

Beiträge

François Houtart

Außerkirchliche Interessen und Festhalten am Status quo in den Kirchen

Die Kirchen sind Institutionen, und sie fügen sich daher in einen kulturellen und sozialen Zusammenhang ein. Nun ist jede Institution eine soziale Konstruktion. Das heißt, daß man sie nicht verstehen, erklären oder auch nur definieren kann ohne Bezug auf den Gesamtzusammenhang, in dem sie entstanden sind oder in dem sie sich entwickelt haben. Keine Institution ist etwas «an-sich», wenn es auch die Versuchung einer jeden von ihnen ist, sich als etwas derartiges zu verstehen. Es gibt andererseits eine ständige bewußte oder unbewußte Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Institutionen, und das Ergebnis davon ist die Geamtkultur der menschlichen Gruppe. Die Anwendung dieser Erwägungen auf die Kirche bringt die anderen Dimensionen ihrer Wirklichkeit, vor allem ihren göttlichen Ursprung, noch nicht mit ins Spiel.

Wenn man Peter Berger¹ folgen kann, welcher sagt, daß die Kirchen in der Gesellschaft Verwirklichungsstrukturen, das heißt eine soziale und kulturelle Basis für ihre Existenz vorfinden, so muß man gleichermaßen sagen, daß die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Systeme ebenfalls der Verwirklichungsstrukturen bedürfen, durch welche sie einen Bezug zur ethischen Ebene erhalten. Das war es, was Gandhi meinte, wenn er sagte, daß der Kampf gegen die moralischen Grundlagen eines politischen Systems von großer Wirksamkeit sei. Das ist die Rolle, welche die Ideologie spielt, wenn sie der Gruppe ein Verständnis ihrer Geschichte und ihrer Zukunft bietet, und es ist nicht verwunderlich, daß in den westlichen Gesellschaften die Kirchen in diese Funktion eingebunden erscheinen.

Sagen wir es konkret: Die Anwesenheit von Präsident Nixon bei einer der Massenversamm-

lungen Billy Grahams kurz nach der Intervention in Kambodscha ebenso wie sein Besuch bei Papst Paul VI. kurz vor den Wahlen vom November 1970 zeichnen sich ganz in diese Perspektive ein. Die Erklärungen von Präsident Caetano bezüglich des Besuches der Führer der Befreiungsbewegungen in den portugiesischen Kolonien bei Paul VI. wie die Opposition der belgischen Bourgeoisie gegen Kardinal Suenens, weil dieser in ihren Augen die Grundsätze der Autorität erschüttert habe, sind ebenfalls deutliche Anzeichen dafür.

Es gibt also einen wechselseitigen Einfluß. Die etablierten Kräfte lasten mit einem gewissen Gewicht auf den kirchlichen Institutionen, welche dazu neigen, sich gesellschaftlichen Veränderungen zu widersetzen. Gewisse Veränderungen in den Kirchen selbst erscheinen als soziale Gefahren. Eine äußerst komplizierte Vielfalt von wechselseitigen Interessen ist hier im Spiel, und die Kirchen lösen in der Praxis andere Wertvorstellungen aus als die, welche sie feierlich verkünden.

Im Falle eines raschen Wandels wird das soziale System, das für die Gestaltung der Kirchen selbst wenigstens auf weite Strecken zum Modell gedient hat, in Frage gestellt, und es besteht die Gefahr einer Solidarisierung zwischen den Gruppen oder Klassen, welche den Status quo begünstigen, und der kirchlichen Institution.

Dies ist ein ständiges Dilemma, das man durch die gesamte Geschichte hindurch verfolgen kann, selbst dort, wo die christlichen Kirchen zahlenmäßig in der Minderheit sind oder wo sie im Augenblick der Kolonisierung entstanden sind. Zweifellos muß man in den Kirchen als Institutionen unterscheiden zwischen zahlreichen Ebenen und verschiedenen Schichten; aber das gilt für jede Institution. Es bestehen tiefgreifende innere Unterschiede, vor allem in Zeiten, die eine Mehrzahl von Zielsetzungen möglich machen. Wenn wir versuchen wollen, eine Darstellung der Verbindungslinien zu geben und über eine bloße Beschreibung hinauszukommen, ist es also unerlässlich, sich um eine historische Sicht zu bemühen und die Religionssoziologie zu Hilfe zu nehmen.

