

Thomas O'Dea

Pathologie und Erneuerung der religiösen Institution

Die Phänomene, die die Pathologie der Institutionen auf typische Weise enthüllen, sind meist übertriebene Formen normaler Belastungen und Spannungen. So tendiert Ordnung notwendig dahin, um den Preis des Routinemäßigen erkaufte zu werden. Die Erreichung eines Ziels erfordert die Spezifikation des Ziels, ein notwendig historisch bedingter Prozeß, der durch substantielle Elemente der Zielverdrängung verdeckt wird. Motiviertes Engagement, eine funktionale Voraussetzung, führt unter bestimmten gesellschaftlichen Voraussetzungen zu einer Einbeziehung versteckter Interessen, was bestehende Stabilitäten verhärtet und Reform und Erneuerung im Weg steht. Die ewige Spannung zwischen Stabilität und Kreativität hat einige Aspekte, die für das institutionelle Leben charakteristisch sind.¹

Zwei stets vorhandene Fallgruben im Hinblick darauf sollten jedoch vermieden werden. Die eine liegt darin, die Institutionen als bloße Zwänge und als äußere Einschränkungen des geistlichen Lebens zu sehen. Die zweite liegt darin, den Ernst der Spannungen zu übersehen, die zwischen dem Geist und den institutionellen Fußpfaden in der Vergangenheit entstanden sind. Die erste Einstellung findet Ausdruck in all den Lehren von der «unsichtbaren» Kirche für alle, die «Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten» und dafür eine utopische Abwesenheit jeder Institutionalisierung fordern, für die der Mensch, obwohl er frei geworden ist, sich überall in institutionellen Ketten findet. Die zweite Auffassung findet sich in einer Art von «Ekklesiologie», die übersieht, daß eingeführte kirchliche Formen nicht nur «Wege», sondern vor allem «Wege auf etwas hin» – Wege zur göttlich-menschlichen Beziehung – sind und daß sie durch die Geschichte sich in Behinderungen dieses Weges verwandeln können.

Eine typische Konsequenz der institutionellen Pathologie besteht darin, daß sie die ohnedies schwierig genug zu identifizierende Linie zwischen dem Wesentlichen und dem Akzidentellen ver-

wischt und dahin tendiert, das, was ist, als den «bestmöglichen» Ausdruck dessen, was sein soll, zu überbewerten. Sie wird so zum Hindernis für den lebensnotwendigen Prozeß der beständigen Klärung der fortgesetzten menschlichen religiösen Erfahrung.

Spannung zwischen zwei Berufungen

Jede Gesellschaft ist eine gelebte Antwort auf die implizite Frage, was der Mensch hier unten tun soll als das Wesen, das er eben ist. Sie ist eine unter dem Druck der Umstände gelebte Antwort und darum in Form und Inhalt höchst fragwürdig. Sie ist ein Drama mit offenem Ausgang, das ausgewählte Aspekte der polymorphen Ausstattung des Menschen aktualisiert. Für sie war das Ausleben der religiösen Beziehung zentral. Gesellschaften der Vergangenheit waren allgemein sakrale Wesenheiten, innerhalb deren die Menschen ihre Antworten auf die konstitutiven Fragen in Formen ausagierten, die «weltlich» und «religiös» zugleich waren. Das Leben war ein quasi-sakramentales Phänomen, wie man es an den archaischen Reichen des Ostens vom alten Ägypten bis in das China des 18. Jahrhunderts sehen konnte. Israel und Griechenland brachen aus diesem «verzauberten Garten» aus, um Webers Formulierung zu gebrauchen, und diese Durchbrüche erwiesen sich als konstitutiv für eine neue Weise der Einstellung gegenüber Natur und Tradition. Der griechische Mensch entdeckte sich selbst als ein Wesen, für dessen Berufung das Wissen wesentlich ist, als ein rationales Wesen, das zur transzendenten Vernunft in Beziehung tritt. Der hebräische Mensch sah sich selbst zu einer ethischen Beziehung und zur Partnerschaft mit dem welttranszendierenden Gott gerufen. Eingetaucht in das Hier und Jetzt fand der Mensch sich von einem Jenseits angerufen. In Jaspers' Formulierung war er ein «Grenzphänomen», gleichzeitig von zwei Berufungen angesprochen.

