

und namentlich für den Katholizismus Typisches, die Stabilität der Institution in engen Zusammenhang mit der organisatorischen Entwicklung und dem Willen zur Integrierung zu bringen ... Damit stellt sich die Frage, in welchem Maß diese Gruppen der Integrierung bedürfen und im Hinblick worauf sie integriert werden sollten. Vom heuristischen Standpunkt aus wäre es aufschlußreich, das Problem denen zu stellen, die integrieren wollen: Womit würden sie ihren Willen, zu integrieren, rechtfertigen? Sie scheinen nämlich damit den Schemata zuwiderzuhandeln, die heute unsere Alltagsreaktionen sowohl im religiösen Leben als auch in den meisten andern Bezirken des gesellschaftlichen Lebens auf gebieterische Art zu strukturieren suchen.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN REMY

geboren 1928 in Soumagne (Belgien). Er studierte an der Universität Löwen, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Wirtschaftswissenschaften, Professor an der Fakultät für Politische und Sozialwissenschaften der Universität Löwen sowie Direktor des religionssoziologischen Forschungszentrums und des Zentrums der Soziologie der Stadt und des Dorfes. Er veröffentlichte u.a. (zusammen mit François Houtart): *Eglise et civilisation contemporaine*, 3 Bände: I. Milieu urbain et communauté chrétienne (1968), II. Eglise et société en mutation (1969), III. Sacerdoce, autorité et innovation dans l'Eglise (1970).

LILIANE VOYÉ

ist Lizentiat der Sozialwissenschaften (Universität Lüttich) und Doktor der Soziologie (Universität Löwen), seit mehreren Jahren Mitarbeiterin von Jean Remy. Sie veröffentlichte u.a.: *Sociologie du geste religieux* (1973), (zusammen mit Jean Remy) *La ville et l'analyse sociologique* (1973).

I.

Gregor Siefer Die ekklesiologischen Implikationen von Max Webers idealtypischer Unterscheidung von Gemeinde und Gemeinschaft

Es scheint ein Kennzeichen unserer gegenwärtigen Situation zu sein, daß die in einem traditionellen Selbstverständnis von Kirche beanspruchte oder erhoffte Identität von Gemeinschaft und Gemeinde immer geringer wird. Andererseits bilden sich – oft gerade im Gegensatz zur Entemotionalisierung der «Gemeinde» – neue Gemeinschaftsformen, die sehr unterschiedliche, aber häufig recht profane Kondensationskerne haben, meist aus akuten Konflikt- oder Notfällen ihren Initialfunken schlagen und unter günstigen Umständen – dazu gehört in der Regel ein phantasiereicher und energischer Organisator – Dauer und Konsistenz gewinnen.¹

Angesichts dieser Entwicklung scheint ein Blick auf das Werk Max Webers nicht sinnlos, der wie kaum ein anderer es verstanden hat, aus der Fülle historischen Detailmaterials vor allem die Prozesse der Entstehung von Kooperations- und Herrschaftssystemen herauszuarbeiten. Die Funktion «religiöser» Zielsetzungen und der Mechanismus ihrer Vermittlung spielte dabei bekanntlich eine zentrale Rolle, und in diesem Zusammenhang sollte die Verwendung und die Unterscheidung der Begriffe «Gemeinde» und «Gemeinschaft» in Max Webers Arbeiten zum Gegenstand einer auch für die aktuelle Situation förderlichen Reflexion werden.

Allerdings muß ich gleich zu Beginn betonen, daß Weber vor allem das Wort «Gemeinschaft» als Abstraktum nur sehr selten benutzt, eher konkrete und dynamische Wortverbindungen bevorzugt und deshalb vornehmlich von «politischen Gemeinschaften», von «Gemeinschaftshandeln» und vor allem von «Vergemeinschaftung» spricht.²

Da weder «Gemeinde» noch «Gemeinschaft» selbst als Grundbegriffe definiert sind, sie andererseits jedoch nicht selten an zentralen Stellen des Werkes verwandt werden, ist ein relativ häufiger Rekurs auf wörtliche Textpartien Max Webers nicht zu vermeiden.

Will man das Verhältnis beider Begriffe zueinander herausarbeiten, so fällt eine merkwürdige Am-

bivalenz auf: «Gemeinschaft» ohne «Gemeinde» ist denkbar, «Gemeinde» ohne «Gemeinschaft» eigentlich nicht. Wenn es sie trotzdem gibt, dann nur als erstarrtes Relikt ursprünglicher «Gemeinschaft», als Reduktion auf eine bloße Verwaltungseinheit. Das schließt nicht aus, daß zuweilen – so im älteren deutschen Sprachgebrauch – beide Begriffe synonym verwandt wurden.³

Auch bei Max Weber findet sich, zumindest im Kapitel über die «Charismatische Herrschaft», eine ähnliche Definition: «Der Herrschaftsverband Gemeinde: ist eine emotionale Vergemeinschaftung.»⁴

Das Problematische an dieser Fast-Identität beider Begriffe zeigt sich daran, daß sie im Grunde nur für die Gründungsphase eines charismatischen Verbandes gilt. Bereits die «Veralltäglichen des Charismas», also der Versuch, die Gemeinde als solche auf Dauer zu erhalten, muß ihren Charakter wesentlich verändern: vor allem durch die notwendige Regelung der Frage, wer bei Wegfall des Charismaträgers seine Nachfolge antreten soll. Dafür gibt es verschiedene Regelungen (Offenbarung, Designation usw.), die in unserem Zusammenhang wichtigste aber ist die Versachlichung des Charismas zum «Amtscharisma»:

«Der Legitimitätsglaube gilt dann nicht mehr der Person, sondern den erworbenen Qualitäten und der Wirksamkeit der hierurgischen Akte.

