

Rom, 24. April 1980 (pro manuscripto); dieses Dokument wurde von einer eigens eingerichteten Kommission genehmigt, vom Papst jedoch niemals veröffentlicht. Einige der darin befindlichen Kanones wurden letztendlich in den Kodex der römisch-katholischen Kirche bzw. der Ostkirchen übernommen.

¹⁶ Nur zwei dieser Kanones finden sich im gegenwärtig gültigen Kirchenrecht wieder: Kanon 5, in dem die Rechtspersönlichkeit in der Kirche auf der Grundlage der Taufe anerkannt wird (vgl. im CIC c. 96) und Kanon 6, in dem die Voraussetzungen für die volle Gemeinschaft exakt aufgeführt sind. Der besondere Status von Katechumenen wird ebenfalls bestätigt, aber der Status anderer ungetaufter Personen findet keine Erwähnung.

¹⁷ CIC c. 204; CCEO c. 7.

¹⁸ Vielfalt in anderer Hinsicht wurde ebenfalls festgestellt; vgl. J.M. Bergoglio, *Actitudes conflictivas y pertenencia eclesial: a proposito de tres publicaciones*, in: *Stromata* 39 (1983) 141–153. Dieser Artikel analysiert die Dokumente der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla sowie Werke von Balthasar und Barbottin.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. LEF c. 7; *Communicationes* 23 (1991) 151–152; 14 (1982) 132–133.

²¹ CIC c. 803; CCEO cc. 632, 639.

²² CIC cc. 299–301; CCEO c. 573.

²³ Vgl. J. Beyer, *Motus ecclesiales*, in: *Periodica* 75 (1986) 613–687; *De motu ecclesiali quaesita et dubia*, in: *Periodica* 78 (1989) 437–452.

²⁴ Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben Christifideles laici*, 30. Dezember 1988, n. 30.

²⁵ Vgl. z.B. den vom CIC aufgestellten Standard für Bildung c. 795, CCEO c. 629.

²⁶ Z.B. im Umgang mit katholischen Universitäten; CIC c. 808.

²⁷ Vgl. R. Pagé, *Associations of the Faithful in the Church*, in: *The Jurist* 47 (1987) 165–203; H. Schmitz, *Fragen der Rechtsüberleitung der bestehenden kirchlichen Vereinigung in das Recht CIC*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 156 (1987) 367–384; F. Uccella, *Linee di tendenza della disciplina del fenomeno associativo dal Concilio Vaticano II al Nuovo codice di diritto canonico*, in: *Ephemerides Iuris Canonici* 46 (1990) 235–284.

²⁸ Vgl. K. Lüdicke, *Die Kirchengliedschaft und die plena communio: Eine Anfrage an die dogmatische Theologie aus der Perspektive des Kirchenrechts*, in: *Recht im Dienste des Menschen*, hrsg. von K. Lüdicke u.a. (Graz 1986) 377–391.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

JAMES H. PROVOST

geb. 1939; Priester in der Diözese Helena, Montana, und Professor für Kirchenrecht und Inhaber des Lehrstuhls für den Fachbereich Kanonisches Recht an der Katholischen Universität von Amerika; 1963 nach Abschluß seines Theologiestudiums an der Universität Löwen, Belgien, am Amerikanischen College in Löwen zum Priester geweiht; 1967 an der Lateran-Universität in Rom zum Doktor des Kanonischen Rechts promoviert; leitender Herausgeber von *The Jurist*; ehemals Präsident und von 1980 bis 1986 ausführende Koordinator der Amerikanischen Gesellschaft für Kanonisches Recht; einer der Direktoren der Sektion Kirchenrecht von CONCILIUM; Anschrift: Department of Canon Law, The Catholic University of America, Washington, DC 20064, USA.

Johannes A. van der Ven Kommunikative Identität der Ortskirche

Der Titel dieses Beitrags enthält ein Programm. Er besagt, daß die Identität der Ortskirche nicht als ein statisches, sondern als ein dynamisches Ganzes aufgefaßt und in der Kommunikation zwischen allen Betroffenen

verwirklicht werden muß. Mit Ortskirche ist hier die Kirche gemeint, die in der lokalen Umgebung auf Mikroebene Gestalt erlangt. Dabei gehe ich davon aus, daß sie sich in einer dialektischen Wechselwirkung mit der Kirche verwirklicht, wie sie auf nationaler und kontinentaler Ebene Gestalt gewinnt, und mit der Kirche im interkontinentalen, weltweiten Rahmen auf Makroebene. In diesem Beitrag aber befaße ich mich mit der Ortskirche auf Mikroebene¹.

Nun kann die Identität dieser Kirche nach verschiedenen Gesichtspunkten unterschieden werden. Da gibt es zunächst die religiöse Identität. Diese bezieht sich auf die religiösen Metaphern und Riten sowie auf die religiösen