Da gab es die «weltliche Berufung», zu wachsen und sich zu vermehren und sich die Erde untertan zu machen und sie zu erfüllen und die religiöse Berufung, «den Herrn deinen Gott zu lieben aus deinem ganzen Herzen, deiner Seele und allen deinen Kräften». Diese beiden Gründe für einen Konflikt, wenn schon nicht notwendig einander widersprechend, finden sich in der Begegnung von Samuel und Saul und noch dramatischer bei Jeremias. In Israel konkretisierten sich diese beiden Berufungen innerhalb einer einzigen Gemeinschaft, wenngleich die Spannung zwischen ihnen unübersehbar

war. Die Kirche wurde zum «neuen Israel», zum paulinischen göttlichen Weltreich, die irdische Verkörperung der augustinischen Stadt Gottes. Sie wurde der institutionelle Ausdruck der religiösen Berufung. Andere Einrichtungen, mögen sie auch notwendig und legitim sein, wurden als Rückstand betrachtet.

Die Kirche sah den Menschen als Mitglied einer christozentrischen Gesellschaft mit theozentrischer Berufung an. Der Eindruck dieses Rufes war so stark, daß die frühe Kirche die Legitimität der irdischen Berufungen verteidigen mußte.

Bedingt durch ihre soziale Situation verformte die Kirche die Indifferenz des Evangeliums gegenüber der Welt in Verachtung und Feindschaft. Die Kirche spielte die anomale Rolle der Annahme, Förderung und Übermittlung der antiken Kultur, während sie der irdischen Berufung niemals die ihr gebührende Anerkennung zuerkannte. Martyrium und Zölibat symbolisieren diese grundlegende Einstellung. Das Mönchtum wurde praktisch zum Ausdruck der katholischen Berufung und stellte die vollkommenste Antwort auf die grundlegende Frage dar. Darüber hinaus verstärkten die halbbarbarischen Bedingungen des weltlichen Lebens im frühen Mittelalter die Anziehungskraft des Klosters und verdunkelten weiter den Wert des Irdischen.

In der Gesellschaft des frühen Mittelalters fand die weltliche Berufung hauptsächlich in den Aktivitäten der herrschenden Klassen ihren Ausdruck. Später schufen die wirtschaftliche und intellektuelle Entwicklung anziehende Bereiche für die Aktivität der Laien. Die Haltung der Kirche gegenüber dieser Entwicklung war unterschiedlich, oft zwiespältig und oft von institutionell getarnten Interessen diktiert. Sie förderte und behinderte diese Entwicklungen, wie man am Beispiel der Universität ablesen kann. Die religiöse Berufung der Kirche und ihre historisch bedingte Sicht des Laienlebens ließ sie weltliche Tätigkeit im Hinblick auf spirituelle Seriosität und moralischen Wert unterschätzen. Ihre getarnten Interessen ließen sie oft mit weltlichen Geschäften in institutionellen Wettbewerben treten. Die getarnten Interessen, eine historisch bedingte Definition des religiösen Lebens, und die Interessen der Institution als einer funktionierenden Einheit verdunkelten die Erkenntnis des wahren Problems, des unvermeidlichen Konflikts zwischen den beiden legitimen Berufungen des Menschen.

Die Verzögerung der Parusie und die Entwicklung der Kirche als einer Einrichtung der Mittler-

schaft verleitete die späteren Christen dazu, die Geschichte für weniger real zu halten. Das Ende der Geschichte war ja schon erreicht. Wir erwarten nur seine volle Sichtbarwerdung. In dieser Sicht nahm die Arbeit in der Welt, die «Zweite Berufung», eine relative Bedeutungslosigkeit an.

Der Sieg der Kirche über das Reich im Investiturstreit und die Konfrontation mit den Hohenstaufen sicherte der Kirche ihre Unabhängigkeit, wengleich die Sache sich schrittweise wieder selbst behauptete. Es verhinderte auch die Entstehung eines sichtbaren christlichen Reiches. Dies wäre eine zweideutige Angelegenheit gewesen, denn sie würde in gewissem Ausmaß eine Konsolidierung der archaischen Beziehung des Menschen zu Tradition und Natur darstellen, würde aber andererseits auch eine vollere Legitimation für das Laienleben darstellen. Diese Streitigkeiten schufen den Hintergrund für die modernen Entwicklungen, denn sie drängten die Kirche in die Opposition, in der sie andere Berufungen als konkurrierende und weniger als komplementäre betrachtete. Die Anerkennung der Legitimität der Laienberufungen würde ein großes Ausmaß von Revolte einbeziehen. Dieser Prozeß gipfelte zunächst in der Entwicklung der Wissenschaft, die als Bedrohung erlebt wurde. So wurde die moderne Verkörperung des griechischen Durchbruchs zur Freiheit zu einem antireligiösen Phänomen. Er gipfelte politisch in der Französischen Revolution, die eine neue heilige Gemeinschaft proklamierte und eine rivalisierende Heilslehre verkündete.

