

lichen Definitionen der Wirklichkeit entspringt, ist die auf seiten der Kirche plötzliche und verspätete Entdeckung der menschlichen Geschichtlichkeit und Sozialität (die Entdeckung, daß der konstitutive Charakter des Mensch-sein-in-der-Welt in der Befähigung zum Politischen, zur Solidarität, zur Umwandlung der Geschichte und seiner selbst liegt). Die Geschichtlichkeit und Sozialität der menschlichen Existenz sind bisher weder von der gläubigen Existenz noch von der Theologie her in ausreichender und überzeugender Weise verarbeitet worden. Die Erreichung der Orthodoxy und Orthopraxis einer christlichen Definition der Wirklichkeit, die diesen neuen Daten der Entschleierung des menschlichen Geheimnisses Rechnung trägt, erfordert einen langwierigen und mühsamen Versuch, der die Möglichkeit des historischen Irrtums und der Entstellung der «*intentio fidei*» nicht ausschließt.

Eins scheint uns klar zu sein: Nichts wäre zweifelhafter als der Versuch, diesen Weg in Richtung einer authentischen Orthodoxy und Orthopraxis des christlichen Lebens abzukürzen und diese durch etwas zu ersetzen, was man, mit einem gewissen bitteren Humor, als *Orthogonie* bezeichnen könnte, d. h. als die Entschlossenheit, so schnell wie möglich zu *orthogonalen*, klaren, vereinfachenden Gebilden zu gelangen. Was diese *Orthogonie* offensichtlich sucht, ist eine gewisse soziale *Füg-*

*samkeit* (oder Manipulierbarkeit) des Glaubens. Und diese Identifizierung der Orthodoxy und Orthopraxis mit dem, was wir *Orthogonie* genannt haben, stellt eine sehr starke Versuchung für den führenden Kern des «*Volkes Gottes*» dar. Bischöfe und Theologen, nicht minder als die bürokratischen Stellen des Heiligen Stuhls, bilden immer noch diesen Kern der «*Führenden*». Menschen, die in ihrer menschlichen Schwäche die Zeit der Geduld nur schwer ertragen. Und die deswegen, statt sich dem Volk und dem Geist zu öffnen – der allein in der Lage ist, die Kirche aus ihrer Ambiguität zu befreien – sich vielleicht vor dem Konflikt verschließen, indem sie die Vielförmigkeit des christlichen Lebens durch diese Karikatur der wahren Einheit, den *orthogonalen* Dirigismus ersetzen. Wenn das geschieht, wird es gleichgültig sein, ob dieses *orthogonale* Produkt «*bewahrend*» oder «*erneuernd*» ist. Das Volk Gottes wird in ihm nicht leben.

ILDEFONSO ALVAREZ BOLADO

geboren am 15. März 1928 in Valladolid, Jesuit, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Barcelona, an der Theologischen Fakultät der Jesuiten von San Cugat del Vallés (Barcelona) sowie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Doktor der Philosophie, Direktor des Instituts «*Fe y Secularidad*» an der Universität Madrid, Konsultor des vatikanischen Sekretariats für die Nichtgläubenden. Er veröffentlichte u. a.: *Teología de la Muerte de Dios* (1969).

Leo Laeyendecker

## Die Kirche als kognitive Minderheit?

Randbemerkungen zu einer Qualifikation

Die Schriftleitung hat mich gebeten, einen Beitrag zur «*Kirche als kognitiver Minderheit*» beizusteuern und etwas über die Konsequenzen zu sagen, die aus einer solchen Qualifikation gezogen werden können. Man dachte dabei an den bekannten Religionssoziologen Peter Berger, der sich vor allem mit dem wissenssoziologischen Verständnis von Kirche und Religion beschäftigt hat. In eini-

