

aufzustellen, daß diese Gruppen, die in der Kirche das *fait accompli* praktizieren, die Gesetzesübertretung als Druckmittel verwenden, um zu einer Demokratisierung der kirchlichen Prozeduren zu zwingen. Daß man über die Sakramente nach eigenem Ermessen verfügt, was im Grunde das Ende eines hierarchischen Modells der Verteilung der religiösen Amtsgewalt bedeutet, wird von den Betroffenen nicht unbedingt als ein Bruch mit der Kirche empfunden, als ein Bruch, wie ihn im unmittelbaren Nach-Mai gewisse Initiativen ausdrücklich anstrebten.

¹ Vgl. die verzeichnete Bibliographie.

² Das Wort stammt von Marcuse.

³ Insofern viele der sozialistischen, ja selbst der kommunistischen Partei beitreten.

Übersetzt von Dr. August Berz

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

geboren 1947 in Paris. Sie ist Lizentiat der Rechtswissenschaften und Doktor der Soziologie, hat das Diplom des Institut d'Etudes politiques zu Paris, ist Forschungsbeauftragte am Centre National de la Recherche Scientifique (Ab-

Es kann innerhalb der diesem Aufsatz gesetzten Grenzen nicht in Frage kommen, diese Prozesse der komplexen Neuverteilung der Gewichte, die innerhalb der christlichen Gemeinschaftsbewegung in Frankreich sowohl im religiösen wie im politischen Bereich stattgefunden hat, in eine soziologische Perspektive hineinzustellen. Wir haben uns deshalb mit Bedacht darauf beschränkt, Informationen zu vermitteln, und darauf verzichtet, eine zwangsläufig verkürzte und somit verfälschte schematische Darstellung der im Gang befindlichen Bestrebungen zu bieten.

teilung Religionssoziologie), führte Forschungsarbeiten im Bereich der Religionssoziologie über politische und religiöse Vorstellungen bei katholischen Studenten in Frankreich sowie über die Entwicklung von Basisgemeinden im katholischen Kontext durch, studiert gegenwärtig verschiedene Aspekte der jüngsten antiinstitutionellen Bewegung in den westlichen Ländern. Sie veröffentlichte u. a.: Die politisch-religiöse Ideologie der studentischen Spontangruppen. Ein Interpretationsversuch: R. Metz, J. Schlick (Hrsg.), Die Spontangruppen in der Kirche (Aschaffenburg 1971), Le développement des communautés de base et leur contexte religieux en France: Archives Internationales de Sociologie de la Coopération et du Développement Nr. 31, Januar bis Juni 1972.

Otwin Massing
 Soziologische Überlegungen zum Verhältnis von institutionell verfaßter «Religion» (Kirche), volkshirchlicher Massen-Basis und «expressiven Gruppen»

Vorbemerkung

Seit den Anfängen der modernen, gleichermaßen an ideologiekritischen wie an organisationstheoretischen Fragestellungen interessierten Religions-

soziologie, die zunächst als Soziologie der christlich-abendländischen Kirchen und ihrer jeweiligen Varianten im Kulturkreis der «Neuen Welt» in Erscheinung trat, sind im Zusammenhang mit Untersuchungen zur «organisierten Heilsanstalt», wie die Kirchen in der Nachfolge Max Webers regelmäßig beschrieben wurden, deren jeweiliger Zeitgestalt, insbesondere ihrer verrechtlichten Form gegenüber immer wieder fundamentale Vorbehalte angemeldet worden. Diese erstrecken sich vor allem auf das Problem, ob «Kirche» als institutionell determinierte, in der Regel mit staatlich verbrieften Rechten ausgestattete Anstalt nicht notwendigerweise den Realitätskontakt zu ihrer «Basis» verlieren und sich aufgrund ihrer Organisationsstruktur von den alltagspraktischen Bedürfnissen ihrer Anhänger unweigerlich entfremden müsse.

In der Folge dieser soziologischen Tradition hat man sich angewöhnt, in Dualen zu reden. Der soziologische, zu analytischen Zwecken durchaus brauchbare, weil Operationalisierungen gestattende Sprachgebrauch, «Amt» und «Gemeinde», «Volk» und «Hierarchie», «Institution» und «Ba-

sis» dualistisch einander gegenüberzustellen, wurde zudem von den entsprechenden ekklesiologischen und pastoralen Sprachbildern, kurz: von theologischer Theoriebildung, teils evoziert, teils legitimatorisch gestützt. Die Theologen selber ergingen sich lange Zeit in idealtypisierenden, soziologisch geprägten dualen Argumentationsfiguren.