So kam es zu dem Zwillingsdrama des 19. Jahrhunderts, Wissenschaft gegen Religion und die Revolution gegen die Kirche.

Das Wirken der typischen Pathologie der Institutionen muß auf diesem Hintergrund verstanden werden. Die Kirche versäumte es nicht nur, die wahre Bedeutung der modernen Entwicklungen zu verstehen, und stellte sich gegen sie; ihre eigenen besonderen Formen der religiösen Berufung verhärteten und fixierten sich. Das religiöse Leben selbst litt unter der institutionellen Verholzung. Seine Formen veräußerlichten und die Kirche neigte dazu, zum Ausgleich dafür in der Autorität ihre Zuflucht zu suchen.

Der Verlust der Glaubwürdigkeit der Religion

So war die Bühne für die zwei großen historischen Sezessionen vorbereitet, für die säkulare zur Feststellung des Wertes der irdischen Berufung und für die religiöse, die die religiöse Berufung aus institu-

tionellen Behinderungen befreien sollte. In der ersten erhoben sich die verschiedenen Priestertümer der Zweitursachen gegen die Beherrschung ihrer Domäne durch die Priester der Erstursache.² Die zweite, die eigentlich schon vor Luther begann, spaltete schließlich die Kirche. Die erste und wichtigste Konsequenz bestand darin, daß alle Anfänge einer freien und säkularen Zivilisation, die bereits mühsam gegründet worden waren, wieder hinweggefegt wurden. Dies bewirkte, indirekt und unbeabsichtigt, auf lange Sicht eine Stärkung und Beschleunigung des Säkularisierungsprozesses.³ So entwickelte sich, was Paul Tillich die «autonome Zivilisation» im Westen nannte. So wurde die religiöse Berufung zum Überrest, der sowohl institutionell eingengt und in seiner Erfahrung verzerrt wurde.

Was sich hier entwickelte, sei es in konservativen, in revolutionären, in bürgerlichen oder in technokratischen Formen, war die beherrschende Rolle der weltlichen Berufung und die zunehmende Bedeutungslosigkeit der religiösen Berufung, ob sie sich nun in der Kirche, in der Sekte oder Denomination verkörperte. Diese Entwicklungen brachten genuine Erneuerungen mit sich. Sie bezeichneten und realisierten nicht weniger als eine neue Beziehung des Menschen zur Natur (Technologie und Naturbeherrschung) und eine neue Beziehung des Menschen zu den Institutionen, diesen kristallisierten Verkörperungen der Erfahrung und der Werturteile der Vergangenheit. Jedem dieser Bereiche gegenüber hat der moderne westliche Mensch eine neue Unabhängigkeit entwickelt und eine unvorhersehbare Autonomie. Er fühlt sich nicht mehr als Teil der Natur oder als Teil seiner Gruppe und ihrer Vergangenheit, wie es noch seine Ahnen bis in das 18. Jahrhundert taten. Eine bisher unentdeckte menschliche Möglichkeit war ihm in den Blick gekommen. Der Mensch ist zwar noch nicht in die Jahre gekommen, Bonhoeffer war in dieser Hinsicht frühreif. Aber er hat das Heim seiner Ahnen verlassen. Dieses moderne Abenteuer ist ebenso herausfordernd wie aufregend. Es ist nicht leicht, ihm mit verantwortlicher Kreativität gegenüberzutreten. Für viele ist es mit dem Spektrum des Nihilismus und der Bedrohung durch die Sinnlosigkeit verbunden. Diese neue Möglichkeit der personalen Offenheit und Verantwortung als der Basis sowohl des Wachstums als auch der Risiken, die damit untrennbar verbunden sind, gründete sich in ihren Anfängen auf die biblische Religion. Die religiöse Berufung bildete, um Parsons' Ausdruck zu gebrauchen, den archimedischen