gen seiner wertvollen und oft anregenden Veröffentlichungen hat er diesen Ausdruck gebraucht, um die heutige Situation der Kirchen zu skizzieren und verständlich zu machen. Er verfolgt damit die Absicht zu beschreiben und zu erklären. Als Soziologe nimmt er wahr und beschreibt er, ohne Urteile zu fällen; so sagt er. Es ist die Frage, ob das wirklich so ist. Deshalb wird es problematisch, wenn Nichtsoziologen, im vorliegenden Fall: wenn Theologen und Menschen der Kirche diese Beschreibungen samt ihrem theologischen Zusammenhang übernehmen und bei theologischen Überlegungen und/oder richtunggebenden Orientierungen als Ausgangspunkt oder Argument benutzen. An sich ist eine Annäherung von Theologen und Soziologen natürlich zu begrüßen; ihr Verhältnis zueinander ist ja etwas kühl (und die Schuld daran ist ganz sicher auf beiden Seiten zu suchen). Aber die Theologie braucht die Soziologie als empirische Wissenschaft von der Gesell-

schaft, wenn sie wirklichkeitsrechte Theologie sein will. Jedoch ist nicht jede Soziologie gleich gut oder gleich brauchbar, und eine kritische Haltung bleibt unentbehrlich, sogar gegenüber einem so fähigen Soziologen wie Berger. Das mag manchmal recht schwierig sein, denn er schreibt einen klaren und mitreißenden Stil, was bei Soziologen selten und nicht ohne Gefahr ist. Es kann deshalb nützlich sein, seine Meinungen mit einigen Randbemerkungen zu versehen, die nicht nur seine Auffassungen nuancieren, sondern vielleicht auch eine etwas andere Problemstellung zeigen. Dazu ist zunächst eine kurze Darstellung von Bergers Sicht notwendig.<sup>1</sup>

### *Der Begriff «kognitive Minderheit»*

Berger stellt seine Überlegungen zu Kirche und Religion in den Rahmen der Wissenssoziologie, die sich (nach Berger) mit den gesellschaftlichen Vorbedingungen von all dem beschäftigt, was in einer menschlichen Gruppe als Wirklichkeit gilt. Die Menschen produzieren nicht nur materielle Dinge, sondern in Institutionalisierungsprozessen schaffen sie auch mehr oder weniger feste Aktionsrahmen. Sie entstehen aus dem gemeinsamen Leben und gemeinsamen Handeln von Menschen, bekommen aber in gewissem Sinn ein unabhängiges Dasein; sie werden zu Handlungsmodellen. Die objektiven Formen, die auf den Menschen von außen zukommen und verpflichtenden Charakter tragen, sind aus dem Handeln nicht nur entstanden, sondern bleiben auch nur bestehen, weil Menschen «dementsprechend» handeln. Warum Menschen so handeln, wie sie handeln, mit anderen Worten: der Sinn ihres Handelns wird von den Menschen selbst bestimmt. Der fundamentalste Ausdruck dafür ist die Sprache. Durch die Sprache wird außerdem Sinnmitteilung möglich, und dadurch kann auch die menschliche Sinnggebung objektiviert werden. Auf diese Weise wird die menschliche Erfahrungswelt sinnvoll geordnet.

Diese sinnvolle Ordnung schließt Legitimierung ein; das institutionelle Handeln wird darin erklärt und gerechtfertigt. In dieser Legitimierung lassen sich verschiedene Ebenen unterscheiden: von der simplen Sprachobjektivierung in Sprichwörtern, Redensarten, Legenden, Volkserzählungen über spezielle Einheiten wissenschaftlichen Wissens bis hin zu den allumfassenden Legitimierungen der Weltanschauungen, die von religiöser oder anderer Art sein können – nach der Sicht Bergers: die einen überempirischen Bezug einschlie-