Überzeugungen, die in ihnen beschlossen liegen. Ortskirchen unterscheiden sich in diesem Bereich voneinander. Manche Pfarreien erkennen sich in dem Symbol «Volk Gottes» wieder, andere in «Gemeinschaft der Gläubigen», wieder andere in «religiöses Forum». Sodann gibt es die soziale Identität. Sie bezieht sich auf die Art sozialer Einheit, die die Ortskirche ist, und auf die Art und Weise, wie sie diese verwirklicht. Manche Pfarreien gleichen einem hermetisch geschlossenen Bollwerk, andere einer vitalen Gemeinschaft, wieder andere einem Netzwerk von Gruppen, wieder andere einer losen Versammlung von Individuen. Deshalb schmücken sie sich mit verschiedenen Namen, wie «vollkommene Gesellschaft», «Familie Gottes», «Vereinigung von Gläubigen». Weiter gibt es die programmatische Identität. Sie bezieht sich auf die Politik, die betrieben wird, die «policy», die Programme und Projekte, die entwickelt werden. Sie ist in hohem Maße abhängig von den Gruppen von Menschen, die zu den verschiedenen Pfarreien gehören. So gibt es typische «Arbeiterpfarreien», in denen die Bedürfnisse und Interessen der Arbeiter im Mittelpunkt der Politik stehen, wie es auch typische Mittelstands- und «Oberschicht»-Pfarreien gibt. Von daher kann man die Pfarreien als «Kirche der Armen», «Kirche mit den Armen» und «Kirche für die Armen» bezeichnen. Schließlich gibt es die administrative Identität. Sie bezieht sich auf die Art der Organisation, welche die Ortskirche verkörpert, und die Art von Management, die sie zur Schau stellt. Es gibt Pfarreien, die gekennzeichnet sind durch technisch-instrumentale und finanzielle «efficiency», andere durch Achtung vor den «human relations» in der Organisation, wieder andere durch die Sorge für die Emanzipation und Weiterbildung ihrer Mitglieder, und wieder andere durch das Interesse für Innovation und Kreativität. Mit anderen Worten, die Pfarreien unterscheiden sich nach ihrer Offenheit für die vorhandenen Charismen und ihrer pneumatologischen Empfänglichkeit.

In diesem Beitrag nun beschränke ich mich auf die religiöse Identität der Ortskirche und plädiere für die kommunikative Entwicklung derselben. Damit will ich nicht sagen, daß die anderen oben angeführten Identitäten keiner

kommunikativen Entwicklung bedürften. Die brauchen sie gewiß auch! Allein, wegen der notwendigen Kurzfassung dieses Beitrags kann ich hier nur auf die religiöse Identität eingehen.

Zu Beginn habe ich schon die Notwendigkeit erwähnt, diese religiöse Identität in Kommunikation mit allen Betroffenen zur Gestalt zu bringen. Damit entscheide ich mich für eine Annäherung von unten. So wichtig die Auffassung kirchlicher Leiter von der Ortskirche auch ist, es wird Zeit, daß wir endlich einmal die Aufmerksamkeit auf die Ansichten der einfachen Mitglieder richten, die Subjekt der Ortskirche sind. Wie sehen sie die religiöse Identität ihrer Kirche? Aus welchem Glauben leben sie? Welcher Glaube hält sie zusammen? Welche Zukunftsperspektive besitzen sie? Es geht mir um die «Religion des einfachen Mannes/der einfachen Frau»², die «religiöse Grammatik» der «native speakers»³, die «exoterische Sprache» der einfachen Menschen gegenüber der «esoterischen Sprache» der kirchlichen Leiter⁴, die «kleine Tradition» in den Pfarreien gegenüber der «großen Tradition» der kulturellen Elite⁵. Ich gehe davon aus, daß diese «kleine Tradition» nicht unabhängig von der «großen Tradition» besteht, die in den Archiven und Dokumenten der offiziellen Kirche und in den Bibliotheken der Theologen gespeichert ist. Es gibt natürlich eine Wechselwirkung zwischen der «impliziten Theologie» der Gemeindemitglieder und der «expliziten Theologie» von Bischöfen und Professoren⁶. In dieser Wechselwirkung aber handelt es sich um eine Asymmetrie, in der die erstere von der zweiten dominiert wird. Deshalb ist es notwendig, der «kleinen Tradition» besondere Beachtung zu schenken.

Ich teile diesen Beitrag ein in drei Teile. Im ersten Teil bringe ich unter der Überschrift «Identität» einige Erkenntnisse über die «bottom up»-Betrachtungsweise der religiösen Identität der Ortskirche. Im zweiten Teil, mit der Überschrift «Plurale Identität», bespreche ich den Pluralismus, der in dieser Annäherung von unten beschlossen liegt, und die (latenten oder manifesten) Konflikte, die damit zusammenhängen. Diese will ich von einer Untersuchung aus illustrieren, die ich 1990 in einigen Pfarreien Ottawas (Kanada) gemacht habe. Im

dritten Teil, mit der Überschrift «Kommunikative Identität», werde ich einige Folgerungen in bezug auf das Kirchenrecht ziehen.

1. Identität

Wenn man den Begriff Identität im traditionellen Sinn versteht, ist Kommunikation überflüssig. Über die Identität redet man nicht: Die gibt es, und die kennt man. Denn in der klassischen Metaphysik verweist das lateinische Wort «identitas» auf das Gleichbleiben der «substantia» eines Seienden trotz aller Veränderungen, die sich auf deren «accidentia» beziehen. Das Seiende ist in seinem Sein es selbst und bleibt auch es selbst. Es kann auch in diesem Sein erkannt werden. Kommunikation darüber braucht nicht stattzufinden. Im Erkenntnisakt dringt der Mensch als Mensch – ganz gleich welcher Mensch – bis zu diesem substantiellen Kern vor. Das gilt auch für die Identität der (Orts-)Kirche. Der Ausdruck Identität weist auf – so könnte man sagen – die erkennbare, substantielle Permanenz des Seienden, hier der Kirche, hin.