Wichtigstes Beispiel: Das priesterliche Charisma, durch Salbung, Weihe oder Händeauflegung, das königliche, durch Salbung und Krönung übertragen oder bestätigt. Der Charakter indelibilis bedeutet die Loslösung der amtscharismatischen Fähigkeiten von den Qualitäten der Person des Priesters.»⁵

Schon hier wird ein Paradoxon erkennbar: daß Gemeinde einerseits als strukturierte Dauerbeziehung einer Mehrzahl von Menschen offensichtlich herauswächst aus einer gemeinschaftlichen Beziehung dieser Menschen zueinander (religiöse Verbundenheit, Kriegskameradschaft, Nachbarschaft...), daß aber andererseits jeder Versuch, diese Beziehung auf Dauer zu sichern, gerade den Gemeinschaftscharakter der Beziehung affiziert, um dessen Erhaltung es dabei geht.

«Die Nachbarschaftsgemeinschaft ist die urwüchsige Grundlage der «Gemeinde» – eines Gebildes, welches... in vollem Sinn erst durch die Beziehung zu einem, eine Vielzahl von Nachbarschaften umgreifenden politischen Gemeinschaftshandeln gestiftet wird.»⁶

Mindestens drei neue Definitionselemente wer-

den damit angedeutet: die quantitative Zunahme, in Korrelation dazu die Ökonomisierung und Rationalisierung des Handelns und schließlich die Tatsache, daß eben dadurch das Handeln ein politisches Handeln wird. Denn, so heißt es weiter:

«(die Gemeinde) kann ferner, wenn sie ein «Gebiet» beherrscht wie das «Dorf», auch selbst die Basis für ein politisches Gemeinschaftshandeln darstellen und überhaupt, im Wege fortschreitender Vergesellschaftung, Tätigkeiten aller Art (von der Schulerziehung und der Übernahme religiöser Aufgaben bis zur systematischen Ansiedelung notwendiger Handwerker) in das Gemeinschaftshandeln einbeziehen oder von der politischen Gemeinschaft als Pflicht oktroyiert erhalten. Aber das ihrem generellen Wesen nach eigene spezifische Gemeinschaftshandeln ist nur jene nüchterne ökonomische «Brüderlichkeit» in Notfällen mit ihren spezifischen Folgen.»⁷

Fast unvermerkt hat hier der Begriff «Gemeinde» schon seine kommunalpolitische Färbung bekommen: Gemeinde als kleine politische Verwaltungseinheit mit bestimmten Selbstverwaltungsaufgaben – abgesetzt und unterschieden vom kirchensoziologischen Begriff der Parochie. Daß beide Bedeutungen in Realität und Begriff lange identisch gewesen sind, erklärt, weshalb dies Wort – im Deutschen – auch heute noch nur im jeweiligen Kontext seine ihm an sich eigene Präzision gewinnen kann.

II.

Halten wir den Begriff der «Brüderlichkeit» fest, so wird eine Grundidentität zwischen religiöser und politischer Gemeinde auch im Ethischen deutlich. Doch auch dies gilt letzten Endes (wenn überhaupt) nur für die Pionierphase der Gründung. Jede mit einer institutionellen Dauerregelung verbundene Verteilung von Machtchancen und Positionen bringt die Brüderlichkeit real in Gefahr. Max Weber selbst spricht vom «prinzipiellen Scheitern der Brüderlichkeitspostulate an der lieblosen Realität der ökonomischen Welt»⁸, und einige Zeilen weiter heißt es:

«Je mehr aber die Priesterschaft sich selbständig gegenüber der politischen Gewalt zu organisieren versucht und je rationaler ihre Ethik wird, desto mehr verschiebt sich diese ursprüngliche Position. Der Widerspruch zwischen der Predigt der Brüderlichkeit der Genossen und der Verherrlichung des Krieges den Außenstehenden gegenüber pflegt freilich für die Deklassierung der krie-

