

Humanität und Lernprozeß

VON KARL=WILHELM DAHM

„Christlicher Humanismus“ ist in den letzten Jahren zum Gegenstande einer vielfältig und oft massiv vorgetragenen Kritik geworden. Die Kritik bezieht sich nicht primär auf innertheologische Auseinandersetzungen darüber, wie das proprium des „christlichen Humanismus“ und wie seine ethischen Implikationen zu definieren seien.¹ Es geht vielmehr vordringlich um die praktischen Auswirkungen des wie auch immer theologisch akzentuierten „christlichen Humanismus“ auf die sogenannte „Wirklichkeit“, also auf gesellschaftlich=politische Gegebenheiten ebenso wie auf die der Privatheit. In illustrierten Wochenzeitschriften kann man heute lesen, daß Quartaner in Hamburg oder in Frankfurt lapidar erklären, „christlicher Humanismus“ sei ein Widerspruch in sich selbst. Denn das „christliche“ Menschenbild sei seinem Wesen und seiner Herkunft nach „inhuman“. Dem gleichen Argument begegnete man während der letzten beiden Jahre auf Schritt und Tritt in der westeuropäischen Öffentlichkeit; auf dem Kirchentag² ebenso wie in den Kampfschriften der Theologiestudenten.³ Handlich und wohlfeil sind wichtige Bestandteile dieser Ansicht in J. Kahls Taschenbuch über „Das Elend des Christentums“ zusammengetragen.⁴ Eine für den theologischen Büchermarkt astronomische Auflage von über 100 000 Exemplaren (Nov. 1968 — April 1970) deutet an, daß die betreffenden Argumente gefragt sind und — daß eine problematische Wissenschaftlichkeit keineswegs zum vorrangigen Kriterium für die theologie= und kirchenpolitische Relevanz einer Publikation gemacht werden sollte.

Kahls „Elend“ fällt zeitlich und inhaltlich zusammen mit einer auffälligen inhaltlichen Wende der Kritik an Kirche und Glauben insgesamt. Seit Beginn der sechziger Jahre richtete sich eine zunehmende (und „modisch“ werdende) Kritik vor allem auf „die Institution“, „das Establishment“ und die gesellschaftliche Machtposition der Kirche. Angeprangert wurde, daß und wieweit sich die empirische Kirche von den Idealen der urchristlichen Religiosität entfernt habe. Die Ideale selbst blieben im allgemeinen unangetastet. Als „christlich“ galt, was in Wahrheit gut und richtig ist.⁵ Diese grundsätzlich anerkannte und gleichsam fraglose Gültigkeit zentraler christlicher Wertauffassungen wurde im Zusammenhang der neomarxistisch=antiautoritären Protestbewegung der Jahre 1967/68 lebhaft und über den Bereich einer esoterisch=akademischen Diskussion hinaus angegriffen. Außer der Institution Kirche waren es jetzt die Inhalte der christlichen

Religion, die zur Zielscheibe von Schüleraufrufen („Tretet massenhaft aus dem Religionsunterricht aus“) und zum Gegenstand der Problematisierung in den meisten publizistischen Medien wurden.

Der Katalog der angegriffenen Theologumena umfaßt insbesondere jene konventionellen „christlichen“ Überzeugungen, die den Erkenntnissen der sogenannten modernen Humanwissenschaften tatsächlich oder vermeintlich entgegenstehen und — die als eine weithin gültige Anthropologie des „christlichen Humanismus“ der Entfaltung und Entwicklung wahrer Menschlichkeit im Wege seien. Insbesondere die folgenden Auffassungen werden in immer neuen Varianten vorgetragen:

1. Ein autoritärer Gottesbegriff habe in Verbindung mit dem ihm entsprechenden verabsolutierten Gehorsamsprinzip zu Untertanenhaltung, Unterwürfigkeit, Unmündigkeit einerseits und zu Unterdrückung, Bevormundung und autoritärer Herrschaft andererseits geführt.

2. Eine supranaturale Erlösungs- und Kompensationsvorstellung hindere den Menschen, die „irdischen Bedingungen“ seiner Schwierigkeiten und Nöte, seiner Möglichkeiten und seiner Lebenserfüllung zu erkennen und zu bewältigen.

3. Eine einseitig verabsolutierte *theologia crucis* habe sich in der undialektischen Qualifizierung von Leiden, Schmerz, Scheitern und Versagen zuungunsten von Freude, Erfüllung und Glück dargestellt und ausgewirkt.

4. Eine defätistische Erbsündenlehre und ihre theologiegeschichtlichen Derivate haben den Menschen in Pessimismus, Resignation und Passivität getrieben.

5. Eine undynamische Theologie der „Schöpfungs-“ oder „Erhaltungs“-Ordnungen habe die jeweils gegebenen Verhältnisse als dem Willen Gottes entsprechend sanktioniert, damit ihre geschichtliche Relativität ignoriert und den Kräften der Veränderung innerhalb von Kirche und Gesellschaft entgegengewirkt.