Stellt man diese substantielle Identität auch noch in einen hierarchisch-ekklesiologischen Rahmen, dann ist Kommunikation über die Identität nicht nur überflüssig, sondern sogar verwerflich. Die Identität der Kirche geht in diesem Rahmen unmittelbar auf die göttliche Heilsordnung und die Einsetzung durch Christus zurück. Sie hat ihre Grundlage im göttlichen Recht («ius divinum»). Die weitere Erklärung und Interpretation dieser Identität sind der Hierarchie der Kirche vorbehalten, die ebenfalls auf das göttliche Recht zurückgeht. Das Zweite Vatikanum hat zwar den Glaubenssinn («sensus fidei») und das kollektive Glaubensbewußtsein der Gläubigen («consensus fidelium») als die Quelle des kirchlichen Lebens bezeichnet, aber sie sind und bleiben der Prüfung durch das kirchliche Lehramt unterworfen (*Lumen gentium* 12). Eine «herrschaftsfreie Kommunikation» (im Sinne von Habermas⁷) über die Identität der Ortskirche steht dazu in Widerspruch.

Diese Doktrin «von oben» steht aber quer zu der Wirklichkeit, durch die der tägliche Handel und Wandel in einer Pfarrei gekenn-

zeichnet ist. Das wird offenkundig, wenn man die religiöse Identität der Ortskirche näher von den Fakten aus betrachtet. Ich werde dies tun, indem ich einige Erkenntnisse der Systemtheorie heranziehe und sie auf die Ortskirche anwende. Einige Begriffe sind dabei von Belang: Soziales System, Systemgleichheit, Systemgrenze, Umgebung und Systempluralismus.

Die Ortskirche kann insofern als ein soziales System gesehen werden, als die Mitglieder, die ihr angehören, miteinander in religiösem Sinn interagieren, in dieser Interaktion gemeinsame Aktionen unternehmen, in dieser Interaktion und Aktion auch affektiv einander zugetan sind und dadurch ein Ganzes bilden. Dadurch unterscheidet sich die Ortskirche von anderen gesellschaftlichen Systemen, wie der Familie, der Schule, der politischen Partei, dem Verein, in denen sich andere Interaktionen, Aktionen und affektive Verhaltensweisen abspielen⁸. Die drei genannten Elemente (Interaktionen, Aktionen, affektive Beziehungen) gehen nicht für alle Mitglieder der Kirche gleich auf. Sie gelten – im streng empirischen Sinn – mehr für die Kern- als für die Durchschnittsmitglieder, mehr für die Durchschnitts- als für die Randmitglieder, mehr für die Randmitglieder als für die ruhenden Mitglieder. Trotzdem, ohne religiöse Interaktionen, Aktionen und affektive Beziehungen gibt es einfach keine Ortskirche.

Als soziales System unterhält sie ein Systemgleichgewicht. Damit ist nicht nur gemeint, daß in der Kirche ein Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Mitgliedern und Gruppenmitgliedern hinsichtlich Interaktion, Aktion und affektiver Beziehung besteht, sondern auch und vor allem, daß ein Gleichgewicht zwischen der Kirche und ihrer Umgebung besteht. Dieses Gleichgewicht ist nicht statisch, sondern dynamisch zu sehen. Es verändert sich fortwährend durch wechselnde Einflüsse sowohl von innen wie auch von außen, und zwar in Dialektik miteinander. Das Gleichgewicht wird gestört, wenn bestimmte Gruppen innerhalb der Kirche andere Gruppen in ansehnlichem Maße dominieren und/oder bestimmte Kräfte von der Gesellschaft aus destabilisierend auf die Kirche einwirken. Eine dauerhafte Zerrüttung des Gleichgewichts schließt

eine grundlegende Gefahr für die Existenz und das Fortbestehen der Ortskirche in sich.

Die Kirche befindet sich deshalb in einem ständigen Prozeß des Austauschs mit ihrer Umgebung. In diesem Prozeß überquert sie fortwährend die Grenzen zwischen dem sozialen System, das sie selbst ist, und ihrer Umgebung. In diesem Grenzverkehr stößt sie jedesmal auf die Frage: Wo liegen die Grenzen, und können, dürfen oder müssen sie überschritten und/oder verlegt werden? In diesem Grenzverkehr sind nicht nur die kirchlichen Leiter aktiv, sondern vor allem die einfachen Mitglieder der Kirche selbst. Denn sie haben in den anderen sozialen Systemen in der Gesellschaft verschiedene Funktionen und Rollen mit verschiedenen Interaktionen, Aktionen und affektiven Beziehungen zu erfüllen. Die Systemgrenzen geben an, was davon in die Kirche hineingebracht werden kann, darf und muß und was nicht.

Die grundlegende Frage ist deshalb, wie die Kirche als soziales System mit ihrer Umgebung umgeht. Sie kann sich wie ein geschlossenes System verhalten (zu verhalten suchen), wenn sie befürchtet, daß der Einfluß, der von ihrer Umgebung ausgeht, ihre religiöse Identität gefährdet. Sie verschließt sich dann den Grundüberzeugungen, Werten und Normen, die außerhalb der Kirche lebendig sind, und sie wirft für die Teilnahme am kirchlichen und liturgischen Leben hohe Schwellen auf. Sie kann sich auch wie ein offenes System verhalten (zu verhalten suchen) und sich empfänglich machen für neue Ideen, neue Bewegungen und neue Initiativen, die von ihrer Umgebung ausgehen.