gerischen Tugenden nicht entscheidend zu sein, da hier ja der Ausweg der Unterscheidung von ‹gerechten› und ‹ungerechten› Kriegen blieb, – ein pharisäisches Produkt, von welchem die alte genuine Kriegsethik nichts wußte. Weit wichtiger war die Entstehung von Gemeindereligionen politisch entwaffneter und priesterlich domestizierter Völker, wie etwa der Juden, und das Entstehen breiter, mindestens relativ unkriegerischer, aber für den Unterhalt und die Machtstellung der Priesterschaft, wo sie sich selbständig organisierte, zunehmend bedeutsamer Schichten. Die Priesterschaft mußte die spezifischen Tugenden dieser Schichtungen um so exklusiver rezipieren, als diese: Einfachheit, geduldiges Sichschicken in die Not, demütige Hinnahme der gegebenen Autorität, freundliches Verzeihen und Nachgiebigkeit gegenüber dem Unrecht, gerade auch diejenigen Tugenden waren, welche der Unterwerfung unter die Fügung des ethischen Gottes und der Priester selber zugute kamen, und als sie alle ferner in gewissem Maß Komplementärtugenden der religiösen Grundtugend der Mächtigen: der großmütigen Karitas, darstellten und als solche von den patriarchalen Nothelfern selbst bei den von ihnen Unterstützten erwartet und gewünscht werden. Politische Umstände wirken mit, die Ethik der Beherrschten religiös um so mehr zu verklären, je mehr eine Religiösität ‹Gemeinde›-Religiösität wird.»⁹

Dieser komprimierte Gang durch zweitausend Jahre Kirchengeschichte macht immerhin einiges deutlich:

Zu erkennen ist, unter welchen Bedingungen aus der ‹Gemeinschaft› eine ‹Gemeinde› wird und in welcher Hinsicht sich in einer differenzierten – d.h. rationaler gewordenen – Gesellschaft diese beiden Begriffe voneinander zu unterscheiden beginnen. Begründet wird die Entstehung und Herausbildung einer religiösen Führerkaste, einer Priesterschaft, die sich nicht nur gegenüber den ‹Laien›, sondern auch gegenüber der politischen Führerschaft zu verselbständigen sucht. Verständlich wird die ‹rationale› Überbrückung der Differenz zwischen Anspruch und Realität im Ethischen (vgl. dazu auch die Entwicklung des Zinsverbots).

Schließlich werden auch einige Erklärungen gegeben für die Ausdifferenzierung und zugleich Verklammerung profaner und geistlicher Gewalt – sei es in der Form des Kirchenstaats oder der Staatskirche (nicht zu reden von der vielleicht rationalsten Form der Kooperation – dem Konkordat).

So schlüssig all diese Erklärungen auf den ersten Blick zu sein scheinen, zu fragen bleibt dennoch nach den Bedingungen, unter denen dieser Prozeß überhaupt in Gang gesetzt werden konnte. Auch dafür hat Max Weber eine ganz spezifische Erklärung:

«Tatsächlich ist die frühchristliche Religiösität städtische Religiösität, die Behauptung des Christentums steigt unter sonst gleichen Umständen, wie Harnack überzeugend dargetan hat, mit der Größe der Stadt. Und im Mittelalter ist die Kirchentreue ebenso wie die sektiererische Religiösität ganz spezifisch auf dem Boden der Städte entwickelt. Es ist ganz unwahrscheinlich, daß eine organisierte Gemeindereligiösität wie die frühchristliche es wurde, sich so wie geschehen, außerhalb eines städtischen, und das heißt: eines im okzidentalen Sinn ‹städtischen› Gemeindelebens hätte entwickeln können. Denn sie setzt jene Sprengung der Tabuschränken zwischen den Sippen, jenen Amtsbegriff, jene Auffassung der Gemeinde als einer ‹Anstalt›, eines sachlichen Zwecken dienenden, körperschaftlichen Gebildes, welches sie ihrerseits verstärkte und deren Wiederaufnahme durch die entstehende Städteentwicklung des europäischen Mittelalters sie sehr stark erleichterte, doch auch wieder schon vorhandene Konzeptionen voraus. Diese Konzeptionen aber sind in der Welt ausschließlich auf dem Boden der Mittelmeerkultur, speziell des hellenistischen und endgültig des römischen Stadtrechts wirklich voll entwickelt worden. Aber auch die spezifischen Qualitäten des Christentums als ethischer Erlösungsreligion und persönlicher Frömmigkeit fanden ihren genuine Nährboden auf dem Boden der Stadt und haben dort immer wieder neue Triebe angeetzt.»¹⁰

Das scheint der landläufigen Erfahrung zu widersprechen, nach der vor allem die Entstehung der großen Städte der Neuzeit das Absterben der traditionellen Religionen bedeutet haben. Selbst wenn wir einmal offenlassen, ob diese – vor allem aus der französischen Soziographie übernommene – These überhaupt stimmt, so bleibt doch immer zu fragen, ob ‹die Stadt› selbst die Ursache einer solchen Entwicklung gewesen ist oder nur der Ort, an dem derartige Bewußtseins- und Verhaltensänderungen am ehesten sichtbar, sozial auffällig und damit auch meßbar wurden (vor allem an dem sicher überlasteten Indikator der Kirchenbesucherzahlen).

Wichtiger noch ist jedoch die historische Frage, ob nicht bestimmte Formen religiöser Organisationsstrukturen, die heute aus mancherlei Gründen wieder im Absterben sind, sich nicht erst überhaupt in der Stadt haben bilden können. Genau das behauptet Max Weber.