Punkt für die Erreichung der personalen Autonomie⁴. Die Beziehung zur Transzendenz war die Grundlage für den Exodus aus dem verzauberten Garten der Antike. Ihre Methode war die der Rationalität. Aber diese neue Sicht seiner Welt und seiner selbst brachte den westlichen Menschen gegenüber den früher entwickelten Formen der religiösen Berufung dazu, die traditionelle Religion aufzugeben. Hier wiederum übertrieb die Pathologie der Institutionen die Bedeutung des Problems. Als Folge davon charakterisieren sowohl ein aktivistischer von Torschlußpanik geleiteter Prometheismus und eine Vielfalt von Sehnsüchten nach dem Archaischen die Mentalität unserer Zeit.

Die religiöse Berufung verlor für die neue Mentalität Glaubwürdigkeit und Resonanz, da die Formen, in denen sie sich präsentierte, veraltet erschienen. Es waren Formen, die immer noch die traditionelle Unterwerfung unter Tradition und Natur betonten. Neue Verkörperungen der religiösen Berufung, die die legitimen Ansprüche der neuen existentiellen Modernitätserfahrung anerkannten, entwickelten sich nicht in ausreichendem Maß, um das religiöse Leben zu reorganisieren und zeitgemäß zu erhalten. Die einzige moderne Neuheit, die erwähnenswert ist, die denominationale Form der freiwilligen Mitgliedschaft zu einer religiösen Gemeinschaft tendierte unter diesen Umständen dazu, zur Verkörperung der individuellen Autonomie, aber auch der kulturellen Rückständigkeit zu werden.

Die neue religiöse Frage

Die Wichtigkeit der säkularen und die Bedeutungslosigkeit der religiösen Berufung war für das Leben in Amerika charakteristisch, als in den sechziger Jahren, nach dem Ende zweier Weltkriege, mit der erfolgreichen Entwicklung der wissenschaftlichen Technologie und der Entwicklung der pluralistischen Gesellschaft das 19. Jahrhundert schließlich sein Ende fand. Dieses Ende wurde symbolisiert durch einen großen Wandel im katholischen Leben Amerikas, einen Wandel, der in der Wahl eines Katholiken zum Präsidenten und etwas später in der bedeutenden Rolle, welche Katholiken in radikalen Protestbewegungen spielten, seinen Ausdruck fand. Die neue Beziehung des Menschen zu Natur und Tradition wurde Gemeingut der Katholiken. Ein katholischer Präsident verkündete den Plan, einen Amerikaner auf den Mond zu schicken, und katholische Priester wurden zu Gesetzesbrechern, um für ihr Gewissen Zeugnis abzulegen. Darüber hinaus leitete der

Verlust der religiösen Überzeugung bei vielen Säkularisierten eine Periode des Suchens und Experimentierens ein, was oft mit bizarren Formen von «Religion» verbunden war. Max Weber dachte, daß die moderne Gesellschaft ihre religiöse Begründung nur dazu nötig hätte, um ihren Ursprung zu untermauern, daß sie jedoch, sobald sie existierte, autonom und automatisch weiterbestehen würde⁵. Es zeigte sich, daß er irrte. Die Amerikaner sahen plötzlich, daß ihre Söhne und Töchter sich für die Sinnfrage ereiferten, Gemeinschaft und eine Berufung suchten. Trotz der Allgegenwart von Verantwortungslosigkeit, unschuldig oder nicht, trotz der Sehnsucht nach dem Archaischen, sogar trotz der Hinwendung zur traditionellen Religion auf der Suche nach Wirklichkeit und Sinn bleibt es Tatsache, daß eine Rückkehr zu älteren Formen nicht mehr möglich ist. Lange empfand die katholische Kirche mit Pius IX., daß der moderne Mensch sich auf den falschen Weg begeben habe. Sie sah ihn lange als einen verlorenen Sohn und rief und betete für seine Rückkehr in das Vaterhaus. Sie übersah die Tatsache, daß alle Häuser provisorisch sind und daß wir in einem tieferen Sinn alle hienieden Fremde und Pilger sind und daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, das nicht wirklich wieder heimgehen kann.

