Christen in der gesamten Bundesrepublik Deutschland einschliesslich Westber-

¹ Vortrag im Rahmen einer Ringvorlesung zur Homiletik an der Evangelisch-theologischen Fakultät Bern im Wintersemester 1973/74.

² Gottesdienst in einer rationalen Welt, Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD, von Gerhard Schmidtchen in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach und mit einer Einführung und einem theologischen Nachwort von Manfred Seitz, Stuttgart 1973. – Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Empirische Untersuchungen in der Evangelischen Kirche in Deutschland, hrsg. von Helmut Hild, Gelnhausen/Berlin 1974.

lin im ganzen und wesentlichen ein einheitliches Bild ergeben hat. Zwar sind die Einstellungen der katholischen und der evangelisch-lutherischen Bevölkerungsteile in einer charakteristischen Weise, die man erwarten konnte, zu unterscheiden; es handelt sich aber nur um verhältnismässig leichte Abwandlungen einer gemeinsamen Grundhaltung. Das ist bereits ein Hinweis darauf, dass zumindest die Unterschiede zwischen lutherischen und reformierten Christen noch etwas geringfügiger sein dürften, aber auch schon darauf, dass wahrscheinlich die Einstellungsunterschiede mehr Varianten aufweisen, je nachdem, ob es sich um Stadt- oder Landbevölkerung handelt oder um Konfessionen, jedenfalls sofern mit diesen die grossen europäischen Volkskirchen gemeint sind. Wie weit nationale Unterschiede eingreifen, bedürfte einer eingehenden Klärung; aufgrund allgemeiner soziologischer Beobachtungen wird sich etwa folgende Reihe vermuten lassen: Nationale Unterschiede treten zurück hinter dem Unterschied zwischen hochzivilisatorischen Gesellschaftsformen mit dem charakteristischen Merkmal der wissenschaftlich-technischen Entwicklung und traditionellen Systemen; dies wiederum schliesst ein, dass der Entwicklungstrend zur Urbanisierung des Lebensstils führt, die Grossstadt also Vorrang vor den kleinstädtisch-ländlichen Gebieten hat. Harvey Cox wird schon recht gehabt haben, wenn er diesen evolutionären Trend mit dem Symbol Metropolis (Megalopolis) bezeichnet. Nun ist aus dieser Geschichte unserer Zivilisation das Christentum nicht wegzudenken. In besonderer Weise ist es das reformierte Christentum im Übergang zu einem nicht mehr religionsspezifischen Bürgertum gewesen, welches gleichsam einen Raketentreibsatz dargestellt hat. Von daher lässt sich noch immer vermuten, dass reformiert-christliche Einstellungen um einige Grade positiver gegenüber der wissenschaftlich-technischen Gesellschaft als anderskonfessionelle sind. Auch sie aber haben heute an einer allgemeinen christlichen Art zu denken und zu empfinden teil, die sich als Ausdruck der übergreifenden gesellschaftlichen Problemlage beschreiben lässt.

Der zweite Grund für die mögliche Verallgemeinerung des Befundes besteht darin, dass die Untersuchung in ihrem Kern eine Theorie enthält und vor allem eben: verifiziert, die den gesuchten Massstab für Reichweite und Grenzen volkscirchlicher Predigt vermittelt; dieser Massstab aber bezieht sich auf das Verhältnis des gesellschaftlichen Gesamtsystems, wie es soeben angedeutet wurde, zur Kirche als religiösem Teilsystem, ein Verhältnis, welches grund-

sätzlicher Natur ist, hingegen erst in der Entwicklungsphase einer dynamischen Gesellschaft sichtbar und verfügbar wird.

Es soll nun nicht darum gehen, die soziologischen Schritte im einzelnen nachzuvollziehen, die zu dem neuartigen Ansatz dieser Studie der VELKD und jener anderen der EKD geführt haben. Zu notieren aber sind die folgenden beiden Gesichtspunkte: Der erste enthält die generelle Ausgangshypothese der Befragung von 2000 VELKD-Protestanten im Jahre 1972 nach einer vorangehenden, repräsentativen Leitstudie und zweijähriger Vorbereitung. Diese Ausgangshypothese lautet: «Die Beachtung und die praktische Bedeutung, die der Gottesdienst im Rahmen der Verkündigung und als kirchlicher Dienst gewinnt oder verliert, hängt von der Gestaltung des Gottesdienstes nur zum Teil und weniger ab als von der Situation der Menschen in der Gesellschaft und den sich daraus ergebenden Bewusstseinsproblemen.» Das heisst mit anderen Worten: Hinter dieser Hypothese steht bereits die Erfahrung, dass eine isolierte Betrachtung des Gottesdienstes – oder enger gefasst: der Predigtgestalt und Predigtsprache – noch keinen zureichenden Aufschluss darüber gibt, welches die Gründe für die Wirkung oder Unwirksamkeit der Verkündigung sind. Es kann als erwiesen gelten, dass Liturgiereformen allein, also auch Reformen des Predigtstils, wenig auszurichten vermögen. Solche Verbesserungen des «kirchlichen Produktes» können kurzfristig gewiss attraktiv sein, für sich genommen bleiben sie hingegen, wie Helmut Schelsky schon 1957 argwöhnte, soziotaktische Massnahmen mit geringem Tiefgang. Untersucht werden müssen vielmehr zunächst die Konfliktbereiche zwischen denjenigen Werten und Wertsystemen, die auf der einen Seite das Verhalten einer «Gesellschaft» steuern, und denjenigen, die von der Kirche in dieser Gesellschaft repräsentiert werden. In der Folge davon wird es aber in der Tat um «die Sache der Theologie» gehen; ohne grundsätzliche Neuerungen im Theologischen, heisst es in der Studie, können nur wenige Konsequenzen von praktischer Tragweite gezogen werden.