1. Die Religion im sozialen Wandel

In den traditionellen Gesellschaften bewirkt die Symbiose zwischen Natur und Gesellschaft, daß letztere in die Ausdrucksformen eines kosmischen Determinismus integriert erscheint. Umgekehrt bewirkt diese Symbiose den Entwurf eines Deutungssystems der Naturphänomene durch die For-

mung eines mythischen Universums, das Reflex und Garant des Sozialsystems ist. Die Welten der Lebenden, der Toten, der Geister oder der Gottheiten vermischen sich aufs engste und bilden untereinander eine hierarchische Ordnung, die eine wirkliche oder mythische Macht über die Sozialphänomene ausübt.

Die menschlichen Gruppen haben praktisch keine Möglichkeit, eigene Kollektivzielsetzungen zu formulieren und zu verfolgen. Man kann sagen, daß die sozialen Verhaltensweisen sich im wesentlichen beschränken auf die Befolgung von Normen, deren Konformität durch das soziale System und besonders durch die Macht sichergestellt ist. Die Integration zwischen Natur, Gesellschaft und mythischem Universum verleiht den Garanten der Sozialordnung und ihrer Symbolik eine geheiligte Würde. Umgekehrt macht eine solche Deutung aus der Natur eine soziale Kategorie.²

Man kann also leicht verstehen, daß die Eroberung der Natur durch den Menschen entweder als Sakrileg verstanden wurde oder als etwas, was vollbracht werden mußte mittels eines Ritus, der die Aneignung einer sakralen Macht ermöglichte. Die Symbiose zwischen einem so vom Heiligen erfüllten Universum der Natur und der Organisation des sozialen Lebens war derart, daß alle Ereignisse des Lebens der menschlichen Gemeinschaften ebenfalls durch die Götter oder die Geister geregelt wurden. In einem solchen System sind die Naturordnung und die Sozialordnung aufs engste miteinander verwoben und beruhen auf der Befolgung gemeinsamer Verhaltensnormen.³ Ein Großteil der Mythen der traditionellen Religionen sind Ausdruck dieser Wirklichkeit, und man trifft sie in den vielfältigsten Zusammenhängen immer wieder an.

Diese Sicht des Universums bleibt zweifellos ziemlich uninteressiert gegenüber den Veränderungen, die sich auch im Rahmen dieser fundamentalen Perspektive ergeben. Man wird hier zweifellos sehen, wie Zivilisationen, Dynastien und politische Systeme einander ablösen, aber als Element der Kontinuität bleibt die Beziehung zum Heiligen, die – unter vielfältigen und wechselnden Formen – als etwas der physischen und moralischen Welt Immanentes betrachtet wird. Eine «entsakralisierte» Sicht, in welcher der Mensch eine Autonomie im Gebrauch der Natur und in der Gestaltung der Gesellschaft erlangt, bedeutet demnach einen wirklichen Bruch.

Die jüdisch-christliche Tradition, so könnte man meinen, war wohlgerüstet, um eine Zivilisation

gelten zu lassen, welche der Verantwortung des Menschen einen hohen Wert zusprach. So sagen auch viele zeitgenössische Theologen, die wirkliche Wurzel der langen Geschichte der «Säkularisierung» sei in der Tat in der Bibel zu finden.⁴

Man kann sich fragen, ob es sich hier nicht um eine für theologisches Denken typische Betrachtungsweise handelt, weniger aber um eine Sicht, die auch vor der Soziologie oder gar der Geschichtswissenschaft bestehen kann, wenn man auch den Gedanken, daß die Verbindung biblischen und griechischen Denkens einen die Entwicklung des Westens beherrschenden Faktor darstellt, für einleuchtend halten mag.