Die Anerkennung der Notwendigkeit von Institutionen, der strategischen Bedeutung der Gemeinschaft und der Tradition muß auch eine Anerkennung ihrer ewigen Pathologie beinhalten. Die Funktion der religiösen Institution ist es, die gemeinsame Basis für die göttlich-menschliche Begegnung und Beziehung zu schaffen. Das schließt sich entwickelnde Formen der Idee, Liturgie und Organisation für den Ausdruck und die Darstellung, die Definition und Erfassung dieser Begegnung und Beziehung ein, soweit sie definiert und erfaßt werden können. Solche Entwicklungen enthalten notwendig eine Relativierung des Absoluten. Aber die Pathologie der Institutionen, ein Fundamentalismus hinsichtlich verhaltensmäßiger und intellektueller Spezifikationen und Konkretionen, eine Tendenz, Mittel in Zwecke zu transformieren und die Einkleidung egoistischer Motivationen in bestehende Formen, zusammen mit der Angst vor Offenheit, die sich aus der ontologischen Verletzlichkeit des Glaubens ergibt, all dies verwandelte die Relativierung des Absoluten in die Absolutsetzung des Relativen.⁶

Die Christenheit hat zwei massive Versuche zur Erneuerung und Neuformulierung ihres Lebens und ihrer Ideen erlebt, um die christliche Bezie-

hung zu Gott in Christus zu einer für den modernen Menschen gangbaren Wahlmöglichkeit zu machen. Der erste war vom liberalen Protestantismus unternommen worden, dessen Erfolge authentisch waren, der jedoch oft in Gefahr geriet, die transzendente Einsicht und Beziehung selbst zu verlieren. Der zweite kam langsam und gegen enormen institutionellen Widerstand aus dem römischen Katholizismus und trat mit dem Zweiten Vatikan Konzil offen in Erscheinung. Auch dieser verzeichnete einen wirklichen Durchbruch, aber er setzte Kräfte frei, die sowohl für den Fortschritt als für Desorganisation und Unverantwortlichkeit arbeiteten. Die geschützte Reifung innerhalb der Zwangsinstitution erwies sich, nachdem sie entfernt worden war, als eine Kloake, die eine beträchtliche religiöse Unreife verdeckte. Heute ist das Thema in Angriff genommen, die Herausforderung bleibt. Wie soll die Kirche für das christliche Leben sowohl die johanneische Gemeinschaft der Kinder Gottes im Glauben und die paulinische Freiheit der Christen zu bestimmenden Faktoren machen? Wie soll sie dies tun und zugleich die religiöse Berufung zur säkularen Berufung des modernen Menschen in Beziehung setzen?

Heute heißt die weltliche Berufung, die Erde bewohnbar zu machen. Es bedeutet den Fortschritt des Wissens, die Anregung der Kultur und die Förderung eines in Ressourcen und Technologie meßbaren Niveaus von allgemeinem Wohlstand. Die Erfüllung des Menschen erfordert die harmonische Entwicklung beider Berufungen. Der moderne Mensch ist nicht dazu berufen, ein einseitiger Prometheus zu werden, der «alle Götter haßt» (Marx machte sich dies zum Motto). Noch ist er notwendig dazu bestimmt, in einen Neoarchaismus zurückzufallen, ein Fall, der Katastrophen von der Art im Gefolge haben könnte, von denen die dreißiger und vierziger Jahre uns einen Vorgeschmack gaben. Der moderne Mensch ist vielmehr dazu berufen, in sich das Bild und die Ähnlichkeit mit Gott zu pflegen und zugleich verantwortlich seine weltlichen Aufgaben in Zusammenarbeit mit dem Schöpfer an dem unvollendeten Werk der Schöpfung wahrzunehmen.