Inzwischen ist eine *Tendenzwende* eingetreten. Sie betrifft sowohl die Vorbehalte der betroffenen Gläubigen gegenüber der als Provokation empfundenen historischen Zeitgestalt «ihrer» Religion als auch die theologische «Überwindung» jener Dichotomien, die von der Theologie selber produziert worden waren. Erinnert sei nur an die verschiedenen, miteinander konkurrierenden «modernen» Ekklesiologien, die als innertheologischer Reflex auf den soziologisch zwar konstatierbaren, theologisch jedoch inakzeptablen Tatbestand einer Zwei-Reiche-Lehre innerhalb der einen Konfession zu interpretieren sind. Andererseits ufern die weitgehend privat-egoistisch motivierten Distanzierungsversuche kirchengebundener Religiosität in eine «Bewegung» massenhafter Kirchenausritte aus – Privatreligion wird allgemein –, gleichzeitig nehmen freikirchliche Gruppierungen an Zahl und Bedeutung zu.

Trotz dieser Entwicklungen steht für den Soziologen die strukturell-funktionale *Bedeutung* von ausdifferenzierten religiösen Systemen weiterhin im Mittelpunkt seiner forschungsleitenden Interessen. In dieser Perspektive wird Kirche als Institution im Hinblick auf ihre *institutionelle Leistungskapazität* analysiert. Gefragt wird, mit welcher Intensität und welchen Mitteln sie die typisch «religiösen» Bedürfnisse ihrer Anhänger «religiös» befriedigt.

Erst wenn der Dienstleistungscharakter, d. h. die Nützlichkeitsstruktur der Kirchen als verfaßter Religion zur Bewältigung individueller und kollektiver Kontingenzerfahrungen, auch ihre Fähigkeit zur Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen, insoweit diese unter normativen Prämissen stehen, als Korrelat dazu der Bedürfniskomplex nach geistlicher bzw. religiöser Versorgung der sie weiterhin legitimierenden Massen gebührend herausgestellt wird, lassen sich die spezifischen Besonderheiten von Basis-Aktivitäten, denen wir uns im folgenden zuwenden wollen, stringent analysieren. Gleichzeitig entgeht man der Gefahr, traditional-konservative Bewußtseinsstrukturen und die ihnen entsprechenden Verhaltensweisen ausschließlich den organisierten Großkirchen und ihren Repräsentanten zuzurechnen, im

Umkehrschluß alle progressiven Initiativen und Bewußtseinslagen in ebenso eindimensional interessenbedingter Wahrnehmungsverzerrung quasi-automatisch, insoweit unkritisch, «der» Basis zuschreiben. Auszugehen ist also auch im folgenden – d. h. *empirisch* – von zwei unterschiedlichen Organisationsbereichen verfaßter Religion: von Kirche als Institution mit dem entsprechenden Ämter-Segment einerseits, von der volkswirtschaftlichen Basis als der legitimatorischen Grundlage bestehender religiöser Systeme andererseits. Dies gilt generell für die Verhältnisse in Westeuropa, im besonderen für die Bundesrepublik Deutschland.

I.

Institutionalisierte Großkirchen lassen sich in erster Linie als historisch gewordene, insoweit *organisatorisch ausdifferenzierte Systeme zur Verwaltung der von ihnen tradierten Heilswahrheiten* beschreiben. Ohne die dabei anfallenden sozialen Gestehungskosten näher zu spezifizieren, ist festzuhalten, daß ihre (von ihnen selbst definierte) «historische» Aufgabe darin besteht, die in ihrer Geschichte akkumulierten, in Eigenregie verwalteten Heilswahrheiten nicht nur als museale Bestandsmasse zu tradieren, sondern ihre Anhänger in historisch spezifischer Weise in den Anspruch auf Geltungsglauben dieser Lehren hinein zu sozialisieren, um sie mit deren normativer Verbindlichkeit zu indoktrinieren, d. h. intrinsisch zu motivieren. Seelsorge als pastorale Betreuung und Missionierung als «propaganda fidei» ergänzen einander. Es sind die zwei Seiten ein und derselben Medaille. Auf diese Weise wird *Tradition* von «Kirche» nicht nur begründet, sondern vor allem auf Dauer gestellt. Zu verstehen ist darunter (zunächst) der relativ unkontroverse Bestand an ausgefilterten, d. h. kanonisierten Schriften, sogenannten «heiligen» Texten, Glaubensgewißheiten und nichtkontroversen Basissätzen, die der Bestandsmasse eines historisch aggregierten Potentials an Sinnvergewisserungen und normativen Postulaten zur Regelung individuellen wie kollektiven Verhaltens hinzugerechnet werden müssen.

