

Welchen Glauben sollen wir vermitteln?

Johannes van der Ven

Die Zukunft der Kirche als intergeneratives Problem

Gibt es noch eine Zukunft für die Kirche? Diese Frage, die im Mittelpunkt dieses Beitrages steht, kann nicht abgetan werden mit einer Berufung auf die Apostolizität und die daraus hervorgehende Unzerstörbarkeit der Kirche (Mt 16,18); auch nicht durch eine Berufung auf die Heilsnotwendigkeit der Kirche (LG 14); ebensowenig durch die Berufung auf den Geist, der die Kirche immer aufs neue verjüngt (LG 4) und sie zur Vollendung führt (LG 2). Die Beunruhigung, die in dieser Frage mitklingt, kann auch nicht abgetan werden als eine Sünde gegen den Heiligen Geist. Ist doch der Geist auch in der Kirche nur wirksam im Handeln von Menschen, nicht außerhalb oder oberhalb davon – ohne jedoch in diesem Handeln einfach aufzugehen.

Es gibt demnach wohl einen gnadenhaften «Mehrwert» auf seiten des Heiligen Geistes. Aber auch dieser Mehrwert nimmt nur in menschlicher Aktivität Gestalt an, ohne sich aber in diesem Handeln zu erschöpfen. Wir müssen also die Verantwortung für die Zukunft der Kirche selbst übernehmen, eine Verantwortung, die wegen des gnadenhaften Mehrwerts des Geistes Gottes von Hoffnung gekennzeichnet bleibt, oft von einer Hoffnung, die gegen Verzweiflung ankämpfen muß. Darin ist die Voraussetzung dafür begründet, daß wir das Thema «Zukunft der Kirche» empirisch-theologisch angehen können.

In diesem Beitrag gehe ich das Thema «Zukunft der Kirche» vom Begriff «Sozialisation» her an. Sozialisation verstehe ich hier als die Übermittlung von Sinnggebungs- und Wertsystemen innerhalb der Kirche von einer Generation an die andere, und zwar auf eine solche Weise, daß diese letztere Generation fähig und bereit wird, das Übermittelte wieder weiterzugeben an die nach ihr kommende Generation.

Dabei erhält die Tradition, die so in der Kirche entsteht, die Funktion, den christlichen Glauben in seinen kognitiven, ethischen, spirituellen, liturgischen, orthopraktischen und institutionellen Dimensionen zu verbessern. Damit gerät die Aufrechterhaltung von Sinnggebungs- und Wertsystemen in ein Spannungsverhältnis zu der Aufgabe, Veränderungen daran vorzunehmen. Verbesserung kommt ja immer nur zustande durch Festhalten und Veränderung zugleich.

In diesen Sozialisationsprozeß ist sowohl die primäre wie die sekundäre Sozialisation eingeschlossen. Hier beziehen sich diese beiden Aspekte auf die kirchliche Sozialisation in der Familie und durch die Familie sowie auf die Sozialisation in der Schule und durch die Schule.

In diesem Aufsatz ziele ich die Beantwortung der Frage an, ob das Verständnis des Begriffsfeldes «Sozialisation», das in der Apostolischen Adhortation «Catechesi tradendae» von 1979 (abgekürzt CT) vorliegt, die Zukunft der Kirche garantieren kann. Dabei beziehe ich mich auch auf das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. «Evangelii nuntiandi» von 1975 (abgekürzt EN), da Katechese nach CT (worin vielfach auf EN verwiesen wird) als ein Teil der Evangelisierung verstanden werden muß (CT 18).

Ich schlage nun vor, den kirchlichen Sozialisationsprozeß nach fünf Modellen zu unterscheiden. Man kann diese in eine kontinuierliche Linie einordnen, die gekennzeichnet wird durch ein abnehmendes Festhalten an den Sinnggebungs- und Wertsystemen des Christentums und ihrer institutionellen Verankerung in der Kirche sowie durch die zunehmende Veränderung von all dem. Die Frage lautet also: Wie verhalten sich CT und EN zu diesen fünf Modellen? Und: Was bedeutet dies für die Zukunft der Kirche?

1. Das Eingliederungsmodell

Dieses Modell zielt auf die unveränderte Weitergabe des Sinnggebungs- und Wertsystems der

Kirche und seiner institutionellen Verankerung in der Kirche an die nachfolgenden Generationen, und zwar in der Weise, daß diese sich vollständig damit identifizieren. Dieses Modell nimmt in CT eine zentrale, wenn vielleicht auch nicht ausschließliche Stellung ein. Als das Ziel der Katechese wird genannt die Einweihung in die ganze Fülle des kirchlichen Lebens, das in der vollständigen Teilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft Gestalt annimmt (CT 18). Daher rührt die andauernde nachdrückliche Betonung der Bedeutung der ungeschmälerten und unverehrten kirchlichen Lehre in der Katechese (CT 17; 26; 30). An diesem Punkt knüpft CT an den Gedanken der «plena incorporatio» der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 14) an.

