

Theologische Diskussion

Bereits seit Jahren wird – zeitweise intensiver, zeitweise in ruhigeren Bahnen verlaufend – die Diskussion um die Zukunftsfähigkeit des Christentums in der modernen Gesellschaft geführt. Sie gehört zum Hintergrund und bildet einen ständigen Bezugspunkt für die Theologie der Gegenwart. Im vergangenen Jahr meldete sich in dieser Diskussion der Bielefelder Soziologe Franz-Xaver Kaufmann mit einer neuen Veröffentlichung wieder zu Wort. Uns erscheint sein Buch bedeutsam genug, um es sowohl aus der Sicht eines Theologen wie auch eines Soziologen vorstellen zu lassen. Die Seite der Theologie vertritt Dr. Stephan Goertz von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, als Soziologe äußert sich Dr. Dr. Michael Hochschild, Dozent an der Hochschule S. J. St. Georgen (Frankfurt) und an der Universität Flensburg.

Religion der Überlebenskunst

|| *F.-X. Kaufmanns Idee eines modernitätsresistenten Christentums*

Was wird vom Jahrtausendwechsel in Erinnerung bleiben? Dass wenige Tage zuvor ein beinahe 80-jähriger Papst als späten und ersehnten Höhepunkt seines Pontifikates das Heilige Jahr 2000 eröffnet hat? Das Jubeljahr einer ermatteten Religion? Wie bei runden Geburtstagen, bei denen man ahnt, es werde der letzte sein? Jahrtausendwechsel: nur ein Datum, das Leben geht seine gewohnten Bahnen, sagen die Dramatisierungsmüden. Aber Daten prägen unser kulturelles Gedächtnis, unsere Wahrnehmung eines Davor und Danach. Große Zahlen stimulieren weite Perspektiven. Und wer, wie das Christentum, zwei Jahrtausende überlebt hat, wird sich vielleicht besorgt fragen, ob es damit seine Überlebensenergien verbraucht hat. Die Aufklärung: gegen sie hat man sich noch erfolgreich zur Wehr setzen können, sich gar in bisher nicht gekannten Ausmaßen institutionell gefestigt und subkulturell verankert. Der Katholizismus – wer kann sich noch daran erinnern? – war die überaus erfolgreiche Reaktion auf die frühe Moderne. Aber die entfaltete Moderne, so die beunruhigende Frage der religionssoziologischen Schriften Franz-Xaver Kaufmanns, wird das Christentum auch diese Moderne überleben?¹

Inkulturation als Überlebensstrategie

Wenn ein Soziologe, und sei es ein religiös so musikalischer wie Kaufmann, nach der Zukunftsfähigkeit des Christentums fragt, müssen die Ausgangspunkte geklärt werden. Zukunft ist aus soziologischer Perspektive kein Schicksal, sondern Ergebnis menschlichen Handelns und institutioneller Entwicklungen, und Soziologie, auch wenn sich einer ihrer Gründerväter als Priester einer neuen Religion sah (Comte), ist keine Prophetie. Sicherer Boden bietet da schon eher der Blick zurück, auch wenn dieser nicht ohne Deutungsrisiken ist. Bevor also die Überlebenschancen des Christentums – des Christentums, nicht

¹ Vgl. zuletzt: F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg 2000. „Nur der ist ein wirklicher Mensch, der seine Welt überleben kann.“ Dieses Zitat von Eugen Rosenstock-Huussy hat Kaufmann seinem religionssoziologischen Hauptwerk „Religion und Modernität“, Tübingen 1989, vorangeschickt. Vgl. zum Werk Kaufmanns S. Goertz, *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns (= StdM 9)*, Münster 1999.

einfach der Religion oder der Kirchen – in Augenschein genommen werden können, so Kaufmanns Problemzugang, muss nach den Gründen für das bisherige Überleben gefragt werden. Das Interesse an Zukunftsfähigkeit verbindet sich mit historischen Vergewisserungsversuchen. Und so sind Kaufmanns Diagnosen auch für den reizvoll, den die Frage nach der Zukunftsfähigkeit des Christentums nicht umtreibt, der aber an kultureller Selbstaufklärung interessiert ist. Denn dass unsere Kultur und die sie (noch?) bestimmenden Werte christlichen Ursprungs sind, davon ist Kaufmann überzeugt. Um Soziologismen zu vermeiden, die alles Soziale aus Sozialem ableiten, versucht Kaufmann, die innere Dynamik der christlichen Tradition (Binnenperspektive) mit den äußeren gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen (Außenperspektive) zu vermitteln. Dieses multiperspektivische Vorgehen, das Christentums- und nicht bloß Kirchengeschichte sein will, erprobt Kaufmann zunächst an dem Problem, wie es zum historischen Erfolg des christlichen Glaubens in der Antike kam.²

Das durch die Selbstverständlichkeiten theologischer Deutungen häufig verdeckte Stauen über die Tatsache, dass nach dem Kreuzigungstod Jesu die „Angelegenheit damit (nicht) erledigt gewesen“³ ist, lässt Kaufmann nach Erklärungsversuchen Ausschau halten. Die von Michael Ebertz herangezogene Charisma-Theorie Max Webers, die auf die „Chance einer neuen sozialen Identität“⁴ der Jünger durch die Erfahrung gewährter Würde abhebt, hat die Erklärungslücke, so Kaufmann, wie sich das in den Evangelien oft berichtete Unverständnis der Jünger nach dem Tode Jesu in ein Verständnis gewandelt hat, das mit einem enormen Sendungsbewusstsein und neuen geistigen und sozialen Kompetenzen in der Verkündigung einherging. Was hat sich nach dem Tode Jesu zgetragen? „Für eine ausschließlich profane Erklärung auf der Basis unseres heutigen wissenschaftlichen Wissens bleibt also zumindest der Übergang der charismatischen Kraft des Rabbi Jesus auf seine Jünger ein unlösbares Problem.“⁵ Hier will Kaufmann die Theologie ganz offensichtlich auf die Legitimität eigener Erklärungen hinweisen, wie sich die Erkenntnis von der Erscheinung des Unbedingten in der Kontingenz menschlicher Wirklichkeit Bahn brechen konnte. Mit der Aussage jedoch, nach dem Tode Jesu seien die Jünger zu einer „ganz andere[n] Einsicht in seine [d. h. Jesu, S. G.] Lehre und sein Selbstverständnis“⁶ gelangt, gerät Kaufmann unvermittelt mitten in die theologische Diskussion um das Osterverständnis⁷, denn der strittige Punkt ist gerade, ob in den „umstürzenden Konversionserfahrungen“ der österlichen Erscheinungen sachlich etwas Neues geoffenbart wurde oder eine vorösterliche Erkenntnis durch „göttliche Mäeutik“ zum endgültigen Durchbruch, zur Vollendung kam.⁸ Eine „ganz andere Einsicht“ ist also ein mehrdeutiger Ausdruck, er kann im Sinne einer *neuen* oder im Sinne einer *vollendeten* Einsicht verstanden werden.