Es wird später im einzelnen der Nachweis zu führen sein, daß Basis-Kritik (z. T. jedenfalls) als Versuch interpretiert werden muß, gegen die solcherart «historisch» aggregierten Traditions-Gewißheiten protestierend anzugehen, d. h. ihre *Delegitimation* zu betreiben.

Die Reichweite dieses tradierten *Sinnsystems* fin-

det jedoch an der Betroffenheit durch Transzendenz, wie man zunächst meinen sollte, keine Grenze. *Es transzendiert vielmehr den religiösen Primärbereich.* Aus seinem Sinn-Repertoire lassen sich gerade für die Zwecke alltagspraktischer Situationsbewältigung nahezu beliebig entsprechende «Lösungen», Argumentationsfiguren und Legitimationsmuster entnehmen. Insoweit sind die organisierten Großkirchen *auch als Träger und Vermittler sinnhafter Lebensbezüge* einzustufen. Religiöse Sinnsysteme von der Art der tradierten Großreligionen des abendländischen Kulturkreises etwa interpretieren mit Hilfe des von ihnen aufgebauten Sinnrepertoires, das in relativ unbeschränkte Handlungsrepertoires umgesetzt werden kann, gleichzeitig «weltliche», säkulare Lebenslagen. Religionen, insbesondere die Kirchen als ihre Träger, sind *zentrale Instanzen sekundärer Sozialisation.* Kirchliche Denkschriften beispielsweise, theologische Grundsatzklärungen zu Fragen der Alltagspraxis und/oder politischen Ethik, offizielle Verlautbarungen des kirchlichen Hirten- und Lehramtes usw., sind zu interpretieren als Versuche, die im kirchlichen Segment gültigen und dort wiederum von den kompetent Sprechenden entwickelten normativen Vorstellungen in *generalisierbare sozialrelevante Handlungsanweisungen* umzusetzen, d. h. auch für diejenigen Menschen verbindlich zu machen, die nicht kraft sakralen Aktes in den Zuständigkeitsbereich von «Amtskirchen» fallen.

Darüber hinaus kommen den kultischen Praktiken (Gottesdienste, Gebets- und Rüstzeiten, Exerzitien, Kasualien usw.) im besonderen Maße typische Ausdrucksqualitäten zu. Sie dienen (u. a.) der *Selbst(wert-)vergewisserung* der im konfessionellen Segment gültigen Regeln, Normen und Werte und enthalten gleichzeitig zu Routine gewordene, insoweit verständliche Abbréviaturen «gültiger», d. h. unbestritten konsensfähiger Gewißheiten einer konfessionsspezifischen «Heilsgemeinschaft». Die *kultische Leistung* der Großkirchen besteht gerade darin, über die Grenzen der sozialen Inhomogenität ihrer Mitglieder hinweg im Wege jener einheitsstiftenden Bereitstellung enttäuschungsfester Selbstwert-Sicherheit nicht nur Identität ihrer Glieder qua Anhänger eines religiösen Bekenntnisses, sondern darüber hinaus auch individuelle Identität zu stiften – wie immer diese genaue Klärerisch zustande gekommen sein oder sich entsprechend auswirken mag. *Infolge Identitätsbildung integriert Kirche als Handlungssystem* nicht nur diejenigen, die sich explizit zu ihren Lehren

(und Praktiken) «bekennen», sondern selbst diejenigen, die sich noch nicht formell von ihr losgesagt haben. Auf diese Weise erzeugt und garantiert sie qua Institution die (theologisch zusätzlich legitimierte) «Einheit» *der in ihr repräsentierten Glaubensgemeinschaft*, gleichgültig, ob deren Erscheinungsform nationalkirchlich organisiert, presbyterial verfaßt oder hierarchisch-ämterspezifisch verbeamtet, d. h. zentralinstanzlich gegliedert ist.