Gegen dieses Eingliederungsmodell sind zwei Einwände anzumelden. Der erste bezieht sich auf die Einsicht Diltheys, die später von Mannheim präzisiert wurde, daß der Begriff Generation, der in jedem Sozialisationsmodell enthalten ist, an sich schon Veränderung beinhaltet. Schreiben doch verschiedene Generationen auch in der Kirche den jeweils selben Prozessen und Strukturen, an denen sie gleichzeitig teilnehmen, von ihrer unterschiedlichen Erfahrungsstruktur her eine unterschiedliche Bedeutung zu. Das Eingliederungsmodell stellt diese Veränderung nicht in Rechnung. Dadurch produziert es gerade die Spannung, die es doch eigentlich unterdrücken will.

Der zweite Einwand bezieht sich darauf, daß die Kirche sich inmitten anderer gesellschaftlicher Institutionen befindet, die ebenso wie sie selbst bemüht sind, die Sinngewand- und Wertsysteme, die sie besitzen, an die nachfolgenden Generationen zu übermitteln. Inmitten dieser Institutionen auf ökonomischem, politischem und kulturellem Gebiet, unter denen Wissenschaft, Technik, Bildungswesen, freie Presse und Kunst zu nennen sind, nimmt die Kirche nur eine schwache Konkurrenzstellung ein. Max Weber hat schon zu Beginn dieses Jahrhunderts darauf hingewiesen, daß grundlegende Diskrepanzen bestehen zwischen den Sinngewand- und Wertsystemen der Kirche einerseits und denen der Wirtschaft und der Politik andererseits. Fügt man dem noch die Einsicht von Jürgen Habermas hinzu, daß die Kolonisierung der Lebenswelt des Menschen durch die Wirtschaft und die Politik immer mehr zunimmt, dann wird klar erkennbar, daß die Vorstellung von einer totalen

Identifizierung, wie sie im Eingliederungsmodell enthalten ist, keinen Wirklichkeitswert hat.

Auch in diesem Punkt fordert CT also Kritik heraus. Von partieller Identifizierung als natürlicher Reaktion auf die Gesellschaftliche Konkurrenzstellung der Kirche ist in CT keine Rede. Die Notwendigkeit kognitiver und affektiver Aufarbeitung konkurrierender Rollenerwartungen seitens der gesellschaftlichen Institutionen, unter denen die Kirche eine unter anderen ist, wird nicht zur Debatte gestellt; die Notwendigkeit der Aufarbeitung von Rollenkonflikten und reflexiver Rollendistanz ebensowenig. In diesem Punkt ist CT gekennzeichnet durch ein geschlossenes Sozialisationsmodell. Dieses steht außerhalb der gesellschaftlich bestimmten Wirklichkeit der Kirche. Eine Analyse dieser Wirklichkeit findet nicht statt. Was übrig bleibt, ist gutgemeinter und sogar begeisternder Moralismus, der aber blind ist für das, was in der Kirche als gesellschaftlich bedingter Institution im Gange ist. Das geschlossene Sozialisationsmodell der Eingliederung hat keine Zukunft. Um es paradox auszudrücken: Die Kirche sozialisiert mit diesem Modell die Jugend zur Kirche hinaus!

II. Das Anpassungsmodell

Dieses Modell beinhaltet, daß die betreffenden Sinngewand- und Wertsysteme und ihre institutionellen Verankerungen in der Kirche in nebensächlichen Punkten ergänzt werden zum Zweck der Anpassung an die Forderungen, welche die veränderten Umstände stellen, und daß ihre Darbietung entsprechend nachgebessert wird. Es geht also um eine Kombination von nebensächlichen Zufügungen und kosmetischen Operationen auf inhaltlicher und institutioneller Ebene. Zusammen mit dem Eingliederungsmodell kommt dieses Anpassungsmodell in CT am häufigsten vor.

Welches sind nun die veränderten Umstände, welche Anpassung notwendig machen? Nach CT sind sie nicht gesellschaftlicher, sondern entwicklungspsychologischer Art, und sie ergeben sich auch unabhängig vom gesellschaftlichen Kontext. Von dieser veralteten nichtgesellschaftlichen entwicklungspsychologischen Betrachtungsweise her, der überdies die nicht empirische, sondern spekulative Idee von einer phasentypischen Entwicklung (CT 35), namentlich von der Kulturpubertät der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts, zugrunde liegt (CT 38; 39),

wird eine katechetische Behandlung von gesellschaftlichen Themen wie Arbeit, Gerechtigkeit, Friede, Befreiung als eine bloße Ergänzung zu einer Katechese betrachtet, die selbst über das eigentlich Religiöse handelt. Hier führt der Primat des religiösen Auftrags der Kirche, womit CT (39) sich an EN (34) anschließt, zu einer Dichotomie zwischen dem Religiösen und dem Gesellschaftlichen. Dieser Dichotomie liegt – wie aus CT (38) entnommen werden kann – ein personalistisches Menschenbild zugrunde.