² Vgl. dazu Kaufmann, *Christentum*, 20–47. Dieses Thema behandelt Kaufmann in dieser jüngsten Schrift zum ersten Mal.

³ Ebd. 24.

⁴ Ebd. 25, vgl. M. N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten*, Tübingen 1987.

⁵ Kaufmann, *Christentum*, 27.

⁶ Ebd. 26 (Hervorhebung von S. G.).

⁷ Vgl. H. Verweyen, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997, bes. 52–95.

⁸ Vgl. ebd. 77f.

Theologisch weniger unwegsames Gelände stellt da die Frage nach den äußeren Ausbreitungsbedingungen des Christentums in der antiken Welt dar. Hier kann Kaufmann auf verschiedene Studien verweisen, die solche Bedingungen herausgearbeitet haben: die vorangehende Ausbreitung des Judentums im gesamten römischen Reich, die gesicherten Verkehrsverbindungen, entlang denen die Mission erfolgte, sowie die Verbreitung des Gemeingriechischen als Verkehrssprache. Angesichts der Inkulturation in einem vereinheitlichten hellenistischen Kulturraum ist die Redeweise von einer nachträglichen Hellenisierung deshalb problematisch. Die äußeren Bedingungen erklären aber noch nicht die Überzeugungskraft und religiöse Attraktivität der Botschaft selbst. Worin liegt die spezifische Differenz des Christentums in der religiös pluralen und erregbaren Umwelt der Antike? Die in der Forschung traktierten Thesen können hier nicht zusammengestellt werden, nur soviel: Offenbar besaß der Zusammenfall von alltäglicher Lebensdienlichkeit, sozialer Offenheit, christlichem Ethos der Nächstenliebe, Überdruß an permissiver Orientierungslosigkeit, Organisationsfähigkeit und nicht zuletzt die Vergeistigung des Religiösen durch die Überwindung des Blutopfers hohe kulturelle Plausibilität. Die Inkulturation geht mit kritischer Distanz zur herrschenden Kultur einher und die *Plausibilität dieser Distanz* resultiert aus den verunsichernden Entwicklungen innerhalb des römischen Reiches. Distanz als solche ist aber kein Erfolgsgarant, sondern erst eine als sinnvoll und notwendig erfahrene präzise Distanz. „Je fundamentaler danach die Probleme wurden – oder wenigstens empfunden wurden, die das Imperium Romanum politisch, wirtschaftlich und sozial bedrängten, desto größer wurde auch die Chance für die christlichen Gesinnungs- und Gesittungsmuster, gerade mit ihrer oppositionellen Radikalität als Lösung für diese Probleme in Betracht gezogen zu werden.“⁹ Spätestens mit der sogenannten Konstantinischen Wende ändert sich diese Situation. Nun entwickelt sich das Christentum zur herrschenden Religion und repräsentiert selbst eine überlegene Kultur, die „es selbst zwar nicht geschaffen, aber durchdrungen hatte“.¹⁰ Der Marsch durch die römische Kultur führt dazu, dass am Ende die innere Plausibilität des Ethos aus Distanz an Kraft verliert oder sich gegen die eigene Verweltlichung richtet, etwa im Mönchtum, das so die prophetische Linie der jüdisch-christlichen Religion tradiert. Das spannungsgeladene religiöse Prinzip des „in der Welt, aber nicht von der Welt“, das Inkulturation und Institutionalisierung ebenso legitimiert wie Kritik und Distanz, stellt für Kaufmann von Beginn an ein Spezifikum des Christentums dar.¹¹ Ohne die

⁹ K.-H. Messelken, Zur Durchsetzung des Christentums in der Spätantike. Strukturelle Analyse eines historischen Gegenstandes, in: *KZfSS* 29 (1977), 261–294, 272, zitiert bei Kaufmann, *Christentum*, 42.

¹⁰ Ebd. 45.

¹¹ Kaufmann ist neben Karl Gabriel auf katholischer Seite der wichtigste Vertreter einer Religionssoziologie als Soziologie des Christentums. Der Christentumsbegriff soll dabei ein möglichst breites Spektrum historisch wirksam gewordener religiös-sozialer Phänomene abdecken. Kriterium für die Selbst- und Fremdzuschreibung „christlich“ ist die Anhängerschaft an Jesus von Nazareth. Die frühe Kodifizierung eines normativen Ursprungszeugnisses in Gestalt des Neuen Testaments erleichtert die Identifizierbarkeit, zur Begründung und Diskussion des Konzeptes vgl. Goertz, *Moraltheologie*, 397–412. Zu unterscheiden ist zwischen einem soziologischen Abgrenzungskriterium und einem theologisch-normativen Identitätskriterium. Eine Stoßrichtung des Ansatzes ist die Kritik an ekklesialen Monopolisierungsversuchen des Christlichen. Die Kirche selbst billigt der Theologie diese kritische Funktion zu, vgl. M. Seckler, *Lehrer des Christentums im Namen der Kirche*, in: W. Geerlings/M. Seckler, (Hg.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform* (= FS Pottmeyer), Freiburg 1994, 255–272. Zu Recht weist S.