Freilich ist die Garantie der «Einheit» ebenso wenig wie die autoritative, d. h. «authentische» Interpretation jener legitimatorischen Basis-Sätze von «Kirche» dem Belieben der Kirchenglieder anheimgestellt, sondern *kompetenten Funktionskadern innerhalb einer spezifisch gegliederten Ämterhierarchie vorbehalten.* Ohne eine solche, exklusiv ausgegrenzte *Dispositionsgewalt* über die in den Basis-Sätzen von «Kirche» und «Religion» enthaltenen *theoretischen wie praktischen Ambivalenzen*, deren intentionaler «Sinn» erst erschlossen werden muß, würden diese Gefahr laufen, individuell und gruppenspezifisch, d. h. fallweise auf die jeweilige alltagspraktische Lebenslage hin relativiert bzw. instrumentalisiert zu werden. Um dieser Gefahr zu entgehen, wird die historisch-individualisierende Relativierung zentraler, die «Einheit des Glaubens» stiftender Basis-Sätze und ihre beliebige Nutzenanwendung durch die einzelnen Kirchenglieder von einem autoritär das Interpretationsmonopol für sich reklamierenden *Lebramt* mittels ausgetüftelter Vermeidungsstrategien abgefangen. Durch autoritative Weisung und ihre Durchsetzung im Wege autoritär verfügbarer Maßnahmen, Direktiven und formeller Sanktionen beispielsweise werden die Kirchenglieder auf die Interpretationsmatrix der offiziellen Kirche und ihrer verbeamteten Funktionäre festgelegt.

Damit aber werden die Interpretations- und Handlungsspielräume der Betroffenen, unabhängig von ihren realen Interessen und Bedürfnissen bzw. dem Entwicklungsstand ihres Bewußtseins, eindeutig restriktiv eingeschränkt und limitiert. Bereits in statu nascendi wird selbstinitiatives geistliches Leben unterbunden.

Die Folgen dieser binnenkirchlichen Organisationsstruktur sind notwendigerweise *kognitive und emotionale Dissonanzserlebnisse* seitens der direkt Betroffenen. Darüber hinaus muß die Verteilung der Interpretationskompetenz auf Ämter und Amtsinhaber ausschließlich nach organisationslogischen Gesichtspunkten notwendigerweise *binnensystemische Konflikte* produzieren, erst recht deren administrativ-autoritäre «Bereinigung». Die Kategorie

der «institutionellen Selektivität» bringt diesen Zustand auf den Begriff.

«... die Struktur des vorherrschenden Sozialmilieus einschließlich der in seinen Institutionen (und vorherrschenden Einstellungssyndromen) verankerten und auf Dauer sichergestellten Selektivität entscheiden darüber, welche Interessen zum Zuge kommen, welche Bedürfnisartikulationen welcher Art von Lösung nähergebracht werden und welche ohne Durchsetzungschance bleiben.»¹

II.

Damit sind wir an einem Schwellenwert der Analyse gelangt. Bezogen auf unsere Thematik bedeutet dies, daß aufgrund der institutionellen einschließlich der manpower-Struktur von Kirche deren institutionelle Selektivität *praktische Ambivalenzen* zeitigt – nicht anders als nichtkirchliche Organisationen auch.

Sicherlich tendieren alle Organisationen dazu, organisationstheoretisch abstrakt ausgedrückt, primär ihre binnensystemisch verankerten Funktionsziele zu optimieren. Kirche als organisierte Heilsanstalt wird infolgedessen vor allem auf die Optimierung jener Funktionen Wert legen, die ihre Bestandserhaltung garantieren und systemkritische Aspirationen abzuwehren versuchen. Insofern besteht das Interesse der Kirchenleitungen primär darin, *Vermeidungsstrategien* zu befolgen, d. h. anderslautende, diesen möglicherweise entgegenstehende Bedürfnisartikulationen gar nicht erst aufkommen zu lassen. Daß dieses Interesse nicht unbedingt identisch ist mit dem der «Basis», gerade insoweit diese auf «geistliche» Versorgung angewiesen ist (und bleibt), liegt auf der Hand.