Tatsächlich aber setzte das Christentum sich funktional an die Stelle der religiösen Garanten der Sozialordnung und der Symbolik der überlieferten Religionen – bevor noch eine Rationalität in den kosmischen Abläufen und in den sozialen Prozessen entdeckt worden war. Es spielte im Römischen Reich diese Rolle, indem es den Platz des Systems der Legitimation und der kollektiven Symbolik der überlieferten Religionen übernahm. Es gelang ihm, als kulturelles System in einer neuen Gesellschaft zu überleben, welche sich so unter wechselnden Umständen nach einem im tiefsten gleichgebliebenen Modell formte.

Man könnte sich mit Peter Berger fragen, warum die Religionen ein Legitimationssystem liefern. Ein solches System hat den Hauptzweck, den Zusammenhang einer Gesellschaft aufrecht zu erhalten. Geschichtlich, so behauptet Berger, ist die Religion das geläufigste und wirksamste Werkzeug der Legitimation gewesen, weil sie den ungesicherten Bau der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit einer letztgültigen Wirklichkeit verbindet.⁶ Im tiefsten aber kann diese Legitimation im Rahmen eines nahtlos verwobenen Zusammenhangs von Natur und Gesellschaft letztlich immer nur religiöser Art sein. Es ist das, was man die Ordnung einer «totalen Sakralität» nennen könnte: Die Berufung auf das Göttliche ist das bestimmende Element des Legitimationssystems für die Natur- und Gesellschaftsmechanismen.

Seit der Renaissance werden die Funktionsgesetze des Universums genauer bestimmt. Diese Entdeckung machte es erforderlich, die Welt der Natur zum Einflußbereich einer immanenten heiligen Ordnung zu überhöhen. Sie war vorbereitet worden durch die Methode der thomistischen Philosophie, welche die wissenschaftliche Perspektive des Aristotelismus wieder zur Geltung brachte. Sie hatte auch biblische Wurzeln: Gott ist

transzendent, erschafft den Menschen und überträgt ihm Herrschergewalt über die Natur. Eine solche Entdeckung konnte nicht erfolgen ohne gesellschaftliche Komplikationen, denn sie unterminierte die kosmo-soziologische Integration, welche ihrerseits Grundlage des Funktionierens der Gesellschaft war. Dennoch mußten die Folgen in dieser Ebene mit Verzögerung eintreten. Eine erste Bresche war im Gesamt des kulturellen und gesellschaftlichen Systems geschlagen, und das institutionalisierte Christentum, welches diesem als sein Garant diente, schickte sich an zu reagieren.

In der Tat erhielt in dieser Sicht das Kausalitätsprinzip einen neuen Inhalt: den Begriff des Gesetzes. Es handelte sich nun nicht mehr um eine normativ verhängte Regel, deren Befolgung oder Nichtbefolgung ein Phänomen nur in bedingter Weise betrifft. Die Idee des naturwissenschaftlichen Gesetzes ist Ausdruck einer konstanten Bindung. Wenn diese Auffassung sich in die Ebene der Kultur übersetzt, so macht sie die Unterwerfung der Gesellschaft unter einen Komplex von Geboten göttlichen Ursprungs möglich. In einem solchen System war die Autorität nicht nur Bürge und Wahrer der gesellschaftlichen Ordnung, sondern die Wahrheit selbst war nichts anderes als der Ausdruck der gesellschaftlichen Autorität. Aus sozialem Blickwinkel könnte man sagen, daß in diesem System die Wertvorstellungen und Legitimationen ganz auf die Normen abgestimmt sind: das gesamte System ist normativ. Die Regeln des Rechtes sind selbst sakralen oder religiösen Ursprungs.

Die neue Lage ist bestimmt durch eine *Teilsakralität*, die nur noch die Gesellschaft regiert. Das Feld der Legitimierungsfunktionen verengt sich, aber gleichzeitig erhebt dieses einen stärkeren Anspruch als vorher. Selbst denen, welche die religiösen Deutungen der Natur aufgegeben haben, erscheint die gesellschaftliche Funktion der religiösen Legitimierung noch notwendig. Dies war zum Beispiel der Fall bei Voltaire.