Aufrechterhaltung dieses religiösen Doppelprinzips sieht er die Dynamik und Zukunftsfähigkeit der christlichen Religion bedroht.¹²

Wegbereiter des abendländischen Sonderweges

Unmittelbar relevant für das Verständnis unserer Gegenwart ist die Verwicklung des Christentums in den „abendländischen Sonderweg“, den Kaufmann, wie der Urheber dieses Begriffs, Max Weber, durch christliches Gedankengut wesentlich in Gang gesetzt sieht, *ideell wie strukturell*. Mit dieser der Blumenbergschen „Legitimität der Neuzeit“ entgegenstehenden These bezieht Kaufmann ideengeschichtlich Position. Die beiden Hauptargumente: (1) Die institutionellen Errungenschaften der europäischen Freiheitsgeschichte, der demokratische Rechts- und Wohlfahrtsstaat, legitimiert durch den Willen des Volkes und unter dem Gebot der Inklusion, setzt ein Verständnis der Menschen als Personen voraus, das in theologischen Reflexionen des Mittelalters Gestalt gewann in der Lehre vom moralischen Sein (*ens morale*), also der Freiheit. Das Christentum ist die *Religion der Freiheit*, das faszinierte schon Augustinus, zumindest in seinen jungen Jahren vor der Verdüsterung seiner Anthropologie. Kaufmann kann mit seiner These auf breite theologie- und philosophiehistorische Forschungen zurückgreifen.¹³ (2) Die strukturelle These: Indem, historisch folgenreich manifestiert im Ausgang des Investiturstreits (Wormser Konkordat, 1122), das Christentum eine Spannung zwischen weltlichem und geistlichem Bereich etabliert und legitimiert, legt es die Grundlage für die Prozesse struktureller und funktionaler Ausdifferenzierung der Gesellschaft, also für ihre Modernisierung, die Kaufmann mit Niklas Luhmann differenzierungstheoretisch versteht. Konkurrenz schafft Handlungsspielräume. In den gesellschaftlichen Teilbereichen beginnt zugleich eine thematische Reinigung („Wirtschaft findet in der Wirtschaft statt“ und Religion in den Kirchen, Intimität in der Familie usw.) und die Distanz zum Staat, im 19. Jahrhundert vom Katholizismus teils erzwungen, teils gesucht, begrenzt dessen Ansprüche. Was aber geschieht, wenn jene freiheitliche Kultur und differenzierte Gesellschaft sich emanzipiert und die eigenen Wurzeln lediglich archäologisch betrachtet, daraus aber keine Energien mehr schöpft? Das ist seit nunmehr ca. 200 Jahren unsere Situation.

Jenseits der Verkirchlichung?

Die erste Einschätzung nicht weniger Aufklärer, die endlich die selbstverschuldete Unmündigkeit hinter sich lassen wollten, lautet: Der christliche Glaube geht seinem Ende entgegen, seine Macht hat ausgespielt, und das ist gut so. Zunächst war mit dem Ausblick

Gärtner, *Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft. Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre*, Paderborn 2000, 97f., darauf hin, dass mit dem Kriterium „Anhängerschaft an Jesus Christus“ Formen des impliziten Christentums schwierig zu fassen sind. Zudem führt Kaufmann den Religionsbegriff als problemanzeigenden Begriff selbst wieder ein (vgl. Religion 83ff.). Religions- und Christentumssoziologie sind damit im Grunde zwei eigenständige Diskurse, die Rede von Religionssoziologie als Soziologie des Christentums könnte dies verdecken.

¹² Vgl. F.-X. Kaufmann, *Zukunftsfähigkeit der Theologie*, in: K. Gabriel u.a. (Hg.), *Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns*, Paderborn 1999, 157–167.

¹³ Stellvertretend: Th. Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt 21997.

auf das prophezeite Ende hoffnungsfroher Optimismus verbunden. Was die Religion nicht bewirkt habe, das könne nun mit Hilfe der rationalen Welterkenntnis und -beherrschung erreicht werden: den Menschen zum Glück verhelfen. In den Anfangsjahren der Soziologie wechseln in den Vereinigten Staaten zahlreiche Pfarrer in die neue Disziplin, „vielleicht, weil sie den alten Glauben verloren oder ihn in die Hoffnung auf moralische Erneuerung und Fortschritt übersetzten“.¹⁴ Aber schon Max Weber steht im Schatten Friedrich Nietzsches und sieht nach dem Tode Gottes und der „Entzauberung der Welt“, die sich bei Nietzsche im Programm der Genealogie der Moral zur Entzauberung der Moral zuspitzt, den Kampf der Götter heraufziehen und den Menschen einziehen ins „eiserne Gehäuse der Hörigkeit“, welches die Rationalisierungsprogramme produzieren. Was verbindet, ist das erwartete Ende der Religion. Doch das Christentum reagiert auf das Modernisierungsgeschehen zunächst in kaum vermuteter, nämlich erfolgreicher Weise. Es wird selbst in Form der Kirchen zu einem Subsystem der Gesellschaft mit spezifischen Funktionen. Es soll vor allem diejenigen Probleme bewältigen, die die übrigen Systeme nicht bearbeiten können. Die Priester werden die Spezialisten des Unspezifischen. Der zweite erfolgreiche Prozess: Die Kirchen schaffen für ihre Mitglieder, was im Gesellschaftsmaßstab nicht mehr möglich ist, eine einigermaßen homogene Lebenswelt, die die Glaubensweitergabe quasi nebenbei erledigt. Man war Christ weniger aufgrund freier und reflektierter Einsicht in die theologischen Feinheiten der Christologie oder Trinitätstheologie als wegen der lebensweltlichen Plausibilitäten des Katholisch- oder Evangelisch-Seins, oder ganz entsprechend: des Arbeiter-Seins – von der Wiege bis zur Bahre.¹⁵

Jede eindimensionale und den irreversiblen Relevanzverlust christlicher Sinngehalte beklagende Säkularisierungsthese, die in traditionellen Kreisen als Erklärungsschlüssel so beliebt ist, greift deshalb zu kurz. Das haben schon in den 60er Jahren evangelische Religionssoziologen wie Joachim Matthes oder Trutz Rendtorff erkannt.¹⁶ Das Christentum hat die Moderne bisher durch einen Gestaltwandel überlebt, so Kaufmanns Pointe. „Der Säkularisierung der Gesellschaft entspricht die Verkirchlichung des Christentums“¹⁷, wobei diese Reaktion zugleich mit der Versuchung einhergeht, den Anfragen der Zeit an das eigene Glaubensverständnis auszuweichen oder lediglich defensiv zu begegnen, beispielsweise in der Morallehre. So urgierete die Neuscholastik in vielen Fällen kontingente Sozialformen und Handlungsmuster, imprägnierte diese mit dem Naturbegriff

¹⁴ C. Frey, *Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum VII. Neuzeit: Soziologisch, Ethisch, Fundamentaltheologisch*, in: TRE 13 (1984) 13–39, 16.