Aufgrund dieser aus der kirchlichen Organisationsstruktur unmittelbar resultierenden praktischen Ambivalenz ergibt sich allerdings auch, daß von ihr *nicht nur* solche Leistungen erbracht werden, die ausschließlich die Bestandserhaltung des traditional Legitimierten und Bewährten als Ziel vor Augen haben. Mit andern Worten: Es ist sowohl für die soziologische Theoriebildung wie für eine fortschrittliche Bündnispolitik im Kirchensegment unbedingt erforderlich, innerhalb der kirchlichen Organisationsstruktur nach *Fraktionen* und folglich nach der *je unterschiedlichen Verteilungsstruktur von Macht- und Einflußchancen im Apparat* sowie nach den von ihnen zu erwartenden je unterschiedlichen Leistungen zu differenzieren.

Zu diesem Zweck sollte man sich des Umstandes

vergewissern, daß Religion selber, je nach Perzeption und Interessenlage der von ihr Betroffenen, in praxi ambivalente Auswirkungen zeitigt.

Im Hinblick auf das gattungsgeschichtliche Emanzipationsinteresse hat sich Religion, vor allem Kirche als System, wie sich an zahllosen Beispielen empirisch belegen läßt, immer wieder *kontraproduktiv* ausgewirkt, indem sie den bereits erreichten als auch den noch ausstehenden, historisch bereits möglichen gesellschaftlichen Fortschritt zunichte machte. Jede Form ihrer Indienststellung seitens und zugunsten der jeweils Herrschenden wirkte sich – langfristig jedenfalls – systemstabilisierend aus.

Gleichzeitig aber muß festgehalten werden, daß im Namen von Religion nicht nur gegen die lebensgeschichtlichen Interessen von Individuen und Gesellschaften verstoßen wurde, sondern daß sie sich auch, gelegentlich gleichzeitig, zugunsten der Beförderung des humanen Fortschritts, d. h. *progressiv* auswirkte. Das war immer dann der Fall, wenn sie aufgrund der von ihr erzeugten inneren Motivation (des individuellen und kollektiven Engagements) ihre Parteigänger in die parteiliche Pflicht genommen hat, sich für die Entrechteten und Unterdrückten einzusetzen und über die privategoistisch motivierte Sehnsucht nach Erlösung im Wege der Sündenvergebung hinaus sich für die produktive Veränderung der Strukturen im Interesse einer herrschaftsfreien, «brüderlichen» Kommunikation einzusetzen.

In theologischer Perspektive hat Carsten Colpe diese ambivalente Erscheinungsform von Religion auf die Formel gebracht: *mythische versus messianische Anaklisis*.² Unter Anaklisis wird dabei jede Art von Sinnvergewisserung verstanden, die sich durch Anlehnung an Haltgebendes auszeichnet. Demnach wäre unter *mythischer Anaklisis* jede Art von rückwärtsgewandter Haltsuche und unter *messianischer Anaklisis* jede Art zukunftsbezogener Sinnvergewisserung zu verstehen.

Doch auch dieser begriffliche Dualismus ist lediglich idealtypisch verwendbar. Für die soziologische Analyse wichtiger ist demgegenüber die Einsicht, daß Religion mit ihren ambivalenten Funktionen nur in *Mischformen* vorkommt. Weder tritt sie ausschließlich als konservativ-beharrende noch als ausschließlich progressive Potenz in Erscheinung. Phänomenologisch lassen sich lediglich verschiedene Merkmalkombinationen mit unterschiedlicher Dominanz der einen oder anderen Variablen feststellen. Mit andern Worten, die ambivalente Funktion von Religion, entsprechend

die funktionalen Auswirkungen des Organisationssystems Kirche, oszillieren um wechselnde Bandbreiten «normaler» Bedeutung für den psychischen Haushalt der ihr affilierten Individuen und Gruppen.

Für die konkrete Analyse ist es daher ausgesprochen irreführend, mit solchen Dualen zu arbeiten. Dichotomische Deutungsmuster lassen in der Regel unberücksichtigt, daß organisierte Systeme von der Beschaffenheit der Großkirchen in der Bundesrepublik beispielsweise beide Potentialitäten: die messianische ebenso wie die mythische, zu aktualisieren vermögen, und zwar nicht nur konsekutiv, sondern, was viel wichtiger ist, *simultan* und möglicherweise *in Konkurrenz zueinander*. Nur wenn diese *ambivalente Potentialität «kirchlichen» Handelns* in Rechnung gestellt wird, läßt sich die Gefahr vermeiden, daß das Organisationssystem «Kirche» von vornherein vorurteilsbehaftet der Analyse unterzogen wird. Das Gesamtphänomen religiöser, «kirchlicher» Sozialisation einschließlich seiner institutionellen Ausprägung und Umsetzung, seiner personellen und materiellen Ausstattung läßt sich in seiner widersprüchlichen Potentialität empirisch und begrifflich adäquat nur erfassen, wenn man sowohl seine progressiven «messianischen» Potentiale (Initiatoren, Träger und Advokaten) als auch seine reaktionären, «mythischen» Entwicklungspotentiale einschließlich Ursachen, Träger und Folgen in die Analyse einbezieht.