Ben können oder nicht. Diese legitimierenden Systeme schließen eine spezifische Wirklichkeitsdefinition ein, die sich auf Sektoren der Wirklichkeit oder auf die ganze Wirklichkeit bezieht. Hier interessieren uns nur die allumfassenden Wirklichkeitsdefinitionen, die – wie alle Wirklichkeitsdefinitionen – aus kognitiven und normativen Elementen bestehen, aus Gedanken über das Seiende und Gedanken über das, was sein soll. Auch diese legitimierenden Systeme, in diesem Fall: diese Wirklichkeitsdefinitionen führen ein mehr oder weniger unabhängiges Dasein, bleiben aber trotzdem nur bestehen, wenn sie in Gruppen, Beziehungen und Prozessen wurzeln. Berger nennt Letzteres die Glaubwürdigkeitsstruktur (plausibility-structure). Die «Selbstverständlichkeit» der Wirklichkeitsdefinitionen hängt von der Macht der gesellschaftlichen Struktur ab, in der sie wurzeln. Wie Menschen nur zusammenleben, handeln und Verbindung halten können dank einer objektivierten Wirklichkeit, so bleibt diese objektivierte Wirklichkeit nur Wirklichkeit dank der Menschen, Gruppen, Beziehungen und Prozesse. Bei Aufbau, Aufrechterhaltung und Wandel der gesellschaftlichen Wirklichkeit geht es um eine dialektische Beziehung zwischen Personen, sozialen Strukturen und legitimierenden Systemen.

«Kognitive Minderheiten» sind nun Gruppen, deren Wirklichkeitsdefinitionen von denen der Mehrheit abweichen. An sich sagt eine solche Qualifikation wenig; bedeutsam sind jedoch die Konsequenzen. Wenn solche Minderheiten die Glaubwürdigkeit ihrer Wirklichkeitsdefinitionen aufrechterhalten wollen, sind sie gezwungen, sich in geschlossenen, von der Außenwelt isolierten Gruppen zu organisieren. Nur ein wahrhaft gesellschaftlicher Zusammenhang bietet genügend Basis für die «Objektivität» ihrer Wirklichkeitsdefinitionen. Passen sie ihre Wirklichkeitsdefinitionen jenen der Mehrheit an, führt das zu Aushöhlung und Verlust der Identität.

Berger hält diese Qualifikation auf das Christentum für anwendbar. Die christliche Wirklichkeitsdefinition habe ihre Selbstverständlichkeit verloren. Daraus ergibt sich als wichtigste Konsequenz, daß sich die Kirchen vor ein Dilemma gestellt sehen. Sie können sich der Wirklichkeitsdefinition der Umwelt anpassen oder sich dagegen verschanzen; kognitiv angesehen bleiben oder ein Getto von Sonderlingen werden; sie können auch in Zukunft mitzählen oder als unbedeutend zur Seite geschoben werden. «Tertium non datur», sagt Berger radikal; und er bedauert, daß so wenige bereit

sind, eine kognitive Minderheit zu bilden. Man (und damit meint er vor allem die Theologen) akzeptiert zu leicht die Wirklichkeitsdefinitionen der modernen Zeit, was zu einer fortlaufenden Aushöhlung des Christentums führt.

Es bedarf keiner näheren Darlegung, daß eine solche Betrachtungsweise dazu angetan ist, die heutige Situation der Kirchen zu beschreiben und soziologisch und psychologisch zu verstehen. Es gibt auch Anzeichen, die Berger recht zu geben scheinen. In der modernen Theologie gibt es eine radikale Tendenz, die mit ältesten zentralen Lehrsätzen abzurechnen scheint. Die unschuldig scheinende Relativierung der Tradition hat eine innere Dynamik gezeigt, die den ganzen Komplex der Glaubenswahrheiten bis in die Wurzel bedroht. Das hat den Hütern des «Glaubens unsrer Väter» tödlichen Schrecken in die Knochen gejagt, und ihrerseits reagierten sie mit der Forderung: Die Reihen festgeschlossen! Sie halten sich, wie so viele religiöse Minderheiten im Lauf der Geschichte, für die kleine auserwählte Herde mit der großen Verantwortung, für die reine Wahrheit in die Bresche zu springen. Soziologisch haben sie eine feine Nase, sagt Berger: Ihre warnenden Vorausagen bewahrheiten sich leider.