All dies bedeutet natürlich, daß heute die implizite grundlegende Frage danach, was der Mensch hier auf Erden tun soll als das Wesen, das er ist, sich heute im allgemeinen Bewußtsein dringend, wenn oft auch in konfuser Form stellt. Wie kann die Kirche diese Frage aufgreifen und zur Klärung der Aufgaben, die sie einschließt, beitragen? Die Kirche muß die Tradition bewahren, ohne das Re-

lative absolutzusetzen. Nur so kann sie den nötigen sinnvollen Kontext herstellen und gleichzeitig die erforderliche Offenheit bewahren. Wie kann die Kirche die Gemeinschaft in dieser Zwischenzeit tiefgreifender Veränderungen aufrechterhalten, ohne ihre Formen allzusehr einzugrenzen, so daß beides möglich ist, die Förderung der Zusammengehörigkeit und die für ein authentisches Wachstum nötige Offenheit? Dies sind heute die Fragen, und weder die sich aus der natürlichen Verletzlichkeit des Glaubens ergebenden Ängste noch die Pathologien, die das institutionelle Leben

¹ Für eine detaillierte Behandlung dieses Problemkreises aus einer anderen Perspektive vgl.: F. O'Dea, *Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion: Sociology and the Study of Religion* (New York 1970) 240–255.

² Yves M.J. Congar, *Lay People in the Church*. Übersetzung aus dem Französischen von Donald Attwater (Westminster 1957) 33.

³ E. Troeltsch, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World* (New York 1912) 85–87.

⁴ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill. 1949) 549; J.J. Mol, *The Breaking of Traditions* (Berkeley, Cal. 1968), passim.

⁵ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1921).

⁶ Zur ontologischen und daher auch soziologischen Ver-

unvermeidlich beeinträchtigen, dürfen uns hindern, diese Fragen ins Auge zu fassen und uns mit ihnen auseinanderzusetzen. Denn Tatsache ist, daß der Mensch seine Erfüllung nicht in einer Rückkehr in den verzauberten Garten, der den Besitz seiner Vorfahren umgab, findet, sondern durch die menschliche Gemeinschaft in ihrer Beziehung zu Gott, der bei seiner irdischen Pilgerschaft in seinem Inneren, über und vor ihm ist, Gott, in dem unser Herz ruht, wieviel Unruhe auch herrscht, denn er ist Gott.

letzlichkeit des Glaubens vgl. Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago und London 1952) 122.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

THOMAS O'DEA

geboren am 1. Dezember 1915 in Amesbury (USA). Er studierte an der Harvard Universität, ist Master of Arts und Doktor der Philosophie, Professor für Soziologie und Religion an der Universität von Kalifornien (Santa Barbara). 1972 wurde er Mitglied der Amerikanischen Akademie der Künste und Wissenschaften, 1972–1973 war er Gastprofessor für Soziologie und vergleichende Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem. Er veröffentlichte u.a.: *The catholic crisis* (Boston 1969), *Sociology and the study of religion* (New York 1970).

Richard Guerrette Die Wiedergewinnung der Identität des Priesters Eine organisatorische Lösung

Eine der brauchbarsten Studien, die über die Identitätskrise der Priesterschaft in der nachkonziliaren Kirche durchgeführt wurden, war die der beiden Organisationswissenschaftler der Yale-Universität, Douglas T. Hall und Benjamin Schneider. Sie hatten die Arbeitserfahrungen und die Berufslaufbahn eines Querschnitts der Priester einer großen Diözese an der Ostküste der Vereinigten Staaten studiert und stellten in ihrer Untersuchung die grundlegenden organisatorischen Ursachen der Krise heraus und wiesen auf die Notwendigkeit hin, daß die Kirche sich gegenüber ihrem inneren

System und gegenüber ihrer äußeren Umgebung als antwortbereit und anpassungsfähig zeigt, um diese Krise zu lösen. Dieser Artikel unternimmt den Versuch, zu zeigen, wie die Kirche solch eine organisatorische Lösung für die Krise erreichen kann und wie sie damit dem Priester angemessene institutionelle Hilfsmittel für die Wiedergewinnung seiner Identität in seinem Amt anbieten kann. Zuerst soll eine kurze Übersicht über die Schlußfolgerungen der Yale-Studie gegeben werden. Sodann soll nach Anwendung sozialer Theorien auf die Ekklesiologie eine Analyse der internen Systemprobleme der Kirche gegeben werden, die den organisatorischen Rahmen für die Identitätskrise der Priesterschaft abgeben. Schließlich soll ein soziologischer Plan für eine Pastoralreform der Kirche vorgelegt werden, der die Kirche instand setzen könnte, sich gegenüber dem inneren System und gegenüber der äußeren Umgebung als antwortbereit und anpassungsfähig zu zeigen, und zwar mit Blick auf die Lösung der Krise der Priester durch die Agilität ihrer eigenen institutionellen Möglichkeiten.