Damit ist freilich noch nichts über deren tatsächliche Relevanz, Ausprägung, Effektivität und Reichweite ausgesagt. Empirisch ist leicht nachzuweisen, daß das binnensystemisch dominierende Interesse an der Bestanderhaltung auch «nach außen» stärker repräsentiert wird als etwa die «rücksichtslose» Zukunftsorientierung unter messianisch-prophetischen Vorzeichen.

Entscheidend kommt es darauf an, welche ihrer «(heils-)politischen» Optionen bzw. Handlungsorientierungen zum Zuge kommen. Dies wiederum hängt davon ab, in welcher Weise die im kirchlichen System strukturell verankerten alternativen Handlungsimperative von den in ihm tätigen Funktionsträgern als Handlungs*chance* genutzt und in alltagspraktische Realisierungsstrategien umgesetzt werden.

Zwar läßt sich empirisch unschwer nachweisen, daß im kirchlichen System das Interesse an system-

funktionaler Stabilisierung und «normaler», d. h. reibungsloser Abwicklung sowohl der Binnen- als auch der Außenkontakte dominiert, insoweit mit jener mythischen Anaklisis rückwärtsgewandter primär auf Stabilisierung des Innen-Außen-Welt, Verhältnisses bedachten Sinnvergewisserung identisch ist.

Der «ehernen» Gesetzmäßigkeit administrativer Systemstrukturen zufolge sind im kirchlichen Apparat einer messianischen Sinnorientierung nur geringfügige Erfolgchancen beschieden. Gleichwohl existieren entsprechende Fraktionen. An Beispielen «progressiver» Minderheiten innerhalb des Kirchensystems mangelt es nicht. Ich erinnere nur an die verschiedenen Fraktionen auf dem II. Vatikanischen Konzil sowie der letzten Römischen Bischofssynode (Herbst 1974). Das administrative System «Kirche» selbst steht, ob es will oder nicht, unter *Differenzierungszwang* und zeitigt die entsprechenden Mehrheiten bzw. Minderheitsfraktionen.

Was bisher über die praktischen Ambivalenzen von Religion und Kirche qua Institution gesagt worden ist, trifft gleichermaßen auf deren (volkskirchliche) *Massenbasis* zu. Würde nicht auch innerhalb des Basis-Begriffes differenziert, machte sich die soziologische Analyse genau jener perspektivischen Wirklichkeitsverzerrung des Phänomens religiös bedingter, gleichwohl institutionell vermittelter «konfessioneller Vergesellschaftung» schuldig.

Mit andern Worten: Der analytischen Redlichkeit zuliebe ist festzuhalten, daß sich, gemessen an der relativen Fortschrittlichkeit bestimmter, im administrativen System Kirche identifizierbarer Fraktionen, die Massen-Basis des volkskirchlichen Systems, die sich vom Dienstleistungsunternehmen «Kirche» religiös versorgen läßt, mindestens ebenso sehr durch relative Rückständigkeit und traditionale Beharrungstendenzen auszeichnet wie das Gros der im Ämter-Segment tätigen Kirchenrepräsentanten. Gleichwohl lassen sich hier wie dort fortschrittliche Initiativgruppen ausmachen.

Ich schlage daher vor, die herkömmliche Unterscheidung «Kirche als Institution» und (zu ihr diametrale) «(Massen-)Basis» aufgrund von verifizierbaren Einsichten in die Handlungs- und Motivationsstruktur der im jeweiligen Segment handelnden Akteure mittels des Begriffs der «*expressiven Gruppen*» zu differenzieren.