In einer zweiten Phase wurden lediglich die gesellschaftlichen Vorgänge Gegenstand der Analyse, namentlich dank der historischen Forschung und der Entdeckung der anderen Kulturen. Die Reflexion über die Gesellschaft löste sich von der deduktiven Methode, die gekennzeichnet war durch die philosophische Projektion einer idealen Gesellschaft, um zur Prozeßanalyse nach dem Muster der Erforschung der Naturvorgänge zu werden. Diese Haltung erlaubt das Entstehen eines

kritischen Vorgehens und also einer «Entsakralisierung» der Macht und der gesamten Sozialsymbolik. Sie griff damit den durch die parallel laufende Umwandlung der Produktionsweise notwendig gewordenen gesellschaftlichen Veränderungen vor.

Die entscheidenden zeitgenössischen Wandlungen des Sozialgefüges liegen in der Mehrzahl genau im Schnittpunkt des Überganges einer «sakralen» Gesellschaft zu einer «modernen» Gesellschaft, und dies trotz der geschichtlichen Erdrutsche und der unermeßlichen Verschiedenheit der Situationen. Die Möglichkeiten, die der Mensch sich in der Ebene der Naturwissenschaft und Technik erschlossen hat, erlauben ihm neue Initiativen, vor allem in der Güterproduktion und im Gütertausch. Eine intellektuelle Elite löst Änderungen in den Wertvorstellungen (durch die wissenschaftliche Erschließung der gesamten Wirklichkeit) aus, welche eine wirtschaftliche Umgestaltung bewirken. Diese ihrerseits löst wieder eine allgemeine kulturelle und soziale Entwicklung aus. Aber der Rhythmus der Wandlungsvorgänge läuft nicht parallel. Das System der Werte, welches auf der Abhängigkeit des Menschen, und nicht auf seiner Autonomie gründet, zerfällt schneller als das Gesellschaftssystem. Die politische Macht entspricht weniger und weniger der wirtschaftlichen Macht, und ihr religiöses Legitimierungssystem verliert seine Anwendbarkeit.

2. Die Kirche im gesellschaftlichen Wandel⁶

In den westlichen Gesellschaften und ihren Kolonien verfügte die Kirche in der Zeit vor Beginn der Umwandlung der soziopolitischen Systeme über ein Quasimonopol der Definition der Wertbegriffe und über eine Ausschließlichkeit des Systems der Legitimierung, das soll heißen der Deutung. In diesem Sinne war sie die Garantin des Gesellschaftssystems, und darum hatte die religiöse Einheit eine solch wichtige Bedeutung für das reibungslose Funktionieren der politischen Mechanismen. Als die Reformation kam, mußte diese unvermeidlich zu Religionskriegen führen, und die politischen Gewalten stützten sich auf die Einmütigkeit der jeweiligen Religionszugehörigkeit. Die sozialen Bewegungen des Mittelalters hatten fast automatisch eine religiöse Färbung angenommen, und in vielen Fällen beteiligte sich die offizielle Kirche an ihrer Unterdrückung, mochte es sich dabei um den Katholizismus im Falle der Waldenser, der Katharer, Albigenser und Lollar-

den handeln, oder um das Luthertum bei der Niederwerfung der von Thomas Münzer angeführten Bauern. Man könnte noch anfügen für das 19. Jahrhundert die Unterdrückung der messianischen Bewegungen in Nordostbrasilien und für das 20. Jahrhundert die Verfolgung des Kibangismus im Belgischen Kongo.

Die fortschreitende Wandlung der Wertvorstellungen oder des Kultursystems führte zum Religionsabfall von Individuen und von Gruppen, die eine kulturelle Führungsrolle innehaben. Die Kirche antwortete darauf mit Intransigenz, die ihren Ausdruck unter anderem in der Inquisition fand. Das Christentum in seiner institutionellen Dimension erschien also aufs engste verwickelt mit der Gesamtgesellschaft. Seine Monopolstellung in der Definition der Wertbegriffe hinderte die neuen Wertvorstellungen daran, sich Ausdruck zu verschaffen. Die Kirche als Institution war Garantin des Gesellschaftssystems. Ihr Legitimierungssystem (der Lehrgehalt) erwies sich als mit dem Gesellschaftssystem eng verwoben. Andererseits gab es eine Osmose zwischen der religiösen Sprache und der Rechtfertigung der Macht; diese wurde von der religiösen Institution delegiert (Königs- und Ritterweihe).