Aus dieser Sicht sind einerseits die Gesellschaft und andererseits gesellschaftliche Veränderungen nur von akzidenteller Bedeutung. Es ist die Frage, ob das Anpassungsmodell, das in CT (42) ausdrücklich genannt wird, nicht eher aus einer philosophischen als aus einer theologischen Betrachtung des Menschen und seines Glaubens hervorgeht; und überdies aus einer philosophischen Betrachtung, die im Blick auf die vorher genannten Punkte aufgrund empirischer Untersuchungen schon lange überholt ist.

III. Das Reformmodell

Dieses Modell kann als die Mitte zwischen Beharrung und Veränderung angesehen werden. Es strebt sowohl inhaltliche als auch institutionelle Reform an. Es will sowohl die überlieferten Sinngebungs- und Wertsysteme als auch deren überlieferte Institutionalisierungen auf eine solche Weise modifizieren, daß die Intention des Evangeliums und der Kirche gemäß diesem Evangelium in kritischer Korrelation mit der Geschichte und der Gesellschaft von heute zu ihrem Recht kommt. Katechese nach diesem Modell verfolgt das Ziel, die Katecheten in diesen Reformprozeß einzuführen und sie zu dessen Trägern zu machen. Vor der Beantwortung der Frage, ob und in welchem Sinn das Reformmodell in CT und EN besprochen wird, muß ich zunächst auf das Reformmodell selbst eingehen.

Die Frage ist ja doch: Welcherart sind die Geschichte und die Gesellschaft von heute, mit denen das Evangelium und die an diesem Evangelium gemessene Kirche in kritische Korrelation gebracht werden müssen?

Im Zuge dieses Aufsatzes will ich vom Phänomen der Säkularisierung ausgehen, welches den Westen bereits seit einigen Jahrhunderten bestimmt, und das jetzt auch in die Dritte Welt eindringt. Ungeachtet dessen ist das Säkularisierungsbewußtsein in der Kirche erst neueren Da-

tums. Erst die Konstitution «Gaudium et spes» des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde ausdrücklich von diesem Bewußtsein gezeichnet. EN teilt dieses Säkularisierungsbewußtsein. CT scheint in diesem Punkt eher durch eine gewisse Regression gekennzeichnet zu sein, wie im folgenden deutlich werden wird.

Die zentrale Frage ist natürlich: Was ist Säkularisierung? Innerhalb der Diskussionen über die Antwort auf diese Frage und schon über diese Frage selbst unterscheide ich zwei Begriffsebenen. Auf der Ebene der Oberflächenstruktur verstehe ich unter Säkularisierung das gesellschaftliche Phänomen der Verminderung des Einflusses von Religion und Kirche auf das persönliche und gesellschaftliche Leben. Auf der Ebene der Tiefenstruktur begreife ich Säkularisierung als etwas, das hervorgeht aus dem Prozeß zunehmender Rationalisierung, d. h. zunehmender Beherrschung des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens durch das rationale Denken.

Auf diesen Prozeß zunehmender «Rationalisierung» gehe ich nun näher ein. Nach Max Weber ist dieser Prozeß unumkehrbar. Nach Habermas ist er übrigens sehr wohl steuerbar und korrigierbar. Dieses letztere hat, so Habermas, Bezug auf die wünschenswerte und mögliche Ausweitung von einer rein instrumentalen Rationalität zu einer Rationalität mit drei Dimensionen: mit instrumenteller, normativer und expressiver Rationalität.

Dieser Prozeß zunehmender Rationalisierung kann nun mit Hilfe von zwei Merkmalen näher gekennzeichnet werden. Das erste Merkmal ist die institutionelle Pluralisierung, in deren Verlauf die Gesellschaft sich immer weiter verzweigt in gesonderte, autonome, sich nach rationell-bürokratischen Gesetzen entwickelnde Institutionen. Diese wachsende Zerteilung hat zur Folge, daß die Kirche ihre uniformierende Funktion verliert und zu einer der gesellschaftlichen Institutionen unter vielen anderen wird; und auch, daß sie sich in zunehmendem Maße auf die Aufgabe beschränkt, die sie institutionell unterscheidet von den anderen Institutionen.

Von hierher gesehen ist die nachdrückliche Betonung des Vorrangs des religiösen Auftrags in CT und EN, über die ich im vorausgehenden Abschnitt gesprochen habe, in jeder Hinsicht begrifflich und gerechtfertigt. Dies bedeutet meines Erachtens aber absolut nicht, daß die Kirche von nicht unmittelbar religiösen Aktivitäten absehen müßte, wohl aber, daß diese vom

primär religiösen Auftrag der Kirche her legitimiert werden müßten, was übrigens vorerst meistens noch mehr Utopie als Realität ist.