¹⁵ Vgl. M. Klöcker, *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall*, München 1991. Vgl. auch das Selbstzeugnis Sartres über die Wirkungen des „gesellschaftsfähigen Gottes“ und eines bürgerlichen Glaubens im „Schwächezustand“: „Zweitausend Jahre lang hatten die christlichen Gewissheiten Zeit gehabt, sich zu erweisen, sie waren jedermanns Eigentum, man erwartete von ihnen, dass sie im Blick eines Priesters, im Halbdunkel einer Kirche aufleuchteten, um die Seelen zu erhellen, aber niemand empfand das Bedürfnis, sie für seine eigene Rechnung von neuem zu übernehmen; sie waren Gemeingut. Die gute Gesellschaft glaubte an Gott, sprach aber nicht darüber.“ J.-P. Sartre, *Die Wörter*, Hamburg 1965, 75.

¹⁶ J. Matthes, *Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie*, Sonderheft 6 der KZfSS, Opladen 1962, 65–77; T. Rendtorff, *Zur Säkularisierungsproblematik*, in: IJRS 2, 1966, 51–72.

¹⁷ Kaufmann, *Religion*, 215. Zur Prämisse und zum Inhalt der Verkirchlichungsthese vgl. besonders F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen*, Freiburg 1979, 65–70, 100–104.

(naturalisiertes Naturrecht) und konnte doch Mitspracherecht einfordern in öffentlichen Fragen der Moral (rationales Naturrecht).¹⁸ Aber dieses Erfolgsrezept wirkt nicht mehr, weil es spätestens seit den 60er Jahren auf eine veränderte Wirklichkeit trifft. Die Kirchenstruktur büßt an Glaubwürdigkeit ein, wenn sie sich weiterhin die Form gibt, die sie aus verständlichen Gründen im 19. Jahrhundert am Leitbild der Monarchie angenommen hat.¹⁹ Es bedarf also eines neuen Gestaltwandels, der aus den heutigen Herausforderungen – der postmodernen Pluralisierung und Individualisierung, der Multiperspektivität der Erkenntnisse und der Globalisierung – Konsequenzen zieht. Die Verkirchlichungsthese ist längst Gemeingut vieler Analysen der Tradierungskrise. Sie warnt davor, in der Überwinterung der verkirchlichten kleinen Herde auf einen neuen Frühling des religiösen Erwachens zu warten und dann unverändert auf die eigene Attraktivität zu setzen.

Ernstfall der (Post-)Moderne

Die Verkirchlichung des expliziten und die Verweltlichung des impliziten Christentums stellen in der Moderne parallel laufende Entwicklungen dar. Der empirisch vielfach belegte Traditionsabbruch²⁰ hat verschiedene Ursachen. Freiwilligkeit im Bereich der Religion geht auf Kosten der Flächendeckung und seit der Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils, *Dignitatis humanae*, ist dagegen auch kein normativ motivierter Einspruch zu erheben. Die abrutschenden Milieus entziehen zudem einer lebensweltlich verankerten Religion in zunehmenden Maße die Grundlage. Auch Christen sind verkabelt und bleiben von den Veränderungen der Wirklichkeitsauffassung durch die Medialisierung der Welt nicht unberührt. Nicht als Ausübung von Autonomie, wie tendenziell in den USA, sondern als Bedrohung von Autonomie erscheint vielen in dieser Situation das Sich-Binden an weltanschauliche Orientierungen. Schließlich ist als Ursache das Leben in einer Multioptionsgesellschaft (P. Gross) zu nennen: Je mehr Möglichkeiten zur Verfügung stehen, um so weniger unbefragt relevant sind die einzelnen Möglichkeiten für das je eigene Leben. Relevanzen werden selbst gesetzt, müssen selbst gesetzt und gewählt werden, um nicht fremdbestimmt zu werden. Und die Zeit drängt, wie schon Kierkegaard in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfuhr.²¹ Ernstfall der Moderne, so nennt Kaufmann diese Situation, die Sartre mit dem Wort von der „Verurteilung zur Freiheit“ auf den Begriff gebracht hat.²² Nicht mehr nur die *Wahl* des Selbst steht an, wie bei Kierkegaard, sondern nun, seit Nietzsche, die *Erfindung* des Selbst. Jeder Mensch – ein Künstler (Beuys); aber Künstler nicht nur sein zu *wollen* oder sein zu *sollen*, sondern sein zu *müssen*, da beginnt der Ernstfall und viele wählen angesichts des anstrengenden Imperativs der Unverwechselbarkeit dann doch lieber das Kopieren, die Konformität oder flüchten in die vereinfachenden und isolierenden Angebote verschiedener Fundamentalismen.²³

¹⁸ Zu den notwendigen Differenzierungen vgl. Goertz, *Moraltheologie*, 432–447.

¹⁹ Vgl. H.-J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend* (= QD 179), Freiburg 1999.

²⁰ Näheres bei M.N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg 1997.

²¹ Vgl. S. Kierkegaard, *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Bd. 2, hg. von E. Hirsch/H. Gerdes, Köln/Düsseldorf 1969, 173 ff.

²² J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1962, 614; 696.

²³ Vgl. Kaufmann, *Christentum*, 137.

So steht der Existentialismus und sein emphatisches, aber kriterienschwaches Verständnis von Entscheidung vielleicht vor einer Renaissance. Schon wird von Neo-Existentialismus gesprochen, der sich jedoch nicht ernst und tiefinnig, wie in den Nachkriegsjahren, sondern eher fröhlich und unbekümmert gibt.²⁴ An diesem Punkt, dem diagnostizierten Wandel von der Qual des Mangels zur Qual der Wahl²⁵, von der Normal- zur Bastelbiographie, und wie immer die Schlagworte lauten, setzt Kaufmann seine Überlebensfrage nun positiv an.