Was die Volksschichten betrifft, so waren sie dem gesellschaftlichen Wertsystem integriert durch die Praktiken der religiösen Institution. Das gesamte Ritual zum Beispiel war Ausdruck der herrschenden Wertvorstellungen und trug dazu bei, zur Konformität mit ihnen zu führen, indem es ihnen eine transzendente Bedeutung verlieh.

Es war also unvermeidlich, daß der Zusammenbruch des Gesellschaftssystems unter diesen Umständen eine Reihe von Folgen für das Christentum mit sich brachte. Durch seine Rechtfertigung der etablierten Ordnung stützte es einen Typ der Gottesbeziehung, welche die Emanzipation des Individuums oder einer Klasse behinderte, welche doch gerade von den Spezialbewegungen angestrebt wurde. Diese kämpften gegen alle Garanten des gesellschaftlichen Systems, und daher auch gegen den religiösen Garanten.

Der Widerstand der Kirche als Organisation gegen die revolutionären Bewegungen erweckte den Anschein, als sei die einzig mögliche Beziehung zwischen einer offenbarten Religion und einem kulturellen und gesellschaftlichen System jene, wie sie im Ancien régime bestanden hatte. Wenn übrigens die revolutionäre Bewegung an Wirksamkeit verloren hatte, so strebte die Kirche im allgemeinen danach, zu dem Modell zurückzu-

kehren, oder zumindest für eine eventuelle Normalisierung sich auf das Modell zu beziehen, welches ihr in der Zeit vor der Revolution vertraut gewesen war. So geschah es in Frankreich wie auch in Lateinamerika in den verschiedenen Formen der «Restauration».

Der Widerstand gegen einen Wandel war am stärksten, wo die Kirche eine bestimmende Rolle bei der Bildung und Legitimierung des gestürzten sozio-kulturellen Systems gespielt hatte. Es ist auch frappierend festzustellen, wie sehr die bedingungslose Annahme eines Gesellschaftssystems das moralische Urteilsvermögen verderben kann. Dies zeigt sich in den pessimistischen Beurteilungen über die Gewaltanwendung: Hier kann man eine Ahnungslosigkeit gegenüber der etablierten Gewalt feststellen, weil diese legitimiert ist (oder nach Max Webers Terminologie: legalisiert), und im Gegensatz dazu eine große Empfindlichkeit gegenüber der revolutionären Gewalt, welche der Legitimität entbehrt.

Die Widerstände waren umso härter, wenn die Veränderungen des Gesellschaftssystems von ihren Verfechtern mit Hilfe eines Legitimierungssystems gerechtfertigt wurden, welches zu dem des Christentums im Widerspruch stand. Vielen erscheint der Atheismus als die einzige Form der totalen Bestreitung des Ancien régime, der bürgerlichen Gesellschaft oder der politischen und wirtschaftlichen Kolonisierung. Der Übergang von einer totalen Sakralität zu einer Teilsakralität und dann zu einer Verwerfung jeglichen Rückgriffs auf das Göttliche für die Erklärung des Funktionierens der Natur und der Gesellschaft scheint eine gute Kennzeichnung der jeweiligen Etappen in der Lage der Kirche in der sozio-kulturellen Entwicklung zu sein.

3. *Das innerkirchliche sozio-kulturelle System*

Schon sehr früh in seiner Geschichte, nämlich seit dem 4. Jahrhundert, wurde das Christentum der Garant des kulturellen und gesellschaftlichen Systems der römischen Gesellschaft und entlehnte von dieser seine innere Organisationsform. Dies zeigte sich auf der Ebene des Systems des Rechtes, der Verwaltung und der Autorität. Die Symbole gesellschaftlicher Geltung, die Titel, die Gewandungen und selbst die Bauten trugen das soziale Image, mit dem das Christentum sich damals identifizierte. Die Tatsache, daß das Christentum diese Funktion erfüllt hat, hatte sicherlich auch positive Wirkungen. Es sicherte den Zusammenhalt der

europäischen Kultur durch mehr als ein Jahrtausend und erfüllte so die wahrscheinlich notwendige Bedingung, damit ein völlig neues kulturelles System sich bilden konnte, und es lieferte nach dem Untergang der Reiche von Rom und Byzanz die Grundlagen einer Kontinuität in den Sozialsystemen.