Der zweite Gesichtspunkt bezieht sich auf die Methode der Befragung. Gewählt wurde eine sozialpsychologische Methode, weil die Kenntnis von Bewusstseinsvorgängen in einer Gesellschaft verhältnismässig gute Prognosen über soziale Veränderungen zulässt. «Es ist nicht nur» heisst es, «irgendwo und irgendwie interessant zu wissen, was in den Köpfen der Menschen vor sich geht, sondern diese kognitiv-affektiven Prozesse haben bei aller gesellschaftlichen

Bedingtheit Steuerungsfunktionen, die ihrerseits wieder gewissen Eigengesetzlichkeiten unterliegen». Solche Eigengesetzlichkeiten lassen sich formulieren. Die Studie geht aus von einer Einstellungstheorie, die der amerikanische Sozialpsychologe Milton Rosenberg entwickelt hat. Diese Theorie, deren Erklärungskraft sich allerdings im Verlauf der Untersuchung als begrenzt erweisen sollte, geht davon aus, dass die Menschen eine Reihe von Werten «im Kopf», im Sinn haben. Diese Werte möchten sie erreichen, es sind Ziele, und also beurteilen sie die Einrichtungen ihrer Gesellschaft – ob profan oder religiös – nach dem Ausmass, in welchem sie die Verwirklichung ihrer Werte fördern oder hindern. Ist das erstere der Fall, so wird die entsprechende Institution (das gilt natürlich ebenfalls für Personen) positiv gesehen, man hängt ihr affektiv an; ist das letztere der Fall, empfindet man sie als negativ. Dazwischen liegt die Gleichgültigkeit – um ein Wort Gerhard Ebelings zu variieren – gegenüber der «instrumentellen Belanglosigkeit» von Institutionen; wenn sie nämlich für die Durchsetzung des eigenen Wertkonzeptes weder förderlich (das heisst: instrumental) noch hinderlich sind, ist das Gefühl ihnen gegenüber lau. Was erbringt die Anwendung dieser These?

1.2 Erste Ergebnisse

Wonach streben die Menschen heute? Dass bereits diese generalisierende Frage nicht unangemessen ist, belegt die Untersuchung. Zunächst muss aber doch zurückgefragt werden: ob «die Menschen heute» nicht gerade sehr Verschiedenes erstreben, je nachdem, zu welcher Gruppe, Schicht, Klasse sie gehören. Die Stichworte dafür lauten «Segmentierung» und «Pluralismus». Karl-Wilhelm Dahm sagt in seinem Buch «Beruf: Pfarrer»: «Gemeint ist, dass an die Stelle der bisherigen einheitlichen Grundauffassung in der Gesellschaft immer häufiger jene Vielfalt von Unterabteilungen tritt, die nicht nur miteinander konkurrieren, sondern oft auch gar nichts miteinander zu tun haben, vielmehr meilenweit voneinander entfernt sind.» Aber er fährt fort: Die soziologisch interessante Frage sei dabei, ob die Gesellschaft auf ein Schema gemeinsam vertretener Grundüberzeugungen verzichten könne, ob sie es auf die Dauer verkraften könne, dass in den Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens, also etwa zwischen strenger Monogamie und neuen Formen der Polygamie, zwischen Kapitalismus

und Sozialismus, zwischen Gehorsam und Mündigkeit so verschiedene und gegensätzliche Konzeptionen nebeneinander existieren können, wie das zur Zeit in Westeuropa der Fall sei. Ist, so fragt Dahm, diese Pluralität nur ein Übergangsstadium, an dessen Ende eine neue Einheitlichkeit der religiösen Gesamtauffassung stehen wird? Oder kristallisiert sich sogar insgeheim jetzt schon über und hinter all den Widersprüchen in den ethischen Grundorientierungen und Konzeptionen doch wieder so etwas wie ein gemeinsam verpflichtendes und anerkanntes Wertsystem heraus? Dahm weist auf die mögliche Bedeutung der Allerweltsformeln von Humanität und Humanisierung hin. Sind das bereits hochabstrakte und zugleich hochkomplexe Symbole, die auch, wo sie ins Gerede kommen, einen allgemeinen Konsens bezeichnen³?