6. Eine karitativ verengte Liebesethik habe die bestehenden Verhältnisse dadurch zusätzlich verfestigt, daß sie zwar ihren Opfern Linderung zu verschaffen versucht, nicht aber den Ursachen der verschiedenen Formen von Verelendung auf den Grund zu gehen intendiert habe.

7. Ein heteronom, nämlich durch die Entgegensetzung zur Offenbarung beschnittenen Verständnis von Vernunft habe zur Folge gehabt, daß die Handlungen und Zwecksetzungen der Entscheidungsgremien in Kirche und Gesellschaft einer rationalen Begründung und damit auch einer rationalen Kritik entzogen werden konnten.

Man könnte diesen Katalog mit einer Reihe weiterer Stichworte fortsetzen, etwa „Leibfeindlichkeit“, „Frauenfeindlichkeit“, „Zwei-Reiche-Lehre“ usw. Doch ist der Horizont unserer Problematik auch ohne weitere Explikationen deutlich erkennbar.

In einem engeren theologiegeschichtlichen Sinne ist keines der skizzierten Probleme neu; sie alle sind seit der Aufklärung auf verschiedene Weise theolo-

gisch thematisiert und im Sinne der jeweiligen theologischen Ansätze aufgearbeitet worden. Dennoch scheint sich der Horizont dieser Fragen in unseren Tagen verändert zu haben. Und zwar eben deshalb, weil sie aus dem Bereich der gelehrten Diskussion im Elfenbeinturm herausgetreten und, in verkürzter oder auch verzerrter Form, öffentlich und allgemein geworden sind. Erst jetzt, so kann man vielfach lesen, erreiche der Säkularisierungsprozeß mit Hilfe der Medien des Fernsehens und der Illustrierten die sogenannte breite Masse. Wie immer diese nach wie vor umstrittene „Säkularisierungsthese“⁶ genauer ausgelegt wird, in jedem Fall sehen sich Kirche und Theologie durch die Selbstverständlichkeit der kritischen und oft abwertend vorgetragenen Problematisierung von bisher fraglos anerkannten christlichen Grundüberzeugungen in den publizistischen Medien vor außerordentlich schwierige Herausforderungen gestellt.

Auf der einen Seite wird sich die Kirche den Vorwürfen selbst stellen müssen. Sie wird die Argumente nicht einfach als böswillige Verleumdung oder als pseudowissenschaftliche Banalitäten abtun können. Sie wird erkennen müssen, daß ein erhebliches Stück Wahrheit in diesen Vorwürfen steckt; sie wird zugeben müssen, daß sich bestimmte Teilstücke ihrer Verkündigung auch da sozusagen „objektiv“ als repressiv oder emanzipationsfeindlich ausgewirkt haben, wo in subjektiver Redlichkeit nichts anderes als die Menschenfreundlichkeit der Liebe Gottes verkündigt werden sollte. Sie wird auch erkennen müssen, daß nicht nur der Mißbrauch christlicher Wahrheiten und Überzeugungen etwa durch politische Herrschaftssysteme, sondern daß immer auch schon die vermeintlich „rein“ biblische, „rein“ theologische, „rein“ wissenschaftliche Auslegung der Texte selbst von den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen beeinflußt sind und so die unauflösliche (und unausweichliche) Verflechtung von Theologie und Gesellschaft, von christlicher Idee und irdischer Realität zum Ausdruck bringt.

Gerade dies aber wird sie auch ihren Kritikern gegenüber zur Geltung bringen müssen, die, wie schon oft in der neueren Geschichte, aus Kirche und christlichem Glauben einen Sündenbock machen, auf den man bequem die Schuld am Elend der Jahrhunderte abladen kann. Die Kirche wird deutlich machen müssen, daß die vorhin skizzierten „dehumanen“ Theologumena keineswegs gradlinig und eindimensional aus dem Neuen Testament oder gar von Jesus von Nazareth abgeleitet werden können, daß sie also keineswegs „genuin christlich“ sind. Daß die christlichen Glaubensauffassungen vielmehr, wenn hier eine Abkürzung erlaubt ist, von Anfang an immer durch ihr dialektisches Verhältnis zu den gesellschaftlichen Gegebenheiten gekennzeichnet sind, daß sie immer zugleich die gesellschaftlichen Gegebenheiten transzendiert und sanktioniert haben, daß sie immer zugleich die „Bergpredigt“ und Römer 13 (seid untertan . . .) umfaßten.