Aus obenstehender Wiedergabe läßt sich schon vermuten, wie bequem und verführerisch es ist, diese Beschreibung und Analyse zum Ausgangspunkt für normative Überlegungen zu nehmen. An sich läßt sich dagegen kein prinzipielles Bedenken erheben, wenn diese Beschreibung und Analyse zu verantworten sind. An dieser Verantwortung ist jedoch Kritik möglich, die in drei Punkten formuliert werden soll.

#### *Ist die Definition adäquat?*

Der Begriff «Wirklichkeitsdefinition» ist reichlich vage (wie übrigens so manche Begriffe in Bergers Darlegungen) und ohne nähere Bestimmung nicht recht brauchbar. Beschränken wir uns hier auf die allumfassenden Legitimierungen, die Weltanschauungen, so kann gesagt werden, daß diese Legitimierungen verschiedene Spezifikationsebenen kennen. Sie können sehr allgemein und unspezifiziert formuliert werden, z. B. daß es eine höhere Macht gibt oder nicht; daß es im Universum Ordnung gibt oder nicht; daß der Mensch in der Wirklichkeit allein ist oder nicht. Sie können auch sehr rational systematisiert und in konkreten theologischen oder philosophischen Systemen formuliert sein. Natürlich sind auch Zwischenformen

möglich, z. B. das nebelhafte Glaubenswissen, wie man es bei vielen Christen antreffen kann. Auch ein anderer Aspekt ist wichtig, nämlich wie sich die Wirklichkeitsdefinitionen zueinander verhalten: Schließen sie einander aus, handelt es sich um mehr oder weniger starke Kontraste oder geht es nur um Varianten eines allgemeinen Modells? Das hängt natürlich auch von der Spezifikationsebene ab. Auf tieferen Ebenen ist immer von gemeinsamen Nennern die Rede; die verschiedenen Spezifikationen haben dann mehr den Charakter von Varianten als von Gegensätzen. Diese näheren Bestimmungen sind von Bedeutung, um über kognitive Minderheiten treffender reden zu können; von ihnen hängt die Richtigkeit der Beschreibung ab. Und was ist nun von der tatsächlichen Situation zu sagen? Was die allgemeine Wirklichkeitsdefinition betrifft, so ist sehr die Frage, ob diejenigen, die eine übernatürliche Wirklichkeit anerkennen, eine (kognitive) Minderheit bilden. Das ist das Problem der Säkularisation.<sup>2</sup> Wenn dieser Prozeß als «Verlust an gesellschaftlicher Bedeutung der (christlichen) überempirischen Wirklichkeitsdefinition» definiert wird, ist es sehr fraglich, ob der Verlust so weit fortgeschritten ist, wie allgemein angenommen wird. Das persönliche und gesellschaftliche Leben wird in sehr verschiedenen Maßen in überempirischen Begriffen definiert. Viele Untersuchungen zeigen, daß in der Privatsphäre noch viele (mehr oder weniger echte) Überzeugungen von einer überempirischen Wirklichkeit lebendig sind. Das gilt vor allem dort, wo menschliche Urfragen nach dem Sinn des Leidens und des Todes zur Sprache kommen, wenn es auch sicherlich nicht auf diese Grenzsituationen beschränkt ist. Im öffentlichen Bereich trifft das viel weniger zu. Im wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Betrieb spielen Gott oder höhere Mächte eine viel geringere Rolle; die eventuell gebräuchliche religiöse Rubrik ändert daran nicht viel. Man kann die Trennung von privater und öffentlicher Sphäre bedauern, aber das ändert an der Tatsache nichts. In diesem Zusammenhang muß auch auf das auflebende Interesse für vielerlei Formen von Mystik hingewiesen werden; die zunehmende Beachtung für östliches Denken ist hier symptomatisch. Das hängt mit dem wachsenden Bewußtsein zusammen, daß durch die Entwicklung des westlichen Rationalismus manches menschliche Vermögen unterentwickelt sein kann, z. B. die Empfindungsunfähigkeit für das Mysterium. Soweit es um diese allgemeinsten, am wenigsten spezifizierten Wirklichkeitsdefinitionen geht, braucht unser Reden