Vor dem Hintergrund dieser Fragen, die sich vermehren lassen, wird die Auskunft der Studie «Gottesdienst in einer rationalen Welt» sehr beredt. Eine Stichprobe von 36 Werten, einer ziemlich grossen Zahl, wurde den Befragten vorgelegt. Der verhältnismässig hohe Abstraktionsgrad – man erinnere sich an die soeben erwähnte symbolische Formel «Humanität», man könnte hinzufügen «Emanzipation» – ist gewiss nicht unbedenklich, verbindet sich aber in der Ausdrucksform von Satzfragmenten doch mit erheblicher Konkretion und Anschaulichkeit. Solche Satzfragmente sind zum Beispiel: «Etwas vom Leben haben»; «Meine Ruhe, meinen Frieden finden»; «Keine allzu hohen Anforderungen an das Leben stellen»; «Sympathisch sein, anderen gefallen»; «In einer Gesellschaft leben, in der sich nicht alles so schnell ändert».

Es ist mehr als ein interessantes Nebenergebnis, dass der zuletzt genannte Satz quer durch alle Gruppen, die der Kirchlichen, der Gleichgültigen, der Fernstehenden, für unwichtig gehalten wird. «In einer Gesellschaft leben, in der sich nicht alles so schnell ändert»: das will kaum noch einer; der schnelle soziale Wandel verliert seine Schrecken. Auf der Gegenseite der Skala aber lässt sich nun ein universelles Wertsystem erkennen; Wertsystem heisst, dass sich eine Rangordnung von Zielen herstellt, universell, dass sie allgemein akzeptiert wird. Woraus besteht sie? «Die verbreitetsten Werte und Strebungen sind: dass der Friede erhalten bleibt; dass man bei Schicksalsschlägen den Mut nicht sinken lässt; in geordneten Verhältnissen leben; genug Selbstvertrauen haben; eine Auf-

³ K.-W. Dahm, Beruf: Pfarrer, München 1972, 2. Aufl., S. 199f.

gabe, die einen ausfüllt; sich als freier Mensch fühlen zu können; Verständnis für andere haben; ein guter Mensch zu sein; das Leben tapfer anpacken; anderen helfen, die in Not geraten; vorwärts kommen, es zu etwas bringen.»

Wie verhält sich dies «Wertsystem im Umriss», wie man es einmal nennen könnte, zu der Vorstellung, ob die Kirche es fördert, behindert oder nichts damit zu tun hat? Beides gehört ja nach dem Ausgangspunkt zur kognitiven Struktur: die Reihe der Werte und die Vorstellung von der Instrumentalität gesellschaftlicher Einrichtungen. Beschränkt man sich auf die eben genannten Grundwerte, so kann man – vielleicht etwas vorsichtiger als Schmidtchen – sagen: Das Ergebnis ist zwiespältig. Festzuhalten ist zunächst, und diesen Eindruck wird jeder zunächst einmal haben: «Unchristlich» sind alle jene Werte keineswegs, im Gegenteil, es dürfte sich daran zeigen, dass die heutige Gesellschaft von der Substanz des Christentums lebt. Tatsächlich sind auch alle Befragten der Meinung, dass die Kirche diese Werte repräsentiere. Dann aber – und wenn man nun die sich gegenseitig ergänzenden und erläuternden weiteren Werte hinzunimmt – wird man schnell ernüchtert: «Es ist zu sehen», so lautet die Auskunft der Studie, «dass die Werte, die nach Auffassung der lutherischen Protestanten ihre Kirche repräsentiert, grossenteils nicht die Werte sind, nach denen sie streben. Und umgekehrt sehen sie die Kirche irrelevant oder gar hinderlich in Bereichen, die ihnen wichtig sind. Anderen Menschen helfen; einen Halt im Glauben haben; Trost finden; für Sitte und Ordnung eintreten; für andere Menschen dasein; nicht nur für heute leben, sondern auch an die Ewigkeit denken; für die Gemeinschaft tätig sein – das sind Werte, die man der Kirche attestiert, die aber nicht in sehr grossem Umfang als besonders wichtig betrachtet werden. Umgekehrt haben viele das Empfinden, dass die Kirche bestimmte Werte ignoriere oder gar blockiere, so den der Freiheit, auch der sexuellen Freiheit. Die Kirche, so empfinden beträchtliche Minderheiten, behindere soziale Gerechtigkeit, behindere den Lebensgenuss, behindere das Weltverständnis und die Modernisierung der Gesellschaft (überflüssige Autoritäten abbauen, in einer fortschrittlichen Gesellschaft leben)».

Viel schlimmer aber ist noch die tiefe Gleichgültigkeit. «Das hat nichts mit der Kirche zu tun», heisst eine Antwortmöglichkeit. Einige der als sehr wichtig empfundenen Werte seien herausgegriffen: «Dass der Friede erhalten bleibt» (74%), hat für 36% der Be-

fragten mit der Kirche nichts zu tun. «Dass man bei Schicksalsschlägen den Mut nicht sinken lässt» (45 %): 33 % halten die Kirche für nicht zuständig, nicht hilfreich, für wertindifferent. Man behalte dies – einen gleichsam «seelsorgerlichen» Wert – im Gedächtnis. «In geordneten Verhältnissen leben» (45 %): Das hat für 62 % nichts mit der Kirche zu tun. «Dass man sich als freier Mensch fühlen kann, möglichst frei und unabhängig sein» (40 %): 61 %; «soziale Gerechtigkeit, Verringerung der Einkommensunterschiede» (32 %): 67 %; «immer eine Aufgabe haben, die mich ausfüllt» (43 %): 73 %; «genug Selbstvertrauen haben» (44 %): 66 %.