«Die antiken Städte waren in der ... Anschauung ihrer Zugehörigen zunächst gewillkürte Vergesellschaftungen und Konföderationen von Personenverbänden teils primär sippenhaften, teils ... primär militärischen Charakters, die dann in den späteren Einteilungen der Städte nach verwaltungstechnischen Gesichtspunkten schematisiert wurden. Daher waren die Städte der Antike sakral exklusiv nicht nur nach außen, sondern auch nach innen, gegen jeden, der keiner der föderierten Sippen zugehörte: den Plebejer; und eben deshalb blieben sie eben immerhin doch auch in sich selbst in zunächst weitgehend exklusive Kultverbände gegliedert. In diesem Charakter als adlige Sippenkonföderationen glichen den antiken Städten noch ziemlich weitgehend auch die südeuropäischen Städte im frühen Mittelalter ... Innerhalb ihrer Mauern hatte jede adlige Sippe ihre eigene Festung für sich oder auch gemeinsam mit anderen ... Dagegen fehlte – und dies war höchst wichtig – hier jeder noch in der Antike vorhandene Rest von *sakraler* Exklusivität der Sippen gegeneinander und nach außen: eine Folge des historisch denkwürdigen, von Paulus im Galaterbrief mit Recht in den Vordergrund gerückten Vorgangs in Antiochien, wo Petrus mit den unbeschnittenen Brüdern (rituelle) Speisegemeinschaft pflegte. Diese rituelle Exklusivität hatte sich schon in den antiken Städten bis zum völligen Schwinden abgeschwächt. Die sippenlose Plebs setzte die rituelle Gleichstellung im Prinzip durch. In den mittelalterlichen, zumal in den mittel- und nordeuropäischen Städten bestand diese Abschwächung von Anfang an und verloren die Sippen sehr bald alle Bedeutung als Konstituenzien der Stadt. Diese wurde eine Konföderation der *einzelnen* Bürger (Hausväter), sodaß auch die Einbezogenheit des Stadtbürgers in das außerstädtische Gemeinschaften hier praktisch jede Bedeutung gegenüber der Stadtgemeinde einbüßte.

Und das Christentum, welches nun die Religion dieser in allen ihren Traditionen tief erschütterten Völker wurde und wohl gerade infolge der Schwäche oder des Fehlens der magischen und tabuistischen Schranken bei ihnen dazu werden konnte, entwertete und zerbrach alle solchen Sippenbände in ihrer religiösen Bedeutsamkeit endgültig. Die

oft recht bedeutende Rolle, welche die kirchliche Gemeinde bei der verwaltungstechnischen Einrichtung der mittelalterlichen Städte gespielt hat, ist nur eines von vielen Symptomen für das starke Mitspielen dieser, die Sippenbände auflösenden und dadurch für die Bildung der mittelalterlichen Stadt grundlegenden wichtigen Eigenschaften der christlichen Religion.»¹¹

Dominierende Konsequenz dieser Aussagen scheint mir zu sein: die Bedeutung des «paulinischen» Christentums für die Entstehung der kommunalen – und nicht mehr durch Sippenzugehörigkeit geprägten – Stadt als Wohnort und fast als Lebensweise einer neuen Sozialfigur: des Bürgers. Damit verbunden ist die Prägung der okzidentalen Stadt als Gemeinde, als Kommune mit einem im Prinzip gleichen – also demokratischen – Herrschaftsanteil aller Stadtbürger. Hier hat der Gedanke der Demokratie seine historische Wurzel. Mit dem gelingenden Funktionieren der politischen Gemeinde setzte allmählich auch die Lösung von der religiösen Grundlagsituation ein, ähnlich wie der calvinische Kaufmann den Profit im Laufe der Zeit nicht mehr als Zeichen seiner Bewährung, sondern als Ziel seines Handelns selber zu sehen begann.¹²

IV.

Allerdings ist mit dem Stichwort Calvinismus – das heißt mit dem historischen Ereignis der Kirchenspaltung – ein Prozeß angedeutet, der die Entwicklung der Gemeindereligiosität aufs stärkste tangieren mußte. Die Spaltung des Christentums in verschiedene, konkurrierende oder gar einander bekämpfende Kirchen stellte faktisch einen Zustand wieder her, wie er für die in Sippenkonkurrenz sakral gegliederte Stadt der Antike kennzeichnend gewesen war. Der spezifische Gewinn des Christentums – die sakrale Offenheit – ging wieder verloren, ein Prozeß, der durch die regionale Einflusaufteilung des Augsburgers Religionsfriedens von 1555 noch auf Jahrhunderte hinaus in seinen sozialen – und damit auch wieder in seinen religiösen – Konsequenzen verdeckt wurde.

«Die Beziehungen zwischen politischer Gewalt und religiöser Gemeinde, aus welcher der Begriff der «Konfession» entsteht, gehören in die Analyse der «Herrschaft». Hier ist nur festzustellen: «*Gemeindereligiosität*» ist eine verschieden eindeutig ausgeprägte und labile Erscheinung. Wir wollen nur da von ihrem Bestand reden, wo die Laien 1. zu einem *dauernden* Gemeinschaftshandeln vergesell-

schaftet sind, auf dessen Ablauf sie 2. irgendwie auch *aktiv* einwirken. Ein bloßer Verwaltungssprengel, der die Kompetenzen der Priester abgrenzt, ist eine Parochie, aber noch keine Gemeinde.»¹³

Demzufolge hätte die Mehrzahl der Pfarrsprengel in den westeuropäischen Ländern ihren Gemeinde-Charakter weitgehend verloren, und zwar aus zwei Gründen:

weil sie, trotz aller nachkonziliaren Ansätze wie Pfarrgemeinderäten usw. nach wie vor als Parochien einer Priesterkirche organisiert sind; weil sie gegenüber konkurrierenden Konfessionen ihre sakrale Exklusivität als Kirchenorganisation weiterhin aufrechterhalten (vgl. Streit um die Interkommunion).