Gleichzeitig aber legte diese Identifizierung das Christentum in der Ebene des Wert- und Organisationssystems auf ein ganz bestimmtes Modell fest. Die großen theologischen Synthesen des Mittelalters verstärkten diese Identifizierung noch durch die Macht ihrer Ideengebäude. Kurz gesagt: es handelt sich um das Modell einer traditionsgebundenen Gesellschaft, welche die Grundlage lieferte für die innerkirchliche Organisation, nämlich das Modell einer sakralen Gesellschaft (mit einem Autoritätssystem, das nach Art einer unveränderlichen Pyramide aufgebaut war, weil es Widerspiegelung der göttlichen Autorität war); einer geschlossenen Gesellschaft (von relativ autonomen und einfachen Körperschaften); einer «segmentierten» Gesellschaft (in der das Organisationsmodell auf den verschiedenen Ebenen oder in den verschiedenen Institutionen jeweils wiederkehrt).

Es unterliegt keinem Zweifel, daß für die Kirche die Gegenreformation eine Verstärkung dieses Systems bedeutete. Der römische Zentralismus, der vor allem nach dem Konzil von Trient immer stärker betont wurde, kam dann nach dem I. Vatikanischen Konzil erst auf die Höhe seiner ganzen Kraft. Es bedurfte des II. Vatikanischen Konzils, um offiziell neue Wertvorstellungen einzuführen, das heißt, um deren Annahme durch das Legitimierungssystem der Kirche durchzusetzen.

Während dieser ganzen Zeit mußte die Kirche notwendigerweise den Eindruck erwecken, daß sie Wertvorstellungen stützte, welche an das Bestehen einer traditionsbestimmten Gesellschaft gebunden sind. Es ist nicht verwunderlich, daß sie in der Regel die konservativen gesellschaftlichen Kräfte anzog und sich im allgemeinen diesen mehr verwandt fühlte als den Kräften der Veränderung. Seitdem gewisse Mitglieder der Hierarchie zugunsten von Veränderungen der Gesellschaft Stellung nahmen, reagierten eben diese konservativen Schichten mit Widerspruch oder Verärgerung. Die Kirche war von ihnen tatsächlich als Garantin ihres gesellschaftlichen Status verstanden worden. Dort, wo die Gesellschaft sich auf neue Weise geschichtet hatte, sodaß die Kirche diese Rolle nicht mehr für die Gesamtheit des Gesellschaftssystems wahrnehmen konnte, dort erfüllte sie sie wenigstens

noch für einen Teil der Gesellschaft. Das war der Fall bei dem aus der Industrialisierung hervorgegangenen Besitzbürgertum, wie auch gegenüber der Kolonialverwaltung in Afrika und Asien. Ebenso war es in den Entwicklungsländern im Falle der traditionellen Eliten oder auch der neuen Eliten der Macht, die im allgemeinen aus der Entwicklung der Verwaltung oder der Wirtschaftsbeziehungen mit den auswärtigen Mächten hervorgingen (Nutznießereliten).

Es ist frappierend zu sehen, wie das kulturelle Modell der Machtausübung und der Autorität aus der überlieferten Gesellschaftsordnung in den bürgerlichen und kolonialen Gesellschaften und in den neuen Eliten der «Dritten Welt» noch die stillschweigend angenommene Grundlage bildet. Sein Fortbestehen über die gesellschaftlichen Veränderungen hinaus erklärt eine Reihe von Widersprüchen zwischen dem Kollektivverhalten dieser Machteliten und der Deutung, welche sie der demokratischen Gesellschaft geben. Hier übernimmt die Ideologie die verdeckte Funktion der Rechtfertigung der Macht. Das Fortbestehen dieses kulturellen Modells zeigt sich auch im Falle der Kirche als Institution. Im Zuge der Ereignisse erheben sich neben der Legitimierung der neuen Positionen und trotz schmerzlicher Erfahrungen aufs neue eben die Verhaltensweisen, welche mit der Funktion der Sicherung der traditionellen Gesellschaft verbunden sind. Die Theorie von den «zwei Gesellschaften», wie sie wieder aufgenommen wurde im Plan einer Reform des Kanonischen Rechtes, kann evidenterweise nur zu einer Stützung des politischen und sozialen Status quo führen.