Nun, die Formel für die Prognose der Einstellung zur Kirche lautete: «Je positiver die Einstellung zu einem Objekt, desto wahrscheinlicher wird die Interaktion, das heisst, man handelt gegenüber diesem Objekt, man lässt sich mit ihm ein. Je negativer die Einstellung, desto mehr wird die Interaktion reduziert, bis sie ganz eingestellt wird. Anders ausgedrückt: Bei hoher Kongruenz der Wertsysteme müssen wir ein hohes Ausmass des Kirchenbesuchs erwarten, bei geringer Wertinstrumentalität dürfte der Kirchenbesuch ausserordentlich gering sein. «Diese Erwartungen» – so das Resultat – «werden durch die empirische Untersuchung sehr klar eingelöst. Diejenigen, die Kirche und Gesellschaft unter Wertperspektiven als kongruent oder wenigstens kompatibel empfinden, gehen zu 42 % regelmässig in die Kirche. Diejenigen jedoch, für die Kirche und Gesellschaft diskrepant sind, gehen nur zu 4 % regelmässig in die Kirche». Das Gefühl breitet sich aus, die Kirche gehöre nicht in unsere Zeit. Es lässt sich die Diagnose stellen, dass der Einfluss der Kirche und das heisst eben im Hinblick auf ihr zentrales Repräsentations- und Steuerungselement: dass der Einfluss der Predigt sinkt. Dennoch gehen die Dinge so glatt nicht auf, wie es den Anschein hat. Es gibt zwei Gruppen von Menschen, die sich nicht «theoriegerecht» verhalten und infolgedessen den ganzen bisherigen Befund wieder in Frage stellen. Worum geht es⁴?

⁴ Die Auswertung der EKD-Umfrage erbringt weitere Differenzierungen und mahnt zur Vorsicht gegenüber Prognosen im Hinblick auf die Konsequenzen, welche die Kirchenmitglieder ziehen. Der methodische Vorteil der Studie «Wie stabil ist die Kirche?» besteht eben darin, dass sie nicht auf den Brennpunkt Gottesdienstbesuch hin angelegt ist, sondern das Gesamtsystem Kirche und damit gleichsam eine breite Grauzone der «Religion ohne Entscheidung» ausleuchtet, wie sie so genau nicht in das Blickfeld der VELKD-Studie kommen konnte. Die Austrittsneigung ist recht gering, vgl. S. 115, 135. Vor allem aber ist es fraglich, ob G. Schmidtchen und M. Seitz mit Recht die Entstehung einer «Gesellschaftsreligion» voraussehen. Das ge-

2. Kirche und Glaubensform

2.1 *Ontologische Gegensätze*

Zwei Gruppen der befragten – evangelischen wie katholischen – Kirchenmitglieder verhalten sich nicht «theoriegerecht». Das heisst: sie verhalten sich nicht in der geradlinigen Weise zweckrational, dass sie am kirchlichen Leben teilnehmen, wenn sie ihre gesellschaftlich vermittelten Werte von der Kirche gefördert sehen, oder fernbleiben, wenn das für ihr Empfinden nicht der Fall ist. Das heisst andererseits noch nicht, und dies macht die Auswertung, auch im Hinblick auf die theologischen und praktischen Konsequenzen, keineswegs leichter, dass eben jenes sogenannte affektiv-kognitive Konsistenzmodell Milton Rosenbergs falsifiziert wäre. Zunächst wird lediglich die Erklärungskraft seiner Theorie begrenzt; es wird sich vermutlich zeigen, dass sie in einem neuen Kontext durchaus ihr – eingeschränktes – Recht behält. Noch einmal: Worum geht es?

Bei der einen der beiden abweichenden Gruppen handelt es sich um die viel untersuchten und gerade deshalb in einer kirchensoziologischen Studie sogleich auffälligen «Kirchentreuen». Im Verhältnis zu dem prognostizierten rationalen Verhalten nach Rosenbergs These nennt Schmidtchen sie die «unwahrscheinlichen» Kirchenbesucher. Davon gibt es ziemlich viele. Übrigens bezeichnen sich rund 76% derjenigen Protestanten, die durch die Kirche ihre Werte gefördert wissen, als gläubige Mitglieder der Kirche oder stehen jedenfalls zur Kirche. Die absolute Zahl dieser mehr oder weniger kirchlich Orientierten liegt bei 38%. Hier bringt also die Untersuchung der Einstellung zur Kirche als gesellschaftlichem System ein erstaunliches Mass an Volkskirchlichkeit zutage⁵. Wie auch immer: Die «unwahrscheinlichen» Kirchenbesucher sind jene Gruppe von Kirchentreuen, die – man beachte das genau – zumeist

schieht tatsächlich wohl zu bestimmt, berührt jedoch einen Problemkreis, der in der Religionssoziologie zur Diskussion steht. Man vergleiche: Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg 1963; die Kritik von K.-W. Dahm an Luckmanns Ansatz in: Karl-Wilhelm Dahm, Niklas Luhmann, Dieter Stoodt, *Religion – System und Sozialisation*, Darmstadt 1972 S.146f, und: H. Ringeling, *Verfasste Kirche und distanzierte Kirchlichkeit*, *Theologia Practica* 1970, Heft 2.