Anders ist die Situation überall dort, wo die Vielzahl der konkurrierenden «Konfessionen» die Aussicht auf eine Identifizierung von staatlicher und politischer Gemeinde generell illusorisch machte (wie in den USA); das führte zwangsläufig zu einer Funktionsänderung der Gemeindegliederung für das Individuum, die hier ein fast schichtenspezifisches Qualifikationsmerkmal wurde, was im Fall regionaler und sozialer Mobilität einen Wechsel der «Kirche» auch verhältnismäßig problemlos machte, sofern – und das ist das Entscheidende – die aufnehmende Ortsgemeinde einverstanden war.

«Wenn sich die einzelnen Gemeinden der gleichen «Konfession» zusammenschließen und eine größere Gemeinschaft bilden, so ist das ein «Zweckverband», und es muß, aus jenem Grunde, die entscheidende Verfügung stets bei der Einzelgemeinde bleiben: sie ist das prius und bei ihr beruht, wenn man den Begriff anwenden will, unvermeidlich die «Souveränität». Immer ist es, aus dem gleichen Grunde, speziell die «kleine» Gemeinde (die «ecclesiola» der Pietisten), welche für diese Funktionen geeignet erscheint. Dies die negative, in der Ablehnung des seiner Natur nach universalistisch-expansiven Amtsscharisma gipfelnde, Seite des «Gemeindeprinzips». Die praktische Bedeutung dieser fundamentalen Stellung einer solchen durch freie Auslese (Ballotage) entstandenen Gemeinde für den Einzelnen aber liegt darin, daß sie ihn in seiner persönlichen Qualifikation legitimiert. Wer aufgenommen wird, dem wird damit Jedermann gegenüber bescheinigt, daß er den religiös-sittlichen Anforderungen der Gemeinde nach stattgehabter Prüfung seiner Persönlichkeit genügt. Das kann für ihn von der größten, auch ökonomischen, Tragweite sein, wenn jene Prü-

fung als streng und zuverlässig gilt und wenn sie sich auf ökonomisch relevante Qualitäten erstreckt.»¹⁴

Wiederum anders ist es dort, wo der Mangel an konkurrierenden Konfessionen, also die Aufrechterhaltung der konfessionellen Homogenität (wie etwa in Polen), zwar den «Säkularisationsverschleiß» kaum aufhalten kann, die sakrale Offenheit aber im Konfliktfall mit dem Staat die Kirche zu einem Refugium für alle Schutzsuchenden macht – übrigens gerade dann, wenn der Charakter der Priesterkirche erhalten bleibt, weil nur so – bei starker Position der Priester – eine Schutzfunktion der Kirche als «Heilsanstalt» überhaupt erst praktikabel wird.

Wenn man die Zielsetzung – Gemeinde als Gemeinschaft zu realisieren – aufrechterhält, scheint sich nur *eine* Alternative zu ergeben:

entweder Überwindung der konfessionellen Konkurrenzlage, das heißt Ökumene im Sinne der Aufhebung konfessioneller Abgrenzungen zumindest unter den christlichen Kirchen (also auch Überwindung des ökumenischen Kartells)

oder Partialisierung der Großkirchen zu allenfalls lockeren Gruppierungen lokaler Gemeinschaftsgemeinden, was identisch wäre mit der Aufgabe der Priesterkirche, jedoch das Laienelement sehr viel stärker ins Spiel bringen müßte.

Allerdings würde damit auch die Funktion der Gemeindegliederung für den Einzelnen stark verändert.

V.

Vor dem Dilemma, daß die Überwindung der konfessionellen Konkurrenz durch Kirchenfusion so unmöglich erscheint, wie die Aussicht, ein neues Gemeinschaftsbewußtsein der Gemeinden kontinuierlich auf das «religiöse Interesse» eines Laienintellektualismus zu gründen, gering ist, stützt sich der etablierte Kirchenapparat vornehmlich immer noch auf das, was im dortigen Sprachgebrauch als «das Volk» erscheint. Das aber bedeutet wiederum fast zwangsläufig eine Bevorzugung aller Strategien, die eine Stärkung der priesterlichen Positionen (gegenüber denen des «Laien») garantieren. Dafür mögen sich in bestimmten Situationen begründete Argumente finden lassen, in der Regel dürfte sich das als gefährlicher Irrweg erweisen, zumal die Möglichkeit einer zwar «volkstümlichen», aber real basislosen Priesterkirche keineswegs undenkbar ist. Als ein Beispiel dafür – wenn auch aus einer ganz anderen Welt – finden sich in

Webers Arbeit über «Konfuzianismus und Taoismus» die Bemerkung:

«In China, wo der Staatskult (ebenfalls) von der Not des einzelnen keine Notiz nahm, ist die Magie niemals durch eine große Erlösungsprophetie oder einheimische Heilandsreligiösität verdrängt worden... Der Taoismus war nur Organisation der Magier, der Buddhismus in der Form, wie er importiert wurde, nicht mehr die Erlösungsreligiösität der frühbuddhistischen Zeit Indiens, sondern magische und mystagogische Praxis einer Mönchsorganisation. In beiden Fällen fehlte also, wenigstens für die Laien, das soziologisch Entscheidende: eine religiöse Gemeindebildung. Diese volkstümlichen, in Magie steckengebliebenen Erlösungsreligiösitäten waren daher in der Regel gänzlich unsozial.»¹⁵

Die Problematik im Okzident ist inhaltlich heute natürlich eine ganz andere: die Frage, ob es gelingen kann, die nun in Gang gesetzte Massenaufklärung und Intellektualisierung noch einmal «einzufangen» und zu monopolisieren – denn die Priester verstehen sich ja gegenüber dem «Volk» durchaus als Intellektuelle, mögen sie das Wort auch vermeiden. Dieser Prozeß, ein Informations- und Entscheidungsmonopol gegenüber «dem Volk» durchzusetzen, wiederholt sich übrigens auch außerhalb der traditionellen Großkirchen überall dort, wo «politisch» entstandene intellektuelle Weltanschauungen eine nicht minder rigide, durch Parteibürokratien kontrollierte Reglementierung des Alltagslebens erreichten und gerade dadurch einen kirchenähnlichen Charakter annehmen – jedenfalls solange sie in sichtbarer Konkurrenz zu traditionellen Kirchensystemen stehen, deren formale Sozialisationsmuster sie z.T. direkt zu übernehmen trachten.

Daß bei zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung (und Intellektualisierung) weder die Kirchen noch die Parteien diese beanspruchte Generalkompetenz für alle Fragen der Handlungsnormierung ausfüllen und durchhalten können, ist offensichtlich. Sie reagieren in der Regel ambivalent mit einem ständigen Wechsel von Laxismus und Rigorismus gegenüber «Abweichungen» von der als wahr und gültig dekretierten Linie und bereiten damit einer Organisationsfigur den Weg, die mit dem Anspruch, den «wahren Glauben» zu haben, das Großsystem zu unterlaufen beginnt: der Sekte – seien es die Pharisäer, Bettelorden, Freikirchen oder Reformmarxisten. Dazu Max Weber am Beispiel der Pharisäer:

«Von den Pharisäern hat Paulus die Technik der

Propaganda und der Schöpfung einer unzerstörbaren Gemeinschaft gelernt. Der gewaltige Aufschwung der jüdischen Diaspora seit der Makkabäerzeit und die völlige Unerschütterlichkeit ihres Bestandes durch die fremde Umwelt, von der sie sich absonderten, war zu einem sehr wesentlichen Teile das Erzeugnis ihrer Bruderschaftsbewegung... Denn die «Gemeinde» wird jetzt Träger der Religion, nicht mehr das Erbcharisma der Priester und Leviten.

Die Bruderschaften hielten ihre Eucharistien («Liebesmahl») ganz ähnlichen Charakters und sicherlich vorbildlich für die spätern christlichen Institutionen gleicher Art. Auch die Segnungen der Mahlzeit bestanden schon ganz ähnlich. Die Pharisäer schufen ferner die sehr populäre Wasser-Prozession – ... Sie schufen vor allem: die Synagoge ... welche dem Diaspora-Juden den priesterlichen Kult ersetzte, und den höheren und niederen Unterricht im Gesetz, der für die Prägung des Judentums grundlegend wurde. Langsam aber tiefgreifend änderten sie ferner den Sinn des Sabbat und der Feste. An Stelle des priesterlichen Tempelfests trat – ganz wie wir dies auch als Symptom der Emanzipation von den Brahmanen in Indien bemerkten – das häusliche und synagogale Fest und damit eine unvermeidliche Entwertung des Opfers und des Priestertums, schon ehe der zweite Tempel fiel. Vor allem: man geht jetzt zum gesetzeskundigen Lehrer, nicht mehr zum Priester, wenn man in äußerer oder innerer Not oder im Zweifel über rituelle Pflichten ist.»¹⁶

Ist somit die Erfahrung der «gebrochenen Kompetenz» in den Fragen der Lebenshilfe und Daseinsreglementierung für den Priester nicht erst eine Entdeckung der Neuzeit, so stellt sich die Frage nach Möglichkeit der Gemeindebildung «von unten her» ständig neu, denn das bloße «Gefühl» für die gemeinsame Lage und deren Folgen erzeugt sie (die Vergemeinschaftung [G. S.]) noch nicht. Erst wenn sie (die durch ein gemeinsames Merkmal ausgezeichneten Menschen [G. S.]) auf Grund dieses Gefühls ihr Verhalten irgendwie *aneinander orientieren*, entsteht eine soziale Beziehung zwischen ihnen – nicht nur: jedes von ihnen zur Umwelt – und erst, soweit diese eine gefühlte Zusammengehörigkeit dokumentiert, «Gemeinschaft.»¹⁷

Wenn dank einer heute hohen Mobilität von Personen und Informationen sich jetzt auch eine ins Bewußtsein vieler Menschen dringende Vielfalt von Strukturen und Verhaltensformen als Konkretisierung von verantworteter Freiheit entwikk-

kelt, dann sollte sich Gemeinde wirklich als das «Haus des Vaters» erweisen, in dem «viele Wohnungen» bereitstehen – also als der Ort, an dem unterschiedliche, ja einander widersprechende Meinungen ihren Platz, ihr Ohr und auch ihr freies Wort finden. Das Novum liegt dabei weniger in der Vielfalt der Besonderungen (die gab es auch früher schon – naturwüchsig oder als reguläres «Privileg») als vielmehr darin, daß sich diese Variationen heute auf den Boden *einer* Gemeinde treffen können.