Was wir hier gesagt haben, trägt zweifellos nicht der ganzen Fülle möglicher Situationen Rechnung, die oft komplexer und nuancierter sind. Was wir beschrieben haben, ist mehr ein Prozeß, welcher unter den sehr unterschiedlichen Umständen der Entwicklung der Gesellschaften ebenfalls sehr verschiedene Formen angenommen hat. Dennoch erlaubt die Tatsache dieses Prozesses es zu verstehen, warum und in welchem Sinne außerkirchliche Interessen für die Stützung des Status quo der Kirchen im Spiele sind.

Dieser Beitrag hat den einfachen Zweck, Wege für Reflexion und Studium anzugeben, aber auch zu zeigen, daß man diese nicht finden kann in allzu vereinfachenden Deutungen, die sich einzig und allein auf die unmittelbaren Ereignisse beziehen.

¹ Peter Berger, *The Social Reality of Religion* (London 1969) 41.

² E. Durkheim und M. Maus, *De quelques formes primitives de classification: Année Sociologique 1901-1902*, 1.

³ Vgl. die von Lévy-Bruhl gegebenen Beschreibungen: *Le sur-naturel et la nature dans la mentalité primitive* (Paris 1931).

⁴ Dies sagt Arend Th. van Leuween in seinem Werk *«Christianity and World History, the meeting of the faiths of East and West, (Edinburgh 1964)*. Nach diesem Autor waren sämtliche große Zivilisationen des Orients «ontokratisch», das heißt gegründet auf eine Sicht des Universums als «kosmische Totalität». Die Bibel ist die einzige Stelle, wo diese Auffassung verworfen wird zugunsten einer Theokratie. Das griechische Denken emanzipierte ebenso den Menschen von dieser Auffassung, aber auf eine ganz andere Weise. Die jüdisch-christliche Tradition ist es, in der man also den Ursprung des Säkularisierungsprozesses finden kann, welcher das Entstehen der westlichen Zivilisation ermöglicht hat.

⁵ Peter Berger aaO. 35.

⁶ Wenn wir von der Kirche und ihrem Widerstand sprechen, so bedienen wir uns einer uneigentlichen Redeweise. Tatsächlich muß man in der Institution nicht nur verschiedene Funktionen, sondern auch verschiedene soziale Schichtungen unterscheiden. Das Lehr- und Leitungswort wird von der Hierarchie ausgeübt; hier handelt es sich um die Bestimmung der offiziellen Positionen und um die Funktion der Autorität in der Gruppe. Die Personen, denen diese Aufgaben anvertraut sind, bilden aus historischen Gründen eine erste, sehr betonte soziale Schicht im Innern der Institution. Der Klerus bildet eine zweite und die Laienschaft eine dritte Schicht, obgleich diese dritte Schicht soziologisch um ein vielfaches von den beiden ersten unterschieden ist.

Im allgemeinen ist es die Hierarchie, die als Wächterin über die Integrität der Institution und also auch über ihre Beziehungen zur Gesellschaft am heftigsten gegenüber gesellschaftlicher Veränderung reagiert. Dies geschieht umso häufiger als die wechselseitige Beziehung zwischen der religiösen Institution und der Gesellschaft aus der ersteren die Garantin für die andere gemacht hat – und umgekehrt. Damit kann von den Vertretern der kirchlichen Institution keine kritische Distanz mehr eingenommen werden gegenüber dem herrschenden System, außer in der Ebene zweitrangiger Normen, und die Opposition gegenüber einem neuen System wird fundamental unausweichlich. In den meisten Fällen reagiert die Mehrheit des Klerus im gleichen Sinne wie die Hierarchie, denn diese nimmt die Funktion der Bezugsgruppe ein, sei es in religiösen oder in gesellschaftli-