In der Perspektive der Systemtheorie ist es nicht die kirchliche Leitung, die als einzige die religiöse Identität bestimmt und dies auf autoritärem Weg tut, sondern es sind die einfachen Mitglieder der Kirche, die im täglichen Grenzverkehr mit der gesellschaftlichen Umgebung diese Identität faktisch vollziehen. Dabei handelt es sich natürlich um einen grundlegenden Pluralismus. Abhängig von den verschiedenen sozialen Systemen, an denen die Mitglieder partizipieren, und von dem verschiedenen Ausmaß, in dem sie sich damit identifizieren, bringen sie verschiedene Überzeugungen, Werte und Normen mit in die

Kirche hinein und bringen darin auch verschiedene Prioritäten an. Diese verschiedenen Überzeugungen können nicht nur komplementär füreinander sein, sondern auch miteinander kontrastieren und sogar im Widerspruch zueinander stehen. Der Systempluralismus in der Ortskirche kann sich dadurch zu Systemkonflikten auswachsen.

Hinzu kommt noch, daß Ortskirchen untereinander verschieden sind, weil sie sich in voneinander verschiedenen Kontexten befinden, von denen aus sie auf verschiedene Weise beeinflußt werden. Diese Erkenntnis ist eine der Errungenschaften des Postmodernismus, in dem sich die Modernität kritisch auf sich selbst besinnt. Die sozialen Systeme – darunter die Kirche – sind als kontextuell bestimmte Konstruktionen in einem bestimmten Raum und einer bestimmten Zeit zu sehen, die von anderen Kontexten – «decontexts» – aus Dekonstruktionsprozessen unterworfen sind. Das macht sie selbstreflexiv und selbstkritisch⁹. Man kann im Synkretismus prinzipiell nichts anderes sehen als das Ergebnis der kontextuell bestimmten Prozesse des Austauschs der Ortskirchen mit ihrer wechselnden Umgebung, und in Synkretismus-Kritik das Ergebnis einer negativen Bewertung desselben von einem anderen Kontext aus.

2. *Plurale Identität*

Will man den Pluralismus religiöser Überzeugungen, die Bezug auf die Identität der Ortskirche haben, inhaltlich beschreiben, taucht stets wieder die Frage auf, welche Überzeugungen zu dieser Identität gehören und welche Priorität unter ihnen besteht. Sind alle Überzeugungen gleich wichtig?

Nun kann man eine inhaltliche oder eine formale Rangordnung aufstellen. Bei einer inhaltlichen Rangordnung besteht die Gefahr, daß diese selbst zum Konfliktobjekt wird. Besitzt beispielsweise «Glaube» einen höheren theologischen Rang als «Hoffnung», «Schöpfung» einen höheren Rang als «Befreiung» oder «Orthodoxie» einen höheren Rang als «Orthopraxis»? Um solchen Diskussionen aus dem Weg zu gehen, kann man sich für eine formale Rangordnung entscheiden. Ein Bei-

spiel dafür findet sich in der Kultur- und Religionstheorie Parsons¹⁰. Diese Theorie erklärt, daß Überzeugungen, die Bezug auf die kulturelle oder religiöse Identität haben, nach vier formalen Ebenen zu unterscheiden sind: die letzte Wirklichkeit, die letztgültige Ordnung, die Lebensbereiche und die Aktivitäten.

Ich will nun die religiösen Überzeugungen, die sich auf diese vier Ebenen beziehen, anhand eines Beispiels illustrieren. Dazu führe ich einige Gegebenheiten an, die ich durch die Untersuchung in fünf Pfarreien Ottawas (Kanada) 1990 gefunden habe¹¹.

Überzeugungen über die letzte Wirklichkeit geben Antwort auf die Frage, welches der tiefste Grund der Wirklichkeit ist, in der wir leben und die die betreffende Institution repräsentiert. Für eine Kultur kann dieser tiefste Grund die Nation, das «Wir»-Gefühl oder die Sprache sein. Für eine Religion ist der tiefste Grund Transzendenz, und für die christliche Religion ist der tiefste Grund Gott, der sich in Jesus manifestiert. Deshalb bringe ich hier zuerst die Überzeugungen der untersuchten Pfarrangehörigen aus Ottawa über Gott und Jesus zur Sprache.

Daß es bezüglich Gott einen Pluralismus von Überzeugungen gibt, geht sonnenklar aus der Untersuchung hervor¹². Die Pfarrangehörigen, die regelmäßig zur Kirche gehen, scheinen stark an Gott zu glauben, aber sie weichen darin von der offiziellen Lehre der Kirche ab. Sie unterscheiden bei ihrem Glauben an Gott nicht zwischen Gott als personalem und Gott als nicht-personalem Wesen. Sie tauschen die personalen und die nicht-personalen Gottesbilder ohne Zögern gegeneinander aus. Außerdem weichen sie offensichtlich von den Randmitgliedern und den ruhenden Mitgliedern der Kirche ab. Diese letzteren halten – trotz einiger Zweifel – an einem mehr oder weniger immanentistischen, pantheistischen Gottesbild fest, während die regelmäßigen Kirchgänger damit nichts zu tun haben wollen.