Dieser Ambivalenz gegenüber den gesellschaftlichen Realitäten wird jeder, der die Komplexität des Historischen nicht vorschnell auf die Bestätigung seiner

eigenen Lieblingsideen vereinfacht, auch im Verlauf der Kirchengeschichte auf Schritt und Tritt begegnen. Karl Marx jedenfalls wußte darum, wenn er in der Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie behauptet, daß „das religiöse Elend in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend“ sei;⁷ und „Religion“ war für Marx ja in erster Linie durch die jüdisch-christliche Tradition repräsentiert. Bis in die bundesrepublikanische Gegenwart hinein läßt sich eine solche Ambivalenz etwa gegenüber dem Politischen nachweisen.⁸ Dabei bedürfen die Tatsache und das Gewicht der Unterstützung konservativer und reaktionärer Kräfte im Nachkriegsdeutschland durch die christlichen Kirchen keines Beleges. Im Augenblick scheinen vielmehr die gegenläufigen Kräfte, die sich etwa mit den Namen Niemöller, Heinemann, Gollwitzer andeuten lassen, im Blick auf ihre gesellschaftliche Relevanz unterschätzt zu werden. Deren Auswirkungen betreffen nicht nur die Problematisierung von Wiederaufrüstung, Atomwaffen und Notstand in jenen Bevölkerungskreisen, die von der akademischen oder auch der innergewerkschaftlichen Diskussion nicht erreicht werden. Sondern sie betreffen auch die Motivation eines erheblichen Teiles jener Studenten, die gegen Ende der sechziger Jahre die antiautoritäre und antikapitalistische Protestbewegung in Gang gebracht haben und die ihre ersten Impulse in christlichen Jugendgruppen oder der Studentengemeinde empfangen hatten.

Doch wird die Aufgabe der Kirche angesichts der oben skizzierten aktuellen Herausforderungen sich nicht darauf beschränken dürfen, tatsächliches Versagen zu bekennen und ungerechtfertigte Angriffe abzuwehren; sie wird sich vielmehr in erster Linie der Frage stellen müssen, was denn angesichts der Tatsache zu tun sei, daß ein nicht geringer Teil ihrer Glieder unbeirrt, ja gelegentlich ausgesprochen bekenntnishaft an den fragwürdig gewordenen und befehdeten Theologumenen festhält. Was könnte die Kirche denn tun? Zwei Richtungen des Handelns deuten sich an. Einerseits geht es offenbar um eine theologisch-wissenschaftliche Aufgabe. Nämlich darum, die skizzierten Grundkategorien des christlichen Glaubens (Gott, Erlösung, theologia crucis, Ordnung, Liebe, Vernunft usw.) unter den Bedingungen einer neuen gesellschaftlichen und geistigen Situation so zu formulieren, daß sie sich nicht länger als eine unfruchtbare und trotzig-besserwisserische Alternative zu den Erkenntnissen der neueren Humanwissenschaften darstellen. Diese Aufgabe kann und soll hier nicht weiter detailliert werden; sie ist zweifellos an vielen Stellen längst in Angriff genommen, ist im Kanon der theologischen Disziplinen vor allem mit dem Fachbereich „Sozialethik“ verbunden, hat starke und unkonventionelle Impulse aus der Ökumene empfangen, hat sich in Denkschriften, auf Kirchentagen, in Studentengemeinden und sonst öffentlichen Ausdruck verschafft — und ist doch in den Gemeinden, im Bewußtsein der Kirchenglieder, also an der Basis der Kirche noch kaum zur Kenntnis genommen.

Eben dieses Defizit zu problematisieren und auf Abhilfe zu sinnen, wäre die zweite und sicher ebenso dringliche Aufgabe der Kirche in unserer Zeit. Dieser Aufgabe soll hier ein wenig nachgedacht werden. Warum, so lautet die Frage, sind die neueren theologischen Versuche zur Deutung der überlieferten Glaubenskategorien unter den gesellschaftlichen und erkenntnistheoretischen Bedingungen der Gegenwart nicht stärker in das Bewußtsein der Kirchenmitglieder eingedrungen? Sicher ist eine Fülle sehr verschiedenartiger Gesichtspunkte zu bedenken, unter denen diese Frage untersucht werden kann. Beispielsweise wird in der gegenwärtigen Diskussion häufig auf den Zusammenhang von „Erkenntnis und Interesse“ verwiesen.¹⁰ Danach liege es im sozusagen objektiven Interesse der bestehenden Gesellschaftsverfassung und ihres Herrschaftssystems, daß ihre Ideologien auf Ablenkung und Privatisierung tendieren.¹¹ Eben zu solcher Ablenkung und Privatisierung tragen, so sagen viele, auch die konventionellen Formen und Inhalte des christlichen Glaubens bei, und um dieser ihrer objektiven Funktion in der spätkapitalistischen Leistungsgesellschaft willen könne eine andere Interpretation des Glaubens kaum auf Erkenntnisfähigkeit, geschweige denn auf Vollzugsbereitschaft stoßen. Die Proklamation neuer Glaubenshaltungen oder Glaubensverwirklichungen blieben vielmehr zwangsläufig appellativ, ja sie befestigten das Bestehende dadurch, daß sich der kritische Impuls im Appell verzehre. Gerade die sozialkritische Predigt sei darum „objektiv“ eher als ein Ventil für angestautes Unbehagen des Pfarrers und seiner Gesinnungsgenossen zu betrachten, denn als eine Kraft tatsächlicher Veränderung konventioneller Überzeugungen.