von Minderheit also durchaus eine Korrektur. Natürlich sagt das noch nichts über die Zukunft. Die Privatsphäre kann die letzte Bastion sein, in der noch echtes Leben wahrnehmbar ist, die aber doch schon unwiederherstellbar angegriffen ist. Voraussagen über einen endgültigen Abbau beruhen aber nicht auf Erfahrungsmaterial. Wie die Fragen nach dem Sinn des Leidens und des Todes in Zukunft beantwortet werden sollen, läßt sich nicht voraussagen. Zumindest ist die Behauptung sehr voreilig, daß diese Antworten rein innerweltlich sein werden. Außerdem ist nicht ohne weiteres anzunehmen, daß sich diese Fragen auf rein private Fragen reduzieren lassen; unverkennbar haben sie auch eine gesellschaftliche Dimension.

Die Richtigkeit beim Gebrauch des Begriffs «kognitive Minderheit» muß anders beurteilt werden, wenn es um spezifiziertere Wirklichkeitsdefinitionen geht: um die verschiedenen Theologien, Glaubensbekenntnisse, mehr oder weniger ungenaue besondere Glaubensüberzeugungen. In vielen Fällen scheint hier die Bezeichnung «Minderheit» durchaus gerechtfertigt. Aber einige Anmerkungen dazu sind notwendig. Innerhalb des Christentums gibt es viele Varianten: streng orthodoxe Gruppierungen, äußerst liberale und viele Zwischenformen. Jede dieser Varianten ist gegenüber der Gesamtheit aller anderen in der Minderheit. Außerdem gibt es viel Gemeinsames, und das desto mehr, je mehr man sich von der äußersten Rechten und der äußersten Linken entfernt. Es geht um eine pluralistische Situation, an die man sich im Lauf der Jahrhunderte recht gut gewöhnt hat. Es ist deshalb die Frage, ob das von Berger erwähnte Dilemma hier im allgemeinen so stark mitspricht. Wahrscheinlich geraten die orthodoxen Varianten stärker in die Minderheit. Aber was besagt das? Der Begriff kognitive Minderheit umschließt nach Berger das Dilemma: Anpassung und Aushöhlung oder Isolierung und Bewahrung. Es ist aber durchaus nicht ersichtlich, wo Anpassung in Aushöhlung übergeht. Letztlich geht es hier um das Problem, wieviel Veränderung möglich ist, ohne die Identität zu verlieren. Solange nicht klar ist, wodurch die Identität des Christentums bestimmt wird, darf mit einigem Recht am Nutzen der Qualifikation «kognitive Minderheit» gezweifelt werden. Diese Klarheit ist aber nicht gegeben. Es hat immer Spannungen zwischen den konkreten institutionellen Ausdrucksformen des Christentums in Lehre, Kult, Ethik und Organisation und der sich unablässig wandelnden Umwelt gegeben. Immer hat es Anpassungen (besser: Wandlungen,

Veränderungen) dieser Ausdrucksformen gegeben, und immer gab es dabei Auseinandersetzungen über die Grenzen, die dabei zu beachten seien. Wandlung schien in vielen Fällen der gegebene Weg zur Erhaltung des Christentums. (Es gibt auch genügende Beispiele einer unkritischen Anpassung. Welche Formen aber gut oder verkehrt waren, konnte selten im voraus festgestellt werden.) Wenn man konsequent ist, würde man den Ausdruck auch auf Minderheiten anwenden, die nicht in der Defensive stehen, sondern nach religiös-kirchlicher Erneuerung streben. Das Wort Dilemma bekommt dann einen ganz anderen Klang. Dies bedeutet, daß ein sinnvoller Gebrauch erst möglich ist, wenn das Problem der Identität gelöst ist. Das ist aber ein besonders schwieriges Problem. Die Lösung dieses Problems wird besonders erschwert, wenn es in der Hauptsache auf die kognitive Ebene gestellt wird. Dazu die zweite Randbemerkung.