chen Fragen. Dennoch gibt es eine Reihe von Fällen, in denen ein erheblicher Teil des Klerus der Hierarchie nicht folgt, namentlich wenn eine Meinungsverschiedenheit, die ihren Grund in der sozialen Herkunft hat, diesen Klerus einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe solidarisch macht und die Hierarchie einer anderen Gruppe. In anderen Fällen bilden Wertkonflikte den Grund von Meinungsverschiedenheiten, und dies sind dann wirklich entgegengesetzte Vorstellungen von der Rolle der Kirche, die sich gegenüberstehen. Was die Laien betrifft, welche den Wertvorstellungen der Gesellschaft näherstehen, findet man hier im allgemeinen eine ebenso große Verschiedenheit von Optionen wie in der Gesellschaft selbst. Dennoch ist das Gewicht dieser Positionen vergleichsweise nicht eindeutig das gleiche. Man wird für gewöhnlich einen bedeutenden Teil von denen, welche soziologisch als Mitglieder der kirchlichen Institution zu betrachten sind, in dem von der Hierarchie bestimmten Lager antreffen.

Kurz gesagt: je gehobener der Status der Individuen innerhalb der inneren Schichtung ist, umso größer ist die Wahrscheinlichkeit eines Widerstandes gegen gesellschaftliche Veränderung. Je größer andererseits der Parallelismus zwischen kirchlichen Strukturen und gesellschaftlichen Strukturen ist, umso mehr gleichen sich die Reaktionen der Hierarchie denen der Machtelite an. Wir haben dem eine detailliertere Untersuchung gewidmet in einem soeben erschienenen Werk zu einer Reihe von historischen und zeitgenössischen Fällen: *The Church and the Revolution* (New York 1971).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRANCOIS HOUTART

geboren am 7. März 1925 in Brüssel, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, am Institut d'urbanisme in Brüssel sowie an der Universität in Chicago, ist Lizentiat der Politik- und Sozialwissenschaften, diplomierter Urbanologe, Ehrendoktor der Universität Notre-Dame (USA), Direktor des religionssoziologischen Forschungszentrums der Universität Löwen. Er veröffentlichte u. a.: *Le problème religieux en milieu urbain* (Mons 1966), *Los cristianos en la Revolución de America Latina* (Buenos Aires 1966) (in Zusammenarbeit mit E. Pin).

Joseph Comblin Außerkirchliche Kritik an der Kirche

1. Kritiken von seiten der «Heiden»

Die Missionare sind von jeher auf Kritiken von seiten der Völker gestoßen, denen sie das Evangelium verkünden wollten. Diese Art von Kritiken gibt es noch in Asien und in Afrika. Indessen besteht ein Unterschied zwischen den Vorwürfen, die man gegen die Kirche erhebt, wo eine komplexe und ausgebildete Religion vorhanden ist, die dem kulturellen Druck des Westens zu widerstehen vermag, und wo primitivere Religionen unfähig sind, einen wirksamen Widerstand zu entwickeln.

Der erste Fall ist bei den großen Religionen des Ostens gegeben: Wir haben hier eine starke Ähnlichkeit der Einwände gegen die Kirche in Japan, China, Indien, Südostasien und in der arabischen Welt.

Zunächst wirft man der Kirche ihre Geringschätzung den großen Religionen des Ostens gegenüber sowie ihr Überlegenheitsgefühl vor. Der Proselytismus der christlichen Missionen läßt für die traditionellen Religionen keinen Raum. Die Christen verlangen schlicht und einfach von den Menschen des Ostens, daß sie die alten Weisheiten ihrer Traditionen aufgeben und eine neue Religion annehmen, die von Anfang bis Ende importiert ist. Man erblickt darin eine tief verletzendende Beleidigung.

Als zweites wirft man den Missionen vor, daß sie die Hilfe der Kolonialmächte angenommen oder sogar gesucht haben: sie hätten sich dadurch als Mitschuldige an der kolonialen Aggression erwiesen; im übrigen zögen sie ihren Nutzen aus der