Das Bewußtsein institutioneller Pluralisierung hat zur Folge, daß die Kirche ausdrücklich auf das Phänomen stößt, daß auch zwei andere Arten von Institutionen sich mit dem religiösen Leben des Menschen beschäftigen: andere christliche Kirchen und andere Religionen. Dieses Phänomen wirft die Kirche ein weiteres Mal auf sich selbst zurück. Die Frage, vor die sie in zunehmendem Maße gestellt wird, heißt nicht bloß, was der Inhalt ihres primär religiösen Auftrags sei, der soeben neu auf die Tagesordnung gesetzt wurde, sondern auch, worin sie sich gerade hinsichtlich dieses religiösen Auftrags von den beiden anderen Arten von Institutionen unterscheidet. Welcherart ist ihr eigentümliches Wesen? Und noch schwieriger: Was bedeutet ihre Universalität?

Danach und im Zusammenhang damit kann der Prozeß zunehmender Rationalisierung durch ein zweites Merkmal gekennzeichnet werden: die Entsakralisierung, in deren Verlauf religiöse Deutung von Realitäten durch Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche immer mehr ersetzt wird durch eine rationale Deutung von Personen, Dingen, Strukturen und Prozessen. Die Frage ist, wie die Kirche darauf zu reagieren hat. Nimmt sie die Herausforderung der Rationalität wirklich an und erklärt sie, daß jede Errichtung einer Sperrzone für die Vernunft der Vergangenheit angehört? Reißt sie alle Schilder mit der Warnung «Zugang verboten» auch rund um das Gebiet der Offenbarung selbst ab und fordert sie nicht mehr mit Vorliebe das «sacrificium intellectus»? Oder zieht sie sich, wenn es wirklich einmal schwierig wird, doch wieder zurück auf einen biblischen und/oder lehramtlichen Fundamentalismus und Fideismus?

Wenden wir uns nun vom ersten Merkmal her CT und EN zu, dann stellen wir fest, daß das allgemeine Phänomen der institutionellen Pluralisierung in den beiden Dokumenten nirgendwo zu entdecken ist und daß CT hinsichtlich der beiden anderen Arten von Institutionen, die sich mit dem religiösen Leben befassen, die äußerste Zurückhaltung an den Tag legt. Das läßt sich folgendermaßen begründen:

Zunächst betrifft das Verhältniss zu den anderen christlichen Kirchen: Getreu dem Vorbild des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 8) unterstellt CT, daß die Fülle des Heils sich in der

katholischen Kirche vorfindet (CT 32). Im Anschluß an das Dekret des Zweiten Vatikanismus über den Ökumenismus (UR 3) werden die anderen Kirchen zwar als Mittel des Heils gewertet (CT 32), wird aber die katholische Kirche als das *universale* Mittel des Heils dargestellt, und nach CT muß sie daher auch in der Katechese als solches dargestellt werden (CT 32). Was man in CT vermißt, ist das Eingeständnis, dem man in EN (77) (das damit dem Konzil folgt) sehr wohl begegnet, daß nämlich die Spaltung der Kirchen eine ernstzunehmende Schwächung der Wirksamkeit der Übermittlung des Glaubens von einer Generation an die andere nach sich zieht.

Im Dekret über den Ökumenismus (UR 1) wird diese Spaltung ein Ärgernis für die Welt genannt. Vom Blickpunkt der Sozialisation aus gesprochen heißt das: Wenn den jüngeren Generationen nicht mehr einsichtig gemacht werden kann, was die Kirchen weiterhin gespalten sein läßt und warum die katholische Kirche so starr an ihrer eigenen Struktur festhält, gerät auf die Dauer die Zukunft der Kirche selbst in Gefahr. Mit dem Zweiten Vatikanum (UR 11) kann man für die Zukunft der Kirche aus einer «*hierarchy veritatum ecclesiology catholicae*» Nutzen ziehen. In Anbetracht dessen, daß diese «*ecclesiology catholica*» selbst bereits eine zweitrangige Stellung innerhalb der «*doctrina catholica*» einnimmt, plädiere ich dafür, daß alles das, was in dieser «*ecclesiology catholica*» selbst wieder von zweitrangiger Bedeutung ist, in den Schmelztiegel einer ökumenischen institutionellen Neugestaltung der Kirche geworfen werde. Mit anderen Worten: Die heutige katholische Kirche steht ihrer eigenen Zukunft im Weg.

Sodann etwas zum Verhältnis zu den anderen Religionen: Auch in diesem Punkt befließt sich CT einer großen Zurückhaltung. Immerhin hält CT Handbücher zur Einführung in die verschiedenen Religionen, darunter auch die katholische Religion – es steht dort nicht: «darunter auch die christliche!» – für wichtig, insofern sie objektive Informationen enthalten, aber sie können selbstverständlich nicht als katechetische Werke gelten gelassen werden (34). Der Grund dafür liegt darin, daß in ihnen das Zeugnis von Gläubigen und das Verständnis für die christlichen Mysterien und für das Eigentümliche der katholischen Religion (*sic!*) fehlt (34).