Zweifellos handelt es sich bei dieser Anwendung der Habermas-Theorie von „Erkenntnis und Interesse“ auf den Bereich von Glauben und Kirche um Vereinfachungen und Verzerrungen. Nichtsdestoweniger muß die Verbreitung dieser vereinfachten Betrachtungsweise in der zeitgenössischen Theologiestudentenschaft ihre Gründe haben und ist sie nicht durch den Hinweis auf ihre Banalität erledigt. Doch soll hier weniger diesen Gründen als vielmehr einem entscheidenden Defizit der Argumentation genauer nachgefragt werden. Dieses Defizit soll mit dem kurzen Stichwort „Lernprozeß“ angedeutet werden. Man kann, so scheint uns, den gesellschaftlich vermittelten Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse nicht auf religiöse Vorstellungen beziehen, wenn nicht gleichzeitig die Kategorien des Lernens, beziehungsweise der Sozialisation, beziehungsweise der frühkindlichen religiösen Prägung und der Bedingungen ihrer Veränderung mitreflektiert werden. — Genau damit aber sind wir wiederum bei der Frage nach der Verantwortung der Kirche für die Glaubensvorstellungen ihrer Mitglieder und deren Veränderung.

Offenheit, „Plastizität“ und Prägbarkeit des Menschen gelten seit langem als zentrale Begriffe sowohl der empirischen als auch der sogenannten philosophi-

schen Anthropologie (Plessner, Gehlen). Vom Augenblick seiner Geburt an wird der Organismus des Neugeborenen von seiner kulturellen Umwelt dergestalt durchdrungen und geformt, daß er seine Ungerichtetheit aufgibt und eine „Identität“ als handlungsfähige Person entwickelt. Verhaltensweisen, die etwa dem Tier durch einen ererbten Instinkt vorgegeben sind, kann der Mensch aber auch, anders als das Tier, variieren und modifizieren. In welchem Umfange die genetisch vermittelten „Anlagen“ auch die Lernfähigkeit und die Lernrichtung des Menschen determinieren, ist offensichtlich empirisch noch nicht so weit erhoben, daß eine Übereinstimmung festgestellt werden könnte.¹² Doch kann kein Zweifel darüber sein, daß der plastisch-prägbare und damit von der Umwelt zu verantwortende Anteil der Entwicklung eines Menschen ein weit größeres Feld eröffnet, als wir es gegenwärtig bei bestem Willen auch nur einigermaßen zureichend bestellen könnten.

Ebensowenig kann ein Zweifel daran sein, daß unsere religiösen Vorstellungen auf das stärkste durch frühkindliche Erfahrungen und, während des Lebensverlaufes in abnehmender Intensität, durch spätere Umwelteinflüsse gewonnen und geprägt worden sind. Unter „Religiosität“ wollen wir in einem empirischen und zunächst formalen Sinne eine emotional hochbesetzte Bindung an diejenigen Wert- und Deutungssysteme verstehen, die eine Kultur oder eine Subkultur grundlegend integrieren.¹³ Im Sinne dieser Definition sind zwar nicht alle „religiösen Vorstellungen“ etwa in unserem Lande kirchlich vermittelt, wohl sind umgekehrt alle kirchlich vermittelten Deutungs- und Wertauffassungen als religiöse Vorstellungen zu begreifen. „Kirchlich vermittelt“ wiederum bedeutet keineswegs, daß diese Auffassungen nur oder in erster Linie durch die installierten kirchlichen Agenturen, also etwa durch Konfirmanden- und Religionsunterricht weitergegeben würden. Vielmehr weiß jeder Pfarrer und jeder Religionslehrer aus dem Kindergottesdienst oder dem ersten Schuljahr, daß bereits in diesem Alter entscheidende religiöse Vorstellungen fest internalisiert sind. Sucht man, woher diese Vorstellungen kommen, so stellt man nicht selten fest, daß sie nicht einmal notwendig der religiösen Vorstellungswelt des Elternhauses entstammen müssen. Kinder aus dezidiert aufklärerischen Familien haben gelegentlich erzählt, daß gewiß in einer schrecklichen Hölle verbrannt wird, wer nicht täglich seinen Rosenkranz betet.