Auch bezüglich der Bedeutung Jesu gibt es offensichtlich verschiedene Überzeugungen¹³. In der offiziellen Lehre der Kirche wird noch immer der Nachdruck auf die herabsteigende Christologie von oben gelegt, mehr als auf die aufsteigende Christologie von unten. Die un-

tersuchten in der Kirche aus eigenem Antrieb Tätigen, die in ihrer Freizeit die Kirche in Gang halten, messen aber dem Menschen Jesus, seiner Liebe zum Mitmenschen und zu seinem «Abba»-Gott eine sehr starke Bedeutung bei, stärker noch als die «nicht freiwillig» Tätigen in den Pfarreien.

Überzeugungen von der letztgültigen Ordnung geben Antwort auf die Frage, ob die gesellschaftliche Wirklichkeit, die faktisch besteht, vom Glauben her Fortdauer oder Veränderung braucht. Wird der tatsächliche Zustand als Kosmos gesehen, der bejaht zu werden verdient, oder als ein Chaos, das der Reform bedarf¹⁴? Wird die gesellschaftliche Ungleichheit akzeptiert oder eben vom evangelischen Symbol «Kirche der Armen» aus kritisiert? Die sehr gläubigen Angehörigen der Pfarrgemeinde in Ottawa stehen der bestehenden Gesellschaft durchaus kritisch gegenüber, während diejenigen, die weniger stark glauben, eher an der Notwendigkeit gesellschaftlicher Reform zweifeln. Dasselbe gilt für die Mitglieder, die den Glauben wirklich als bedeutsam für ihr tägliches Leben ansehen. Sie finden, daß die Gesellschaft der Reform bedarf, während diejenigen, die ihren Glauben weniger bedeutsam finden, einer solchen eher zweifelnd bis ablehnend gegenüberstehen.

Die Überzeugungen hinsichtlich der Lebensbereiche haben Bezug auf das Maß, in dem man vom Glauben aus bestimmten Werten, beispielsweise im Bereich des persönlichen Lebens, der Familie, des Berufslebens, der Erholung, Bedeutung beimißt¹⁵. Um mit dem Bereich des persönlichen Lebens zu beginnen: Ob die Pfarrmitglieder nun stark glauben oder nicht oder den Glauben mehr oder weniger bedeutsam für ihr tägliches Leben halten, ist nicht relevant dafür, in welchem Maß sie es als wichtigen Wert ansehen, daß sie selbst Entscheidungen im persönlichen Leben treffen können (Autonomie). Es ist übrigens bemerkenswert, daß Pfarrangehörige diese Autonomie negativ bewerten. Aufgrund einer anderen Untersuchung weiß ich, daß nicht-kirchliche und nicht-religiöse Menschen diese Autonomie immer deutlich höher schätzen. Religion und Autonomie stehen oft in einem gespannten Verhältnis zueinander. Was den Bereich der Familie betrifft, so zweifeln im allgemei-

nen die Pfarrangehörigen in Ottawa ziemlich daran, ob Verheiratetsein, das Sorgen für die Kinder und ein Familienleben zu haben wirklich wertvoll für sie sind (Familialismus). Es besteht aber ein deutlicher Unterschied zwischen denen, die sehr gläubig sind und für die der Glaube wichtig für ihr tägliches Leben ist, und den übrigen Pfarrangehörigen. Die erstere Gruppe hält diesen Familialismus für wichtig, die zweite Gruppe aber bezweifelt dies ganz eindeutig. Hinsichtlich des Berufslebens lassen sich in religiöser Hinsicht keine Unterschiede feststellen. Das Maß der Religiosität oder der Kirchlichkeit spielt keine Rolle, wenn es um die Frage geht, ob man es für wichtig hält, Karriere zu machen und ein gutes Gehalt zu bekommen (Ökonomismus). Jeder hält das offensichtlich für wichtig. Nur, die Gemeindeglieder, die jetzt Arbeit haben, erkennen dem Ökonomismus eine größere Bedeutung zu als jene, die keine Arbeit haben. Das ist bemerkenswert, weil man oft dem Gedanken begegnet, für den, der keine Arbeit hat, nehme der Ökonomismus als Wert an Bedeutung zu. Wie ist es schließlich um den Bereich der Erholung bestellt? Vergnügen haben und genießen (Hedonismus) werden von den Pfarrangehörigen im allgemeinen für wichtig gehalten. Da scheint es keine Unterschiede in religiöser oder kirchlicher Hinsicht zu geben. Jüngere Angehörige aber und jene, die arbeiten, halten diesen Hedonismus noch für wichtiger als die anderen.

Schließlich stellen die Überzeugungen hinsichtlich der Aktivitäten diese in eine bestimmte religiöse und kirchliche Perspektive. Betrachten wir die Gruppe der aus eigenem Antrieb kirchlich Tätigen einmal näher. Sie bildet ein Drittel der untersuchten Pfarrmitglieder in Ottawa. Sie verrichten alle möglichen liturgischen, katechetischen, pastoralen, missionarischen, diakonischen und administrativen Tätigkeiten. Sie finden noch eindeutiger als der Rest der Mitglieder, daß die monokratische, hierarchische Struktur der Kirche in Richtung der Demokratie aufgebrochen werden muß. Sie haben als freiwillig Tätige in ihren Aktivitäten offensichtlich auch mehr darunter zu leiden. Damit befinden sie sich in einem grundlegenden (latenten oder offenkundigen) Konflikt mit der kirchlichen Leitung.