⁵ A. a. O. S. 20, 184. Gleichhohe Volkskirchlichkeit und insbesondere hohe Frequenz des Gottesdienstbesuches – die übliche Zählweise wird korrigiert – dokumentiert auch der EKD-Bericht a. a. O. S. 46–55, 184ff.

eine sehr grosse Diskrepanz zwischen den von der Kirche repräsentierten und den von ihnen selbst erstrebten Werten empfinden und doch verhältnismässig regelmässig (jeden Sonntag bis ab und zu) zur Kirche gehen. Woran liegt das ?

Die Gründe sind nicht neu, nicht unerwartet: In aller Regel handelt es sich um Menschen, die in einem religiösen Elternhaus aufgewachsen sind. Genauer aufgeschlüsselt: Es sind solche, die erstens eine intakte religiöse Sozialisation haben, zweitens Bindung an die Gemeinde besitzen, drittens eine stärkere religiöse Problematik haben (– sie denken zum Beispiel mehr als die anderen über den Tod nach –) und die viertens nach einer transzendenten Verankerung ihres Lebens suchen («nicht nur für heute leben, sondern auch an die Ewigkeit denken»). Das ist nicht neu, und es dürfte auch zu erwarten gewesen sein, dass diese Gruppe verhältnismässig mehr kognitive Dissonanzen zu ertragen vermag als die Fernerstehenden, das heisst: Sie halten es eher aus, dass die Predigt ihre «normalen» und als wichtig empfundenen Werte nicht nur immer bestätigt, sondern kritische, kultur- und gesellschaftskritische, Anstösse zum Umdenken gibt. Damit verstärkt sich eine Beobachtung, die bereits seit dem Erscheinen des Buches von Reinhard Köster, «Die Kirchentreuen», 1959, gegenüber der Auffassung zur Geltung gebracht wurde, die Kirchentreuen seien schlichtweg unkritische Menschen: dass es sich vielmehr eher – wie ich jetzt sagen würde – um eine potentiell kritische, eine kritikfähige Gruppe handelt. Heinz-Dietrich Wendlands Bezeichnung «weltliche Christenheit», nämlich zur Charakterisierung einer Gruppe aktiver, problemsensibler, theologischer Laien auf der Grenze zwischen Gemeinde und Gesellschaft, geistlicher Lebensform und weltlichem Berufsfeld, trifft, wenn ich recht sehe, je länger je mehr für die «kirchliche» Schicht selbst zu. Und zwar – auch das gibt die Studie Schmidchens gerade noch her – zunehmend für die Jüngeren, abnehmend für die Älteren. Es war schon beiläufig darauf hinzuweisen, dass jener Modernitätsschock der sich schnell wandelnden Gesellschaft tendentiell als überwunden gelten kann. Entsprechend weniger Menschen «flüchten» sich in die Kirche als eine antimoderne Gegenwelt. Sie sind – auch wenn es nur im Sinne des «soist-es-nun-einmal» sein mag – in die Realität unserer wissenschaftlich-technischen oder auch «Leistungsgesellschaft» fest eingewurzelt. Sie meinen auch, dass die Kirche sich ändern müsste.

Damit sind aber bereits die Stichworte für das Folgende gege-

ben. Auch jene Gruppe der Kirchentreuen tritt für ihr Wertbewusstsein in eine Gegenwelt ein, wenn sie die Kirche betritt⁶. In der Untersuchung heisst es wörtlich für das Gros aller Befragten: «Sie empfinden deutlich, die Kirche stehe quer zu den Regeln ihrer Existenz und, wie sie meinen, auf unsinnige Weise quer». Die Kirchentreuen aber leben auf der Grenze zwischen zwei «Welten», und es ist lediglich noch einmal als Summe aus dem ersten Teil festzuhalten: Die Kirche repräsentiert eher die Werte des gemeinschaftlich-hingebenden als des gesellschaftlich-leistungsorientierten Lebens, das «gebundene» Leben – wenn es einmal so ausgedrückt werden darf – mehr als das «freiheitliche» oder weltanschaulich abstrakter gesagt: die Theokratie stärker als die Autonomie.

Das Fatale scheint aber nicht die blosse Unterschiedlichkeit von Akzenten zu sein, sondern dass die kirchliche Verkündigung für das Gefühl der meisten überhaupt nicht hilfreich eingeht auf die Probleme ihrer gesellschaftlichen Lebenswelt. Arnold Gehlen würde boshaft sagen: Das Imstichlassen gehört eben zum Programm der heutigen Kirche; die Leute finden, dass die Kirche sich ihren «Weltsorgen» gegenüber indifferent verhält.

