

Communicatio Socialis

ZEITSCHRIFT FÜR PUBLIZISTIK IN KIRCHE UND WELT

In Verbindung mit
Michael Schmolke (Salzburg), Karl R. Höller (Aachen)
und Kees Verhaak (Nimwegen)
herausgegeben von
FRANZ-JOSEF EILERS SVD (AACHEN)

7. Jahrgang 1974

Oktober – Dezember

Nr. 4

Dogma, Hierarchie und Kommunikation

von A. Thomas Bauer

In der heutigen Kommunikationswissenschaft wird kaum mehr der einzelne Text-Produzent gemeint, wenn vom Kommunikator die Rede ist. Seine Einbindung in die übergreifende (und auch seine Motivationslage relativ bestimmende) Organisation ist forschungslogischer Ausgangspunkt; denn sie ist soziales Faktum. Diese betriebliche Organisation ist auch den Kirchen eigen: die Kommunikationssituation ist verkirchlicht¹.

Als Prinzip kirchlicher Organisation müssen jene Formulierungen von Selbstverständnis herangezogen werden, die die Summe ihrer Dogmatik ausmachen. Aber nicht die Inhalte der kirchlichen Dogmatik stehen primär in Frage, sondern deren formale Struktur unter dem Blickpunkt ihrer kommunikativen Leistung².

Der dogmatische Anspruch

Tatsache ist, daß die katholische Kirche das Dogma zu ihrer Organisierung prinzipiell eingesetzt hat. Unter diesem Aspekt ist das Dogma als Mittel (Medium) der Systembildung zu analysieren. Das System selbst, konkret gesagt: das Kommunikationssystem der Kirche, ist offensichtlich Problemen ausgesetzt. Es stellt sich daher die Frage, ob das Dogma als problemlösendes Institut noch funktioniert. Es kann

Dr. phil. A. Thomas Bauer, Dipl. theol., ist Lehrbeauftragter am Institut für Publizistik und Kommunikationstheorie der Universität Salzburg.

davon ausgegangen werden, daß die Dogmen — als jeweils geschichtliche Systemantworten auf geschichtliche Umweltprozesse (z. B. Wandel im Strukturgefüge der Gesamtgesellschaft), als Anpassungsprozesse des kirchlichen Systems an die Umweltforderungen oder als organisatorische Antwort auf systeminterne Probleme zur Integration der Mitglieder (z. B. durch Schaffung von Symbolen, die häretische Denkmuster ausschalten³) — geschichtlich virulente Komplexitäten aus dem Systembereich der Religion wie auch aus dem Beziehungsbereich zwischen den Systemen Religion und Gesellschaft so verarbeitet haben, daß bestehende Probleme gelöst wurden.

Als geschichtliche Prozesse der Verarbeitung von Umwelt- und Systeminformation müssen die Dogmen unter dem Gesichtspunkt der Geschichtlichkeit ihrer Funktionalität betrachtet werden. Für eine kommunikationswissenschaftliche Analyse heißt dies: es interessiert hier die Sprachstruktur der Dogmen. Im Laufe der Entwicklung der Kirche hat die dogmatische Haltung der Kirche mehr und mehr das Außenbild der Kirche bestimmt, während das kritische Hinterfragen abgedrängt wurde in den Bereich der sich bildenden Subsysteme. Die offizielle Kirche hat die Position der letzten Instanz der Glaubensinterpretation bestiegen, wobei sie sich faktisch mit der Hierarchie identifiziert; so hat im katholischen Raum im Gegensatz zum protestantischen, wo Kirche und Gemeinde eine Kategorie des Glaubens geworden ist, ein Prozeß der „Verkirchlichung des Glaubens“ stattgefunden.

Eine solche Verkirchlichung des Glaubens ist zunächst legitim und durchaus systemgerecht, wenn und solange Kirche zu sich selbst zu kommen versucht durch den Prozeß freier Vergemeinschaftung. Die soziale Dimension des Glaubens ist eine Konstituante, ebenso aber die individuelle. Eine Kirche aber, die sich zunächst durch Kategorien der Hierarchie beschreibt, formalisiert und „veramtet“ Glaube in dogmengerechtes Verhalten. Das Kommunikationsniveau verliert seinen Freiheitsspielraum. Sinn wird nicht mehr gestiftet durch kommunikativen Austausch, sondern hergestellt über die Einrichtung Dogma. Die Desiderate des Systems, nämlich Stabilität, Kontinuität, stringente Sinnhaftigkeit und Sicherheit⁴ werden wirklichkeitsgültig als dogmatische Sekurismen von struktureller und genereller Art, die ihrerseits abgesichert sind in einer Art „Hyperdogma“⁵ ‚Offenbarung‘ im Fall der Kirche.

Durch die Schaffung von Grundtexten werden überzeitlich gültige Interpretationsinstanzen geschaffen, deren Interpretationsmethode — die Hermeneutik — leicht den Raum der Unverbindlichkeit und überzeitlichen Gültigkeit schaffen kann, mittels deren selbst sinnlose Positionen durchgehalten werden können⁶.

Die strukturelle Tendenz des Dogmas zum Habitus des Dogmatismus ergibt sich schon aus den Strukturmerkmalen des neutralen Dogmabegriffs, die E. Nolte aus der Begriffsgeschichte herausgearbeitet hat: Indoktrinalismus und Juridismus. In der katholischen Prinzipienlehre läßt sich dies nachspüren in den ekklesialen Selbstzeugnissen, die das „Recht zur absolut verbindlichen Wirklichkeitsinterpretation“ beanspruchen, indem die eigene Position als „unfehlbar“, als „allein seligmachend“, als „absolut heilsnotwendig“, als „absolut wahr“, als „eschatologisch bindend“, „übergeschichtlich“ und „ewigwährend“ etc. prädiert wird⁸.

Selbst wenn diese Prädikate theologisch nur die Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Kirche betreffen, so fungieren sie organisatorisch doch als Schlüsselperspektive aller Wirklichkeitsbewältigung und Wirklichkeitsveränderung.

Dogmatismus, beschreibbar als Überziehung der dogmatischen Position, ist da gegeben, wo das Glaubensgut seitens der Amtskirche „behördlich verwaltet“ wird und ein Interpretationsverfahren zur Anwendung kommt, das dauernde Selbstversicherung und Systemstabilität im Auge hat.

Dogma

Aus der theologischen Definition von Dogma, nach der Dogma „ein Satz“ ist, „der Gegenstand der fides divina et catholica ist, also ein solcher, den die Kirche ausdrücklich (durch das ordentliche und allgemeine Lehramt oder durch eine päpstliche oder konziliare Definition) als von Gott geoffenbart so verkündigt . . . , daß eine Leugnung von der Kirche als Häresie verworfen und mit dem Anathema belegt wird“⁹, geht hervor, daß die Kirche sich in ihren Aussagen letztlich auf eine von ihr als letztgültig und uneinholbar angenommene Autorität beruft, von da her sie ihre Aussagen absichert und ihnen den Charakter der Entscheidungsdringlichkeit auflegt, wobei eine Entscheidung *Für* oder *Gegen* zugleich über Mitgliedschaft oder Nichtmitgliedschaft bestimmt. Denn das „endgültige Wort ist da . . . und darum erst im Dogma gegeben im vollen Sinn des absoluten und unüberbietbaren Anspruchs, an dem sich das letzte Heil und Unheil entscheidet“¹⁰.

In diesem immer möglichen Rückgriff auf die Autorität Gottes und in gleichzeitiger Identifikation des kirchlichen Lehramtes mit dem Auftrag der Weitervermittlung und Auslegung der göttlichen Offenbarung¹¹ liegt die immer wieder konstatierte Tendenz der Ausweitung des Dogmas auf Sinn- und Entscheidungsprozesse in personalen und sozialen Systemen, die nicht unmittelbares Datum der (verbalisierten) Offenbarung sind¹². Dogmatisierung heißt demnach jede strukturelle Ausdehnung des Dogmas in den Raum individueller Selbstbestimmung, vor allem, wenn das Dogma eingesetzt wird als Methode (Zugang) religiöser Sinnformulierung.

Hierarchie: Formalisierung und Veramtung

Hierarchie heißt die Festlegung der Organisationselemente (Programm, Personal, Entscheidungsweg)¹³ auf bestimmte Muster gestuften und ordnungsgeleiteten Handelns und deren Normierung durch transzendente Autoritäten. Hierarchie regelt Statusbeziehungen in Form genereller Erwartensformulierung. Dieses Statusschema wird ausgedrückt durch die Metapher von „oben“ und „unten“. Mit dem Begriff der Hierarchie verbinden sich gewisse Vorstellungen¹⁴:

- die Vorstellung einer Distanz zwischen den Stellen, die eine Gesamtheit des Informationsbesitzes unmöglich macht, in welcher der je obere aber den je weiteren Informationsvorsprung besitzt. Mit zunehmender Steigung nach „oben“ verliert die Information ihre aktuelle Bindung nach „unten“;
- die Vorstellung der Einflußmaximierung mit dem Weg nach „oben“;
- die Vorstellung der Konfliktentscheidung ohne persönliche Auseinandersetzung mit dem Konfliktniveau;
- die Vorstellung einer Differenzierung von Aufgaben und Befugnissen;
- die Vorstellung einer Komplizierung des persönlichen Zugangs.

Das Hierarchieprinzip ist direkte Folge der dogmatischen Vorausformulierung der eigenen Verstehensbedingungen der Kirche. Diesem Hierarchieprinzip folgt auch die Bildung des Kommunikationssystems. Der Bezugsrahmen kirchlich zulässiger (d. h. sie nicht in Frage stellender) Kommunikation ist die organisatorische Bündelung der Dogmatik im kirchlichen Lehramt. In einem primär auf die Glaubensdisposition angelegten Verkündigungsprozeß spielt die Einrichtung des kirchlichen Lehramtes eine gewichtige Rolle struktureller Herrschaft.