Meines Erachtens geht es hier aber nicht um den katechetischen oder nicht katechetischen Charakter solcher Handbücher, sondern um ih-

ren bildenden und erzieherischen Charakter oder ihre Ungeeignetheit in dieser Hinsicht. Jedenfalls sollten Handbücher, die sich das Ziel gesetzt haben, in die verschiedenen Religionen einzuführen, aus pädagogischen und didaktischen Gründen sowohl hetero- wie autointerpretative Darstellungen der verschiedenen Religionen enthalten. Aufgrund dessen sollte dann der Dialog zwischen den Religionen Gestalt annehmen.

Das Thema Dialog aber fehlt nun in CT, ebenso wie in EN, obwohl EN im Gegensatz zu CT die Achtung der Kirche vor den anderen Religionen ausdrücklich zur Sprache bringt (EN 53). Daß das Thema Dialog fehlt, ist unter anderem begrifflich vom Universalitätsanspruch der Kirche her. Ein solcher Anspruch macht einen Dialog von innen her unmöglich. Ich habe an meinem eigenen Leib erfahren, daß schon das offene Aussprechen des Zweifels an der Rechtmäßigkeit dieses Anspruchs durch die Vertreter der anderen Religionen als der soundsovielte Beweis von Superioritätsstreben und Imperialismus aufgefaßt wird. Das Tragische ist, daß der Universalitätsanspruch, den die Kirche im Dialog mit den Religionen zur Diskussion zu stellen sich weigert, für die kommenden Generationen nicht nur kein Diskussionsthema mehr bildet, sondern geradezu als ein Argument gegen die Glaubwürdigkeit der Kirche vorgebracht wird. Aus Untersuchungen geht hervor, daß das aufgeklärte Bewußtsein Lessings hinsichtlich der Gleichwertigkeit der Religionen untereinander bis hinunter zu einer großen Anzahl ganz gewöhnlicher Menschen Allgemeingut geworden ist. Wer durch eine gediegene Erziehung und einen gediegenen Unterricht aufgeklärt worden ist, läßt den Universalitätsanspruch der Kirche und damit auch die Kirche, die diesem Anspruch huldigt, hinter sich.

Schließlich wollen wir die beiden Dokumente noch unter dem Aspekt des zweiten Kennzeichens des historischen Prozesses der Säkularisierung bzw. der immer stärkeren Durchsetzung rationalen Denkens betrachten, nämlich unter dem Aspekt der Entsakralisierung. Finden wir davon Spuren in CT wieder? An einigen wenigen Stellen kommt die Säkularisierung im Sinne von Entsakralisierung wohl vor in CT, aber das geschieht dann entweder in bloß konstatierendem Sinne und in äußerst kurzen Formulierungen (42; 44) oder aber in defensiv-strategischem Sinne. Diese defensive Strategie besteht aus zwei Elementen, deren erstes die Formung der Kate-

cheten auf eine Art und Weise ist, daß sie gestärkt und mutig inmitten dieser säkularisierten Welt standhalten (57) können. Das zweite Element ist die Familienkatechese: die Katechese in der Kleinkirche der Familie als dem einzigen Milieu, in dem den Kindern und Jugendlichen noch echte Katechese zuteil werde (68). Als wenn dieses Urteil der empirischen Wirklichkeit entspreche und als ob die Säkularisierung an der Schwelle der Familie halt machte!

Was aber noch wichtiger ist, ist dies: Diese Strategie bietet keinen Raum für das, was in der Literatur das Modell der «kritischen Korrelation» genannt wird. Dieses Modell geht von zwei Tatsachen aus: Zunächst ist die Selbstverständlichkeit des christlichen Transzendenzbewußtseins verschwunden. Zweitens aber bedeutet das nicht, daß dem Menschen *jedes* Transzendenzbewußtsein spurlos verschwunden ist. Unternimmt der Mensch doch fortwährend Anstrengungen und macht er doch fortwährend Erfahrungen, die ihn über das Alltägliche hinausheben und die ihm den Begriff von einem letztendlichen Sinn geben.

Das Modell der kritischen Korrelation beinhaltet, daß die Sinngangs- und Wertsysteme der christlichen Tradition ihren Platz angewiesen bekommen innerhalb dieses Bereiches menschlicher Transzendenzenerfahrungen, wodurch dann Verbindungen zwischen diesen beiden hergestellt werden können. Diese Verbindungen müssen natürlich auf differenzierte Weise hergestellt werden. Von der christlichen Tradition her kann die Bedeutung dieser menschlichen Transzendenzenerfahrungen jetzt einmal unterstrichen werden, dann aber wieder relativiert werden, und wieder ein anderes Mal kann sie auch korrigiert werden.