*Ist der Akzent auf kognitiven Aspekten erlaubt?*

Nicht wenige haben auf den starken Akzent hingewiesen, den der kognitive Aspekt in der Geschichte des Christentums bekommen hat.<sup>3</sup> Die Theologie ist ohne Unterlaß damit beschäftigt gewesen, ihr Verhältnis zu den Wandlungen im allgemeinen Denken zu reflektieren und zu versuchen, damit ins reine zu kommen. Es ging dabei vor allem um die Erhaltung der wahren Lehre, die natürlich ihre praktischen Konsequenzen hatte; aber letztere waren doch wohl zweitrangig, wenigstens gemessen am Bekenntnis des wahren Glaubens. Es besteht aber ein merkwürdiger Kontrast zwischen dem Interesse, das z. B. – von mehr oder weniger offizieller Seite – der Lehre zuerkannt wird, und der Rolle, die die kognitiven Aspekte im Erlebnis des Christentums einerseits und seiner Beurteilung andererseits spielten. Um mit der Beurteilung zu beginnen: die (moderne) Kritik an der Religion im allgemeinen und am Christentum im besonderen hat sich vor allem auf deren praktische Auswirkungen gerichtet. Die marxistische Kritik kann dabei als Beispiel dienen. Die gesellschaftlichen Grundsätze des Christentums, meinen Marx und Engels, predigen die Notwendigkeit einer herrschenden und einer unterdrückten Klasse, verschieben die Gerechtigkeit in den Himmel und rechtfertigen damit die Fortdauer der Ungerechtigkeiten auf Erden, erklären alle Gemeinheiten der Unterdrücker gegen die Unterdrückten entweder als gerechtfertigte Strafe für die Erbsünde

oder andere Sünden oder als Prüfungen, denen der Herr in seiner unendlichen Weisheit die Erlösten unterwirft, predigen Feigheit, Selbstverachtung, Demut und Unterwerfung . . . Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes fördert sein wirkliches Glück; die Forderungen, die Illusionen über seine Situation aufzugeben, ist gleichzeitig die Forderung, eine Situation aufzuheben, die Illusionen nötig hat, sagt Marx.<sup>5</sup> In dieser Kritik geht es nicht direkt um die kognitiven Inhalte, sondern um ihre gesellschaftlichen Konsequenzen. Es geht um das Handeln der Christen, nicht zuerst um ihren Glauben. Wo das Handeln der Christen mehr auf die Bekämpfung gesellschaftlichen Unrechts gerichtet ist, wo die Förderung der Humanität im Mittelpunkt steht, läßt auch diese Kritik nach; das läßt sich bei vielen marxistischen Denkern feststellen. Es zeigt sich bei ihnen sogar wieder ein Gespür für das Transzendente, das beim Streben nach Humanität wieder als Problem in den Vordergrund tritt.

Für die Erfahrung des Christseins wäre es falsch, die Bedeutung der Ideen für das Handeln zu leugnen; man denke nur an die Bedeutung des Calvinismus für die Entwicklung des Kapitalismus.<sup>6</sup> Aber ebensowohl ist die umgekehrte Beziehung bedeutungsvoll. Diese Lehrsätze fanden Verbreitung, weil sie für das Handeln der «Anhänger» Bedeutung hatten. Es lohnte sich ferner, einmal genau zu untersuchen, welche Konsequenzen die weniger umfassenden Lehrunterschiede für das gesellschaftliche (in diesem speziellen Fall: für das innerkirchliche) Handeln gehabt haben. Wahrscheinlich sind sie im allgemeinen von geringer Bedeutung gewesen. Auch hier ist natürlich die Spezifikationsebene wichtig. Mit Recht konnten sie als innerkirchliche Haarspaltereien aufgefaßt werden, die für die Probleme von Mensch und Gesellschaft wenig oder gar keinen Nutzen hatten. Indirekt ist das eine Bestätigung für die Priorität des Handelns. Eine ausdrückliche Anerkennung dafür zeigt sich ferner in verschiedenen Formulierungen des Problems, das als «Kirche außerhalb der Kirche» bezeichnet wird. Wo man einem aufrichtigen Streben nach Humanität begegnet, ist nach dem Urteil vieler Kirche (außerhalb der Kirche), ohne Rücksicht darauf, ob kirchliche Lehren vertreten werden oder nicht. Wie auch sonst über das Verhältnis dieser Daseinsformen zu den Kirchen als ausgesprochenen Glaubensgemeinschaften gedacht wird – der kognitive Aspekt ist hier eindeutig sekundär. Auch die politische Theologie ist ein Symptom dieses Akzents auf christlichem