Ferner sind sie sich mit den anderen Pfarrmitgliedern einig, daß die Kirche sich für die Ideen, die in der umgebenden Kultur lebendig sind, öffnen und daß sie die Schwellen für die Teilnahme der Menschen am kirchlichen Leben niedrighalten oder senken muß. Auch darin liegt ein grundlegender (latenter oder offenkundiger) Konflikt mit der kirchlichen Leitung beschlossen, der von Rom aus über die ganze Welt verbreitet wird. Es sind die kirchlich freiwillig Tätigen, jene, die sich voll und ganz in der Kirche engagieren und ihr ihre Freizeit opfern, die hiergegen am stärksten anrennen.

Der Schluß aus all dem kann kein anderer sein, als daß die religiöse Identität der Ortskirche in starkem Maße vom Pluralismus und von (latenten oder manifesten) Konflikten gekennzeichnet ist, die in diesem Pluralismus beschlossen liegen. Das gilt für die religiösen Überzeugungen von der letzten Wirklichkeit (Gott, Jesus), der letztgültigen Ordnung (gesellschaftliche (Un)gleichheit), den Lebensbereichen (Autonomie, Familialismus, Ökonomismus, Hedonismus) und den Aktivitäten (Freiwilliger mit einem offenen Sinn in einer geschlossenen Kirche).

3. Kommunikative Identität

Das Pluralismus-Phänomen in der Ortskirche zwingt zu einer Entscheidung. Es gibt dafür drei Möglichkeiten. Die erste Möglichkeit ist, daß man den Kopf in den Sand steckt und sich so den (latenten oder manifesten) Konflikten, die im Pluralismus beschlossen liegen, entzieht. Ich will nicht zynisch sein, aber meine empirische Wahrnehmung lehrt, daß dies unter kirchlichen Leitern, Pfarrern und aus eigenem Antrieb Tätigen oft vorkommt. Der Grund dafür ist, daß Konflikte, vor allem in einer normativen Organisation wie der (Orts-)Kirche, so negativ bewertet werden, daß derjenige, der einen schon lange schlummern den Konflikt publik macht, selbst als Zerstörer der Einheit angesehen wird. Dadurch wird ihm oder ihr leicht die Schuld am Konflikt in die Schuhe geschoben und die Traglast einseitig ihr oder ihm aufgebürdet. Konflikte, die,

sachlich gesehen, von konstruktiver Art sein können, werden wegen der Angst vor Konflikten und der Gefahr der Eskalation und der Desintegration oft als destruktiv angesehen. In Wirklichkeit mündet dies alles in kirchliches Vermeidungsverhalten, wodurch die Sache zugedeckt wird. Das führt zu Nachlässigkeit und Verwehrlosung von seiten der Zuständigen. Man überläßt die Ortskirche mit allen Spannungen, die dort herrschen, einfach ihrem Schicksal.

Die zweite Möglichkeit ist, den Inhalt der religiösen Identität von oben herab festzusetzen, und zwar in einer hierarchischen Linie. Die Absicht ist, den Konsens in der (Orts-) Kirche zu bewahren oder wiederherzustellen. Die Konflikte, die tatsächlich vorhanden sind oder zu entstehen drohen, werden von oben herab zum Schweigen gebracht. Diese Art, die auch in anderen Organisationen angewandt wird, ist als hierarchisches Konflikt-Management bekannt. Sie wird meistens in Verbindung mit zwei anderen Methoden angewandt: dem strukturierten Ratschlag und der externen Vermittlung. Gemeinsam enthalten diese drei Vorgehensweisen ein ganzes Arsenal an Methoden der Konflikt-Regelung, die abwechselnd gebraucht werden können und sollen, wenn sich Konflikte in Organisationen ergeben. In der Kirche aber wird fast ausschließlich die hierarchische Methode angewandt. Regeln über das strukturierte Beratschlagen, die gelten, wenn sich Konflikte ergeben, fehlen im kirchlichen Recht fast gänzlich. Regeln über die externe Vermittlung erkennen einer unabhängigen dritten Partei nur eine geringe Bedeutung zu. Wenn es Konflikte in der Kirche gibt und sie nicht gelehnet oder vermieden werden, werden sie durchweg im hierarchischen Sinn gelöst, falls dies überhaupt als Lösung bezeichnet werden darf¹⁷.

Die dritte Möglichkeit ist, sich der Methoden und Techniken der Kommunikation zu bedienen. Es ist eigentlich das einzig adäquate Vorgehen. Denn der Pluralismus religiöser Überzeugungen, der die religiöse Identität voll und ganz durchzieht, ist weder zu leugnen noch durch Dekrete von oben herab zum Schweigen zu bringen, wie das erste und das zweite Vorgehen glauben machen wollen. Er erfordert die Realisierung eines Prozesses mit