Die Bedingungen der Freiheit

Wenn die Lebensführung in der Moderne, gewollt und erzwungen zugleich, zu einem Problem der fortgesetzten Entscheidungen des Einzelnen wird, dann stellt sich die Frage, wie der Mensch zur notwendigen Entscheidungsfähigkeit gelangen kann. Identität wird deshalb erst in unübersichtlichen und unsicheren Zeiten zum Ziel von Sozialisation. Nicht im Sinne eines zwanghaften verkrampften Besitzes, das haben uns die modernen und postmodernen Kritiken gelehrt; Identität wird aber zur Formel für die Fähigkeit, mit sich selbst und den anderen umgehen zu können, handeln zu können, entscheiden zu können, Konsistenz zu erringen. Die theologische Legitimation und Deutung der Fähigkeit menschlicher Autonomie, das Thema der Theologie seit den 60er Jahren, reicht Kaufmann nicht. Dieser späte Anschluss an die neuzeitliche Ethik dürfe nicht dazu führen, den Existenzfragen der sich in der Moderne unbehaglich fühlenden Individuen auszuweichen. Freiheit allein scheint noch kein sinnhaftes Leben zu verbürgen. Die *Bedingungen* der Autonomie: Auf dieses Thema will Kaufmann schon seit Ende der 60er Jahre die Aufmerksamkeit lenken, zunächst allerdings mit wenig Resonanz, weil die theologische Ethik ihre Energien zu dieser Zeit in die überfällige Revision ihrer normativen Ethik fließen lässt. Auf sozialphilosophischer Seite sind die Ambivalenzen der Moderne vor allem von Georg Simmel (1858–1918) erkannt worden. Die vornehme, vereinzelt und maßstablose Unabhängigkeit, die Nietzsche vor Augen hatte²⁶, dürfte nur

²⁴ U. Beck, Gesamtkunstwerk Ich, in: Erfindungen des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500–2000, hg. von R. van Dülmen, Wien/Köln/Weimar 1998, 637–654, 653. Differenzierender: D. Thomä, Existenz, in: H. Hastedt/E. Martens (Hg.), Ethik, Reinbek bei Hamburg 1994, 251–269, ebd. 267ff. weitere bibliographische Angaben.

²⁵ So F.-X. Kaufmann, Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften, Stuttgart ²1973, 261. In seiner Habilitationsschrift (entstanden zwischen 1963–1967) hat Kaufmann zunächst noch unabhängig von Luhmann das Potenzial der Theorie gesellschaftlicher Differenzierung (wieder-)entdeckt. Kaufmanns spätere Arbeiten greifen auf Einsichten dieser stark moralsoziologisch geprägten Schrift immer wieder zurück und führen sie fort, u. a. auch die Frage, wie sich die Bedingungen individueller Handlungsfähigkeit in der Moderne darstellen, vgl. ebd. 214–227. 260ff. 290ff. Dem Identitätsthema wird von Kaufmann bereits damals eine große Zukunft in Aussicht gestellt. Anders als Gehlen, auf den er in seinen handlungstheoretischen Überlegungen in weiten Teilen zurückgreift, kommt Kaufmann zu keiner kulturpessimistischen Abrechnung mit der modernen Subjekthaftigkeit. Ihm liegt es daran, die Paradoxie der Situation zu benennen, dass die Moderne zum einen „zwar Freiheit und Individualität fordert und verheißt, jedoch zum anderen die Bedingungen der Entstehung einer starken Individualität oder personalen Identität sozial unterminiert“, Kaufmann, Religion, 267.

²⁶ Vgl. W. Stegmaier, Nietzsches „Genealogie der Moral“, Darmstadt 1994, 22.

für virtuose Individualisten überhaupt praktikierbar sein und ist aus ethischer Perspektive normativ unterbestimmt. Die Gleichzeitigkeit der Erfahrung, zur eigenen Lebensführung aufgefordert und damit nicht selten überfordert zu sein, macht die Ambivalenz der Gesellschaft der Individuen aus.

„Nicht mehr darauf, dass man überhaupt ein freier Einzelner ist, kommt es an, sondern dass man dieser bestimmte und unverwechselbare ist (...) Durch die ganze Neuzeit geht das Suchen des Individuums nach sich selbst ...“²⁷

Heute stehen für diese Problemsicht Namen wie Axel Honneth²⁸ oder Hans Joas.²⁹ Von Letzterem lässt sich Kaufmann, immer ein wacher Beobachter und kreativer Rezipient, inspirieren. Joas, profunder Kenner des amerikanischen Pragmatismus und unermüdlicher Werber für die Möglichkeiten dieser zur Zeit auch in Deutschland wieder gewürdigten Denktradition³⁰, thematisiert im Anschluss an William James' Unterscheidung zwischen Moral (Bereich des Restriktiv-Obligatorischen) und Religion (Bereich des Attraktiv-Motivierenden) Parallelen zwischen moralischen (nun im Sinne von Werterfahrungen) und religiösen Erfahrungen und zieht daraus Schlüsse für die Genese der Werte. Werte, so die These von Joas, entstehen in Erfahrungen der *Selbstbildung und Selbsttranszendenz*.³¹ Solche Erfahrungen bewirken, so nochmals James, eine neue Haltung der Gewissheit und Leidenschaft, die unsere Handlungsmöglichkeiten erweitert. Die Bindungskraft und Attraktivität dieser Erfahrungen sind dabei nicht heteronom oktroyiert, sondern entstehen in freier Selbstbindung. „Die Ethik bezeichnet nicht, was ‚für mich‘ im Sinne meines Glücks gut ist, sondern was ‚für mich‘ im Sinne meiner ehrlichen Einsicht in das Gute, meines Ergriffenseins von Werten gut ist.“³² Kaufmann zieht daraus den Schluss, „*dass menschliche Autonomie nicht einfach eine zur Reifung kommende Anlage (ist), sondern eine in Erfahrungen von Selbstbindung und Selbsttranszendenz sich allmählich entwickelnde Eigenschaft des Menschen ist, die ihm eine sichere Stellungnahme zu seinen Bedürfnissen und Wünschen, aber auch zu seinen Handlungen sowie zu den Meinungen und Handlungen anderer gestattet*“.³³ Autonom ist, wer weiß, was er/sie will. Aber wer weiß das schon in einer überkomplexen Wirklichkeit, wer kann schon für den notwendigen Schutz, die

²⁷ G. Simmel, *Das Individuum und die Freiheit. Essais*, Frankfurt a.M. 1993, 216.