Handeln und auf den gesellschaftlich-praktischen Konsequenzen theologischen Denkens.

Was soll damit gesagt werden? Nicht nur wird der Nutzen der Qualifikation «kognitive Minderheit» noch zweifelhafter, sondern auch die Trennungslinien werden verschoben. Es geht im Christentum nicht nur, und vielleicht nicht einmal an erster Stelle um diejenigen, die dieselben Lehren anerkennen, sondern um diejenigen, die von denselben Idealen der Menschlichkeit, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Solidarität bewegt werden. Lehren sind dabei offensichtlich von geringerer Bedeutung. Damit ist die Frage nach der Identität natürlich nicht aufgehoben; wohl aber ist die Richtung angegeben, in der nach einer Lösung gesucht werden muß. Die Wahrheit muß *getan* werden und tritt dann ans Licht. Wenn sie nicht getan wird, gibt es Aushöhlung und Identitätsverlust. Das führt uns zur dritten Randbemerkung.

#### *Ein anderes Dilemma*

Die Darlegung bis hierher sei kurz zusammengefaßt: Der Begriff Minderheit bei den am wenigsten spezifizierten Wirklichkeitsdefinitionen muß relativiert werden. Zwar geht es auf spezifizierten Ebenen um Minderheiten, aber der Begriff der kognitiven Minderheit ist hier von zweifelhaftem Nutzen. Einerseits geht es nämlich um eine pluralistische Situation, die nicht notwendig das von Berger erwähnte Dilemma einschließt, andererseits setzt es Antwort auf ein fundamentaleres Problem voraus, nämlich wie sich Veränderung und Identität zueinander verhalten. Außerdem ist es sehr fraglich, ob das Identitätsproblem auf kognitiver Ebene gelöst werden kann; es geht mehr um das Handeln. Aber aus diesen Relativierungen folgt nicht, daß nicht die Rede von einem Dilemma sein kann; es ist jedoch von anderer Art als das von Berger genannte.

Das Dilemma «Anpassung oder Isolierung» ist nicht neu. In sehr klarer Gestalt datiert es aus der Zeit, als das Christentum unter Konstantin Staatsreligion wurde. Die Anpassung an die politischen Strukturen hat die kognitiven Aspekte zwar nicht ganz unberührt gelassen, aber die kirchlichen Führer doch nie vor ernsthafte kognitive Identitätsprobleme gestellt. Die Probleme lagen und liegen in aller Schärfe auf der praktischen Ebene; in der Anpassung an ungerechte Strukturen. Diese Anpassung wurde als notwendig erachtet, wenn man gesellschaftlichen Einfluß behalten wollte.

Ein anderer Weg, so wurde argumentiert, hätte Isolierung, Unfreiheit und Verfolgung bedeutet. Das ist sehr gut möglich; aber aus diesen Gründen brauchte eine solche Haltung noch nicht unfruchtbar zu sein. Im Gegensatz zu dem von Berger erwähnten Dilemma liegt dieses Dilemma nicht auf der kognitiven, sondern auf der ethischen Ebene. Schematisch und etwas vereinfacht dargestellt: Wer sich um kognitive Anpassung Sorge macht, sieht wenig Schwierigkeiten bezüglich der ethischen Anpassung. Umgekehrt sind diejenigen, die ethische Anpassung für unzulässig halten, wahrscheinlich geneigt, die kognitiven Probleme für weniger wichtig zu halten. Was überwiegen soll,