drei Phasen: gegenseitiger Austausch, Einvernehmen auf der Grundlage gegenseitigen Perspektivenwechsels und Konsensbildung¹⁸. Die Phase gegenseitigen Austauschs besteht in der gegenseitigen Information von Auffassungen, Überzeugungen und Ideen (kognitiv), Erfahrungen, Empfindungen und Haltungen (affektiv), Bestrebungen und Handlungsintentionen (konativ). Die Phase des Einvernehmens kommt dadurch zustande, daß die betreffenden Personen nicht nur von der eigenen Ich-Perspektive aus miteinander kommunizieren, sondern dabei auch die Du-Perspektive des anderen einnehmen und auf der Grundlage dieses Perspektivenwechsels zu einer Perspektivkoordination gelangen. Die Phase der Konsensbildung besteht in dem Bestreben, zu einer gänzlichen oder zumindest teilweisen Übereinstimmung zu kommen. Sofern diese Übereinstimmung nicht erreicht wird, erzielt man zumindest ein «agreement about disagreement». Diese drei Phasen sind taxonomisch geordnet, das heißt: Das Ziel der zweiten Phase ist nicht zu erreichen, wenn nicht die erste Phase ganz durchlaufen ist, und das Ziel der dritten Phase ist nicht zu erreichen, wenn die Gesprächspartner nicht die zweite Phase durchgemacht haben. Bei diesen Phasen sind zwei verschiedene Stile der Kommunikation zu kombinieren: Argumentieren («arguing»), soweit die Überzeugungen Werte enthalten, und Verhandeln («bargaining»), soweit sie Interessen implizieren¹⁹. Beim Argumentieren geht es darum, den anderen zu überzeugen (nicht: zu überreden) auf der Basis guter Gründe, die sich für die betreffende Überzeugung angeben lassen. Diese Gründe können exegetischer, historischer, systematischer und empirischer Art sein. Beim Verhandeln geht es darum, einen Kompromiß zu finden, der so nahe wie möglich bei einer für alle Betroffenen akzeptablen Lösung liegt. Einen solchen Kompromiß zu schließen läßt sich theoretisch legitimieren aus der eschatologischen Perspektive des Näherkommens des Heils von Gott her, in dem eine Spannung zwischen «schon» und «noch nicht» liegt. Läßt man diese Spannung los, dann landet man entweder im «Schon» des ekklesiologischen Fanatismus, der die Kirche kaputtmacht, oder im «Noch-nicht» des ekklesiologischen Zynis-

mus, der die Kirche ebenfalls zur Desintegration führt. Das Schließen eines solchen Kompromisses läßt sich ethisch vom prudentia-Begriff aus legitimieren. Prudentia bedeutet nicht Vorsicht, sondern Klugheit. Sie ist nach Aristoteles das Steuerungsmittel im hauswirtschaftlichen Management schlechthin²⁰. Sie ist nach Thomas ein strategisch-taktischer Begriff, der Ideal und Wirklichkeit beisammenhält²¹. Von Troeltsch können wir lernen, was der Kompromiß vom prudentia-Begriff aus im ethisch-ekkesiologischen Sinn beinhaltet: die Einsicht in die Relativität der eigenen Position, Toleranz und Achtung vor der Position anderer und dem provisorischen Charakter des Kompromisses²².

In welchem Sinn ist dies alles nun bedeutsam für das Kirchenrecht? Ich schließe mich der Ansicht des Kirchenrechtlers Knut Wolf an, daß eine nüchterne Betrachtung der faktischen Realität beim Studium des Kirchenrechts nötig sei, um zu einer richtigen Bewertung des geltenden Kirchenrechts im Licht der Plausibilitätsstruktur der heutigen Gesellschaft zu kommen²³. Nun, diese Plausibilitätsstruktur steht quer zu der hierarchischen Konfliktregelung, die in der Kirche fast exklusiv vorgenommen wird. Wenn man diese Form der Regelung in einer Kirche, die sich in einer demokratischen Gesellschaft befindet, anwendet, vermindert man die bestehenden Konflikte nicht, im Gegenteil, man vermehrt sie. Man fügt über den Gegensatz Monokratie-Demokratie Machtkonflikte hinzu.

Neben dieser allgemeinen Ansicht über die Struktur der Kirche will ich noch eine Ansicht vorbringen, die sich auf die Pfarrei bezieht. Nach Kanon 515 ist eine Pfarrei eine bestimmte Gemeinschaft von Christgläubigen auf lokaler Ebene. In Kanon 204 wird beschrieben, wer Christgläubige sind. Christgläubige sind diejenigen, die, durch die Taufe in Christus eingegliedert, zum Volk Gottes gemacht wurden. In Kanon 205, der darauf folgt, wird gesagt, daß diese Christgläubigen

voll («plene») zur Gemeinschaft der Kirche gehören, die mit Christus durch drei Bande («vincula») verbunden sind: das Glaubensbekenntnis, die Sakramente und die kirchliche Leitung. Was diese Gebundenheit bedeutet, wird in Kanon 209 erläutert, in dem steht, daß die Christgläubigen verpflichtet sind, stets die Gemeinschaft mit der Kirche zu bewahren, und zwar indem sie mit großer Genauigkeit die Pflichten erfüllen, wozu sie gehalten sind sowohl gegenüber der Kirche als ganzer wie auch gegenüber der Einzelkirche. Der Kern des Problems, das sich dabei aus der Perspektive der kommunikativen Identität der Ortskirche ergibt, hat Bezug auf die kirchliche Einheit der drei Bindungen. Zunächst ist die dynamische Interpretation der vollen («plene») Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft, wie sie in *Lumen gentium* Nr. 14 artikuliert wird, in Kanon 205 durch eine statische Auffassung ersetzt²⁴. Sodann fehlt das Band der Diakonie, das überzeugend in der Formel «una optio, una grex» ausgedrückt wird²⁵. Ferner werden die genannten Bindungen auf eine Linie gestellt, als ob das Band der kirchlichen Leitung von gleichem Rang wäre wie das Glaubensbekenntnis und die Sakramente. Schließlich wird die Art der Gebundenheit durch diese Bande in Termini der Verpflichtungen gegenüber der Kirche formuliert. Mein Einwand ist, daß die hierarchische «Eingeführung», die hier stattfindet, eine Beschränkung der verschiedenen Formen von Konfliktregelung bedeutet, die ich oben beschrieben habe, und quer steht zu der für unsere Gesellschaft und unsere Zeit notwendigen kommunikativen Einheits- und kommunikativen Machtauffassung. Die religiöse Identität der Ortskirche in einer Gesellschaft und einer Zeit, in denen die Zugehörigkeit zur Kirche auf der eigenen, freien Entscheidung von Individuen gründet, besteht nur im Modus der kommunikativen Identität. Man kann sich fragen, ob sie sonst nicht Gefahr läuft, zu einer juristischen Fiktion zu werden.