Solche und weniger dramatische Auffassungen zeigen, daß neben dem „Sozialisations-träger“ Familie gerade für das Kleinkind der Kontakt mit den Gleichaltrigen auf der Spielstraße von der größten Bedeutung für die religiöse Prägung sein kann. Ohne in die lebhafte Diskussion über den Einflußgrad von Familie, Gleichaltrigen („peers“) und anderer Sozialisations-träger eingreifen zu können, ist hier mit L. A. Vaskovics festzuhalten, daß „die Sozialisation kirchlich-religiöser Werte, Normen und Symbole im wesentlichen im Kindes- und Jugendalter

erfolgt und die dadurch geprägten Verhaltensformen nach Abschluß der Jugendphase nur noch geringe Korrekturen erfahren".¹⁴

Genau an dieser Stelle jedoch liegt unser Interesse. Kann man die Chance auf Korrektur der in der Jugend geprägten Vorstellungen nutzen? Oder ist sie so minimal, daß es sie gar nicht erst anzuwenden lohnt? Sind jene potentiell inhumanen theologischen Normen und Symbolbegriffe, von denen oben die Rede war, so fest einprogrammiert, daß sie bei denen, die mit und in diesen theologischen Formeln leben, nämlich bei der sogenannten Kerngemeinde, aussichtslos festgelegt und unveränderbar sind? Wenn aber die eingepprägten Vorstellungen verändert werden könnten, unter welchen Bedingungen stehen dann die Möglichkeiten der Veränderung? Anders gefragt: wie vollziehen sich Lernprozesse in religiösen Vorstellungen? Diesen Fragen wollen wir uns abschließend unter kommunikationssoziologischen Aspekten zuwenden.

Seit die Kirche erkannt hat, daß bestimmte überkommene Glaubensauffassungen weder unter exegetisch-neutestamentlichen noch unter modernen erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten verantwortet werden können, hat sie versucht, in der gottesdienstlichen Predigt solche problematisch gewordenen religiösen Vorstellungen oder, wie man abgekürzt sagte, „das Bewußtsein“ zu verändern. Die Predigten der letzten Jahrzehnte sind erfüllt von der Absicht, durch die Schale verkrusteter und abgestandener religiöser Meinungen hindurchzudringen und den Predigthörer da zu erreichen, wo er in seiner alltäglichen Welt wirklich steht, ihn zur Verantwortung gegenüber den nahen und den weltweiten gesellschaftlichen Aufgaben unserer Zeit zu rufen, ihn aus den Begrenztheiten eines individuellen Heilsverlangens hinaus in den Horizont jenes Heils zu führen, das denen zuteil wird, die sich in den Dienst Gottes an dieser Welt stellen. Der Versuch, einen solchen Wandel durch die sonntägliche Predigt zu fördern, hat jedoch, soweit man das erfahrungswissenschaftlich feststellen kann, nicht die beabsichtigten Wirkungen gehabt. Gerade die treuen und ständigen Gottesdienstbesucher zeigen sich oft nur wenig beeindruckt von den modernen Versuchen, dem Auftrag des Evangeliums gerecht zu werden. Sie zeigen eher eine Abwehrhaltung, weil sie das, was ihnen vertraut und wichtig ist, vernachlässigt finden. Mit ihnen zusammen unter dem Medium der Predigt einen gemeinsamen Lernprozeß durchzumachen, ist auch nach der Meinung vieler Pfarrer nicht recht gelungen. In der homiletischen Literatur unserer Tage wird in kräftigen Tönen die „Belanglosigkeit“ der Predigt beklagt und analysiert.¹⁵ Wo immer man die Ursache dieser Belanglosigkeit sieht, ob im Unvermögen der Prediger, ob in der „Verstocktheit“ der Hörer — oder, wie wir meinen, in den Bedingungen und Begrenztheiten der „Einbahnstraßenkommunikation“, soll hier nicht weiter diskutiert werden.¹⁶ Jedenfalls werden wir damit rechnen müssen, daß die Predigt (ähnlich wie andere Vortragsformen im Hörsaal und am Funkgerät) nur eine sehr geringe Chance

bietet, die eingelebten und „einprogrammierten“ Wertvorstellungen und Normen im Sinne einer Veränderung zu beeinflussen.