Die Toleranz – konkret die Belastbarkeit – der existierenden Gemeinden gegenüber «abweichenden» Verhaltensstilen dürfte zum Prüfstein ihres eigenen Überlebens werden. Ein rigides Abschneiden von Veränderungen bedeutet nichts anderes als einen Rückfall in die nur bloße Traditionen konservierende Verbandsreligiosität, die ihre Stabilität vornehmlich in einer ritualistischen Sicherung ihrer sakralen Exklusivität zu retten glaubt. Das hat auch Konsequenzen für das ethische Verhalten eines solchen Systems, wovon z.B. die Geschichte der Juden inmitten der Christenheit ein langes und fragwürdiges Zeugnis ablegt.

VI.

Aus der Vielzahl der angeschnittenen Perspektiven und Reflexionen scheinen mir – unter kritischer Relativierung des Weberschen «Vorurteils» von der zunehmenden Rationalisierung der Lebensführung in den modernen Gesellschaften – folgende Ergebnisse für eine ekklesiologische «Strategie» besonders bedenkenswert:

1. Die Chance einer Wiederherstellung der Identität von Gemeinde und Gemeinschaft auf der Basis heutiger Großkirchensysteme läge formal nur in der Wiederherstellung einer konfessionellen Homogenität, also in der Überwindung der Differenz und Konkurrenz zwischen rivalisierenden Konfessionen. Die Rivalität gegenüber dem «Staat» könnte – falls das gelingen sollte oder eine Konfessionshomogenität ohnehin noch vorhanden ist – einen solchen Prozeß kurzfristig vielleicht, auf die Dauer jedoch kaum stützen.

2. Sowohl die faktische Aussichtslosigkeit einer schnellen Überwindung konfessioneller Konkurrenzlagen – noch mehr aber die lange Erfahrung des Verfalls priesterlicher Allzuständigkeit im Prozeß der Verwissenschaftlichung des Alltagslebens lassen die Rücksichtnahme auf «Laienbedürfnisse» – und zwar nicht nur oder ganz ausschließlich der

Laienintellektuellen – als unvermeidbar erscheinen. Daß «Bedürfnisse» nicht nur Konsumbedürfnisse sind, auf die ein entsprechendes «Angebot» einzugehen habe, muß heute vielleicht besonders betont werden. «Bedürfnis» heißt auch und vorrangig: Anhörung, Mitarbeit, Mitbestimmung – also Ernstgenommenwerden in unmittelbarem, konkreten Kontakt über alle hierarchischen Distanzen hinweg.

3. Die These, daß die Stadt die unmittelbare Ursache für das Absterben von Religion und religiösem Bewußtsein sei, sollte einer Revision unterzogen werden. Daß die Stadt die Inkongruenz «agrarischer» Religiositätsformen mit den Bedürfnissen des Stadtbürgers verdeutlichen mußte, kann nicht verwundern. Die speziellen Stilformen einer «städtischen» Religiosität zu finden und ihnen Raum zu geben bleibt Aufgabe der «neuen» Gemeinde.

Als Folge dieser Überlegungen ergeben sich mindestens drei Konsequenzen, die in Ansätzen auch schon erkennbar sind, allerdings an «falschen» Zielsetzungen gemessen, oft als Abweichung, Wildwuchs usw. diskriminiert werden:

1. Dezentralisierung von Entscheidungskompetenzen. Ernstnehmen des einst selbst vertretenen Subsidiaritätsprinzips auch in Kirche und Ortsgemeinde (nicht nur zwischen Bischof und Rom).

2. Ernstnehmen und Annehmen «frei» entstehender, meist nur am Rande der Traditionsgemeinden oder neben ihnen (Paragemeinden) siedelnder Versuche, die ja oft gerade aus der Erfahrung des Defizits an Gemeinschaft in den bestehenden Gemeinden ihre primäre Motivation beziehen.

3. Könnte man dies beides noch als ein Gewährlassen interpretieren, als eine Verringerung von «amtlichen» Aktivitäten (was mit den Defiziten im Nachwuchs an «Amtsträgern» sogar korrespondieren würde), so wäre die dritte Konsequenz allerdings eine ebenso notwendige wie schwierige Aufgabe: nämlich die Konfliktverarbeitung – anstatt wie bisher Konfliktverdrängung durch Verbot. Denn als Folge der angedeuteten Entwicklung werden sich ganz unvermeidbar Konflikte ergeben – innerhalb der Gemeinden und zwischen Gemeinden, zwischen Einzelpersonen, zwischen den Generationen, zwischen den Entscheidungsinstanzen usw. Konfliktverarbeitung aber heißt, daß gerade die «Anstoß erregenden» Kräfte der Kirche (als dem Organisationsverband vieler Gemeinden) erhalten bleiben und über die Veränderung der Gemeinde ein Wandel der Kirchenstruktur realisiert wird – nicht damit ein museales Gebilde – Kirche genannt – überlebt, sondern damit die im-

mer noch zahllosen Menschen, die darauf ihr Vertrauen – und zuweilen auch nur noch eine schwache Hoffnung – gesetzt haben, auch in einer sich wandelnden Welt eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn dieser Welt finden.