Aber nun fragt man doch ein wenig irritiert: Warum gehen dann so viele trotzdem zur Kirche? Nur, weil sie von Kindesbeinen an daran gewöhnt sind und den Pfarrer gut kennen? Das alles gewiss, aber man kommt erst ganz dahinter, wenn man die zweite abweichende Gruppe betrachtet. Das sind nun diejenigen, die einerseits durchaus anerkennen, dass die Kirche wesentliche Werte fördere, die aber dennoch keinen positiven Affekt für sie entwickeln, die dennoch kühl bleiben und nicht an ihr teilnehmen. Das ist ebenfalls nicht theoriegerecht. Warum es trotzdem so ist und warum umgekehrt die Kirchentreuen trotz stark empfundener Diskrepanz der Wertsysteme bei der Stange bleiben, erklärt überraschenderweise eine andere Fragestellung. Es wurde gefragt, wie gut die Kirche in unsere Zeit passe. Die Befragten konnten sich graphisch dazu äussern, ob und wie weit sie ein Gefühl von universaler Kongruenz des Phänomens Kirche mit dem Zeitgeist haben, jedenfalls von dem, was die Menschen meinen, wenn sie von unserer Zeit

⁶ Dies muss allerdings ergänzt werden durch die Beobachtung der EKD-Umfrage, dass «man» sich zwar die «alte» Kirche deutlicher und aktiver wünscht als bisher, aber eben die alte Kirche, d.h. die Kirche der diakonischen Repräsentanz. Vgl. a. a. O. S. 211 u. passim sowie auch K.-W. Dahm in Dahm, Luhmann, Stodt a. a. O.

reden. Dabei ergab sich ein in der Tat ungewöhnlicher Befund: Der Zusammenhang zwischen dem Gefühl, die Kirche passe in unsere Zeit oder nicht, und kirchlicher Bindung ist ausserordentlich eng. Rund drei Fünftel der gesamten Varianz des Verhältnisses zur Kirche können durch dieses Kongruenzgefühl erklärt werden⁷.

Was heisst das aber? Die Untersuchung der zweiten abweichenden Gruppe gibt am meisten Aufschluss darüber. Für diese Gruppe ergibt sich besonders klar: «Die Kirche mag dem Wertsystem von heute Genüge tun. Man mag die Kirche als Moralisierungsanstalt, als Korrektiv der Kindererziehung schätzen; sie fördere durchaus wichtige Werte, sagen viele, aber gleichwohl sind sie nicht in der Lage zu glauben, was die Kirche sagt, nicht in der Lage, die Bekenntnisse überzeugt nachzusprechen. So fühlt sich heute die Mehrheit durch die Kirche und ihre Theologie vor die Zumutung gestellt, in zwei Ontologien zu leben, einer naturwissenschaftlich-rationalen und einer sozial-wissenschaftlichen Aufklärung und jener anderen Ontologie, zu der es immer weniger Brücken gibt». Mit anderen Worten: «Die Kirche passt nicht in unsere Zeit» – dieser Satz besagt viel über die Differenz der Wertsysteme, erklärt diese Differenz aber erst ganz im Kontext der mehrheitlich empfundenen Differenz der weltanschaulichen Deutungs-, der Anschauungssysteme. Damit sind wir am Kern der Sache.

2.2 Theologische Konsequenzen

Es geht um «die Sache der Theologie». Anders gesagt: Es geht um mehr als «Anpassung» der Kirche an den Zeitgeist. Wir stehen

⁷ In der «Grauzone» oder mit der EKD-Studie zu sprechen: der «Zone mittlerer Übereinstimmung» wird das so nicht zutreffen. Hier gibt es einen beträchtlichen Grundbestand an religiösen Selbstverständlichkeiten, die «religion civile». Mit dem, was die evangelische Kirche in religiösen Fragen sagt, stimmen von den Befragten 51% «in manchem» überein, und andererseits kann man mit der Kirche übereinstimmen und sich gleichwohl wenig verbunden fühlen. «Man kann eine starke Bindung empfinden und doch nur ‚in manchem‘, also ziemlich allgemein übereinstimmen». Unbestreitbar bleibt hingegen auch für die EKD-Studie die Differenz zwischen diesem religiösen Grundkonsens und der Lehre der Kirche. Man muss hinzufügen: Der Vorzug der VELKD-Studie besteht eben umgekehrt darin, dass er die Einstellungsproblematik auf den entscheidenden Punkt konzentriert, wo es um die Vermittlung von Glaubens- und Verhaltensmotiven geht, nämlich auf Gottesdienst und Predigt. Der Aussagewert dieser Orientierung ist für Prognosen über die Zukunft einer «produktiven Religiosität» doch wohl grösser. A. a. O. S. 171 ff.