Schematisch läßt sich diese Vorstellung wie folgt skizzieren:

logisch bestimmter Motivation bzw. Handlungsorientierung aus dem Ämter-Segment hervorgehen, während messianisch-prophetisch inspirierte Aktivitäten, insbesondere solche kirchen- und/oder gesellschaftskritischer Art, vorwiegend der Basis entstammen. Anhand einer Analyse ihrer Motivations- und Handlungsstruktur läßt sich somit ein *Kontinuum* «relativer Fortschrittlichkeit» konstruieren, auf dessen Strahl sich die Funktionen expressiver Gruppen für das jeweilige Segment bzw. das Gesamtsystem «Kirche» in ihrer vollen Komplexität verorten und analytisch stringent interpretieren lassen.

Wie immer die praktische Ambivalenz ihrer Handlungsorientierungen ins Gewicht fallen mag, die expressiven Gruppen – gleich welcher Couleur – repräsentieren zunächst einmal das Aktivpotential innerhalb der Kirchen-Organisation und ihrer Annexe. Zu Recht berufen sie sich auf eine *höhere Sensibilität* gegenüber jenen inkriminierten Zuständen und Gravamina, denen von Fall zu Fall ihre Kritik gilt. Dies trifft vor allem auf die kritischen *Basis-Gruppen* zu. In der Tat sind deren Aktivitäten *Inkarnationen des Zweifels*: mal an den binnenkirchlichen Strukturen, etwa an der mangelhaften Problemverarbeitungskapazität bzw. Unfähigkeit des organisatorischen Apparates angesichts veränderter und differenzierter Aufgaben, mal an Amtsträgern und Personen, mal am Mißverhältnis zwischen dem Anspruch von Theologie, Kirche und Amt und ihrer wirklichen Wirklichkeit usw. Jede (kirchenkritische) Basis-Aktivität stellt insofern eine *latent bestandsbedrohende Herausforderung* des kirchlich-administrativen Systems und seiner Repräsentanten dar.

Prinzipiell gilt, daß expressive Gruppen, insbesondere solche binnen- und kirchenkritischer Art, die *Legitimitätsgrundlagen der offiziellen Kirche und ihrer Theologumena bestreiten*. Zumindest im Wege symbolischer Tabu-Verletzungen tendieren sie zur *Delegitimation der Kirche als Institution, ihrer Lehre und Praxis*. Sie tun dies, wenn auch nicht (immer) bewußt, so doch *objektiv*: Im Zeichen organisationslogischer Orientierung gegenüber den als allzu fortschrittlich und insofern als gefährlich gebrandmarkten Entwicklungstendenzen im binnenkirchlichen Segment; messianisch-prophetisch motiviert im Hinblick auf den Retardierungsfaktor «Altkirche».

Ob allerdings die von ihnen in die Wege geleitete und getragene «Protestation» der Legitimitätsgrundlagen sowie des historischen Formgesetzes von Religion und Kirche, das aus der Span-

nung zwischen ihrem theologischen «Wesen» und ihrer sinnlichen Erscheinung resultiert, emanzipatorisch oder systemstabilisierend sich auswirkt, wird entscheidbar erst an den *Folgen*, die sie zeitigt. Je nachdem, ob sie die im konfessionellen Segment gültige *Binnenmoral* sprengt und die Kirche dadurch aus ihrem spezifischen System-Getto herausführt, lassen sich die Basis-Aktivitäten als progressiv qualifizieren. Werden sie hingegen von expressiven Gruppen der Basis restituiert, wirken sich diese objektiv reaktionär aus.

Anders ausgedrückt besteht die *Funktion* expressiver Basis-Gruppen für das jeweilige religiöse System, insonderheit für die Institution Kirche, darin, diese durch die von ihnen eingebrachten *Innovationen* (theologisch, weltanschaulich, pastoral, liturgisch usw.) entweder auf einen *lernproduktiven* Kurs zu bringen, der es ihr erlaubt, mit der sie umgebenden historisch-sozialen Umwelt realitätsgerechteren Kontakt zu halten als bisher, oder aber, sie gegenüber dieser als feindlich perzipierten Umwelt *abzuschirmen*. Wie «die» Kirche solche Herausforderungen zu verarbeiten vermag, ist nicht zuletzt eine Frage ihrer bislang suboptimal entwickelten *Problemperzeptions- und -verarbeitungskapazität*.

V.