Nun aber bietet die defensive Strategie von CT für dieses Modell der kritischen Korrelation keinen Platz. Anders liegt dies bei EN, in dem die Rede ist von echten Beziehungen zwischen Säkularisierung und Christentum – ungeachtet aller wechselseitigen Kritik (55). Es geht darum, die richtige Sprache zu finden, um den Glauben in dieser säkularisierten Welt zu verkündigen (56), namentlich in der Katechese (63). Sprache wird hier nicht so sehr in semantischem, als vielmehr in anthropologischem und kulturellem Sinne verstanden (63). Es geht um die Inkulturation des christlichen Glaubens in der heutigen Gesellschaft und Kultur. Auffallend ist auch, daß EN mehrmals das Thema «Zeichen der Zeit» an-

spricht (75; 76). Und zwar im Gegensatz zu CT. Letzteres ist in sich selbst schon eines der (kirchlichen) «Zeichen der Zeit». Es betrifft hier die Sünde der Trägheit und des Versäumnisses, um mit Karl Barth zu sprechen!

IV. Das Konfliktmodell

Dieses Modell geht weiter als bis zu einer inhaltlichen Neuinterpretation des Evangeliums und einer institutionellen Neugestaltung der Kirche gemäß diesem Evangelium. Es will die latenten Spannungen und Konflikte, welche die Sinngebungs- und Wertsysteme der Kirche und die Kirche selbst gefesselt halten, durch kritische Reflexionen und damit verbundene kritische Praxis zu Bewußtsein bringen und praktische Befreiungsarbeit leisten, wodurch diese Reflexion zu einer Kraft wird zur Heilung und dadurch zum Wiederaufbau der Kirche und zur Verbesserung des christlichen Glaubens in allen seinen Dimensionen.

Diese Spannungen und Konflikte sind von vielerlei Art. Sie spielen sich ab innerhalb der Kirche, und ebenso haben sie auch Bezug auf das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft. Sie sind finanziell-ökonomischer, juridischer, politischer, sozialer und ideologischer Art. Dabei gilt als Ausgangspunkt, daß diese Spannungen und Konflikte oft ihre Ursache haben in unberechtigten Machtansprüchen und unberechtigten Interessen. Ein wichtiges Instrument bei dieser Arbeit ist die Ideologiekritik, mit deren Hilfe die ideologischen Rechtfertigungsversuche dieser Machtansprüche und Interessen kritisch untersucht werden können. In die Sprache des Glaubens übersetzt kann man sagen, daß die an diesem Modell ausgerichtete Katechese auf die «*ecclesia semper purificanda*» und auf die «*metánoia*» zielt, welche einen dauernden Exodus aus der Sünde des etablierten Status quo der Kirche zur Vorbedingung hat.

Wie stellt sich CT zu einer solchen auf Konflikt ausgerichteten Katechese, die orientiert ist auf solch eine «*ecclesia semper purificanda*»? Die Kirche besteht zwar aus sündigen, aber zugleich geheiligten Menschen (29), wie CT im Gefolge der Aussage des Zweiten Vatikanums über den Sünder in der Kirche (LG 14) feststellt. Den Schritt vom Sünder bzw. von der Sünde in der Kirche zur Sünde *der* Kirche tut auch CT nicht. Und doch wäre solch ein Schritt nicht fehl am

Platz gewesen, gerade auch in Verbindung mit der Katechese als Sozialisationsinstrument der Kirche. Gerade junge Menschen haben doch aufgrund der Phase im entwicklungspsychologischen Prozeß, in der sie sich gerade befinden, ein scharfes Auge für die Diskrepanz zwischen verkündigten Sinngebungs- und Wertsystemen einerseits und tatsächlich gelebten und verwirklichten Sinngebungs- und Wertsystemen andererseits. Es gibt Beispiele solcher Diskrepanzen im Überfluß: zwischen der verkündigten Einheit und der tatsächlichen Zerrissenheit in der Kirche; zwischen der verkündigten Liebe und der tatsächlichen Lieblosigkeit (z. B. im Zusammenhang mit Ehescheidung und Homosexualität); zwischen dem Aufruf zum Frieden und der tatsächlichen Verteidigung des gerechten Krieges bzw. der gerechtfertigten Abschreckung. In diesem entwicklungspsychologischen Prozeß liegt aber nun die Tendenz beschlossen, daß im selben Maße, wie die Diskrepanz zwischen verkündigten und tatsächlichen Werten zunimmt, die Überzeugungs- und Werbekraft dieser Werte abnimmt. Um es paradox auszudrücken: In dem Maße, wie die Kirche ihre eigene (strukturelle) Sündigkeit aus den Augen verliert, verfällt vor allem bei jungen Menschen das Bewußtsein von ihrer Heiligkeit.