²⁸ Vgl. A. Honneth, *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik*, in: Chr. Menke/M. Seel (Hg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt 1993, 149–163.

²⁹ Vgl. H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M. 1997.

³⁰ Vgl. M. Sandbothe (Hg.), *Die Renaissance des Pragmatismus*, Frankfurt a. M. 2000.

³¹ Vgl. Joas, *Entstehung*, 10. 77–86. 288. Bei Kaufmann wird aus der Selbstbildung die Selbstbindung (Kaufmann, *Christentum*, 122f., wohl kein Druckfehler).

³² Joas, *Entstehung*, 286f. Der Sprachgebrauch von Ethik ist hier der von Habermas, er bezeichnet also den Bereich des Guten, nicht den des Rechten (die Moral). Joas wirft Habermas vor, universalistischen ethischen Traditionen, wie der christlichen, unrecht zu tun, denn ein partikulares Ethos ist nicht notwendigerweise ein egozentrisches Ethos, ein „universalistisches Wertesystem ist logisch möglich und empirisch wirklich“ (287). Damit argumentiert Joas gegen einen Non-Kognitivismus der Werte.

³³ Kaufmann, *Christentum*, 123, vgl. schon ders., *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg 1973, 74: „Das ‚Sich-Entscheiden‘ wird selbst zum moralischen Akt, zur notwendigen Voraussetzung (und Folge!) der personalen Identität, zur Wahl zwischen ‚Autonomie‘ und ‚Entfremdung‘.“ Gegenüber dem Identitätsbegriff bevorzugt Kaufmann hinsichtlich des Aspektes der Handlungsfähigkeit den Begriff der Intentionalität, vgl. dazu auch Goertz, *Moraltheologie*, 513–542.

notwendige Distanz von den aufprasselnden fremden und eigenen Ansprüchen sorgen und wer besitzt Auswahlkriterien? Die Klärung des eigenen Wollens kann dabei nicht *allein* gelingen, sondern ist auf *Interpersonalität* angewiesen. Alle Bemühungen, die Bedeutung der göttlichen Zusage unbedingter Anerkennung für die Identitätsbildung der Individuen herauszuarbeiten, setzen an diesem Problem an: Wie kann freies und sittliches Leben in der Moderne gelingen? Und dieses als Problem zu formulieren, setzt wiederum voraus, an der Idee der Personalität festzuhalten. Dies ist auch die normative Hintergrundannahme der Kaufmannschen Problematisierungen. Und dass auch die modernisierte Gesellschaft auf die Ausbildung von moralischer Kompetenz nicht verzichten kann, das ist die moralsoziologisch originelle These Kaufmanns, die er vor allem anhand seiner Studien zum Verantwortungsbegriff entwickelt hat.³⁴ Identität, Verantwortlichkeit und Solidarität sind in Ergänzung anderer Formen sozialer Steuerung, vor allem dem Markt und der Macht, sozial von Nutzen, sei es, um der Notwendigkeit über-individueller Interessenberücksichtigungen willen, sei es, um der Unaufgebbarkeit moralischer Verlässlichkeit und Selbstverantwortlichkeit willen. Auch die Moderne braucht handlungs-, entscheidungs- und solidaritätsfähige Individuen. Das Gute ist gesellschaftlich tauglich, so die These, wenn auch häufig erst „in the long run“, denn kurzfristig können eigennützige Strategien durchaus „erfolgreich“ sein. Die Idee des Guten wird so von Kaufmann an die soziale Wirklichkeit zurückgebunden und er knüpft damit explizit an die ethische Position an, nach der das Gute das Wirklichkeitsgemäße ist.³⁵ Aber weil auch vor seinem erhofften Tauglichkeitserweis das Gute zu tun ist, eben weil es das ethische Verbot des Ausschlusses der berechtigten Interessen Dritter gibt, deshalb geht die Selbstverpflichtung durch die Freiheit, d. h. durch die Selbstzweckhaftigkeit aller Menschen, der Verpflichtung durch die Wirklichkeit voraus. Die Verpflichtung durch die Wirklichkeit setzt die durch die Freiheit voraus und vollendet sie.

Mit diesen moralsoziologischen Überlegungen werden sozialisatorische Perspektiven ins Spiel gebracht. Es bedarf, so Kaufmann, Anlässe und Deutungsmuster, um verbindliche moralisch-religiöse Erfahrungen zu machen. Dramatische Situationen sind das eine (Not lehrt Beten), Wiederholungen das andere. (Die Medien haben dies, wie es scheint, längst erkannt, sie inszenieren selbst dramatische Ereignisse und produzieren Endlosserien.) Beides – Dramatisierung und Wiederholung – wird in der Moderne seltener und deshalb bewusst herbeigeführt. Kann aber das verkirchlichte Christentum efferveszierende Erfahrungen noch vermitteln? Stehen die Zeiten schlecht für religiöse Erfahrungen? Eigentlich nicht, so viele religionssoziologische Befunde, nur die „Sehnsucht nach Sinn“ (Peter L. Berger) findet nicht mehr in dem ihr Ziel, von dem sich Augustinus noch die Ruhe seiner Seele versprach. Religion und Kirche werden zunehmend als zwei differente Größen wahrgenommen. „Religion ja, Kirche nein“, so die nicht mehr junge plakative Formel für diesen Sachverhalt. Oder nach Kaufmanns Diagnose: „Religion vielleicht, Christentum eher nicht.“ Welche Aussichten hat das Christentum in dieser ernüchternden Lage? Entsprechend der soziologischen Mehrebenentheorie hat es Präsenzpflichten auf kultureller, institutionell-organisatorischer und lebensweltlich-individueller Ebene.

³⁴ F.-X. Kaufmann, *Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt*, Freiburg 1992.

³⁵ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Das Soziale und das Gute*, in: H. Fechttrup u.a. (Hg.), *Die Wahrheit und das Gute*, Münster 1999, 11–35.