Zur Verkündigung beauftragt ist der Amtsträger, der sein Amt selbst durch Weihe empfängt. Das geistliche Amt, selbst als Sakrament zum Glauben aufgegeben, nimmt Teil an der Autorität Gottes, ist hierarchisch nach unten gestuft und im Rahmen der Formalität alleiniger Träger sinnmittelnder Aussage. Gestützt wird das geistliche Amt in seinen Aktionen durch das Dogma. Seine Annahme oder Ablehnung entscheidet schon vor der Rezeption des Aussageinhaltes über Zugehörigkeit oder Ausschluß in allen graduellen Differenzierungen.

Formalität besagt die institutionelle Leistung des Systems. Sie ist beschreibbar als Einrichtung von sozialen Verhaltensmustern, als ein zu bestimmtem Grade normiertes Sozialverhalten, das den Kommunikationsablauf stabilitätsversprechend und damit die je konkrete Situation entlastend organisiert. Formalisierung und Institutionalisierung sind in diesem Organisationsprozeß einander stützende Größen. Sie leisten eine situationsunabhängige Stabilität des systeminternen und -externen Kommunikationsgeschehens¹⁵.

Mit der Frage nach der Leistungsfähigkeit eines Systems, Kommunikation zu organisieren, stellt sich auch die Frage nach der Kommunikationsfähigkeit von Organisationen. Beide Leistungskomplexe sind als Funktionsprozesse zu verstehen, die ihre gemeinsame Ausgangsbedingung in der funktionalen Spezialisierung nach dem Prinzip der Arbeits- und Funktionsteilung haben. Danach werden gesellschaftliche Aufgaben immer mehr als spezifische Zwecke definiert und von Institutionen ausgeführt. Dies ist ein Prozeß der Organisation, den Max Weber¹⁶ als die zunehmende Rationalisierung der Gesellschaft in Form der Bürokratisierung analysiert. Im Falle der Kirche läßt sich das *Dogma als organisationslogisches Prinzip* ausmachen und seine Prolongierung verfolgen bis in die letzten Verästelungen der Hierarchie, die bereits zum bürokratischen Beamtenapparat gediehen ist. Die Kriterien der Bürokratisierung liegen in der viel zitierten und kritisierten Erstarrung und Abkapselung der Führungsschichten, der Gerinnung der Machtisolierung in den Händen weniger Führungspersönlichkeiten, in der Oligarchisierung der formalen Organisation und der Ausschließung der Organisationsmitglieder vom organisationsinternen Entscheidungsprozeß¹⁷.

Bürokratisierung, Formalisierung als Folgen der „Veramtung“ der Kommunikatorposition im kirchlichen Kommunikationssystem sind jene kommunikationshemmenden Einflußgrößen, die den kirchlichen Kommunikationsprozeß in verschiedenen faktischen Konstellationen (Gottesdienst, Predigt etc.) zum vertikalen und primär auf Organisationszweckerreichung (= dogmatisch gebundene Glaubensdisposition) ausgerichteten Verordnungs-, Mahnungs- und Zurichtungsvorgang reduzieren.

Organisation und Formalisierung der Kommunikationsstrukturen sind zunächst nicht wegzudenken. Sie leisten Kommunikationsermöglichung für jeden Fall, sie bringen aber auch mit sich die Tendenz, asymmetrische Kommunikationssituationen strukturell zu festigen. Ein asymmetrisch organisiertes Gebilde wird keine symmetrischen

Kommunikationssituationen herstellen können. Das wird nicht verlangt. Werden aber die asymmetrisch angelegten Strukturen sowohl in ihrer formalen Organisation wie auch in ihrer verbalisierten Inhaltlichkeit an ein geschichtlich formuliertes Prinzip gebunden und an diesem gemessen, dann wird jede Kommunikation, verstanden als Sinnaustauschprozeß mit Aktualitätsbezug, als (temporäre) Interessen- und Bedürfnisgebundenheit in ihren Möglichkeiten beschnitten.

Die Kritik an der Bürokratisierung des kirchlichen Kommunikationssystems wendet sich nicht gegen die Tatsache der notwendigen Kommunikationsorganisation (auch in den Dimensionen der Verwaltung), sondern wendet sich gegen solche Erscheinungen, die über den Weg gesellschaftlich nicht mehr greifbarer Selbstdeutungen das Verständnis und die Verarbeitung von Informationen an die Methode ihrer Amtsausübung binden. Dieser Ausgangspunkt der Betrachtung führt zur Formulierung einiger Hypothesen, die als Leithypothesen einer empirischen Untersuchung zum Teil gedient haben¹⁸ oder noch dienen können.

Geht man von einem funktionstheoretisch orientierten Modell aus, nach dem die Qualität des einen Prozeßfaktors die Qualität der anderen mitbeschreibt¹⁹, so kann die Veramtung der Kommunikatorposition nach sich ziehen:

— Amtscharakter der Aussage und die Bindung des Aussageinhaltes an Strukturen des Amtes. Hier geht es vor allem um Amtsaussagen, die eine positive Motivation zur Mitgliedschaft voraussetzen. Ein zur Verkündigung beamteter Priester kann in der Position des Amtes (z. B. in der Predigt) das Dogma der Unfehlbarkeit der päpstlichen Autorität in Glaubens- und Sittenfragen oder andere die Organisation selbst betreffenden Satzmenngen weder leugnen noch methodisch verschweigen, ohne seine Mitgliedschaft und die Basis seiner Amtsposition in Frage zu stellen.

— Amtscharakter des Mediums: die Veramtung der Vermittlungseinrichtungen ermöglicht es, zunächst enttäuschungs- und krisenfeste Vermittlungsebenen herzustellen. Die Strukturfixierung verleiht eine Art Überzeitlichkeitscharakter, erwirkt aber auch die Abhebung von der konkreten Situation und deren funktionalen Erfordernissen. Als Beispiel kann gelten das gemeinsame Gebet, das als typisch kirchliche Kommunikationsfigur die Erfordernisse der Sinnvermittlung in vergangenen Gesellschaften noch gut wahrgenommen hat, an den Strukturen heutiger Gesellschaft aber zum guten Teil vorbeigeht. Der Rosenkranz, der ursprünglich als Geräuschkulisse der Meditation in Nachahmung bereits anderer bestehender Muster gebetet wurde, hat diese Funktion verloren. Die Ritualisierung, die als Kriterium des Amtes gilt, ist im Laufe der Systementwicklung die innere Tendenz aller kirchlichen originären Kommunikationsfiguren geworden²⁰.

— Amtsabhängigkeit des Rezipienten: das qua Amt Gesagte nimmt den Rezipienten in ein Herrschaftsverhältnis.

Da allerdings die persönliche Repräsentation und Performanz des Amtes durch den Beamten (Kleriker) Graduierungen der Verbindlichkeit zuläßt, sind die Hypothesen weiter zu differenzieren:

— Die Inpflichtnahme des Verkündigers in die Materie des geistlichen Amtes zieht nach sich die Verengung der Informationsmaterie, die qua Amt und ohne Amtsbruch vermittelt werden kann. D. h.: es gibt Grenzen hinsichtlich der Informationsmaterie nach zwei Richtungen: — einiges kann unter dem Charakter der Amts autori-

tät nicht gesagt werden (z. B. Aussagen über Technik etc.), — einiges aber muß (selbst im Falle individueller Ablehnung) gesagt werden (z. B. Mariendogmen)²¹.

— Der Amtscharakter verpflichtet auf bestimmte (organisatorisch bereits tradierte) Formen der Vermittlung²².

— Der Amtscharakter der Kommunikatorposition verhindert in gewissem Maße das Einfließen persönlicher Information in den Kommunikationsprozeß²³.

— Die theologische Positionierung des Kommunikators bringt mit sich eine klare Positionsdivergenz zwischen Kommunikator und Rezipient, die die Partner an bestimmte generell formulierte Rollen bindet.

— Der Amtscharakter hat Auswirkungen auf die Formalkriterien eines publizistischen Prozesses: Publizität und Aktualität (im Sinne der funktionalen Leistung auf Interessen- und Bedürfnislage einzugehen). Sie werden reduziert auf Amtskriterien. Wenn in funktionaltheoretischem Sinne Publizität die Leistung der Aussagemöglichkeit und der Aussagenzugänglichkeit²⁴ bedeutet, dann ist anzunehmen, daß sie in diesem Sinne schon aus der Formulierung der Organisationsbedingungen eingeschränkt wird. Geht man von der Annahme aus, daß Aktualität in funktionaltheoretischem Sinne eine „bewußtseinsgebundene“ und erwartungsabhängige²⁵ Kategorie des Prozesses öffentlicher Kommunikation sei, wird sie durch die Veramtung der Kommunikatorposition dahingehend modifiziert, daß sie zu bestimmtem Grade abhängig wird von der dogmatisch gesteuerten Erwartensregelung (Indoktrination).

— Die Veramtung der Kommunikatorposition stellt letztlich ein Muster regulierter und regulierender Selektion dar, die im Interesse des Kommunikators begründet liegt und von daher die Funktionalität des Kommunikationsprozesses in entscheidendem Maße ausrichtet.

— Die Formalisierung des Kommunikationsverhaltens deckt das (religiöse) Kommunikationsbedürfnis nicht, so daß sich neben den formalisierten Kommunikationsprozessen informelle, in der Regel horizontale Kommunikationsprozesse herausbilden, die sich den Normvorschriften der Formalität (z. B. in strittigen Fragen) entziehen²⁶.

— Der je höhere und inhaltlich weiterreichende Formalisierungsgrad kann (vor allem im Stadium der Totalitarität) dazu führen, daß der horizontale, nicht formalisierte Kommunikationsvorgang die Tendenz annimmt, sich inhaltlich und formal gegen den formalisierten und normierten Prozeß zu wenden (outsider-Verhalten).

— Der je höhere Grad der Formalisierung kann mit sich bringen die fortschreitende Entbindung des persönlichen Engagements von den vorgegebenen Interaktionsstrukturen.

— Der je höhere Grad der Formalisierung kann mit sich bringen ein immer weiter auseinanderlaufendes Verhältnis der Kommunikationspartner und sich auf ein Gewohnheitsverhalten einspielen²⁷.

Generalisierung von Verhaltenserwartungen

Die für die Systemanalyse konstitutive Differenzierung von Innen und Außen umschließt die Differenzierung in Umweltstrukturen und Systemstrukturen. Umweltstrukturen fassen und reduzieren Umweltkomplexität, Systemstrukturen erfassen die systeminterne Komplexität. Die Systemstrukturen verweisen aber über die System-

grenzen hinaus. „Soziale Systeme gewinnen eine über die Situation hinausreichende, die Systemgrenzen definierende Systemstruktur durch Generalisierung der Erwartungen für systemzugehöriges Verhalten.“²⁸ Generalisierung von Verhaltenserwartungen meint damit den Mechanismus der Reduktion von Komplexität über den Weg der Erwartungsstrukturbildung in den drei Dimensionen ‚sachlich‘, ‚zeitlich‘ und ‚sozial‘:

— sachlich werden Erwartungen generalisiert durch die „situations-unabhängige Identifikation ihres Sinnes und Grundes“²⁹, z. B. Personen und Rollen;

— zeitlich werden Erwartungen generalisiert, indem ihnen dauerhafte, enttäuschungs- und krisensichere Geltung verliehen wird³⁰;

— sozial werden Erwartungen generalisiert durch Institutionalisierung³¹. Sobald Erwartungen sozial generalisiert und institutionell formuliert sind, kann der Erwartende von Zustimmung ausgehen, darauf sein weiteres Handeln bauen, ohne die je aktuelle Situation danach überprüfen zu müssen. Er wird in seiner Selektivität davon entlastet. Stellt jemand die Prämissen solcher Generalisierung (z. B. das Dogma selbst) in Frage, dann setzt er die Möglichkeit des Verlustes der Konsensbasis. Um dieser Verlustdrohung von vornherein zu entgehen, verfügen Institutionen über soviel Stabilität, daß sie lange Phasen generellen Dissenses ganz gut überdauern. Eben diese Feststellung wirft die Frage nach der selektiven Leistung solcher genereller Erwartensstrukturtypen bei zunehmender Eigenkomplexität von Systemen auf. Die Fixierung auf solche generelle Erwartensformulierungen bringt es bei Außerachtlassung des Strukturwandels außerhalb des Systems mit sich, daß Institutionen unglaublich werden können, indem sie in ihrer Außendarstellung Funktionen beanspruchen, die sie längst nicht mehr leisten (können).

Auch Religion, verstanden als Zusammenhang von Sinnprozessen in sozialer Ausformulierung, stabilisiert ihre Systemstruktur mittels genereller Erwartensformulierung. Da die — die soziale Ausformulierung von Religion ermöglichende — Gesellschaft sich wandelt, die gesellschaftlichen Funktionen von Religion aber gebunden sind an „angebbare Problemzusammenhänge und Grenzen der Kompatibilität gesellschaftlicher Problemlösungen“³², sind die Funktionen der Religion gesellschaftlichem Wandel unterworfen. Das heißt, daß Religion selbst sich zu einem System bilden muß, das ein angebbares funktionales Verhältnis zum gesamtgesellschaftlichen System aufweist. Generell ist dieses Verhältnis beschreibbar als ein Verhältnis, daß die Problembeziehungen zwischen Religion (im Falle der organisierten Form: Kirche) und der sie tragenden Gesellschaft aufrecht erhält. Das kann heißen: Religion hat die Funktion, der Gesellschaft ihre Grenzen aufzuzeigen, indem sie sie in Frage stellt und sich zum Problem aufgibt. Umgekehrt aber heißt dies auch, daß die Gesellschaft ihr funktionales Verhältnis zu religiös gebundenen Systemen darin wahrnimmt, diese zu problematisieren.

Religion generalisiert ihr „Deutungsschema“, stabilisiert ihr Sinnschema auf dem Weg über die Systembildung, so daß bestimmte sinnhaft aufeinander geordnete und sozial identifizierbare Zusammenhänge mit bestimmten Funktionen als Religion — und in der weiteren Systemorganisation jeweils als Kirche und nicht als allgemeine Philosophie oder als lockere Weltanschauungsgruppe bzw. Sekte ausgemacht werden. Diese Systembildung geht vor sich durch Generalisierung von Verhaltenserwartungen im oben beschriebenen Sinne. Auf dieser Basis unterscheidet Luhmann zwei Typen der Generalisierung³³:

- den Typus der „moralisch-rechtlichen“ Generalisierung. Religion verwirklicht sich in diesem Typus als Rechts- und Moralsystem zur Regulierung des Alltages;
- den Typus der Kommunikation. Er setzt die Personalisierung eines Gegenübers voraus (Gott), der sich mitteilt oder mitgeteilt hat.

Die christliche Religion kann als Mischform der beiden Grundtypen betrachtet werden. In unserer gegenwärtigen Gesellschaft fungiert Religion sowohl als Rechtsorientierung wie auch als Kommunikationssystem.

Da aber jede Systembildung nicht nur auf Basis des Handelns vor sich geht, sondern ebenso auch auf Basis des Erlebens, wenn auch diese zweite Grundkategorie bisher aus der soziologischen Analyse ausgeklammert wurde³⁴, ist auch die Basis des religiösen Erlebens als soziologische Frage zu stellen³⁵. Dies wurde bislang eher vermieden. Im Falle der Religion hat man den Bereich des Glaubens der Grundkategorie des Erlebens zugeschrieben, Glaube selbst eher als inneres Erlebnis, als innere Anlage und Disposition kategorial bestimmt und daher auch aus den religionssoziologischen Überlegungen herausgehalten. Die Tatsache, daß die Soziologie die Kategorie ‚Glaube‘ kaum oder sehr lange nicht wahrgenommen hat, verweist auf die zuvor schon geschehene Verinnerlichung des Glaubens. Glaube, verstanden als „Akt der freien Selbsttranszendierung“ mit der Funktion der Sinnformulierung und Sinnvermittlung ist in der genuin christlichen Theologie wie auch in der psychologischen und soziologischen Interpretation als Medium der Kommunikation bestimmbar³⁶. Wird aber Glaube in die Position der Verinnerlichung zurückgedrängt, wie dies im Falle der christlichen Religionsausübung in zunehmendem Maße geschehen ist³⁷, dann verliert er sein kommunikatives (im weiteren: publizistisches) Potential. Anstelle des Glaubens als Medium freien Sinnaustausches (wie dies in religiösen Gruppen der Fall ist, die auf Theologisierungsversuche verzichten — z. B. afrikanische Religionen)³⁸ ist die generelle Sinnbeschaffung durch die *institutionelle Kodierung des Glaubens* (durch seine Theologisierung) getreten. Dieser Prozeß ist zunächst systemgerecht. Er widerspricht den gesellschaftlichen Funktionen von Religion aber dann, wenn Sinnaustausch an kodierte Formen und Formeln gebunden wird, die eine Art (Heils-)Berechtigung mitliefern oder verweigern, die sich an das Amt bindet oder an die Mitgliedschaft.

Der Stellenwert der Kategorie Dogma

Die Komplexität der Gesellschaft, der es in ihrer Verwiesenheit nach außen an einer Reihe von zunächst nicht benannten Deutungsprinzipien ihrer selbst liegt, zwingt sie zur Reduktion durch Selektion. Religion kann in dieser Ableitung empirisch nur als Organisationsform erfaßt werden: als Kirche. Als Selektionskriterium für die sich grundsätzlich anbietenden Möglichkeiten der Organisation hat vor allem die katholische Kirche in zunehmendem Maße das Dogma eingesetzt. Religiöse Institutionen sind zur Identifizierung von Religion in konkreten Gesellschaften notwendig. Wenn auch der konkrete Ort der Religion theoretisch verschieden bestimmbar ist — Religion kann gesellschaftliche Funktionen wahrnehmen und auch wieder abgeben³⁹ —, so ist für eine Analyse der Selektionsleistungen durch das religiöse System nur der Weg über die Gesellschaft gangbar. Daher wird im folgenden Religion nicht als ein für sich stehendes Sinnsystem behandelt, sondern als ein konkret und in Maßen der Organisation auffindbares System, in dem Werte (Sinnmöglichkeiten) produziert und für die gesamte Gesellschaft formuliert werden. Danach kann die Funktion der Religion bestimmt werden als Selektionsleistung, die aus „unbestimmter“ Komplexität

„bestimmbare“ Komplexe formuliert⁴⁰. Dies geht vor sich über den Weg der organisatorischen Ausdifferenzierung. Ausdifferenzierung aber fordert Generalisierung gesellschaftlicher Integrationsmittel. In dieser Ableitung kann die kommunikationssoziologische Analyse der Strukturen und Funktionen des religiös/kirchlichen Kommunikationssystems aus der Sackgasse der Symbolfunktionsbeschreibung herausgeführt werden und in eine Analyse der grundlegenden Strukturen (Selektionssysteme) überführt werden. Von da an wäre Religion/Kirche nicht mehr erschöpfend analysierbar anhand der rituellen Praxis, sondern anhand der „übergreifenden Glaubensfragen, die dogmatisiert, interpretiert und exegetisch respezifiziert werden müssen“⁴¹.

Anhand einer Analyse der prinzipiellen Grundlagen dieses religiös-kirchlichen Systems kann die kommunikative Leistung nicht mehr ermessen werden an individuellen Selektionsleistungen, beispielsweise eines Verkündigers oder eines Kirchenblattredakteurs, sondern muß dingfest gemacht werden an den vor diesen Handlungen liegenden Strukturen, nämlich den expressiven und instrumentalischen Prozessen auf Basis grundlegender Selektivität im Sinne der Systembildung durch Reduktion von Umweltkomplexität. An dieser Reduktionsleistung kann erfahren werden, ob und wie weit die von dem System geleistete Selektion steuernd eingreift, sofern man Selektionsleistungen versteht als funktionale Problemlösungseinrichtungen mit mehr oder minder normativem Anspruch.

Der größere normative Anspruch liegt in dem Institut Dogma. (Vor Glaube.) Der Dogmabegriff selbst und seine methodische Einsetzung in den Prozeß der Organisation (durch die theologische Vorformulierung der hierarchischen Instanzen)⁴² normiert das Bezugssystem des einzelnen Systemmitgliedes. Das Handeln des einzelnen basiert auf kollektiver Selektionsvorleistung, die als Regeln der Verständigung erstarren und so religiöse Erfahrung symbolisieren und strukturieren. Strukturbasis der Dogmen ist die Sprache. Die Verfestigung und verbale Stabilisierung des Kommunikationsprozesses ‚Glaube‘ geschieht in Dogmatik, die eingesetzt wird als strukturiertes Medium religiöser Funktionalität.

Zur Frage der Kommunikabilität der Dogmatik

Die Sinnformeln, die von Religion zur Weltdeutung angeboten werden, laufen offensichtlich in eine andere Verstehensrichtung als die, die die Gesellschaft sich selbst anzubieten hat. Die Formel ‚Gott‘ kann letztlich jede Kontingenz abdecken, alle Komplexität erfassen und mit Sinn füllen. Wird diese Formel der freien Glaubensverwirklichung (der „Dauerreflexion“⁴³) ausgesetzt, läuft sie Gefahr, dem Dissens ausgeliefert zu werden. Denn Glaube ist nicht kategorisierbar durch Handlungsmuster wie ‚Sonntagspflichterfüllung‘, ‚Abendgebet‘ etc., weil Glaube nicht auf diese Handlungsmuster reduzierbar ist. „Als Kommunikationsmedium fungiert Glaube nur, wenn unterstellt werden kann, daß der Kommunizierende selbst glaubt. In dem Maße als Religion zur Angelegenheit eines Glaubenden wird, muß daher auch diese Unterstellung mitproduziert werden. In der christlichen Glaubensgeschichte wird dieses Erfordernis besonders evident.“⁴⁴ Wird dieses Kommunikationsmedium doktrinell und jurisdiktionell kodifiziert, verbal gebunden und obendrein hierarchisch verwaltet, dann steht die Kompatibilität von Dogma und Gesellschaft von je her in Frage: Indem die Dogmatik die Welt negiert⁴⁵, verbaut sie sich schon die Möglichkeit, zwischen System und Umwelt unterscheiden zu können und verliert so den Sensus für den Bedürfnishorizont außerhalb des eigenen Systems.

Aber nicht nur die *Außenkommunikation* der sich dogmengebunden äußernden Kirche kommt nicht zu sich selbst, sondern auch die *Binnenkommunikation* verliert ihre strukturgerechte Leistung, wenn theologische Gedankensysteme umgesetzt werden in präskriptive Formen der Verhaltenssteuerung. Da im kirchlichen (katholischen) Raum Dogmen nicht funktional definiert wurden, sondern nur hinsichtlich ihres Selbstwertes abstrahiert wurden von jeder gesellschaftlichen Funktionalität, kann das Dogma zur Barriere doktrinalen und normativen Charakters zwischen den möglichen und nötigen Austauschprozessen zwischen Kirche und Gesellschaft werden. Die Folge der Absolut-Setzung des Dogmas ist die Unfähigkeit der Kirche, sich an die verändernde Welt anzupassen, schon deshalb, weil die je zu leistende Systemidentifizierung vorschnell als Dilemma zwischen ‚Anpassung‘ und ‚Nichtanpassung‘ interpretiert wird⁴⁶.

Das Dogma und sein Stellenwert in der Kommunikationsorganisation der Kirche sind somit ein Prinzip des Defizites gesellschaftlicher (kommunikativer) Verwirklichung der Kirche. Dies um so mehr, als es eingesetzt wird als Mittel der Sanktion: Die Verbindung des Dogmas mit dem Hierarchieprinzip und der Professionalisierung des Personals⁴⁷ immunisiert den organisatorischen Apparat gegen Anfragen im Stil des Feedback.

Funktionale Äquivalente liegen nicht in der Formdemokratisierung, sondern in der Fundamentaldemokratisierung⁴⁸, da nun offenbar ist, daß Kirche, d. h. ihr Kommunikationssystem, nicht ein akademisch-soziologisches, sondern ein eminent theologisches Problem darstellt.

Die Strukturprobleme kirchlicher Kommunikation

Sie sind als Probleme der Umwelthanpassung (Außenkommunikation) und als Probleme der Integration der Mitglieder (Binnenkommunikation) zu analysieren⁴⁹. Jedes System hat Probleme nach innen und nach außen zu lösen: demnach müßten integrative und adaptive Systemfunktionen unterschieden werden⁵⁰. Die Problematik der Dysfunktionalität des Dogmas hinsichtlich ihrer Adaptation wurde schon angesprochen. Die Problematik der Integration ist als Problematik der Führung zu analysieren. Denn Kommunikation (nach innen) ist insofern ein Führungsproblem, als Führung damit betraut ist, ein Kommunikationsnetz aufzubauen, zu erhalten und auch zu regeln⁵¹. Für den dogmatischen Stil der Kommunikationsregelung sprechen jene Kategorien, die Bormann/Bormann-Heischkeil theoretisch und auch empirisch herausgearbeitet haben:

Danach bewältigt die Hierarchie das Kommunikationsproblem (und damit das Problem der Führung) durch

- Festlegung der Kommunikationsmittel⁵²,
- Festlegung der Kommunikationswege⁵³,
- Generalisierung der Motivation⁵⁴,
- Steuerung von Konflikten⁵⁵,
- formalisierte Mechanismen der Sozialisation⁵⁶.

Das Problem der Sozialisation der „Subwelt“ Religion/Kirche tritt da in Augenschein, wo Kirche sich dogmatisch verabsolutiert und sich „gegen die Gesellschaft“⁵⁷ vergesellschaftet, wenn soziale normative Gruppen im Stil der Kirche die de-facto-

Tatsache ihres Subweltdaseins nicht wahrhaben wollen. Denn ihre Sozialisationsmechanismen betreiben nicht gesellschaftliche Integration, sondern kirchliche Integration — und dies in relativem Gegensatz zur Totalgesellschaft und ihrer Interpretationsinhalte über sich selbst. Damit begibt sich Kirche selbst in die Gefahr, nicht die gesellschaftliche Sozialisation des einzelnen, sondern seine „gesellschaftliche Marginalisierung“ voranzutreiben.

— Formalisierung des Kommunikationsnetzes, durch die sich Stellen des Informationsschwerpunktes, aber auch „Stellen der Unterversorgung“ bilden⁵⁸. Die Formalisierung der Kommunikation (Bindung der Mitgliedschaftsfrage an den kommunikativen Akt) ist ihre Hierarchisierung⁵⁹.

Die Kategorien von Bormann/Bormann-Heischkeil gehen zusammen mit der Theorie Luhmanns: Kirche bildet sich wie jedes System auf den drei Systembildungsebenen Gesellschaft, Organisation und Einfache Systeme. In diesem Modell⁶⁰ übernimmt Kirche die Systemfunktion des umfassenden Sozialsystems. Dabei wird die Beziehung zwischen der organisierten Systembildung und der Bildung einfacher Systeme zum Problem. Einfache Systeme sind durch die Grenzen der Thematik und Situation (z. B. Gespräche u. ä.) definiert. Sie verarbeiten nur begrenzte Mengen an Komplexität, ihr Selektionsstil ist daher an eine sequentielle Ordnung angewiesen. Daher ist die Abhängigkeit dieser einfachen Systeme von den Ordnungsvorgaben der Umwelt (Muster sozialen Verhaltens, Höflichkeit) sehr groß. In der Kirche erweisen sich die Ordnungsvorgaben der Organisation an die einfachen Systeme (Gottesdienst, Predigt, etc.) als Strukturvorschriften, nämlich:

— als Vorgabe möglicher Systemtypen: wie ein Gottesdienst inhaltlich und formal strukturiert sein soll, wird amtlich vorgeschrieben und durch Tradition unterstützt. Auch die Predigt und andere kirchengebundene Kommunikationen können nicht strukturlos (ohne bestimmte Erwartbarkeiten) ablaufen. Ihre dogmatische Fixierung aber macht sie der Situationsanpassung unfähig;

— als Vorgabe von Sprachstilen: jede amtsgebundene Aussage hat bestimmten Sprachmustern zu folgen⁶¹, die eine Differenzierung der Sprachebenen von Kommunikator und Rezipient ermöglichen. Diese Sprachvorgaben werden durch das Dogma oft bis in ihre syntaktische Dimension festgelegt;

— als Vorgabe von Moral im Sinne vorformulierter Bedingungen, unter denen die an einem solchen ‚einfachen System‘ beteiligten Menschen interagieren: Nächstenliebe, Moralisierung des Helfens und Gebens;

— als Vorgabe von Statusverteilungen, namentlich als Vorrang des Geistlichen in Gottesdiensten⁶².

Da diese Ordnungsleistungen im einfachen System selbst nicht erbracht werden, weil es den an dem System Beteiligten an der hinreichenden (kommunikativen) Kompetenz⁶³ fehlt, haben die das je aktuelle System tragenden Menschen (im Gottesdienst oder sonstigen kirchlichen Versammlungen) keine Kompensationsmöglichkeiten zur Hand. Wenn eine gottesdienstliche Versammlung ohne Priester bleibt, dann ist diese Gemeinde von sich aus nicht oder kaum in der Lage, sich selbst ein der Lage angepaßtes Muster gemeindlichen Gottesdienstes zu geben. Darum ist sie auf solche Strukturvorgaben mehr oder minder angewiesen.

Diese Strukturvorgaben aber sind geschichtliche Einrichtungen. Die historische Gültigkeit der Annahme dieser Strukturmuster ergibt sich aus der Tatsache wachsender

Systemkomplexität im Laufe der Geschichte: die zunehmende sprachliche Verengung der Glaubensinhalte, das Anwachsen der Moralkasustik und die zunehmende Distanzierung von Klerus und Laien haben Kommunikationsprobleme geschaffen. Die Erwartenseinrichtungen, nach denen der eine (Kleriker bzw. Laie) vom andern ein Verhalten gemäß den Überlieferungen (in Sprache, Moral, Statusbezogenheit etc.) erwartet, haben den Kommunikationsprozeß zwischen kirchlicher Führung und anderen Kirchenmitgliedern zur ständig wiederholbaren und immer wieder abrufbaren Einrichtung gemacht, die von der Einbringung persönlicher Elemente entlastet. Eben darunter leidet die Pastoral. Denn diese Art der Strukturierung der Kommunikationsvorgänge bewirkt ihre Beschränkung und beeinträchtigt die vollständige Ausnutzung des synergetischen Potentials einer Gruppe hinsichtlich Intellekt, Ideen, Phantasie etc. Sie verhindert die Vermittlung denkbarer Innovationen zur Lösung von Problemen, sie verhindert die Kritik.

Kommunikationsschranken

Soziale Interaktion und Kommunikation sind „komplementäre soziale Erscheinungen“⁶⁴, insofern soziale Interaktionen soziale Vorgänge miteinbegreifen, die unfänglicher sind als ihre Artikulation: „when people interact, they communicate meaningful information.“⁶⁵ Soziale Interaktion tauscht Informationen (Wissens-elemente, Vorstellungen, Ideenkomplexe, Ideale, Gefühle) zwischen Partnern, die mit Hilfe von Symbolen und Zeichen Botschaften einander verständlich machen. Da Informationen nicht nur übertragen, sondern im Übertragungsprozeß auch vom einzelnen verarbeitet werden, tragen sie dazu bei, die Situation zu definieren, so daß Alter im voraus ermitteln kann, was Ego von ihm erwarten wird und was Alter von Ego erwarten kann. Durch diese Informationen wissen die anderen, wie sie sich verhalten müssen, um beim Einzelnen die gewünschte Reaktion hervorzurufen⁶⁶. So impliziert Information einen wie immer gearteten Führungsanspruch, der als Einfluß geltend gemacht werden kann⁶⁷. Die verbale Umsetzung des Einflusses, die „expressive Kommunikation“, ist als ‚taktische Persuasion‘ für normative Gruppen typisch⁶⁸. Sie gewährleistet eine effektive Durchführung ihrer Aufgaben. Die expressive Kommunikation meint den Prozeß, bei dem Vorstellungs-, Wert- und Gefühlsinhalte nach den Vorstellungen und Intentionen des Erst-Agierenden vermittelt werden sollen. Sie gründet auf der steten Angst, das von der Führung (Hierarchie) vorgegebene kollektive Bezugssystem individuellen Handelns erhalten zu können. Das gemeinsame Bezugssystem ist für eine störungsfreie Kommunikation eine wichtige dispositionelle Voraussetzung gruppendifinierter Kommunikation.

Angeichts der in unserer Gesellschaft vorfindlichen Pluralität der Bezugssysteme, denen auch die Mitglieder der Kirche zugehören, ist dies aber, weil die Kirche sich als normative Gemeinde sieht, ihr größtes Problem. Die Fülle der „unverbundenen Wissensformen“ und der wechselnden Hierarchien der Wissenschaften⁶⁹ wie auch die Vielfalt der Denkmodelle, der religiösen und quasireligiösen Vorstellungen, stellt sich gegen die Verabsolutierung einer Partikularität. Kommunikationsschranken haben ihre Ursachen also⁷⁰:

- im Fehlen des gemeinsamen Bezugssystems,
- in den emotiv bedingten Schranken zwischen den Kommunikationspartnern, die darin virulent werden, daß expressive Kommunikationen nicht nur die Kognition,

sondern auch und vor allem (durch Appelle, Mahnungen, etc.) die emotionelle Dimension der Rezeption beanspruchen;

— in der verschiedenen Soziabilität der Gruppen. Gurvitch⁷¹ weist darauf hin, daß Gruppen mit hohem Fusionsgrad, in denen die emotionellen Komponenten (Überzeugung, Engagement, Identifikation, Vorurteile) eine große Rolle spielen, in ihrer Existenz sich permanent bedroht fühlen, weil die Erwartungen und Einstellungen immer neu formuliert und die Zielvorstellungen immer neu abgesteckt werden müssen. Daran schließen Bormann/Bormann-Heischkeil die These⁷², daß die Expressivität kirchlicher Kommunikation eben darin bestehe, immer neue Anstrengungen zu unternehmen, um auf die Mitglieder bleibenden Einfluß auszuüben, die Überzeugungen, Haltungen und Werteinstellungen (möglichst auf der ganzen Skala alltäglicher Selbstverwirklichung) unter Kontrolle zu halten und sie (durch theologisch zwar begründete, in der kirchlichen Verbalsituation aber reichlich willkürlich ausgelegte Heilsverheißungen) durch den Sozialmechanismus von Lohn und Strafe an den Normenkodex zu binden. Die Kommunikationsschranken ergeben sich gerade aus dem steten Versuch weitreichender Fusionierung der Mitglieder, weil hier jener Mechanismus in Gang gesetzt wird, nach dem der Versuch des Sichwidersetzens da am stärksten sein wird, wo die Einflußnahme am stärksten ist⁷³;

— in wissenssoziologischen Vorgegebenheiten. Das Prinzip Dogma, das in der Irrtumserklärung anderer Aspektstrukturen als der eigenen in kirchlichen Kommunikationen bisweilen zur Anwendung kommt, bringt entweder den Zusammenbruch mit sich oder baut erhebliche Schranken, weil die sich damit gebende Totalisierung des Verstehensgeltungsanspruches, kommunikationssoziologisch gesehen, eine totale Distanz, wissenssoziologisch gesehen, die Dichotomisierung des Weltbildes⁷⁴, nach sich zieht.

Damit ergeben sich generelle und prinzipielle Strukturprobleme kirchlicher Kommunikation innerhalb des die Kirche einbindenden gesellschaftlichen Gesamtsystems:

Störungen in der Kommunikation zwischen Kirche und Gesellschaft

Die systemtheoretische Analyse betrachtet die Kirche unter dem Aspekt ihrer Systembildungsleistung, d. h. der Reduktionsleistung gesellschaftlicher Komplexität in einen bestimmten und bestimmbar funktions- und Strukturbereich der Gesellschaft. Damit ist die Kirche dem Problem gegenübergestellt, einerseits in ständigem funktionalem Austauschprozeß mit dem gesellschaftlichen Gesamtsystem zu bleiben, andererseits sich aber selbst definitorisch durch Funktionsstrukturen nach innen darzustellen und abzuheben. Die Lösung dieses Problems ist in erster Linie eine kommunikative Leistung. Leistet ein einmal ausgebildetes Kommunikationssystem nicht mehr die Lösung dieses Problems, dann sind die Strukturen offensichtlich nicht mehr tragfähig.

Die Problematik des Verhältnisses äußert sich in den Störungen, deren Ursachen sicher nicht nur in der Kirche selbst liegen. Da es aber um die Analyse der kirchlichen Einrichtungen geht, seien hier zunächst die Ursachen kirchlicherseits aufgezeigt⁷⁵, die einer weiteren Analyse unterzogen werden müßten:

— ontologisch-theologische Ursachen: die Selbstverortung der Kirche durch die theologischen Selbstverstehensformulierungen vor allem in der Ekklesiologie vor dem Zweiten Vaticanum. Die Schwierigkeiten der Kirche, sich auch soziologisch zu

beschreiben, liegen nicht zuletzt in der Kodifizierung, Fixierung und Petrifizierung ihres eigenen Selbstverständnisses im Dogma. Dieses allein bleibt erste und letzte Instanz der eigenen Ortsbestimmung.

— Ursachen im besonderen Funktionsanspruch der Kirche, die als „heilsverweisende“ Gemeinde gelten will. Die Autorisierung dieser Heilsverweisung liegt in der — gesellschaftlich nicht zugänglichen — Offenbarung, als deren Weiterführungs- und Auslegungsinstanz sich das kirchliche Lehramt allein legitimiert ausgibt. Daraus ergibt sich eine „Schlüsselattitüde“⁷⁶, die andere Denk- und Bewußtseinsgebiete in die eigene Regie übernehmen möchte, weil nur durch sie die letzte Erkenntnis garantiert würde. Diese Grundeinstellung aber mag die Ursache der gesellschaftlichen Rückständigkeit der Kirche sein⁷⁷.

Diese Rückständigkeit kann als Indiz für das Kommunikationsdefizit der Kirche in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft gelten. Die Theologie blockiert sich selbst den Fortschritt ihrer Erkenntnis und ihrer Möglichkeiten sozialer Verwirklichung, indem sie sich in erkenntnistheoretische Gettos und in Sphären der Unantastbarkeit begibt. Die Erkenntnis der Isolierung bewirkt ein spiralenartiges Geschehen: indem die Isolierung empfunden wird, werden immer größere Anstrengungen unternommen, sich selbst zu legitimieren — dies aber ohne substantielle Modifizierung des Aussageinstrumentariums: die Apologie schlägt um in den Imperativ⁷⁸. Die imperativische Sprache, wie sie in der Kirche vorwiegend verwendet wird, wäre einer eigenen Untersuchung wert. Hier kann auf das Problem nur kurz eingegangen werden.

Die Sprache als Strukturproblem des kirchlichen Kommunikationssystems

Sprache gilt in systemtheoretischem Sinne als grundlegende Reduktions- (weil Selektions-)leistung. Durch Sprache wird Komplexität eingefangen und verarbeitet. Ihre Funktion ist die Vermittlung. Im Rahmen unserer Fragestellung stellt sich die Frage, ob Dogmen die für das Überleben des Systems dienlichere Vermittlungseinrichtung sind als Glaube.

Es kann davon ausgegangen werden, daß die Glaubensvermittlung nur in der strukturierten Form der Versprachlichung einrichtbar ist. Obwohl die Kirche sich ein reiches Repertoire an Ritualien und Symbolen geschaffen hat, die nur partiellen Vermittlungscharakter besitzen, insofern sie nicht mit dem Zeichensystem aller Angesprochenen konvergieren, kann sie auf Sprache nicht verzichten. Allerdings ist Sprache als ein dynamisches System aufzufassen, das sich den Bedürfnissen der Umwelt anpaßt. Insofern Kirche sich also auf Basis der Sprache kommunikativ organisiert, ist sie den Systemproblemen des Bestandes (zeitliche Dimension), der Knappheit (sachliche Dimension) und des Dissenses (soziale Dimension)⁷⁹ ausgeliefert.

Die Gesellschaftlichkeit der Sprache⁸⁰ macht die Problematik jeder Teilgruppensprache aus (Sozialisation durch Sprache und Sprache als soziale Kontrolle!⁸¹)

Aufgrund des Doppelcharakters der Sprache von Medium und sozialer Kontrolle und aufgrund der Tatsache, daß sie Trägerin von Strukturinformationen ist⁸², bietet sie sich als ideale Grundkategorie an, soziale Systeme einer Strukturanalyse zu unterwerfen. Anhand des Sprachverhaltens der Prediger oder Redakteure kirchlicher Publizistik müßte der Dogmatisierungsgrad der Personen selbst und ihrer Aussageintention abmeßbar sein. Ebenso aber könnte eine Analyse Sprachdifferenzen aufdecken, durch welche Kommunikationsdefizite indiziert werden⁸³.

Der Kommunikationsverlust der Predigt wird bereits ablesbar:

- an der unidimensionalen Sozialstruktur der Predigtsituation (soziologisch)⁸⁴,
- an dem Verhältnis von Information und Redundanz (linguistisch)⁸⁵ und an dem restringierten Code der Ritual- und Amtssprache⁸⁶,
- an der Sprachverengung durch Gruppensprache (sprachsoziologisch). Jedes soziale Kollektiv, dessen Mitglieder durch gemeinsame Überzeugungen, Werte, sanktionierte Verhaltensmuster, also durch die Konstituanten jeder Gruppe⁸⁷ charakterisierbar ist, bildet eine ihr eigene Gruppensprache, die als Medium der Gruppenbindung fungiert. Da jede Wir-Gruppe die Bedingung einer Fremdgruppenprojektion ist⁸⁸, verbalisiert sich diese Projektion in Wortbildern der Geborgenheit für die Eigengruppe und in Wortbildern der Angst und Bedrohung für die Fremdgruppe⁸⁹, so die Gruppe selbst auch aus der Angst um ihren Bestand lebt. Daraus bilden sich Wort- und Sprachbilder, gruppentypische Sprachmuster, die analog den sozialen Vorurteilen und Stereotypen sind; darin sind Gruppen unterscheidbar durch die von ihnen jeweils sprachlich gebildeten Sozialurteile.

Die Ritualisierung der Sprache tut das übrige. Denn Ritualsprachen übertragen Gruppengefühle⁹⁰ und verengen dadurch die Möglichkeit des Verstehens für Nichtgruppenmitglieder. Außerdem binden sich Sprachritualien an Wortbedeutungen, die Worte früher hatten. Daher leisten die Sprachritualien einen Beitrag zur Dogmen-erhaltung, woraus sich die Persistenz von gruppentypischen Vorurteilen wiederum verstehen läßt. Sprachritualisierung bewirkt gegen die Dynamik der Sprache ein statisches Gegengewicht und impliziert somit von vornherein eine „archaische Tendenz“⁹¹, woraus der konservierende Charakter⁹² religiös/kirchlicher Redeweise verstehbar wird⁹³.

Das hinter der Predigt stehende Modell ist kein anderes als eine Variante des Schüler-Lehrer-Modells, das auch in der durch Massenmedien vermittelten Aussage-situation (z. B. „Wort zum Sonntag“ u. ä.) nicht verändert wird, so die Eigen-gesetzlichkeit der massenmedialen Kommunikationssituation mißachtend.

Unter dem Aspekt der dogmatischen Vorausformulierung der im Kommunikations-prozeß fungierenden Größen, nämlich: der Veramtung des Kommunikators, der vorgegebenen Sinnfixierung des Inhaltes, der Strukturfixierung der Medien und der positionellen Fixierung (Hierarchisierung) des Rückkoppelungsprozesses, der Zurich-tung der Aktualität auf moralisch bindend vorgegebene Interessenerwartungen, der weihehierarchisch begründeten Ausschaltung der Publizität (auch als Zugangsmög-lichkeit zur konstitutiven Aussageposition) und der fehlenden Transparenz des Ent-scheidungsweges, weist kirchliches Kommunikationsgeschehen sich aus als gesteuert durch (mehr oder minder) offen oder latent strategisch geplante Dogmatisierungs-praktiken im Sinne der Interessen eben des Systems Kirche (als Hierarchie).

Der Kommunikationsverlust kann analysiert werden als Funktionsverlust der Posi-tion ‚Glaube‘ in der Kirche. Diesen Verlust wieder einzuholen ist ein Problem des Inhaltes selbst. Die Problemlösung liegt nicht in der Reformulierung sozialer Struk-turen (z. B. Bildung von quasidemokratischen Gemeinderäten) in der Kirche, sondern vor dieser und zuallererst in der dialektisch-kritischen und funktionalen Neubestim-mung des Verhältnisses von Religion und Kirche und von Kirche und Gesellschaft, d. h. für die innersystemische Auseinandersetzung: eine Neubestimmung des Verhält-nisses von Glaube und Dogma. Dies ist ein genuin theologisches Problem.

Anmerkungen:

1. Dies ist die Ausgangsthese der Dissertation von A. Thomas Bauer, *Der Stellenwert des Dogmas im Kommunikations- und Organisationssystem der Kirche. Eine sozialtheoretische Analyse zum Problem des kirchlichen Kommunikationsdefizits*. Phil. Diss. masch'schr. vervielf., Salzburg 1973. Auf dieser Arbeit basiert dieser Aufsatz.
2. Vgl. Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Köln-Opladen 1970 (zur Fragestellung der funktionaläquivalenten Systemanalyse); ders. *Religion als System. Thesen, und : Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution*, in: Dahm, K. W. / Luhmann, N. / Stoodt, D., *Religion — System und Sozialisation*. Darmstadt und Neuwied 1972.
3. Diesen Kausalzusammenhang stellen M. Rokeach und andere her in einer Analyse der 21 Ökumenischen Konzilien. Vgl. Rokeach, M. / Toch, H. H. / Rottmann, T., *The effect on the dogmatization of catholics*, in: Rokeach, M., *The open and closed mind*, New York 1960, 376—388.
4. Vgl. Marcuse, H., *Kultur und Gesellschaft*, Bd. I., Frankfurt 1965, S. 17.
5. Nolte, J., *Dogma in Geschichte*, Freiburg-Basel-Wien 1971, S. 77 u. ff.
6. Vgl. Plessner, H., *Die verspätete Generation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*, Stuttgart 1959, S. 315. Der methodische Ansatz der Hermeneutik ermöglicht letztlich auch die Umkehrung der Ursprungsintention eines Sachverhaltes. Mittels verbaler (eigentlich: semantischer) Flexibilität finden dogmatische Systeme immer wieder rettende Hintertüren, auch wenn die ad hoc taktischen Vorteile auf Kosten nachvollziehbarer Sinnkontinuität gehen.
7. Nolte, a.a.O. Gut herausgearbeitet sind die Bedeutungsniederschläge des Dogmabegriffes bei Rahner, K. / Lehmann, K., *Kerygma und Dogma*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 1, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln 1965, S. 622 f.
8. Vgl. Denzinger/Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitorum Declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg 1965, 3020.
9. Rahner, K., Art. 'Dogma' in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. I, 909—917, Freiburg-Basel 1967, Sp. 912.
10. Rahner, *ibid.* Sp. 910.
11. Vgl. Rahner, K., Art. 'Lehramt' in: *Sacramentum Mundi*, III, 177—193.
12. Diese Feststellung bezieht sich vor allem auf die Schaffung der Moral des Genetivs, z. B. der Moral der Politik, der Familie, der Arbeit etc.
13. Einen Überblick über die neueste Diskussion des Begriffes gibt Wilson, D., *Forms of Hierarchy: A selected Bibliography*, in: *General Systems*, 1969:14, S. 3—15.
14. Luhmann, N., *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin 1964 (*Schriftenreihe der Hochschule Speyer* 20), S. 162 ff.
15. Dröge, F. W., *Publizistik und Vorurteil*, Münster 1967, S. 109.
16. Weber, M., *Gesammelte politische Schriften*, zit. bei Naschold, F., *Organisation und Demokratie. Untersuchungen zum Demokratisierungspotential in komplexen Organisationen*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, S. 8.
17. Diese Kriterien nennt Naschold, *ebda.*, hinsichtlich der Bürokratisierung des Entscheidungsprozesses in Betrieben.
18. In den beiden Studien von Bauer, A. Th., *Religion, Kirche und Gesellschaft im publizistischen Meinungsfeld Südtirols. Eine Strukturuntersuchung religiös orientierter Kommunikation in der Südtiroler Presse* (*Katholisches Sonntagsblatt, Volksbote, Dolomiten*), Manuskript, Salzburg 1972; Bauer, A. Th., *Bistumszeitung als Regional- und Lokalzeitung. Empirische Untersuchung des Salzburger Bistumsblattes*. Manuskript, Salzburg 1971 (im Druck).
19. Praxke, H., et al., *Kommunikation der Gesellschaft. Einführung in die funktionale Publizistik*, Münster 1968. Vgl. auch Dröge, F., *Publizistik und Vorurteil*, a.a.O.
20. Ritualisierung wird in der Psychologie als Distanzierungsmechanismus verstanden. Insofern ist Ritualisierung ein Kriterium der Veramtung. Diese These kann auch ausgeweitet werden auf das Verhältnis der Kirche zu den Massenmedien: Danach ist das oft beschriebene Mißverhältnis in einen direkten Zusammenhang zu stellen mit der versuchten Indienstnahme der Medien seitens der Kirche.
21. Durchformulierte Hypothesen in dieser Richtung finden sich vor allem bei Bormann, G. / Bormann-Heischkeil, S., *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen*, Opladen 1971; und bei Massing, O., *Nachrichten für die geistige Provinz. Zum Strukturdilemma konfessioneller (katholischer)*

- Publizistik, in: Zoll, R. (Hrsg.), *Manipulation der Meinungsbildung, Kritik* Bd. 4, Opladen 1972, S. 280—362.
22. Daß dies (noch immer) der Fall ist, beweisen die zahlreichen Amtsrügen, die Priester entgegenzunehmen haben, wenn sie in die Liturgie Bewußtseins Elemente einbringen, die nicht vorgegeben (vorgeschrieben) sind. Diese Tatsache kann auch andersgerichteten Effekt haben: viele Priester verstehen sich (nur mehr noch) als Dienstleistungsbeauftragte (auf der Rezipientenseite: Konsumverhalten). Sie hinterfragen nicht mehr das, was sie verkündigen.
 23. Bei Theologen scheint dies offensichtlich weniger zuzutreffen. Sie formulieren Fragen, die die bisher vorgegebene Informationsmenge unter Umständen verändern, erweitern. Systemtheoretisch kann dies dadurch erklärt werden, daß die Theologen im kirchlichen System eine Randposition einnehmen, die Informationen von innen nach außen geben, aber auch Informationen von außen absorbieren. Zum Begriff ‚Bükratie‘ vgl. Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972 (5. Aufl.) und die Kritik an Webers Modell bei Merton, R. K., zit. bei Mayntz, R./Ziegler, R., *Soziologie der Organisation*, in: R. König (Hrsg.), *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Bd. II, Stuttgart 1969, S. 444—513. Merton verweist auf den Prozeß der Ritualisierung, in „dessen Verlauf das strikte Befolgen der Regeln die Orientierung an den Zielen verdrängt. Dadurch entsteht bei den Bürokraten eine eingeübte Unfähigkeit (trained incapacity), sich an veränderte Situationen anzupassen.“
 24. Pracke, H., a.a.O., S. 118—121.
 25. Dröge, F. W., a.a.O., 96—101.
 26. Durch die Horizontalisierung von religiös-kirchlichen Kommunikationsinhalten (z. B. in dem konfliktsteuernden Diskussionsverfahren unter Theologen) wird der Kommunikationsinhalt dem Prozeß der Veramtung (Vertikalisierung/Formalisierung) vorerst entzogen. Damit wird es möglich, Probleme zu erörtern, ohne damit zugleich die Mitgliedschaft in Frage zu stellen.
 27. Dröge, F. W., a.a.O., S. 108.
 28. Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung*, a.a.O., S. 121.
 29. Luhmann, ebda.
 30. Luhmann versteht Normen als „kontrafaktisch“ (enttäuschungsfest) stabilisierte Verhaltenserwartungen, die zeitlich so generalisiert (=institutionalisiert) sind. Diese Auffassung unterscheidet sich von den Normbegriffen, die Norm als graduell verbindliche Einrichtung verstehen, die so alternativ formuliert ist, daß man entweder konform handelt oder sich Sanktionen aussetzt. Vgl. Geiger, Th., *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, Neuwied-Berlin 1964. Kritik an diesem Normbegriff von Luhmann übt Habermas, J., in *Habermas/Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt/M. 1971, S. 239 ff., insbes. S. 242. Vgl. Luhmann, *Rechtssoziologie*, 2 Bde., Reinbeck 1972.
 31. Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung*, a.a.O., S. 122.
 32. Luhmann, N., *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*, in: Wössner, J. (Hrsg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, S. 251.
 33. Luhmann, ebda.
 34. Dafür ist die Individualpsychologie zuständig; vgl. Luhmann, N., in Dahm/Luhmann, Stoodt, a.a.O., S. 15.
 35. Einen Versuch der Dimensionierung unter Zusammenfassung der bisherigen Ansätze versucht Boos-Nünning, U., *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. München-Mainz 1972.
 36. Vgl. Luhmann, N., in: Dahm/Luhmann/Stoodt, a.a.O., S. 30, 53.
 37. Die Verinnerlichung des Glaubens ist jene Dimension, gegen die sich neuere theologische Formulierungen wenden, z. B. die sog. politische Theologie (J. B. Metz, J. Moltmann, D. Sölle u. a.).
 38. Vgl. Steger, H.-A., *Revolutionäre Hintergründe des kreolischen Synkretismus*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1970, Bd. VI, S. 99—138; Lenski, G., *Religious Pluralism in Theoretical Perspective*, in: *IJRS* 1965, Bd. 1, S. 25—41.
 39. Theorie der Wertzirkulation zwischen mehreren institutionellen Bereichen der Gesellschaft: Rendtorf, T., *Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, Bd. II, 1966, S. 51—72.
 40. Vgl. Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung*, a.a.O., S. 116 und ders., in Dahm/Luhmann/Stoodt, a.a.O., S. 20.

41. Luhmann, in: Dahm/Luhmann/Stoodt, a.a.O., S. 43.
42. Vgl. Kittel, G. (Hrsg.), Artikel ‚Dogma‘, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II; Küng, H., Unfehlbar? — Eine Anfrage, Zürich 1971, S. 396; Nolte, a.a.O., S. 20 ff.; Rahner/Lehmann, a.a.O.
43. Schelsky, H., Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: „Zeitschrift für Evangelische Ethik“, 1957:1, S. 153—174.
44. Luhmann, N., in: Dahm/Luhmann/Stoodt, a.a.O., S. 66. Glaube basiert auf dem Selbstglauben des sich Offenbarenden.
45. Vgl. Mannheim, K., Wissenssoziologie — Auswahl aus dem Werk, hrsg. von K. H. Wolf, Neuwied und Berlin 1970 (2. Aufl.), S. 260.
46. So Mannheim, a.a.O., S. 259.
47. Professionalisierung meint soziologisch „ein berufliches Selbstverständnis einer Gruppe, das ... folgende Merkmale enthält: berufsspezifisches Ethos, gruppeninterne Kontrolle von Fehlern, Besitz von nicht allgemein zugänglichen Mitteln der Problemlösung, der Informationsbeschaffung und hohes Sozialprestige“. Luhmann, N., Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, a.a.O., S. 283; vgl. auch Schreuder, O., Gestaltwandel der Kirche. Vorschläge zur Erneuerung, Freiburg 1967, S. 81 ff.
48. Dies ist die Forderung der neueren Organisations- und Betriebssoziologie. Vgl. Naschold, a.a.O.
49. Kategorien der Systemanalyse bieten: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, a.a.O., S. 109 ff.; Ziegler, R., Kommunikationsstruktur und Leistung sozialer Systeme. Kölner Beiträge zur Sozialforschung und angewandten Soziologie, Bd. 6, Meisenheim/Glan 1966; Etzioni, A., A Comparative Analysis of Complex Organizations. On Power, Involvement and Their Correlates. New York 1961, bes. S. 140, 41 u. 134; Bormann/Bormann-Heischkeil, a.a.O., S. 199 ff.; Fürstenberg, F., Die Grundfragen der Betriebssoziologie, Köln-Opladen 1964, S. 90 und 93 ff.; Geiger, Th., Ideologie und Wahrheit, Neuwied und Berlin 1968, u. a.
50. Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation, a.a.O., S. 108.
51. Luhmann, *ibid.*
52. Auf die Festlegung der Inhalte durch Sprache wird weiter unten noch eingegangen.
53. Bormann/Bormann-Heischkeil, a.a.O., S. 272 ff.
54. Luhmann, N., Funktionen und Folgen, a.a.O., S. 93; auch Terstenjak, A., Psychosoziologie der Zugehörigkeit zur Kirche, in: Internationales Jahrbuch z. Religionssoziologie, Bd. 4, 1964, 33—59.
55. Bormann/Bormann-Heischkeil, a.a.O., S. 259; Coser, L., Theorie sozialer Konflikte, Neuwied-Berlin 1972. Geht man mit der These Cosers, daß Konflikte Gruppen zusammenschweißen, dann ist die kirchliche Konfliktaborption als dysfunktional anzusehen. Vgl. Coser, a.a.O., S. 86 ff.
56. Vgl. Etzioni, A., a.a.O., S. 145.
57. Berger, P. / Luckmann, Th., The Social Construction of Reality, New York 1966, deutsch: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969, S. 156.
58. Luhmann, Funktionen und Folgen, a.a.O., S. 190 ff.
59. Vgl. Westerbarkey, J., Zur Kommunikationssoziologie des Katholizismus, in: „Communicatio Socialis“ 4:1971, 209—225.
60. Vgl. Luhmann, N., Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, a.a.O., S. 246 f.
61. Die Problematik dieser Sprachvorgaben und Sprachstile bedarf einer gesonderten Untersuchung, die — umfassend — noch aussteht. Durch die Vorgabe von Sprachstilen wird eine Differenzierung der Sprachebenen ermöglicht mit der Folge, daß Teilnehmer beim Erleben und Behandeln laufender Thematik den Stil nicht in Frage stellen können, ohne den Sinn zu profanieren. Vgl. Bateson, G. / Jackson, D. / Haley, J. / Weakland, J., Toward a Theory of Schizophrenia, in: „Behavioral Science“, 1956:1, 251—264.
62. Die Statusorientiertheit kirchlich organisierter Kommunikationsfiguren (Predigt, Gottesdienst etc.) drückt sich nicht nur in Kleidung, Raumstellung etc. aus, sondern auch in der Verbalisierung der Inhalte. Vgl. Kopperschmidt, J., Kommunikationsprobleme der Predigt, in: Biemer, G. (Hrsg.), Die Fremdsprache der Predigt. Kommunikationsbarrieren der religiösen Mitteilung. Düsseldorf 1970, S. 35. Bei dieser Gelegenheit sei auch verwiesen auf die operationalen Kategorien, mit denen Bernstein den elaborierten bzw. restringierten Kode beschreibt. Vgl. Bernstein, B., Elaborated and Restricted Code: Their Origins and Some Consequences, in: Gumperz, J. J. / Hymes, D. (eds.), The Ethnography of Communication. Sonderdruck Nr. 66 des „American Anthropologist“, Nr. 6, Part 2,

- 1964, S. 55—69, und andere Werke des Autors: Bezeichnend für den restringierten Code sind: — Lexikalische Voraussagbarkeit, Person-Orientierung, Betonung von Zielen, Überhang der Redundanz, etc.
63. Als die Fähigkeit, Kommunikationssituationen herzustellen und sich darin zu behaupten. Vgl. Wunderlich, D., Die Rolle der Pragmatik in der Linguistik, in: „Der Deutschunterricht“ 22 (4), 1970, S. 5—41.
 64. Bormann/Bormann-Heischkeil, a.a.O., S. 150.
 65. Blau, P. M. / Scott, W. R., Formal Organizations. London 1963, S. 116.
 66. Goffman, E., Die Selbstdarstellung im Alltag, München 1969, S. 1.
 67. Darauf beruht die Unterscheidung von instrumentaler und expressiver Kommunikation bei Etzioni, A., a.a.O., S. 138 und 238.
 68. Vgl. Etzioni, a.a.O., S. 238.
 69. Vgl. Luhmann, Funktionen und Folgen, a.a.O., S. 90.
 70. Hier einer Darstellung von Bormann/Bormann-Heischkeil, a.a.O., S. 166 ff. folgend.
 71. Gurwitsch, G., Grundzüge der Soziologie des Rechts, Neuwied 1960, S. 185 ff.
 72. Bormann/Bormann-Heischkeil, a.a.O., S. 166.
 73. Bormann/Bormann-Heischkeil, a.a.O., S. 167.
 74. Vgl. Mannheims Kritik an der Zwei-Welten-Theorie der protestantischen Theologie und die daraus entstehende Dichotomisierung des Weltbildes und deren Kategorien. Vgl. Mannheim, K., Wissenssoziologie, a.a.O., ders., Ideologie und Utopie, Frankfurt 1952.
 75. Bormann/Bormann-Heischkeil, a.a.O., S. 169.
 76. Vgl. auch Bormann/Bormann-Heischkeil, a.a.O., 174; Menne, F., Kirchliche Sexualität gegen gesellschaftliche Realität, München-Mainz 1971.
 77. So die These von Schelsky, H., Religionssoziologie und Theologie, in: idem, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, Düsseldorf-Köln 1965, S. 276—293.
 78. Dies geht zusammen mit dem Befund der Dogmatismus-Forschung, vgl. Roghmann, K., Dogmatismus und Autoritarismus. Kritik der theoretischen Ansätze und Ergebnisse dreier westdeutscher Untersuchungen (Kölner Beiträge) Meisenheim/Glan 1966; Rokeach, M., The open and closed mind, New York 1966; Ertel, S., Erkenntnis und Dogmatismus. Antrittsvorlesung an der Georg-August-Universität Göttingen, Manuskript 1972.
 79. Vgl. Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, a.a.O., S. 117 ff.
 80. Holzer, H. / Steinbacher, K. (Hrsg.), Sprache und Gesellschaft, Hamburg 1972, S. 15.
 81. Hartig, M. / Kurz, U., Sprache als soziale Kontrolle. Neue Ansätze zur Soziolinguistik. Frankfurt/M. 1971, S. 139 f. u. 167.
 82. D. h., daß Sprache Informationen *über* die Sozialstruktur, aber auch *in* die Sozialstruktur übermittelt. Vgl. Luckmann, Th., Soziologie der Sprache, in: R. König (Hrsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. II, Stuttgart 1969, 1050, 1101.
 83. Sprachbarrieren sind indizierbar als Differenzen im Vokabular bzw. in der Symbolkapazität, als semantische Differenzen und als Urteilsdifferenzen. Diese Kategorien mit einnehmend wird im Anschluß an die theoretische Erörterung ein empirischer Zugang versucht; vgl. Bauer, A. Th., Der Stellenwert des Dogmas im Kommunikations- und Organisationssystem der Kirche. a. a. O.
 84. Soziologisch beschreibbar vor allem durch Status/Position und Rolle.
 85. Bezeichnend in diesem Zusammenhang die Studie von Spiegel, Y. (Hrsg.), Erinnern — Wiederholen — Durcharbeiten. Zur Sozialpsychologie des Gottesdienstes. Stuttgart 1972.
 86. Bernstein, B., Soziale Schicht, Sprache und Sozialisation, in: Holzer/Steinbacher, a.a.O., 278—295, S. 284 ff.
 87. Vgl. Proesler, H. / Beer, K., Die Gruppe — The Group — Le Groupe. Nürnberger Abhandlungen zu den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Heft 7, Nürnberg 1965.
 88. Kopperschmidt, a.a.O., S. 43 operiert mit Beispielen.
 89. Beispiele bieten sich dafür in den im Anhang der Dissertation von Bauer, a.a.O. herausgearbeiteten Dimensionierungen anhand einer Predigt von Kard. Julius Döpfner.
 90. Hayakawa, S., Semantik. Sprache im Denken und Handeln. Darmstadt 1968, S. 94. Ähnlich wirken auch die in der Kirche verwendeten Lieder zur Mobilisierung von Gruppengefühlen.
 91. Kopperschmidt, a.a.O., S. 44. Die Schwierigkeit, Symbolsprache exakt nachzuprüfen wird besprochen von Köck, W. K., Manipulation durch Trivialisierung, in: Rucktäschel, A. (Hrsg.), Sprache und Gesellschaft, München 1972, S. 385.
 92. Konservativismus — eine Dimension des Dogmatismus im Sinne der Haltung unbedingter Sinnbeschaffung und Kontinuitätssicherung; vgl. Nolte, a.a.O., S. 40 ff.

93. Der Konservierungsversuch religiöser Sprache wurzelt letztlich, so möchte man annehmen, in dem magischen Sprachverständnis, in der Ineinsnahme von Ritus und Magie, die die Wirksamkeit der Sprache an eine bestimmte Sprachform bindet. Dieses Verständnis wird im katholischen wie auch im protestantischen Intensivraum bisweilen affirmiert durch den überzogenen Inspirationsbegriff, so daß sprachliche Wendungen tabuisiert werden. Beispiel: ‚Transsubstantiation‘. Für diesen Begriff wurden viele andere — auf anderen philosophischen Vorüberlegungen beruhende — Begriffe geschaffen, z. B. Transsignalisation, ohne Eingang in die kirchlich zugelassene Sprache gefunden zu haben.

S U M M A R Y

The functional analysis of a system enables to formulate the relation between religion, church, and society. From this religion and church can be seen and treated as functions in society. Basically two structures can be distinguished, faith and dogma. Both enable communication even though in different quality and intention. Faith has been developed during history as medium for inwardness and has been serving less as basis for communicative society. Regulation of communication in the church and between church and society has been more the role of dogma. An organized community cannot waive a dogma if she wants to preserve herself as a system and if she wants to keep her identity. But if the church is mainly as exclusively bound to dogma, a lack of communication will be created. Dogma is a theologically formulated organizational means not creating communicative but hierarchically prescribed change. The over-emphasis of a dogmatic position shows that communication for the church is a structural and not an organizational problem.

R É S U M É

Le processus scientifique de l'analyse systématique fonctionnelle offre la possibilité de formuler de façon abstraite le rapport entre la religion, l'Eglise et la société. Ce n'est qu'à ce niveau que les structures fondamentales de la religion et de l'Eglise, en tant que problèmes de fonction sociale, peuvent être reconnues et traitées. On peut, en principe, distinguer deux structures de base qui servent de moyen à la communication religieuse: la croyance et le dogme. Ces deux structures de base facilitent la communication, quand bien même de qualité et d'intention différentes.

La position „croyance“ a été façonnée au cours de l'histoire comme médium de l'intimité et a moins servi comme base de formation de la société pour le public à l'intérieur de l'Eglise. La réglementation de la communication dans l'Eglise et entre l'Eglise et la société devint de plus en plus la fonction du *dogme*. Une communauté organisée ne peut pas renoncer aux dogmes si elle veut demeurer en tant que système et si elle veut rester identique à elle-même.

Mais si l'identité temporelle, objective et sociale du système Eglise n'est un exclusivement ou particulièrement qu'au dogme, il en résulte alors un déficit en matière de communication.

Le dogme est une grandeur selon la formule théologique et, mise en place pour l'organisation, elle produit l'échange de sens non pas de façon communicative, mais elle l'exploite et le prescrit de façon seigneuriale (hiérarchique). La surestimation de la position dogmatique montre clairement que la communication n'est pas seulement pour l'Eglise un problème d'organisation, mais aussi un problème de structure.

R E S U M E N

El procedimiento científico del análisis sistemático funcional ofrece la posibilidad de formular en abstracto la interdependencia entre religión, Iglesia y sociedad. Solo a este nivel pueden reconocerse y analizarse las estructuras básicas de religión e Iglesia como problemas de función social. Fundamentalmente se pueden distinguir dos estructuras básicas que sirven como medios de comunicación eclesial: fe y dogma. Ambas estructuras básicas permiten comunicación, si bien ofrecen diferente cualidad, con diferente intención.

La posición *fe* se desarrolló a lo largo de la historia como medio de interioridad y apenas sirvió como base de formación social comunitaria en la vida pública interna eclesial. La regulación de la comunicación en la Iglesia y entre la Iglesia y la sociedad fué cada vez más una función del *dogma*. Una comunidad organizada no puede renunciar a los dogmas si quiere mantenerse como sistema y permanecer idéntica a sí misma.

Pero si la identidad temporal, concreta y social del sistema Iglesia permanece unido al dogma de modo exclusivo o predominante, se produce un déficit en la comunicación.

El dogma es una magnitud formulada teológicamente, sobrepuesta organizadamente, que no favorece la comunicación sino que actúa y prescribe soberanamente (jerárquicamente). La supervaloración de la posición dogmática demuestra que la comunicación es para la Iglesia un problema estructural, no un problema de organización.