Überdies kann man sich hier die Frage stellen, zu wessen Vorteil die Verkündigung dieser Werte stattfindet und zu wessen Nachteil die Diskrepanz zu den auch tatsächlich verwirklichten Werten verschwiegen wird. Die Fragen «*Cui bono*» und «*cui malo*» gehören gemäß diesem Konfliktmodell zum Herzstück der Katechese. Sie sind mitbestimmend für die Zukunft der Kirche. Weber hat doch deutlich beschrieben, welches Gewicht die Theodizeeproblematik für das Weiterbestehen von religiösen Institutionen hat. Diese Theodizeeproblematik lautet: Wie kann das Übel der Ungerechtigkeit bestehen vor den Augen des gerechten Gottes? Diese Frage, die bis in das Herz des Schöpfungsglaubens hinein reicht, bedarf gerade in einer Gesellschaft, die bis in ihre Fugen von Ungerechtigkeit gekennzeichnet ist, erzieherischer Erhellung von seiten der Kirche. Ihre Glaubwürdigkeit und ihr Überleben stehen unmittelbar damit auf dem Spiel. Von solchen Gedanken trifft man in CT nicht einmal eine Spur an. Zu Unrecht!

Haben wir damit vielleicht ein zu negatives Bild gezeichnet? Das Konfliktmodell kommt

zwar in CT nicht zur Sprache, wohl aber wird in EN, auf das CT sich häufig beruft, die Befreiungstheologie erwähnt. Übrigens auch implizit im Begriff der «integralen Befreiung» in CT (29). Mit dieser Befreiungstheologie unterstreicht EN auch, daß es unterdrückerische gesellschaftliche Strukturen gebe (EN 36) und daß die Kirche ihnen gegenüber eine befreiende Aufgabe wahrzunehmen habe (30), und zwar aufgrund von anthropologischen, theologischen und evangelischen Überlegungen (EN 31). Dies führt uns zum fünften Modell.

V. Das Revolutionsmodell

Dieses Modell ist vor allem in historisch-materialistischen Kreisen virulent vorhanden. Es zielt auf die erzieherische Vorbereitung auf das Verschwinden der bürgerlichen Gesellschaft und der bürgerlichen Institutionen in dieser Gesellschaft wie des Staates, der Familie, des Militarismus und der Moral. Es zielt auch auf das Verschwinden der Kirche, weil und insofern sie die bürgerliche Unterdrückung weiterbestehen läßt und die gesellschaftliche Befreiung verhindert. Dazu orientiert man sich auf den revolutionären Kampf hin. Dieser wird geführt aus einer revolutionären Moral, die jeder Abstraktheit, jeder Absolutheit, jeden Ewigkeitswertes und jeden metaphysischen Charakters entbehrt, da sie einfach nur dies bedeutet: die Lebensregel des revolutionären solidarischen Handelns selbst. Es dürfte klar sein, daß der revolutionäre Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft und gegen die Kirche, welche diese Gesellschaft legitimiere und darum zur Knechtung beitrage, in CT und EN keine Gnade findet. Bestimmt nicht als Ziel von Katechese innerhalb der Kirche. In CT findet man dies übrigens nicht ausdrücklich ausgesprochen, wohl aber könnte ein ausdrücklicher Verweis auf die Enzyklika «Rerum novarum» und auf die Soziallehre der Kirche, deren bürgerlichen Charakter übrigens M.-D. Chenu deutlich aufgezeigt hat, als Hinweis in diese Richtung verstanden werden (29).

In EN aber wird die Diskussion mit der Befreiungsbewegung, der unterstellt wird, Sympathien mit dem revolutionären Kampf zu hegen, in aller Breite und auf polemische Weise geführt: Ihre theologische Legitimität wird bestritten, ihre Spiritualität wird an den Pranger gestellt, und die Revolution und die Gewalt, zu der Zuflucht zu nehmen ihr unterstellt wird, werden dreimal in

einem Atem genannt und zurückgewiesen (EN 37). Man kann sich fragen, was wohl der Grund ist für diese undifferenzierte Beurteilung bzw. Verurteilung der Befreiungstheologie, und warum man nicht Kenntnis davon hat nehmen wollen, daß heute wenigstens schon vier Strömungen innerhalb der Befreiungstheologie auszumachen sind, die sich dadurch unterscheiden, daß sie von marxistischen Analysemethoden und von revolutionärer Gewalt Gebrauch machen oder aber nicht. Ein weiteres Mal drängt sich die Frage auf: «Cui bono?» Zu wessen Vorteil geschieht diese undifferenzierte Beurteilung bzw. Verurteilung? Und zu wessen Nachteil?

Schlußüberlegungen

Aus der Besprechung der fünf Sozialisationsmodelle und ihrer Inbezugsetzung zu CT und EN können nun die folgenden Punkte festgehalten werden:

1. Das Eingliederungsmodell nimmt einen wichtigen Platz in CT ein; es trägt aber weder der Spannung zwischen Bewahrung und Veränderung, die jeder integrativen Übermittlung von Traditionen inhärent ist, noch der Unmöglichkeit totaler Identifizierung Rechnung.