Präsenzorte und Präsenzplichten des Christentums

Auf *kultureller* Ebene, d. h. hinsichtlich des kollektiven Gedächtnisses einer Gesellschaft und ihrer *sinnstiftenden Deutungsmuster*, steht das Christentum im Westen heute nicht in einer eigentlich religiösen Konkurrenzsituation. Statt dessen sind es wissenschaftlich-säkulare Deutungsmuster, deren methodischer Ausgangspunkt des „etsi deus non daretur“ zur stillschweigenden Annahme des „da es Gott nicht gibt“ zu mutieren scheint.³⁶ Zugleich ist die hoffnungsfrohe Aufklärung durch die Katastrophen des 20. Jahrhunderts desillusioniert worden. Die Aufklärung gibt sich seitdem selbst abgeklärt, wenn nicht gleich zynisch.³⁷ Überlebt die Moderne? Oder stellt sie ihre Eigendeutung noch konsequenter auf die Selbstbezüglichkeit der legitimen Dauerüberholung um?³⁸ Sie überlebt sich dann ständig selbst. Und was, so Kaufmanns Frage, geschieht mit den großen Fragen der Menschen, ihren Hoffnungen, der Unterscheidung von Gut und Böse, wenn erst einmal das Gottesbewusstsein aus den Köpfen verschwunden ist und damit die Berufung des Menschen zur Gottähnlichkeit nicht mehr als Spitzenaussage freien Menschseins verstanden wird? Ließe sich dann noch die Einsicht in die Kontingenz der eigenen Existenz aushalten?³⁹

Auf *kirchlicher* Ebene steht und fällt die Präsenz mit der Bedeutung kirchlichen Handelns für die Lebensführung der Individuen. Dabei soll man sich aber nicht täuschen lassen, denn die Nützlichkeit der Kirchen ist gefragt, solange es um gesellschaftliche, immer weniger aber, sobald es um individuelle Nützlichkeit geht. Die Kirchen, die brauchen immer die anderen, die zu erziehenden Kinder etwa, die zu versorgenden Kranken und Alten. Und ob es hier funktionale Äquivalente gibt, ist ja auch eine durchaus offene Frage. Auf der Weltebene könnte jedoch durch die Globalisierungsprozesse auf den ältesten „Global Player“, die katholische Kirche, noch einmal eine unerwartete Herausforderung zukommen, nämlich gegen die ökonomistischen Verengungen der Globalisierung für ein normatives Weltbewusstsein einzutreten, das erst zu gerechten Formen der Vermittlung der Interessen führen wird. Was auf der Ebene der Nationalstaaten geschaffen wurde, die Umsetzung des Inklusionsprinzips und die Stabilisierung gegenseitiger Erwartungshaltungen, dass ist auf Weltebene als kulturell-moralische Leistung bisher noch in weiter Ferne.⁴⁰ Nach dem bisher Ausgeführten überrascht es nicht, dass Kaufmann die Präsenz christlicher Sinngehalte auf der *Individualebene* als besonders prekär betrachtet und für eine stärker existenzbezogene Form des Christentums argumentiert. Der systematische Ort von Religion ist in der Moderne das Individuum, auf sein „Ganzes“ hat Religion zu rekurrieren.⁴¹ Die Umorientierungsleistung, die das Christ-Werden in

³⁶ Kaufmann, Christentum, 10.

³⁷ Vgl. die Aufsehen erregende Kritik von P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1983.

³⁸ Vgl. dazu Kaufmann, Religion, 35–41.

³⁹ Vgl. dazu auch M. Striet, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches, Regensburg 1998, 303ff.

⁴⁰ Vgl. Kaufmann, Christentum, 131ff., ders., Herausforderungen des Sozialstaates, Frankfurt a. M. 1997; zur Globalisierungsdiskussion vgl. zuletzt JCSW 41 (2000).

⁴¹ Vgl. A. Nassehi, Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in: K. Gabriel (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, Gütersloh 1996, 41–56; Kaufmann, Religion, 266–275.

der Moderne den Einzelnen abverlangt, rückt in die Nähe einer Bekehrung. Rahners vielzitierte Prognose, dass die Christen nur als Mystiker, als Menschen, die etwas erfahren haben, die Zukunft bestehen könnten, trifft sich mit der schon von William James diagnostizierten Eigenart religiöser Erfahrungen.⁴² Nur wo christliches Handeln zeichen- und zeugnishaft als problemlösend erfahren wird, nur da, so Kaufmann, kann durch diese Glaubens-Propädeutik der Weg zur erlösenden Glaubensbotschaft besritten werden. Im „Überdruss am Überfluss“⁴³ etwa könnte freiwillige Askese zu einem religiösen Zeichen werden. Kaufmann steht mit dieser Prognose nicht allein, auch wenn er sich nicht denjenigen anschließt, die im Rahmen einer scharfen Anti-Anthropozentrik von der Notwendigkeit einer gelassenen Askese sprechen.⁴⁴ Askese – nicht als lustfeindliche Selbstkasteiung, sondern im Sinne einer Selbst-Bestimmtheit – gilt ihm nicht als Weg zur Einheit von Welt und Selbst, sondern als Moment der Einheit des Selbst. Die Moderne zu überleben wird zu einer moralisch-religiösen Herausforderung und nicht ohne Grund wird die Ethik des guten Lebens derzeit wiederentdeckt, wenn auch noch oft ohne Bezug auf die Tradition christlich-existentialer Ethik.⁴⁵ Nicht nur rigoristisch-disziplinierende, sondern auch humanisierende „Technologien des Selbst“ (Foucault) hat die christliche Tradition entwickelt, wie die mentalitätsgeschichtlich ansetzende Kirchengeschichte zeigt.⁴⁶ Warum also nicht die „Ressourcen der eigenen ästhetischen Praxis in Form von Symbolen, Ritualen, Gelingensbildern und Narrationen“⁴⁷ nutzen, nicht um endlich das Projekt der Autonomie zu verabschieden, sondern um es unter gegenwärtigen Bedingungen zu reformulieren. Weil es um das Heil des ganzen Menschen geht, darum erhebt christliche Theologie Widerspruch gegen die Beziehungslosigkeit von ästhetischen, ethischen und religiösen Erfahrungen, ohne wie in der Tradition Nietzsches einer „Reduktion der Moral auf Aesthetik“⁴⁸ das Wort zu reden. Das Christentum überlebt, wenn es die Überlebenskunst der Individuen stärkt, denn „für jedes Individuum bleibt die Frage nach dem Gelingen seines Lebens die entscheidende“.⁴⁹ Auch für Kaufmann ist es evident, dass dieses Gelingen nicht durch reine Selbstbezüglichkeit gelingen kann. Religion lässt

⁴² Vgl. Joas, *Entstehung*, 72–86.