¹Siehe u.a. A. Greeley, Der Fortbestand von Gemeinschaft: Concilium 9 (1973) 9–15.

²Daß sich hier auch eine gewisse Distanzierung gegenüber der von Tönnies initiierten Mythologisierung des Begriffs «Gemeinschaft» (vs. «Gesellschaft») niederschlägt, scheint unverkennbar – auch und gerade, wenn in den knappen Vorbemerkungen zu seinen «Soziologischen Grundbegriffen» neben einigen sachlich-nüchternen Bemerkungen über Jaspers, Simmel, Stammer und Gottl ein Hinweis auf «das schöne Werk von F. Tönnies» erscheint.

³Vgl. T. Geiger Art. «Gemeinschaft» in A. Vierkandt (Hrsg.), Handwörterbuch der Soziologie (Stuttgart 1959) (1931), S. 173.

⁴Wirtschaft und Gesellschaft (Studienausgabe) Bd. I und II (Berlin und Köln 1964) (1921) – künftig abgekürzt WuG – hier WuG I, 180.

⁵WuG I, 184.

⁶WuG I, 282.

⁷WuG I, 282.

⁸WuG I, 456.

⁹WuG I, 457.

¹⁰WuG I, 371.

¹¹WuG II, 945 ff.

¹²Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I–III (Tübingen 1956) (1920) – künftig abgekürzt RS I–III – hier: RS I, 197.

¹³WuG I, 358.

¹⁴WuG II, 917 f.

¹⁵RS I, 511.

¹⁶RS III, 403 f.

¹⁷WuG I, 30 f.

GREGOR SIEFER

geboren am 9. Oktober 1928 in Berlin. Er studierte Germanistik, Soziologie, Politische Wissenschaften, Philosophie und Psychologie und promovierte 1960 in Hamburg. Nach mehrjähriger Tätigkeit an Forschungsinstituten und als Verlagsredakteur ist er Dozent für Soziologie an der Universität Hamburg. Er veröffentlichte u.a.: Die Mission der Arbeiterpriester (Essen 1960, in mehrere Sprachen übersetzt), Sterben die Priester aus? (Essen 1973).

Peter Rudge

Die Soziologie des Konflikts und das kirchliche Leben

Die Spannung zwischen Soziologie und Religion wird an den Einstellungen zum Konflikt deutlich: Es gibt Differenzen in den Wertsystemen zwischen einer wissenschaftlichen Soziologie und einer personalen und gefühlsbetonten Religion.

I.

Der Konflikt ist für den Studenten der sozialen Verhaltensforschung ein zu beobachtendes und zu analysierendes Phänomen. Er wird als eine Sache objektiviert, die in sich selbst studiert werden kann und über die Voraussagen gemacht werden können.

Für den Religionswissenschaftler erscheint auf der anderen Seite der Konflikt als etwas für die Ethik des christlichen Lebens Fremdes. Für ihn liegt die Antwort griffbereit, daß Uneinigkeit den Lehren des Herrn widerspricht, daß sie im Leben der Kirche keinen Platz hat. Das Zeugnis der Forderung des Herrn, seinen Nächsten zu lieben; die

Ermahnung, eins im Geiste zu sein; die Früchte des Geistes sind Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Sanftmut und so weiter; das paulinische Entsetzen vor der Spaltung der Kirche von Korinth.

Natürlich ist diese Reaktion oberflächlich, das würde jeder Bibelwissenschaftler bestätigen. Es gibt beispielsweise auch das Herrenwort, daß er nicht kam, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert, daß eines Menschen Feinde die Mitglieder seiner eigenen Familie sein würden. Paulus gebrauchte das Bild vom Krieg, beispielsweise in Epheser 6, 10–12. Und er sagte über die Uneinigkeit in der Kirche, «denn es muß ja wohl Spaltungen unter euch geben, damit die Erprobten unter euch erkennbar werden» (1 Kor 11,19).

Dennoch kann der Eindruck bleiben, daß es in der Kirche für Streit keinen Platz gibt, daß das Wertsystem, dem sich die Kirche verpflichtet weiß, die Zurückweisung des Konflikts einschließt.

Dem Soziologen mag diese Zurückweisung als eine Schwäche der Religion erscheinen, im Vergleich zu der die Haltung der Wissenschaft aufgeklärt erscheinen muß. Es ist jedoch ein Gebot der Fairneß, zu zeigen, daß diese Haltung gegenüber dem Konflikt, die die Religion einnimmt, keineswegs auf diesen Lebensbereich beschränkt ist, sondern sich auch in vielen anderen Bereichen menschlichen Bemühens findet. Musiker können