hängt wiederum mit den Grundauffassungen von Evangelium und Kirche zusammen. Stellt man sich auf den zuletzt genannten Standpunkt, hat man eine Antwort auf das Problem zu finden, wie ethische Minderheiten wirksam sein können – mit anderen Worten: wie sie Konformismus einerseits und unfruchtbare Isolierung andererseits vermeiden können. Mit diesem Problem sehen sich unzählige (ethische) Erneuerungsbewegungen konfrontiert, sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirchen. Dafür wurde noch immer keine befriedigende Antwort gefunden; aber darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

<sup>1</sup> P. L. Berger, *The sacred canopy* (New York 1967); ders., *A rumor of angels* (New York 1969); ders., *Zur Soziologie kognitiver Minderheiten: Internationale Dialogzeitschrift* (1969) 127-132.

<sup>2</sup> L. Laeyendecker, *Säkularisierung unter soziologischer Perspektive: Concilium* 5 (1969) 499-504.

<sup>3</sup> A. Mirgeler, *Rückblick auf das abendländische Christentum* (Mainz 1961).

<sup>4</sup> K. Marx/F. Engels, *Über Religion* (Berlin 1958) 65.

<sup>5</sup> Ebd. 30/31.

<sup>6</sup> Ausführlicheres zu diesem Problem s. bei M. Weber, *Gesam-*

*melte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus) (Tübingen 41947); ders., *Wirtschaft und Gesellschaft I* (Köln/Berlin 1964) 368-404.

LEO LAEYENDECKER

geboren 1930 in Utrecht, er studierte an der Universität Amsterdam, ist Doktor der Soziologie, Dozent für Soziologie an der Universität Amsterdam, veröffentlichte u. a.: *Religie en Conflict* (Meppel 1967).

## Joseph Arntz Neue Offenheit für das charismatische Zeugnis der Kirche?

Hier wird folgendes Problem behandelt: Es gibt ein traditionelles charismatisches Zeugnis der Kirche, das in den drei Gelübden des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut zum Ausdruck kommt. Dieses Zeugnis hat sich im Ordens- und im Klosterleben (im weitesten Sinn dieses Wortes) institutionalisiert. Das Ordens- und Klosterleben erlebt in unserer Zeit eine Krise.

Andererseits sehen wir aber, vor allem unter der Jugend, zunehmende Besorgnis um das Schicksal der Armen und Hinwendung zu freiwilliger Armut. Daher die Frage: Öffnen sich hier neue Perspektiven für die traditionellen Charismen?

Die Antwort dieser Frage lautet: Die Ähnlichkeit des traditionellen Charismas mit denen, die

ihren Abscheu gegen die kapitalistische Gesellschaft zur Schau stellen, ist nur oberflächlich. Für diejenigen, die das Schicksal der Armen wirksam verbessern wollen, ist das Zeugnis als Zeugnis unwichtig.

Diese ziemlich negative Antwort enthält, daß etwas für die eine Zeit ein Charisma sein kann, für eine andere Zeit aber durchaus keines zu sein braucht. Das wird im ersten Abschnitt dieses Artikels dargelegt. Die zwei Glieder der oben gemachten Unterscheidung werden in Abschnitt zwei und drei besprochen. Die grundsätzliche Frage, wie der heutige Mensch für ein Sprechen über Gott wieder empfänglich werden kann, soll nur am Rande berührt werden. Sagen wir aber auch, um jedes Mißverständnis auszuräumen, daß der Sinn der Gelübde mit ihrem Zeichensein nicht ausgeschöpft ist.

### I.

Wenn sich heute in einer niederländischen Kirche Zungenreden (Glossolalie) ereignete, wäre die Reaktion eher Panik als Dankbarkeit. Was für die erste christliche Gemeinde von Korinth ein hochgeschätztes Charisma war, ist es für den europäischen Gläubigen unserer Zeit nicht mehr. Ganz sicher