vor der Frage, ob wir – nicht nur die Materialien, die Themen und den Stil unserer Predigt, sondern – die Glaubensform selbst in den Denksystemen unserer Gegenwart neu konzipieren können. Schelsky, das war anzudeuten, hat dies bereits 1957 in seinem Aufsatz «Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?» gefragt⁸. Heute sind wir auch hier insofern – Karl-Wilhelm Dahm weist nachdrücklich und ermutigend darauf hin – ein gutes Stück weiter, als wir feststellen können: Diese Frage nach der Zeitgemässheit und also Sinnhaftigkeit unserer Anschauungsformen wird ja längst und geradezu stellvertretend in der Kirche zum Thema. Die Verkündigung ist vielfach gerade deshalb attraktiv, weil – so Dahm – «bestimmte Manifestationen des religiösen Lebens nach wie vor eine charakteristische, vielleicht eine vorauslaufende Signifikanz für solche Probleme haben können, die in verminderter Intensität oder erst später in anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens virulent werden». So, wie die Rede von den braven, etwas tumben und kritiklosen Kirchentreuen erheblich modifiziert werden musste, so sehen wir heute klarer, dass die Kirche durchaus nicht nur als eine «Eigenwelt im Gegenüber zur gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit» zu beschreiben ist, der sie sich also immer erst «anpassen» müsste, sondern dass sie ein hochsensibles Teilsystem unserer Gesellschaft ist. Noch einmal Dahm: «Dagegen erscheint mir der Streit um die Inhalte der christlichen Lehre als ein vielleicht partieller, aber doch signifikanter und starker Ausdruck einer Auseinandersetzung, die die Gesamtgesellschaft um die Veränderung ihrer bisher geltenden Sinn- und Wertsysteme führt⁹.»

Man muss sehr vorsichtig sein, wenn man von einem «Nachhinken» der Kirche hinter den weltlichen Problemen spricht. Das Bewusstsein, dass dies so sei, haben zwar die meisten Kirchenmitglieder, wie die Befragung zeigt; deshalb ist es auch keine unberechtigte Forderung, wenn G. Schmidtchen sagt, angesichts des umfassenden und ausschlaggebenden Bedürfnisses nach einer Kongruenz der Deutungssysteme sei eine durchgreifende «kognitive Reorganisation der Theologie» notwendig. Das würde grundlegende Neuansätze der Theologie bedingen¹⁰. Aber das muss man sogleich

⁸ In: H. Schelsky, Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf-Köln 1965.

⁹ In: Dahm, Luhmann, Stoodt a. a. O. S. 158 ff.

¹⁰ Dies bezweifelt auch die EKD-Studie nicht. Die Aufgabe der Kirche wird ebenfalls darin gesehen, eine kritische Auseinandersetzung mit der Tradition zu bewirken. «Sie würde eben damit aber auch ein anderes Kirchen-

einschränken: Die Theologen, die Prediger, brauchen sich nicht unbedingt gleich Asche aufs Haupt zu streuen, und sie brauchen vor allem nicht anzunehmen, dass dieses Hinterherhinken, dieser «religious lag», mehr noch: dass die Ungleichzeitigkeit und Unzeitgemässheit der christlichen Lehre für das wahre Christentum konstitutiv wären. Das Hinterherhinken hinter dem Zeitgeist hat theologiegeschichtliche und allgemein zeitgeschichtliche Gründe – von dem Schock der Modernitätserfahrung war wiederholt die Rede – aber keine prinzipiellen. Wie kann man aber entscheiden, ob es sich wirklich so verhält, ob das Gegenüber von kirchlich-theologischer Glaubensform und der modernen naturwissenschaftlich-soziologisch definierten Lebenswelt ein absoluter, prinzipieller Gegensatz oder nur ein geschichtlicher und insofern akzidenteller sei?

Die Entscheidungsfrage stellt sich – Dahm weist in einer fruchtbaren Weiterführung der Schelskyschen Frage nach dem Recht auf undogmatisch-kritische Reflektion in der Kirche darauf hin – in den sachhaltigen Themen der Predigt: wo es um das Recht auf Glück, auf Freiheit, auf soziale Gerechtigkeit, wo es um den Frieden geht, also in der Tat im Bereich jener ethischen Probleme, die unsere Zeit bewegen. Es geht typischerweise, wie Dahm – dem hier eine Reihe von Theologen an die Seite zu stellen wären – ausführt, um Anfragen an die «theologia crucis» und an deren «mögliche Implikationen einer undialektischen Qualifizierung von Leid, Scheitern und Versagen», es geht um eine Neubestimmung menschlicher Grundwerte¹¹. Aber eben: Dies alles scheint noch zu kurz gezielt, es überbrückt weder den garstigen Graben zwischen unseren Zeitgenossen und der Predigt der Kirche noch entscheidet es bereits darüber, wie es sich prinzipiell mit dem Gegenüber von Kirche und Gesellschaft verhält – solange nicht diese vordringlichen ethischen Themen selbst verhandelt werden mit Bezug auf die Glaubensform, welche sich letzten Endes in der Stellung zur Christus-Offenbarung ausdrückt. Da und nirgends sonst fällt die Entscheidung über die Zeitgerechtigkeit der Kirche oder eben ihre möglicherweise berechnete Unzeitgemässheit.

verhältnis erzeugen, ein solches, das die Möglichkeit mündiger, kritischer, selbstverantworteter Partizipation, selbstbestimmter Distanz nicht nur ermöglicht, sondern herbeiführt. Im Rahmen der Theorie der Erhebung ausgedrückt: Es ginge darum, dass die Kirche in ihrer Sozialisation der Tatsache Rechnung trägt, dass sie mehr und mehr zur ‚Organisation‘ wird, zumindest in bestimmten wesentlichen Zügen». A. a. O. S. 249f.