In aller Kürze soll gegen Ende dieser Überlegungen wenigstens skizziert werden, unter welchen *Erscheinungsformen* sich die Basis-Kritik, so die schweigende Mehrheit des Kirchenvolkes sich nicht überhaupt mit der dualistischen Funktionstrennung zwischen Kleriker- und Laienkirche abgefunden hat, weil ihr darin nicht nur die Rationalisierung ihres eigenen Unmündigkeitsstatus vorgedacht, sondern auch die bequemste Rollentrennung angeboten wird, vorwiegend präsentiert:

1. als *Restitutionsbemühungen* seitens fallweise aktiver Gruppen, deren Kritik sich gleichwohl «namens» der schweigenden, konservativ-beharrlichen Mehrheit artikuliert. Ihr Antrieb resultiert aus teils moralischem, teils theologisch-ekklesiologischem Rigorismus, der finster integralistisch und/oder entschlossen triumphalistisch gegen Neuerungen jedweder Art sich sperrt, wodurch verhindert wird, daß eine Neu- bzw. Umdefinition der überlieferten Organisationszwecke von Kirche erfolgen kann.

2. als bereichsspezifisch ansetzende *Partial-Kritik*, die die Mißstände, an denen sie sich ent-

zündet, konkret beim Namen nennen und pragmatisch zu beheben trachtet. Ihre Aggiornamento-Strategie bringt sowohl ein prinzipielles Interesse an einem «modernen» Erscheinungsbild von Kirche und Religion zum Ausdruck als auch an deren spezifischer Funktionsoptimierung. Insofern ist sie weitgehend technokratisch motiviert.

3. als eine Art *Negativ-Protestation*, die der Institution Kirche vor Augen führt, was alles sie *nicht* leistet bzw. mit welchen Posterioritäten, d. h. entbehrlichen Aktivitäten, sie vorwiegend befaßt ist. Die von dieser Art Kritik empfohlene Marketing-Strategie lautet daher: Diversifikation und Differenzierung des kirchlichen Dienstleistungsangebotes. Insofern handelt es sich um den Versuch, die Relevanz von Religion und Kirche auf tragfähigere Fundamente zu stellen, d. h. um eine typische Modernisierungsstrategie.

¹ O. Massing, Politische Soziologie, Paradigmata einer kritischen Politikwissenschaft (Frankfurt a. M. 1974) 17.

² C. Colpe, Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus: Neue Zs.f. Systematische Theologie 9 (1967); H. E. Bahr, Vorwort in: K.-W. Dahm/N. Luhmann/D. Stodt, Religion – System und Sozialisation (Darmstadt u. Neuwied 1972).

³ Zum Begriff der «Organisationslogik» vgl. O. Massing, Nachrichten für die geistige Provinz. Zum Strukturdilemma konfessioneller (kath.) Publizistik: R. Zoll (Hrsg.), Manipulation der Meinungsbildung. Zum Problem hergestellter Öffentlichkeit (Köln-Opladen ³1974).

4. als *fundamentalistisch-prophetische Kritik*, die in ihrer radikalsten Ausprägung in Gesellschaftskritik übergeht und die Funktion von Religion und Kirche entweder als Systemstabilisierung im Dienst der herrschenden Klasse oder aber als ziviltheologisch verbrämte gesellschaftliche «Hyper-Moral» denunziert. Insofern werden die von ihr benutzten Argumentationsfiguren, die ursprünglich religiös-theologisch sich begründeten, zu Zwecken sozio-ökonomischer Fundamentalkritik radikal funktionalisiert. Am Ende sieht sie sich gezwungen, ihren ursprünglichen Begründungszusammenhang vollends aufzukündigen und – wissenschaftsgläubig geworden – ihr «Heil» von der Nutzenwendung weltimmanenter Rationalität, d. h. technisch-wissenschaftlicher Organisation zu erwarten.

OTWIN MASSING

geboren 1934, Diplomsoziologe, Dr. phil., zur Zeit als Direktor und Professor am Sozialwissenschaftlichen Institut der Bundeswehr in München tätig. Er veröffentlichte u. a.: Fortschritt und Gegenrevolution. Die Gesellschaftslehre Comtes in ihrer sozialen Funktion (Stuttgart 1966), Adorno und die Folgen. Über das «hermetische Prinzip» der Kritischen Theorie (Berlin-Neuwied 1970), Politische Soziologie. Paradigmata einer kritischen Politikwissenschaft (Frankfurt 1974), Hochschulcurriculare Planung und militärisches System (Frankfurt 1975).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht