

blick bei bereits verminderter Teilnehmerzahl. Aber eine Klärung der theoretischen Grundlagen wurde in doppelter Weise erreicht: einmal durch eine Entkräftung der Einwände derer, die das Wort nicht hören wollen und die Sache Demokratie von der Kirche möglichst fernhalten möchten; zum andernmal durch eine soziologische wie theologische „Entmythologisierung“ der Postulate derer, die undifferenziert parlamentarisch-demokratische oder radikaldemokratische Modelle auf die Realität Kirche übertragen wollen. Dieses Ergebnis hat sich in den Referatsvorlagen des Soziologen F. X. Kaufmann (Bielefeld), des Exegeten R. Pesch (Frankfurt) und des Systemikers E. Feil (PH Münster) am deutlichsten niedergeschlagen. Alle drei Thesenfolgen befaßten sich mit fundamentalen Fragen des Selbstverständnisses der Kirche (soziologisch, biblisch, ekklesiologisch), die in Begründung und Folgerungen weit über das gestellte Thema hinausgingen. Mit freundlicher Genehmigung der Autoren geben wir diese drei Referate im Wortlaut wieder. Es ist zu beachten, daß zwar der Beitrag von Kaufmann überarbeitet wurde und die Thesen Feils auf eine größere in Schwerte nicht vorgetragene Ausarbeitung zurückgehen, aber bei allen drei Beiträgen der thesenförmige Duktus der Diskussion beibehalten wurde.

Franz X. Kaufmann

Soziologische Überlegungen zum Postulat einer Demokratisierung der Kirche

1. „Demokratisierung“ ist heute kein analytisch brauchbarer, sondern ein politischer Begriff. Hinter dem Streit um den Begriff (und seine Legitimität im kirchlichen Bereich) stehen politische Interessen. Die direkte Artikulation politischer Interessen wird durch die gegenwärtige Kirchenstruktur verunmöglicht. Das ist selbst einer der Gründe, weshalb das Postulat einer Demokratisierung der Kirche primär auf die Veränderung von Strukturen der Kirche zielt.

2. Unter ‚Strukturen der Kirche‘ seien die jeweiligen institutionalisierten Beziehungen zwischen unterschiedlichen Wissens- und Handlungszusammenhängen sowie die kirchenimmanenten Deutungsformen dieser Beziehungen (‚Ordnungsvorstellungen‘) verstanden. Strukturen der Kirche meinen ‚das Ganze‘ der Kirche unter dem Gesichtspunkt der Sozialformen von als kirchlich bezeichnetem Handeln. Strukturen müssen demzufolge sowohl unter dem Gesichtspunkt ihres ‚Sinnes‘ (der sich heute als theologische Deutung darstellt) als auch unter dem Gesichtspunkt ihrer faktischen Wirksamkeit (insbesondere der durch sie eröffneten oder ausgeschlossenen Handlungsmöglichkeiten) betrachtet werden.

3. Die meisten der gegenwärtig in der katholischen Kirche umstrittenen Fragen (z.B. Zölibat, Mischehe, Ökumenismus, Maß und Grenzen kirchlicher Mitverantwortung der Laien, Amt und Hierarchieverständnis, Definition ‚kirchlichen‘ und ‚nichtkirchlichen‘ — z.B. privaten, politischen — Handelns) beziehen sich auf Fragen der Kirchenstruktur. Die Abgrenzung zwischen strukturellen und bloß organisatorischen Fragen erfolgt zweckmäßigerweise nach dem Kriterium, *inwieweit ein Problem der Sozialform der Kirche als theologisch relevant definiert*

wird. Als bloß organisatorische Fragen erscheinen z. B. heute die Pfarrei-Einteilung eines Dekanats, die Ressortaufteilung eines bischöflichen Ordinariats, die Fragen der Aufteilung kirchlicher Finanzen usw. (Es ist jedoch ein bewährtes Mittel, organisatorische Probleme zu ‚Strukturfragen‘ zu erheben, um den Status quo nicht verändern zu müssen.)

4. Die Rede von ‚konservativen‘ und ‚progressiven‘ Kräften in der Kirche bekommt dann einen festen Sinn, wenn man sie auf die Frage bezieht, ob den zugrunde liegenden Postulaten und Handlungsweisen die Vorstellung der Veränderbarkeit oder der Unveränderbarkeit kirchlicher Strukturen zugrunde liegt. (Der Fortschritt der ‚Konservativen‘ besteht dann darin, eine bestimmte Veränderung als bloß organisatorisch zu deklarieren!) Dieser fundamentale Gegensatz wird z. T. durch die Mehrdeutigkeit des Begriffs ‚Veränderbarkeit‘ (als faktische Abänderbarkeit, Veränderungsbedürftigkeit und Legitimität der In-Frage-Stellung gegenwärtiger Normativität) verdeckt, wobei die Mehrdeutigkeit des Begriffs u. U. auch politisch eingesetzt wird.

5. Hinter dieser Meinungsverschiedenheit steht das Problem der Identität von Kirche unter den Bedingungen raschen gesellschaftlichen Wandels, insbesondere jedoch wachsender gesellschaftlicher Differenzierung. Während Einigkeit darüber herrscht, daß der zentrale Bezugspunkt kirchlicher Identität in ihrem Stifter selbst und seiner Offenbarung zu finden ist, gehen die Auffassungen über die Bedingungen, unter denen die ‚Identität der Kirche‘ heute zu wahren ist (und worin somit die zentralen Merkmale der Identität bestehen), weit auseinander. Da die Kirche den Bezug zu ihrem die Identität garantierenden Ursprung nur über ihre eigene Überlieferung herstellen kann, verlagert sich das Problem (und der Streit) vor allem auf die Frage, *welche Bestandteile der kirchlichen Überlieferung als die die Identität garantierenden dem Ursprung zuzurechnen sind*. Dabei reicht zur Erschütterung der traditionellen Position offenbar der Nachweis nicht aus, daß eine bestimmte strukturelle Eigenart der Kirche in den ersten Gemeinden noch nicht verwirklicht war. Wie die progressive kann auch die konservative Position die Entfaltung kirchlicher Strukturen im Laufe der Kirchengeschichte für sich in Anspruch nehmen. Differenzen bestehen allenfalls hinsichtlich der Sinndeutung geschichtlicher Entwicklungsprozesse.

6. Die Vertreter *traditionaler* (und tendenziell meist konservativer) Auffassungen neigen dazu, die Identität als Unwandelbarkeit bestimmter Merkmale einmal entfalteter Tradition aufzufassen, handele es sich um Fragen der Lehre (z. B. Dogmen) oder der Struktur (z. B. Amtsverständnis). Die Intention richtet sich hier auf die *Lösung des Identitätsproblems durch Erhaltung bestimmter gleichzeitig sozialer und sinnhafter Strukturmerkmale als Schutzwall für die Invarianthaltung des ‚depositum fidei‘*. — In soziologischer Perspektive kann diese Strategie unter bestimmten Voraussetzungen ein hohes Maß an Rationalität für sich in Anspruch nehmen. Durch die *Formalisierung bestimmter Strukturmerkmale*: z. B. Interpretationsmonopol der ‚fides quae creditur‘ für eine bestimmte, zölibatäre Personengruppe, die durch einen besonderen sakralen Status ausgezeichnet wird (Kleriker), z. B. Aberkennung der Mitgliedschaft für solche Personengruppen, die bestimmte Glaubensinhalte oder Strukturmerkmale öffentlich in Frage stellen (Häretiker), gelingt es, ein hohes Maß an normativer Konsistenz der religiösen

und der Lebensanschauungen unter den Kirchenangehörigen aufrechtzuerhalten.

7. Neuerdings mehren sich die Äußerungen, denen die geläufige Unterscheidung von ‚wandelbarer Form und bleibendem Kern‘ oder ‚Ewigem und Zeitbedingtem‘ oder ‚Natur und Geschichte‘ keine angemessene Lösung des Identitätsproblems mehr zu sein scheinen. „Wir haben den unwandelbaren Kern niemals ‚chemisch rein‘ neben einer bestimmten Form, sondern nur jeweils geschichtlich vermittelt“ (W. Kasper). Das Bestreben geht hier offensichtlich auf die *Formulierung komplexerer Identitätsbedingungen* von Kirche, bei denen die Kirchenstruktur nicht mehr als ‚im Wesen gleichbleibend‘, sondern im Gegensatz dazu als ‚im Wesen wandelbar, entwickelbar‘ angesehen wird. Gerade in der Variabilität der Struktur muß das ‚Wesentliche des Glaubens‘ angesichts sich wandelnder historischer Umstände glaubhaft gemacht werden. Dieser Position ist das Postulat nach ‚Demokratisierung der Kirche‘ unschwer zuzuordnen.

8. Nach der hier vertretenen Auffassung verbirgt sich hinter dem Postulat einer ‚Demokratisierung der Kirche‘ in erster Linie das Bedürfnis nach erhöhter Strukturvariabilität der Kirche, nach Zulassung von mehr Handlungsmöglichkeiten als *legitimer* Ausprägung ‚kirchlichen Lebens‘. Dahinter steht offenbar die Sorge, daß die gegenwärtig als ‚kirchlich‘ zugelassenen Handlungsmöglichkeiten so wenig attraktiv (für Priester und/oder Laien) sind, daß mit einer personellen und insbesondere motivationsmäßigen Auszehrung der Kirche gerechnet werden muß. Wenn die als kirchlich zugelassenen Handlungsmöglichkeiten nicht mehr als angemessener Ausdruck des subjektiven Glaubensverständnisses erfahren werden können, muß damit gerechnet werden, daß genuin christliche Motivationen sich zunehmend außerhalb der Kirche entfalten und damit beliebig interpretierbar und zurechenbar werden. Die Glaubhaftigkeit der kirchlichen Lehre erscheint als gestört, die Glaubenschancen der Menschen deshalb reduziert, weil sie keinen Zusammenhang zwischen den Sinnangeboten der Kirche und ihrem eigenen Lebenssinn mehr herstellen können. Nach dieser Interpretation ist somit nicht das Problem der Partizipation (der Laien an den Entscheidungen der Gemeinde, der hierarchisch untergeordneten an den Entscheidungen übergeordneter Stellen usw.) das primäre Movens einer Forderung nach ‚Demokratisierung‘; ebensowenig geht es primär um die Übernahme politisch-demokratischer Verhaltensmuster in die Kirche. *Partizipation und demokratische Herrschaftskontrolle erscheinen vielmehr als gegenwärtig mögliche Mittel zur Erhöhung der strukturellen Variabilität der Kirche.*

9. Der *Widerstand*, der seitens der kirchlichen Organisation und ihrer hierarchischen Repräsentanten all den Maßnahmen und Vorschlägen entgegengebracht wird, die auf eine Erhöhung unterschiedlicher Handlungsmöglichkeiten im Rahmen der Kirche hinauslaufen, beruht auf der *unbewußten Einsicht in die zunehmenden Schwierigkeiten, bei erhöhter struktureller Variabilität die Identität der Kirche mit den bisherigen elementaren Mitteln zu kontrollieren und darzustellen*. Bürokratische Schwerfälligkeit und subjektiv ‚echte Sorge um das anvertraute Gut‘ ergänzen sich im Rahmen des traditionellen Strukturverständnisses von Kirche. Dieser traditionellen Position sind angesichts des schwindenden Einflusses der Kirche auf einen wachsenden Teil der Bevölkerung im früher christlichen Abendland Interpretamente wie ‚Entkirchlichung‘,

‚Säkularisierung‘, ‚kleine Herde‘ und (interessanterweise auch) die Theorie des Übergangs von der Volks- zur Freiwilligkeitskirche angemessen: „Wer uns nicht so will, wie wir sind, der soll gehen!“ Man richtet sich somit auf eine Art Überwinterungsstadium der Kirche ein, wobei offenbleibt, ob der damit bejahte Entropieprozeß durch einen Frühling überwunden wird.

10. Diejenige Position, die ihre Erwartungen unter dem Stichwort ‚Demokratisierung‘ zusammenfaßt, läuft dagegen Gefahr, unfreiwillig der gleichen Entwicklung Vorschub zu leisten, wenn sie nämlich ihr Hauptaugenmerk auf organisatorische Veränderungen der Willensbildungsprozesse im Rahmen der gegenwärtig als kirchlich angesehenen Handlungsmöglichkeiten legt. *Damit wird allenfalls die Beteiligung der noch Kirchlichen erhöht, aber die Tendenz zur Entropie, zum Energieverlust, welche die gegenwärtige Kirchenentwicklung kennzeichnet, nicht wirksam bekämpft*. Die in jüngster Zeit eingeführten Formen der Mitbestimmung von Laien im Rahmen der gegenwärtigen Kirchenorganisationen werden — da sich die Laienvertreter überwiegend aus den kirchlichen Kerngruppen rekrutieren — kaum die Ausstrahlungskraft der Kirche erhöhen können. Eine entscheidende Veränderung scheint nur dann möglich, wenn es gelingt, die Struktur der Kirche komplexer zu machen, in ihr mehr Handlungsmöglichkeiten anzusiedeln und damit ihre Ausstrahlungskraft zu erhöhen (z. B. Publik, Studentengemeinden, Arbeiterpriester). Das bedeutet gleichzeitig eine stärkere Differenzierung der Grenzen kirchlichen Handelns, so daß sich Identität von Kirche nicht mehr durch feste Grenzen, sondern auf andere Weise bestimmen muß.

11. Eine *ekkleziologische Reflexion*, die kirchliche Strukturen nicht als vorgegeben, sondern als veränderbar interpretieren will, könnte etwa von folgenden Überlegungen ausgehen:

a) Kirche ist Gemeinschaft der Glaubenden.

b) Menschen sind Glaubende insofern, als sie ihr Denken und Handeln auf die Botschaft Christi und die Gemeinschaft der Glaubenden beziehen.

(Diese beiden ersten Thesen sind Versuche, ein theologisches Selbstverständnis der Kirche so zu formulieren, daß das in ihnen Gemeinte theologisch akzeptabel und doch mit soziologischen Überlegungen vermittelbar erscheint.)

c) Die Gemeinschaft der Glaubenden realisiert sich historisch in unterschiedlichen Sozialformen, deren konkrete Ausgestaltung und Veränderung sich in Wechselbeziehung mit den jeweiligen sozio-kulturellen Konstellationen und deren Wandlungen vollzieht.

d) Kirche entwickelt sich in der Geschichte. Die Impulse zur Veränderung kommen teilweise aus dem Inneren der Kirche (Entwicklung als endogener Prozeß), teilweise aus der Umwelt der jeweiligen Sozialformen von Kirche (Entwicklung als Anpassungsprozeß an Umweltbedrohungen).

e) Die historisch vorfindbare Kirche ist nur insoweit Gemeinschaft der Glaubenden, als es ihr gelingt, die Botschaft Christi als Konstitutivum ihrer eigenen Sinngabe zu erhalten und sie in konsistent-sinnhafter Form weiterzugeben. Gleichzeitig muß die historisch vorfindbare Kirche stets neue Mitglieder gewinnen und in den Glauben der Gemeinschaft der Glaubenden einführen. Dies gelingt nur insoweit, als die Lehre glaubhaft ist. *Die Glaubhaftigkeit der Lehre bzw. die Glaubenschancen der Menschen hängen von der erfahrbaren Darstellung der Kirche*

und ihres Glaubens einerseits sowie dem sozio-kulturellen Sinnhorizont der Adressaten der Glaubensverkündigung andererseits ab. In dem Maße, als sich der sozio-kulturelle Sinnhorizont wandelt, wandeln sich die Voraussetzungen des Glaubens und stellen sich somit neue Anforderungen an die Selbstdarstellung der Kirche, wenn sie glaubhaft bleiben will.

f) Die *Leistung objektiver Sinnkonstitution* (Entwicklung und Identität der ‚fides quae creditur‘) und die *Gewinnung neuer Glaubender* (als Vermittlung einer ‚fides qua creditur‘) sind als *zentrale Aufgaben* der jeweils in unterschiedlichen sozio-kulturellen Konstellationen vorfindbaren Kirche anzusehen. Ihre jeweilige soziale Struktur ist kritisch unter dem Gesichtspunkt zu beurteilen, inwieweit die jeweiligen Sozialformen der Kirche geeignet sind, diese Aufgaben zu lösen.

g) Hinsichtlich der Sozialformen, in denen sich die Gemeinschaft der Glaubenden manifestiert, lassen sich grundsätzlich drei Ebenen unterscheiden: die gesellschaftliche (z. B. Kirche als politischer Faktor, Kirche in den Massenmedien), die organisatorische (z. B. hierarchische, regionale Gliederung) und die Ebene einfacher Sozialsysteme (z. B. kirchliche Gruppen, ‚Kerngemeinschaft‘, überhaupt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind . . .“). In hochdifferenzierten Gesellschaften, in denen Kirche und der durch sie konstituierte Sinnhorizont wiederum partikulär geworden sind, kommt der *Glaubensvermittlung innerhalb freiwilliger Gruppen* wachsende Bedeutung zu. Gleichzeitig bedarf die Kirche jedoch einer *wirksamen Organisation*, wenn sie nicht in sektiererische Gruppen langsam zerfallen soll. Die Wirksamkeit der Kirchenorganisation manifestiert sich in ihrer Fähigkeit, sich an vielfältige und zudem wandelbare Bedürfnisse der an der Kirche Beteiligten anzupassen. Insbesondere muß sie eine Vielfalt von Gruppen Glaubender ermöglichen, auch wenn diese unterschiedliche und z. T. einander widersprechende Verhaltensweisen entwickeln. Gleichzeitig hat die kirchliche Organisation die gesellschaftliche Repräsentanz der Kirche zu ermöglichen und zu sichern.

h) Kirche darf mit ihrem Organisationsaspekt nicht identifiziert werden. *Bezogen auf die kirchliche Organisation, ist der Glaubende stets als Umweltfaktor der Organisation zu betrachten.* Kirchliche Organisation unterliegt denselben Tendenzen der Bürokratisierung und der Anonymität wie andere Großorganisationen auch. Gerade dadurch wird die Glaubhaftigkeit der Kirche gefährdet. Umgekehrt kann die Glaubensüberzeugung (z. B. eines Bischofs oder Papstes) auf die kirchliche Organisation störend wirken. Die Theologisierung kirchlicher Organisationsfragen verdrängt diesen notwendigen Konflikt, ohne ihn zu lösen.

Rudolf Pesch

Thesen zur Sache Jesu als Begründung kirchlicher Praxis

Die „Sache Jesu“ war eine *eschatologische Sammlungs- und Befreiungsbewegung in Israel*. Jesus hat an die alttestamentlich-prophetischen Verheißungen und die zeitgenössisch-apokalyptischen Erwartungen angeknüpft und den Horizont Israels nicht überschritten. Jesu Sache war die Sache einer ungewöhnlichen prophetisch-charismati-

schen Gestalt, die nicht auf einfache Formeln festgelegt werden kann. Das kometenhaft kurze Wirken Jesu, die Eigenart der Jesusüberlieferung der Kirche und die Divergenzen der wissenschaftlichen Urteile über Jesus erschweren eine verbindliche Auskunft über die „Sache Jesu“. Die folgenden Thesen können nur einen bescheidenen Beitrag zur Beschreibung der „Sache Jesu“ bieten; sie sollen aber einige *deutliche Akzente* herausstreichen.

I. Jesu Sache als Sammlungsbewegung

1. Jesus hat angesichts der von ihm ausgerufenen (Mk 1, 15) Nähe der Herrschaft Gottes Israel als Gottesvolk sammeln wollen (Mt 23, 27 par; Mt 12, 30 parr).

Jesus formuliert seinen Anspruch mit Bildern der prophetischen Heilsverheißungen (Is 56, 7 f; Ez 34), seinen Anspruch als eschatologischer Agent Gottes, der Gottes Hirtenamt wahrnimmt (Lk 15, 1—7).

In prophetisch-provokativen Demonstrationen weist Jesus auf die Sammlung Israels als das Gebot der Stunde hin: Tempelreinigung (Mk 11, 15—18 parr), Zöllnergastmahl (Mk 2, 15—17 parr), Bildung eines Jüngerkreises, insbesondere des Zwölferkreises (Mk 3, 13—19 parr).

Jesus treibt mit seinen Jüngern in Palästina Mission, um das zerrissene Israel neu zu einen (Mk 6, 6—13 parr; Lk 10, 2 parr).

2. Jesu Sammlungsbewegung hat zum Ziel: die Aufhebung aller Vereinzelung, die durch Diskriminierung einzelner Menschen oder Menschengruppen entsteht.

Die Zuwendung Jesu zu den „Randexistenzen“ der damaligen jüdischen Gesellschaft ist *theologisch* (nicht politisch, sozialrevolutionär etc.) motiviert: Gott will die Sammlung Israels, deshalb gilt es, den verlorenen Schafen nachzugehen (Lk 15; Mt 15, 24).

Im Interesse der Sammlung Israels entdeckt Jesus Gottes Interesse am Menschen im Gesetz neu: gesetzeskritische Haltung Jesu (Mk 3, 1—6).

Im Interesse der Sammlung Israels durchbricht Jesus die Schranken, die religiös-gesellschaftliche Konvention, Vorurteile, die „gesetzliche“ Auslegung des Gesetzes aufgerichtet haben (Mk 2, 15—17; Mk 2, 1—12): *Sündenvergebung* durch Jesus.

3. Jesu Sammelbewegung ist *radikal* angelegt: Der Abbruch bestehender Barrieren soll nicht mit der Errichtung neuer Fronten einhergehen.

Jesus hat nicht nur Umgang mit dem „verfluchten Volk vom Lande“ in Galiläa, mit Zöllnern, notorischen Sündern (z. B. Huren, Hirten), sondern ebenso mit pharisäischen „Gerechten“ und Zeloten. Der Jüngerkreis, welcher der Herkunft nach „Todfeinde“ vereint, ist Zeichen eines gesammelten und versöhnten Israel.

Wesentliche Forderungen der Bergpredigt, wie die Forderung der Feindesliebe (Mt 5, 43—48 par) und des Gewaltverzichts (Mt 5, 38—42 par), sind der Sammlungsbewegung angemessene (eschatologisch motivierte!) Forderungen.

Die *Ethik Jesu* als „Ethik der Gottesherrschaft“ (Simulation der Situation des Neuen Bundes: Gottes Forderung ist dem Menschen ins Herz geschrieben — in der Not des Nächsten konkret erkennbar) ist die seine Sammlungsbewegung bewegende Ethik.

4. Die *frühe Kirche* hat die „Sache Jesu“ mit Recht als *Sammlungsbewegung* ausgelegt (Jo 11, 51 f).

Die Bildung der Urgemeinde in Jerusalem durch die Gali-