2. Das Anpassungsmodell nimmt zusammen mit dem Eingliederungsmodell einen zentralen Platz in CT ein. Es hat aber weder für den gesellschaftlichen Kontext, in dem die Kirche sich befindet, noch für die Veränderungen in diesem Kontext ein Auge.

3. Im Blick auf das Reformmodell legt CT in Gegensatz zu EN äußerste Behutsamkeit bzw. eine defensive Einstellung an den Tag. Dadurch gibt es in CT nur ungenügenden Raum für den Dialog mit den anderen christlichen Kirchen und mit den anderen Religionen und ebenso auch nur ungenügenden Raum für den Dialog mit der Säkularisierung. EN zeigt in diesen Punkten wesentlich mehr Offenheit.

4. Das Konfliktmodell wird von CT implizit abgelehnt; EN unterscheidet nicht die verschiedenen Arten von Befreiungstheologien, weswegen zusammen mit dem Revolutionsmodell, das EN ausdrücklich verwirft, auch das Konfliktmodell abgelehnt wird, was zu bedauern ist.

5. Das Revolutionsmodell kommt in CT überhaupt nicht zur Sprache, was begreiflich ist, weil dieses bereits durch EN, auf welches in CT verwiesen wird, ausdrücklich verurteilt worden war.

Schlußfolgerung

Sozialisationsvorstellungen und Sozialisationsaktivitäten innerhalb der Kirche, die einen einseitigen Nachdruck auf die beiden Extreme des Kontinuums, nämlich das Eingliederungsmodell und das Revolutionsmodell, legen, müssen für die Zukunft der Kirche unheilvoll genannt werden. Die Spannung zwischen Bewahrung und Veränderung geht in beiden Modellen verloren. Das Eingliederungsmodell verliert die Veränderung aus dem Auge. Das Revolutionsmodell verliert die Bewahrung aus dem Auge. Der Zu-

kunft der Kirche, als intergeneratives Problem verstanden, also als ein Problem, das das Verhältnis und das Geschehen zwischen den einander ablösenden Generationen betrifft, ist dagegen geholfen durch Sozialisationsauffassungen und Sozialisationsaktivitäten, die vom Feld zwischen den beiden Extremen ausgehen. Dabei verdienen das Reformmodell und das Konfliktmodell mehr Aufmerksamkeit und positivere Beurteilung, als ihnen in EN und vor allem in CT zuteil werden. Je weniger dies geschieht, um so geringer wird die Chance einer langfristig positiven Antwort auf die Frage nach der Zukunft der Kirche.

Literatur

- P. Berger, Zwang zur Häresie (Frankfurt 1980)
 L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (Paderborn 1972)
 A. Camps, Partners in Dialogue. Christianity and Other World Religions (New York 1983)
 M.-D. Chenu, La doctrine sociale de l'église comme idéologie (Paris 1979)
 N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation (Bern 1969)
 A. Felling/J. Peters/O. Schreuder, Identitätswandel in den Niederlanden: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982) 26-53
 J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, I-II (Frankfurt am Main 1982)
 F.X. Kaufmann, Kirche begreifen (Freiburg i.B. 1979)
 H. Kreuz, Soziologie der Jugend (München 1974)
 J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977)
 J. Moltmann, Die Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975)
 E. Schillebeeckx, Gerechtigheids en liefde (Bloemendaal 1977)
 H.R. Schlette, Glaube und Distanz (Düsseldorf 1981)
 G. Stachel (Hg.), Sozialisation, Identitätsfindung, Glaubenserfahrung (SPT 18, Zürich 1979)

M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Tübingen 1922)

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHANNES A. VAN DER VEN

1940 in Breda, Nordbrabant (Niederlande) geboren. Studium der Theologie am Großen Seminar des Bistums Breda und an der Theologischen Fakultät der Universität Nijmegen. Abschluß 1973 mit dem Doktorat in Pastoraltheologie. Seit 1968 als Wissenschaftlicher Mitarbeiter, seit 1976 als Lektor und seit 1980 als Professor für Pastoraltheologie, besonders für Katechetik, an der Katholischen Universität Nijmegen tätig. Er ist Leiter eines Forschungsprogramms «Evaluatie van het Pastoraal Handelen», das mehrere Forschungsprojekte umfaßt und das gekennzeichnet ist durch eine empirisch-theologische Methode. Veröffentlichungen: Katechetische leerplanontwikkeling (Den Bosch 1973); Graven naar geloof (zus. mit W.J. Berger) (Nijmegen 1976); Kritische godsdienstdidaktiek (Kampen 1982); außerdem viele Aufsätze, darunter auch: Unterwegs zu einer empirischen Theologie: Ottmar Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln (Düsseldorf 1984). Anschrift: Hazenkampweg 11, NL-6431 NA Nijmegen, Niederlande.