¹ J. A. van der Ven, *Ecclesiology in Context* (Grand Rapids 1994) (im Druck).

² J.H. Kamstra, *Een moeilijke keuze: de godsdienst van de gewone man*, in: *Tijds. v. Theol.* 20 (1980) 3, 253-279.

³ G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine* (Philadelphia 1984).

⁴ R. Schreier, *Constructing Local Theologies* (New York 1984).

⁵ P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Wildwoodhouse 1978).

⁶ P. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft* (Frankfurt 1973).

⁷ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I-II (Frankfurt 1982).

⁸ G.C. Homans, *The Human Group* (New York 1961).

⁹ A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge 1991); S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York 1990).

¹⁰ T. Parsons, *The Dimensions of Cultural Variation*, in: T. Parsons u.a. (Hg.), *Theories of Society* (New York 1965) 964-971.

¹¹ Ich bin Dr. E. King und Dr. A. Visscher von der St. Paul-Universität in Ottawa zu Dank verpflichtet für ihre Hilfe bei der Organisation der Untersuchung. Soweit die Untersuchungsergebnisse in diesem Beitrag von denen in dem Paper «Congregational Studies from the Perspective of Empirical Theology» (in: M. Pelchat, *Empirical Approaches in Theology*, Université Laval, Quebec [Kanada] 1992, 101-130) und in meinem Buch «Ecclesiology in Context» (Grand Rapids, im Druck) abweichen, hat dies seinen Grund in einer unterschiedlichen statistischen Behandlung der «missing values». Für nähere Informationen kann man sich an den Autor wenden.

¹² Wir haben den Glauben an Gott gemessen mit dem entsprechenden Werkzeug aus: A. Felling u. a., *Religion in Dutch Society* (Steinmetz Archiv 1987).

¹³ Zu mehr Information über das Werkzeug, mit dem wir die Bedeutung Jesu gemessen haben, siehe meinen in Anm. 11 erwähnten Beitrag

¹⁴ Wir haben das Werkzeug aus A. Felling u. a. (s. Anm. 12) übernommen.

¹⁵ Dieses Werkzeug ist A. Felling u. a. (s. Anm. 12) entnommen.

¹⁶ Um die Monokratie/Demokratie in der Kirche zu messen wie auch die kulturelle Offenheit der Kirche und ihre strukturelle unbürokratische Einstellung, haben wir das entsprechende Werkzeug verwendet aus: R. Jeurissen, *Peace and Religion* (Kampen/Weinheim 1993).

¹⁷ A.H.M. van Iersel/M. Spanjersberg, *Vrede leren in de kerk* (Kampen/Weinheim 1993).

¹⁸ J.A. van der Ven, *Practical Theology. An Empirical Approach* (Kampen 1993) 50-51.

¹⁹ J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt 1992).

²⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI, v.

²¹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II, q.48; 50.

²² V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie* Bd. I-II (Gütersloh 1988) I, 586-612; J.A. van der Ven, *Ecclesiology in Context*, a.a.O.

²³ K. Walf, *Kirchenrecht* (Düsseldorf 1984) 20.

²⁴ P. Krämer, *Die Zugehörigkeit zur Kirche*, in: J. Listl u.a. (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (Regensburg 1983) 162-171.

²⁵ L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht* (Düsseldorf 1985).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf

JOHANNES A. VAN DER VEN

geb. 1940; Professor der Pastoraltheologie an der Katholischen Universität in Nijmegen; Leiter des Forschungsprogramms RECOMET (Religious communication in an empirical theology). Veröffentlichungen: *Katechetische leerplanontwikkeling*, Den Bosch 1973; *Kritische godsdienstdidactiek*, Kampen 1982; *Vorming in waarden en normen*, Kampen 1985; *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid*, Kampen 1985; *Practical theology. An Empirical Approach*, Kampen 1993; *Ecclesiology in Context*, Grand Rapids /Kampen 1994. Anschrift: Katholieke Universiteit, Theologische Faculteit, Postbus 9103, NL-6500 HD Nijmegen

Geoffrey King Identität, Gesetz und Kultur

Ich schreibe diese Zeilen in meinem Geburtsland Australien, während ich einige Wochen fern von dem Land, in dem ich jetzt lebe, den

Philippinen, verbringe. Hier ist jetzt Weihnachtszeit, und die erlebe ich als sehr verschieden von der philippinischen Weihnacht. Hier gibt es keine Novene frühmorgendlicher Meßfeiern, keine Gruppen von Sängern, die von Haus zu Haus ziehen und Weihnachtslieder vortragen; natürlich höre ich auch keine Weihnachtslieder in Tagalog, und ich werde die wunderschönen Vertonungen des Gloria in Tagalog bei den Weihnachtsgottesdiensten vermissen. Die Jahreszeiten hier und dort sind verschieden: die trocken-kühle Jahreszeit in