Welche Möglichkeiten aber hat die Kirche dann, den ihr aufgegebenen Lernprozeß in Hinsicht auf die Glaubensvorstellungen ihrer Glieder in Gang zu setzen und durchzuführen? Zur Entfaltung dieser Frage machen wir einen Umweg über allgemeinere kommunikationswissenschaftliche Beobachtungen zur Beeinflussung von kognitiven Systemen menschlicher Einstellungen. Vom Standpunkt der Forschungstechnik aus gesehen gilt als eine der wichtigsten Untersuchungen das sogenannte „Indien-Experiment“.¹⁷ Indien stellt infolge seiner rapiden Bevölkerungsvermehrung, seiner wirtschaftlichen Unterproduktion, seiner Analphabetenrate von durchschnittlich 75%, seiner harten religiösen („Heilige Kühe“) und kastengesellschaftlichen Verkrustungen jedem Entwicklungsprojekt außerordentlich schwierige Bedingungen. Voraussetzung für den Erfolg eines Wirtschaftspjektes ist zuerst die mental-religiöse Bereitschaft, sich auf das Projekt überhaupt einzulassen. Diese wiederum setzt einen Lernprozeß voraus. Dem erwähnten Experiment ging es darum, zwei verschiedene Kommunikationsformen eines solchen Lernprozesses in ihrer Leistungsfähigkeit zu vergleichen. Bei der einen Kommunikationsform handelte es sich um Radiovorträge ohne irgendein geregeltes Angebot zur Verarbeitung der betreffenden Information. Bei der anderen Kommunikationsform handelte es sich um jeweils dieselben Radiovorträge, verbunden mit einer geregelten Kleingruppen-Verarbeitung des übermittelten Stoffes in den sogenannten Radio- und Teleklubs. Die Ergebnisse dieser Kommunikationsbemühungen wurden in je 20 Dörfern beobachtet. Die Programme wurden in je 20 Sendungen in der Zeit zwischen dem 19. 2 und dem 26. 4. 1956 ausgestrahlt; also in 10 Wochen je 2 Sendungen pro Woche. Die Einstellungs-Erhebungen fanden kurz vor Beginn und kurz nach Abschluß des 10-Wochen-Zeitraumes statt. Erhoben wurde nach einem komplizierten Verfahren der Wissensstand der Bevölkerung zu dem in den Sendungen verhandelten Problemkreis. Dieser Wissensstand hatte sich in den 10 Wochen folgendermaßen verändert:

Region A (Radiosendungen ohne Gruppenarbeit) um 25%

Region B (Radiosendungen mit Intensivgruppenarbeit) um 90%

Dieses Ergebnis zeigt schlaglichtartig, welche Kommunikationsform offenbar als einzige in der Lage ist, die in unserer Zeit gebotenen Lernprozesse zu verwirklichen: nämlich die Kleingruppenarbeit. Im Anschluß an Luthe kann man die vier wichtigsten Bedingungen einer fruchtbaren Kleingruppenarbeit so formulieren:

1. kleine Zahl regelmäßig teilnehmender Personen (optimal 5–8; nicht über 12 Personen!);
2. hohe Kommunikationsfrequenz = (je häufiger die Gruppe zusammenarbeitet, desto höher ist die Lernchance);

3. zeitlich begrenzte und sachlich konkrete Aufgabenstellung;
4. homöostatische Regelung der Gruppenintegration durch methodisch kontrolliertes „feed back“.

Die im Vergleich zu anderen Kommunikationsformen große Fruchtbarkeit der „Intensivgruppe“ in Hinsicht auf die Beeinflussung menschlicher Einstellungen und Haltungen gilt offenbar in besonderem Maße für die Beeinflussung religiöser Vorstellungen. Das kann uns deutlich werden, wenn wir die religiösen, d. h. im Sinne unserer Definition: die emotional hochbesetzten Wert- und Deutungsschemata aus methodischen Gründen einmal in ihrem kognitiven und ihrem emotionalen Aspekt unterscheiden. Der kognitive Aspekt beträfe dann eine Art von abfragbarem religiösem Wissen; also etwa das, was wir im Konfirmandenunterricht und aus Bibel, Gesangbuch und Katechismus über Gott, Christus und Kirche gelernt haben. Dieses Wissen kann, je nach Interesse und Ausbildung, stark differenziert sein, etwa in bestimmte theologische Systeme (Luther, Barth usw.) und deren Subsysteme. Es kann auch sehr gering und dumpf sein. Wie umfangreich die kognitive Abteilung aber auch sein mag, es sind immer nur bestimmte Subsysteme dieser Abteilung, die tatsächlich emotional besetzt sind, d. h. sich mit unseren elementaren Gefühlen wie Angst, Liebe, Vertrauen, Zuneigung, Aggression usw. auf das engste verflochten haben. Bei dem einen mag diese emotionale Besetzung mit dem kognitiven Problem der Existenz Gottes verbunden sein. Der andere hält dieses kognitive Problem für zweit- oder drittrangig und ist statt dessen auch affektiv durch und durch von der theologia crucis geprägt. Der dritte ist emotional besetzt in allen Fragen, in denen es um die Realisierung der Nachfolge Jesu geht, während ihn die theologischen Topoi der Gottesfrage oder der theologia crucis „kalt“ lassen.