¹¹ In: Dahm, Luhmann, Stoodt a. a. O. S. 163.

In welcher Richtung die Entscheidung bei den Kirchenmitgliedern fällt, zeigt die Analyse G. Schmidtchens ziemlich deutlich. «Eine Frage», so heisst es in der Untersuchung, «wie man zu Jesus Christus steht, verlangt eine klare Entscheidung zu drei grossen Möglichkeiten. Entweder man akzeptiert die orthodoxe Lehre, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist, dass er Gottes Wort verkündigt hat, das heute genauso gilt wie vor 2000 Jahren. Die zweite Möglichkeit, Stellung zu beziehen, ist die symbolistische: Jesus Christus war ein Mensch, aber er offenbarte Wahrheiten, die für uns heute noch verbindlich sind. Die dritte Möglichkeit ist die Ablehnung: Die Lehren von Jesus Christus sind obsolet, sagen uns nichts mehr». Im Ergebnis kommt heraus: Die regelmässigen Kirchenbesucher sind in der grossen Mehrheit (75%) orthodox. Das ist auch der Schlüssel dafür, dass trotz einer Dissonanz der Wertsysteme die Kirche als zeitgemäss empfunden werden kann; die orthodoxe Glaubensform kristallisiert sich vornehmlich an den Grenzsituationen des Lebens, der Todes- und Ewigkeitsfrage, so aber äussert sie sich auch als Widerstand gegen die völlige gesellschaftliche Zurechenbarkeit und Verrechenbarkeit der individuellen Existenz. Doch eben: Der Trend geht, wie weitere Korrelationen nachweisen, mit den Jüngeren und den Gebildeten zur symbolistischen Glaubensform, während allerdings bereits eine starke Minderheit die Meinung vertritt, dass die Lehren von Jesus Christus uns Heutigen nichts mehr zu sagen haben. Diese Fraktion kann und wird allein dadurch noch grösser werden, dass die «Symbolisten», Menschen also mit einer positiven Einstellung zu Jesus, aber nicht als dem biblischen Christus, sich nicht legitimiert fühlen, am kirchlichen Leben teilzunehmen¹².

Das ist also der Entscheidungstrend der Kirchenmitglieder. Welches aber ist die theologische Konsequenz? Wahrscheinlich fällt die Grundentscheidung über die Zukunft, die Reichweite der Predigt mit der Entscheidung über ihren volkshirchlichen Charakter. Wenn die Vokabel nicht gar zu ungewöhnlich klingen würde, sollte man vielleicht von «Gesellschaftskirche» sprechen. Es geht nämlich nicht mehr darum, ob man die «Volks»- oder «Landes»-Kirche als eine historisch überkommene Institution beibehalten möchte, sondern um die Anerkennung des zeitgemässen Grundsatz-

¹² A. a. O. S. 54. — Ernst Troeltsch hat diese Entwicklung schon 1911 beschrieben: Die Kirche im Leben der Gegenwart, in: E. Troeltsch, Die Abso-
lutheit des Christentums, Siebenstern-Taschenbuch 138, 1969.

zes der Autoritätskritik. Dieser Grundsatz kann sich vermutlich in sehr verschiedenen Kirchenformen Ausdruck und Gestalt verschaffen. Er schliesst vor allem keineswegs das Moment der Bekenntnisentscheidung und Bekenntnisbindung des Predigers aus; auch er muss wählen oder er übt überhaupt keine Wirkung aus. Es geht schliesslich nicht, dies war schon zu sagen, allein um den Stil der Predigt. Sie erweist sich, sagt Hans-Dieter Bastian, bei allen Versuchen der Gottesdienstreform als sperriges Gut. Aber man kann von der Predigt, wie H.-D. Bastian und auch Kurt Stalder es tun, verlangen, dass sie die zeitgenössische Wirklichkeit erschliesst, indem sie vorbildlich und stellvertretend deren Fragen als Christus-Fragen aufwirft¹³. Und man sollte Dahms Vorschlag beherzigen, dass die Themen der Predigt, die für sich genommen kaum verhaltensändernd, sondern nur anregend wirken kann, in einer emanzipatorischen, «herrschaftsfreien» Kleingruppenarbeit rezipiert werden sollten¹⁴. Dahm sieht darin die chancenreiche Aufnahme eines Elementes der distanzierten Volkskirchlichkeit in das Predigtgeschehen selbst. Das aber ist die «ethische Dimension» der Predigt, nach der wir gesucht haben: Zeitgemäss ohne Einbusse an eigener Autorität, Substanz und Kompetenz wird die Kirche dann sein, wenn sie das Medium der «rationalen Welt», die kritische Kommunikation, in welcher Wahrheit erst wird, ausdrücklich als christliche Glaubensform anerkennt und die Hörer darin einübt.

H. Ringeling

¹³ Hans-Dieter Bastian, *Theologie der Frage*, München 1969, S. 321; Kurt Stalder, *Die Wirklichkeit des Verkündigten als homiletisches Problem*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1972, Heft II-III, S. 289.

¹⁴ In: Dahm, Luhmann, Stoodt a. a. O. S. 179f.