⁴³ Kaufmann, *Christentum*, 138; vgl. auch ders., *Askese ist die Chance*, in: *Mit dem Gesicht zur Welt: Schalom Ben-Gurion u. a., befragt von P. Hertel*, Würzburg 1996, 164–176.

⁴⁴ Vgl. etwa W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg/München 1983.

⁴⁵ Vgl. die *Programmschrift* von W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt a. M. 1999. Auf theologisch-ethischer Seite sind hier an erster Stelle die Arbeiten von Bernhard Fraling zu nennen, vgl. B. Fraling, *Vermittlung und Unmittelbarkeit. Beiträge zu einer existentialen Ethik (= SthE 59)*, Freiburg 1994.

⁴⁶ Vgl. A. Angenendt, *Prozess der Zivilisation – Prozess der Religiosität*, in: Geerlings/Seckler (Hg.), *Kirche sein*, 77–90; O. Köhler, *Wiederentdeckung des Selbst. Michel Foucault und das Christentum*, in: *StdZ* 117 (1992) 17–28.

⁴⁷ J. von Soosten, „*Alles wird gut*“ *Das ästhetische Phantasma, der Kapitalismus und die Diätetik des guten Lebens*, in: *ZEE* 44 (2000) 2–6, 6.

⁴⁸ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 11 [79], *KSA* 9, 471, näheres bei Kobusch, *Entdeckung*, 195–205; gegen reduktionistische Ansätze, wie tendenziell bei Beck, *Gesamtkunstwerk*, vgl. J. Früchtel, *Spielerische Selbstbeherrschung. Ein Beitrag zur „Ästhetik der Existenz“*, in: H. Steinfath (Hg.), *Was ist ein gutes Leben?* Frankfurt a. M. 1998, 124–148.

⁴⁹ Kaufmann, *Soziale*, 34.

„das eigene kleine, private, verkrampfte Selbst zur Ruhe kommen“, weil „ein größeres Selbst da ist“.⁵⁰

Gegen die religiöse Legasthenie

Die Individualisierung der Sinnfrage ist ein Resultat des christlichen Glaubens. Allein gelassen werden, das ist die Abschiebung der Sinnfrage in die Privatisierung, für sich sein mit anderen, das ist lebbare Existenz in der entfalteten Moderne. Ob dieses hier angedeutete religiöse Suchen zu neuen sozialen Vermittlungen führt, bleibt offen und ungewiss, wie jede Zukunft. Die Perspektiven sind für Kaufmann wenig erfreulich und optimistisch, aber aus seiner nun nicht mehr soziologischen, sondern gläubigen Sicht ist das Christentum auch keine weltliche Siegerreligion, sondern eine Hoffungsreligion. Und weil es von seinen Anfängen an und in eindrucksvoller Weise auf dem II. Vatikanum seine Botschaft stets ausgelegt und nicht lediglich vorgelegt hat⁵¹, kann es auch die Moderne überleben, in der es Eigenes vorfindet, aber deren Horizont sich nicht mit dem Eigenen deckt. Diese Überlebensfragen werden von Kaufmann angesichts der nackten physischen Not so vieler nicht ästhetisierend verengt. Das Christentum überlebt die Moderne nicht als bloße Religion, nicht als bloße Moral und auch nicht, in einem von Kaufmann bestimmten Sinne, als bloße Kirche, sondern, vielleicht ist das die Hauptbotschaft Kaufmanns, es überlebt, wenn es Kultur, Lebenswelt und Lebenssinn zu vermitteln versteht. Eine unerwartete Botschaft durch die Soziologie, die ja nicht selten verdächtigt wird, zur Soziologisierung beizutragen. Von einem Glauben an die Gesellschaft aber ist Kaufmann weit entfernt und vielleicht muss man Gesellschaftswissenschaft betreiben, um dem Begriff Gesellschaft seinen Charakter als letzten Horizont des Denkbaren zu berauben. Manche lesen nur die Zeichen der Zeit, es kommt auch darauf an, solche Zeichen zu schreiben, so Peter L. Berger. „Oder, um ein anderes Bild zu gebrauchen, die einen hören ausschließlich zu und sagen selber gar nichts, die anderen reden, ohne jemals zugehört zu haben.“⁵² Beides gehört zusammen, Lese- und Schriftkompetenz. Gegen die religiöse Legasthenie des verkirchlichten Christentums weisen die religions- und moralsoziologischen Schriften Kaufmanns seit den 60er Jahren mit zeitdiagnostischer Tiefenschärfe die Theologie auf Probleme und Fragen hin, denen eine zukunftsfähige Theologie nicht ausweichen sollte. Kaufmann erinnert die Theologie mit zunehmender Insistenz dabei immer wieder an die Bedeutsamkeit des gesellschaftstranszendierenden Charakters der christlichen Glaubensbotschaft und zitiert Ludwig Wittgenstein: „An einen Gott glauben heißt *sehen*, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist.“⁵³ Und in einer Welt der bloßen Tatsachen, so William James, können wir nicht handeln und nicht leben.⁵⁴

⁵⁰ W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrungen, Frankfurt a. M. 1997, 141.

⁵¹ Vgl. F.-X. Kaufmann/A. Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung, Paderborn 1996; zuletzt A. Auerio (Hg.), Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (= MThA 62), Altenberge 2000.

⁵² P.L. Berger, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt/New York 1994, 22.

⁵³ L. Wittgenstein, Schriften Bd. 1, Frankfurt 1960, 167; zitiert bei Kaufmann, Religion 205. 275.

⁵⁴ Vgl. James, Vielfalt, 173; Joas, Entstehung, 82.

Kaufmanns Blick von außen auf Theologie und Kirche sieht oft klarer als diese selbst, dass die Zeit der Besinnung „auf die elementaren Virulenzen“⁵⁵ des Glaubens angebrochen ist. Für die theologische Ethik etwa könnte dies bedeuten, die Frage nach Gott und der Moral unter mehr als nur dem Aspekt der Begründungsdiskussion abzuhandeln und stärker anthropologisch anzusetzen, also: nachzudenken über die Existenzbedeutung der Glaubensaussage, dass die Anerkennung des Gottseins Gottes das Heil des Menschen ist.

Stephan Goertz

⁵⁵ Kaufmann, *Religion*, 11.