Der Lernprozeß nun, der ja sowohl die kognitiven wie die emotionalen Aspekte unserer Religiosität betrifft, unterliegt unter dem einen Aspekt durchaus anderen Regeln als unter dem anderen. Was den kognitiven Bereich betrifft, so sind Veränderungen unter den auch sonst üblichen und von der Lernpsychologie längst beobachteten Gesetzmäßigkeiten zu denken. Für solcherlei Lernen darf ceteris paribus folgende Faustformel gelten. Unter den gleichen Bedingungen nimmt ein Mensch durchschnittlich auf:

- a) 20% dessen, was er hört;
- b) 30% dessen, was er sieht;
- c) 40% dessen, was er hört und sieht (etwa Vortrag mit Illustrationen, Tafel-Anschreiben . . .);
- d) 60% dessen, was er erlebt (beispielsweise in einem Gruppengespräch, in dem die vorher gegebene und illustrierte Information diskutiert wird);

- e) 70% dessen, was er selbständig und in eigener Formulierung wiedergibt;
- f) 90% dessen, was er in praktischer Probe selbst vertritt, wofür er sich einsetzt, kämpft oder leiden muß.

Schon diese stark vereinfachende, aber in ihrer Tendenz sicher richtige Zahlenbatterie deutet an, weshalb während des indischen Experiments in den Intensivgruppen ungleich mehr gelernt wurde als unter denen, die die gleichen Informationen bekamen, aber nicht zu geregelter Verarbeitung angeleitet wurden. Unter den Gründen für die quantitativ sichtbar gewordene Effizienz der „Lerngruppe“ (Ziffer d und e) sind besonders die Gelegenheit und die (oft im Prestigekampf entwickelte) Motivation zu einer aktiven Teilhabe zu erwähnen. Im Gruppengespräch entwickeln sich beinahe automatisch Gegenrede, Modifizierung, Kommentar, Korrektur und Bestätigung der ursprünglich vorgetragenen These. All diese Formen von Widerspruch bis Unterstützung bedeuten aber eine sprachliche Aneignung der neuen Information und damit deren Speicherung sozusagen in den kognitiven Außenbezirken der Großhirnrinde.

Sehr viel schwieriger ist es mit den Lernprozessen, die unsere emotional stark besetzten Vorstellungen betreffen, die also, um in dem zuletzt verwendeten Bilde der Gehirnphysiologie zu bleiben, in den Hirnstamm hereinreichen; d. h. sie sind mit elementaren Identitäts- und Selbstwertgefühlen sowie mit anderen Affekten (Bewältigung von Angst, Urmißtrauen, Aggression usw.) ausgestattet. Wo ein Mensch durch neue Informationen (etwa zur Gottesfrage) seine religiöse Identität bedroht sieht, ist jegliche Lernbereitschaft zunächst blockiert. Er bedarf für eine solche existentielle Bedrohung seines Bezugsrahmens einer Kompensation, beispielsweise eine starke emotionale Zuwendung. Er bedarf, wenn er aus der (zumindest subjektiv empfundenen) Geborgenheit etwa der Jenseits-Hoffnung herausgetrieben wird, einer Kompensation in dem Augenblick, wo die alte Geborgenheit ihm verlorenzugehen scheint. Er braucht, wenn die Grundfesten seiner Seele erschüttert werden, eines anderen Halts. Die neueren Erkenntnisse der Sozialpsychologie und insbesondere der Kleingruppenforschung behaupten, daß in einer homöostatisch integrierten Kleingruppe am ehesten solche Kompensationen angeboten und auch angenommen werden. Daß dies in der Gruppe eher möglich ist als etwa im Einzelgespräch (oder selbst in einer auf Dauer gestellten Einzelbeziehung wie der Ehe), das hängt offenbar mit bestimmten Balance-Mechanismen zusammen, die den zunehmenden Primärkontakten ihre (im Einzelkontakt naheliegende) Rollenfixierung zugunsten von Offenheit und Rollenwechsel nehmen. Unter diesem Gesichtspunkt muß wahrscheinlich auch die Wiederholungsdynamik betrachtet werden, die in der zunehmend integrierten Kleingruppe das frühkindliche Erfahrungsfeld unserer Primärgruppe, der eigenen Familie, sucht und zum Teil wiederfindet. Doch brauchen wir diese Vermutung hier nicht zu ver-

tiefen¹⁹. Festzuhalten ist vielmehr, daß, empirisch gesehen, die Kleingruppe nicht nur für den kognitiven Bereich, sondern gerade auch für den Bereich der außerordentlich widerspenstigen und empfindlichen Emotionen die besten Voraussetzungen für Lernprozesse bietet.

Wenn das richtig ist, dann steht, so meinen wir, die Kirche vor der Notwendigkeit einer radikalen Neubesinnung über die Kommunikationsformen ihres Handelns und ihrer Selbstdarstellung. Zu ihren wichtigsten Aufgaben, so sagten wir, gehöre die Aufarbeitung und Weiterführung jener Glaubensvorstellungen, die weder mehr nach neutestamentlich-exegetischen noch nach den gesellschaftlichen und erkenntnistheoretischen Bedingungen der Gegenwart aufrechterhalten werden können, die vielmehr der Emanzipation des Menschen und die darum auch der Realisierung wirklicher christlicher Humanität im Wege stehen. Diese Aufgabe vermögen die alten Kommunikationsformen wie Predigt, Bibelstunde und Gemeindevortrag nicht ausreichend zu erfüllen. Sie werden ergänzt werden müssen durch die neuen Formen einer methodisch reflektierten und gruppenpädagogisch fachkundigen Kleingruppenarbeit. Die Kirche hat, so meinen wir, etwas einzubringen in die gegenwärtigen Probleme der Definition und der Verwirklichung von Humanität. Doch kann sie es sich nicht länger leisten, daß die besten Stücke ihrer biblischen Tradition, nämlich die Botschaft von der Menschenfreundlichkeit der Liebe Gottes, von anderen Traditionsstücken dergestalt überwuchert werden, daß von zunehmenden Teilen einer kritischen und nach wirklicher Humanität suchenden jungen Generation der „christliche Humanismus“ als ein Widerspruch in sich selbst empfunden wird. Sich auf den Weg des Lernprozesses in dieser Sache zu begeben heißt also nicht, diejenigen als „hinterwäldlerisch“ abzutun, die hartnäckig an den problematisch gewordenen Auffassungen festhalten. Sondern es heißt, Seite an Seite mit ihnen und mit Hilfe neuer Kommunikationsformen nach einer Möglichkeit zu suchen, ihre Identität in einen neuen Deutungsrahmen des bleibenden Auftrages Jesu Christi an seine Gemeinde wiederzufinden.

ANMERKUNGEN

¹ Zum Problem der theol. Definition vgl. H.=D. Wendland, Einführung in die Sozialethik, Berlin 1963, Sammlung Götschen, Band 1203, Kapitel 1, S. 17–45.

² Z. B. von R. Krämer-Badoni in: „Kirche ist mehr“, Hrsg. von F. Lorenz, Stuttgart 1969, S. 44–49.

³ Z. B. in: „Theologiestudenten 1969, Dokumentation einer revolutionären Generation“, ohne Vf., Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1969.

- ⁴ J. Kahl, Das Elend des Christentums, rororo-Aktuell – Taschenbuch, Hamburg 1968.
- ⁵ W. Harenberg, Was glauben die Deutschen, (Empirische Umfrage), München 1968.
- ⁶ Vgl. die Beiträge zum Thema in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. II, 1966; weiter: K. Dienst, „Säkularisation“, in: Jahrbuch der Hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung, Bd. 20, 1969, S. 1–35; T. Rendtorff, Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969.
- ⁷ K. Marx, Die Frühschriften, Hrsg. S. Landshut, Stuttgart (Kröner 209) 1953, S. 208.
- ⁸ Vgl. dazu: „Die sogenannte Politisierung der Kirche“, Furche-Stundenbuch 82, Hamburg 1968.
- Ferner: K. W. Dahm, Der Staat und die Pastoren, in: Zeitschrift für Politik, Jg. 12, Köln 1966, bes. S. 447–450.
- ⁹ Vgl. z. B.: H.-D. Wendland (Hrsg.), Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, Göttingen 1969; Paul Neuenzeit (Hrsg.), Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft, München 1969.
- ¹⁰ J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, 1968.
- ¹¹ Vgl. J. Habermas, Die Scheinrevolution und ihre Kinder, in: Die Linke antwortet Jürgen Habermas, EVA, Frankfurt 1968.
- ¹² Vgl. z. B. D. Claessens, Instinkt, Psyche, Geltung, Opladen 1968; A. Mitscherlich, Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft.
- ¹³ Zur theologischen Relevanz dieses Religionsbegriffes vgl. D. Stoodt, Information und Interaktion im Religionsunterricht, in: Anstöße, Zeitschrift der Ev. Akademie Hofgeismar, Jg. 1970, S. 39–51.
- ¹⁴ L. A. Vaskovics, Religionssoziologische Aspekte der Sozialisation wertorientierter Verhaltensformen, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Band III, Opladen 1967, S. 115–146, Zitat S. 135.
- ¹⁵ Vgl. E. Lange (Hrsg.), Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, Stuttgart 1968 (Beiheft 1 der „Predigtstudien“).
- ¹⁶ Vgl. K. W. Dahm, Hören und Verstehen, in: Predigtstudien, (Hrsg. E. Lange), Band IV, 2, Stuttgart 1970, S. 9–20.
- ¹⁷ Vgl. H. O. Luthé, Interpersonale Kommunikation und Beeinflussung, Stuttgart 1968, S. 76 ff. und passim.
- ¹⁸ a.a.O. S. 93 ff.
- ¹⁹ Zum Problem vgl. T. Brocher, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung, Braunschweig 1967, S. 26–60.