

# Seid fruchtbar und vermehrt euch: Von der organizistisch- geschlossenen zur vielfältigen Organisationskultur im zeitgenössischen Katholizismus

Enzo Pace

## Einleitung

Eine der unerwarteten Folgen der nachkonziliaren theologischen Reform war die Überwindung jenes Prinzips, das die Beziehung zwischen der Institution Kirche und den verschiedenen Vereins- und Partizipationsformen der Laien innerhalb des kirchlichen Lebens bestimmte. Dieser Übergang vom organizistisch-geschlossenen Konzept zur *Koexistenz* teils höchst ungleicher *Organisationsmodelle* bildet den Kern unserer anschließend zu entfaltenden These. Mit anderen Worten: Tatsächlich ändert sich die Organisationsform selbst. Sie orientiert sich nicht mehr am Prinzip der religiösen Arbeitsteilung nach Geschlechts-, Alters- und Bildungsunterschieden, einem Prinzip, das als getreues Abbild der diversen Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft und der biosozialen Lebensphasen des „guten Christen“ erdacht worden war.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wächst die Bereitschaft seitens der kirchlichen Hierarchie, über die traditionelle Einteilung des organizistisch-geschlossenen Modells hinauszugehen und zunehmend aufgrund von Charismen und funktionalen Spezialisierungen zu differenzieren. Das frühere Modell fasste die Gesellschaft (in Lehre und kirchlicher Praxis) als einen von Gott natürlich geordneten, *lebendigen Organismus* auf, der aus Bindegliedern (von der Familie bis zur lokalen Regierung, von Unternehmensverbänden bis zu Berufsvereinen etc.) und aus den vielen, *natürlichen* Morphologien des gesellschaftlichen Lebens selbst bestand (dem Geschlechts- und Generationenunterschied, den verschiedenen, den Lebenszyklus bestimmenden sozialen Stufen, der unterschiedlichen Bildung und schließlich den diversen Gesellschaftsschichten). Jeder Teil der Gesellschaft stellte so eine kleinste periphere Einheit dar, die zur Belebung des ganzheitlich organisierten *corpus* der katholischen Kirche aufgewertet werden konnte.

Wir haben es also mit einem körperschaftlichen Organisationsmodell zu tun. Die Aufnahme in die Kirche war grundsätzlich von zwei Kriterien bestimmt: einerseits

von der Glaubenstreue, andererseits von gemeinsamen sozio-ökonomischen oder natürlichen Bindungen (Alter, Geschlecht, Generationen etc.). Auf diese Weise gelang es der Institution Kirche, die Gesellschaft selbst zu strukturieren, indem sie ihr äußeres, aber auch ihr inneres Gefüge abzubilden bemüht war. So genügte es der Kirche Pius' XII. nicht mehr, eine Gesellschaft katholischer Ärzte aufgebaut zu haben; man brauchte auch noch eine Gesellschaft für katholische Hebammen. Das Katholischsein war gleichzeitig ein universaler Wert und ein Kennzeichen für berufliche Qualität innerhalb der sozialen Kategorie, die „unter die heilige Mutter Kirche“ zusammengefasst wurde. Katholischsein galt als Zeichen, dass die Kirche – über die vielfältigen Unterschiede und Gegensätzlichkeiten innerhalb der modernen Gesellschaft hinaus – kollektive Zugehörigkeit (als symbolischen Gewinn) und moralische Unterstützung je nach beruflicher Kategorie, Altersstufe und sozialer Körperschaft vermitteln konnte.

Ein anderes Beispiel zeigt, dass die Mitwirkung der Kirche am Aufbau von Gewerkschaften mit eindeutig katholischer Gesinnung nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr ausreichte. Es musste eine eigene, interne katholische Arbeitervereinigung organisiert werden, die unmittelbar der kirchlichen Hierarchie unterstand und die autonome kollektive Aktion einer modernen Gewerkschaft ergänzte und eingliederte. Die *Katholische Aktion*, eine der größten von der Kirche gegründeten Laienorganisationen, war in Ausschüsse und Arbeitskreise unterteilt, die sich aus Kindern und Erwachsenen, Frauen und Männern, Gebildeten und Ungebildeten etc. zusammensetzten. Jeder Ausschuss wurde von einem Priester (dem ein Laie, ein Mann oder eine Frau, zur Seite stand) geleitet; jeder Arbeitskreis verfügte über eine eigene, spezielle Methode, um die religiöse Botschaft umzusetzen. Gleichzeitig passte man sich konsequent den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen an, die das Leben und Handeln des Einzelnen bestimmten. Diese Struktur ermöglichte die Engmaschigkeit des Aktionssystems der katholischen Kirche innerhalb der Gesellschaft. Dadurch entstand auch das verbreitete Zugehörigkeitsgefühl oder die Übereinstimmung mit den Absichten der Institution sowie für die gängige Überzeugung, dass Gesellschaft und Kirche sich gegenseitig organisch durchdringen: von der Wiege bis zur Bahre, in stetiger Abfolge individueller und kollektiver Dienstleistungen, von der Kirche und ihren peripheren Organisationseinheiten *gesegnet, begleitet und gelenkt*.

All das existiert nicht mehr. Nicht so sehr deshalb, weil die Theologie des Zweiten Vaticanums selber das organisiertisch-geschlossene Konzept der Beziehung zwischen Kirche und Welt an seinen Wurzeln zu kritisieren begann, sondern weil dieses Modell den tief greifenden gesellschaftlichen Umbrüchen nicht standhielt. Die Gesellschaft differenzierte sich zusehends und entzog ihre Handlungsräume dem Einfluss der Religion. Die Bindung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen löste sich immer mehr: Das Ganze war kaum mehr im Stande, die einzelnen Teile in ihren kleinsten Angelegenheiten und den vielen sie kennzeichnenden sozialen Eigenheiten zu *(in-)formieren*. Das Katholischsein als universaler Wert war nun nicht mehr notwendigerweise damit verbunden, auch ein guter Arzt zu sein, ein guter Student, ein guter Erwachsener oder ein gutes Kind, ein guter Gebildeter

*Seid fruchtbar und vermehrt euch: Von der organisiertisch-geschlossenen zur vielfältigen Organisationskultur im zeitgenössischen Katholizismus*

oder guter Land- bzw. Fabrikarbeiter. Diese Organisationskultur, die das organistisch-geschlossene Modell inspirierte, verkümmerte allmählich. Zum einen erschien es den in Körperschaften organisierten Gläubigen nicht mehr sinnvoll, jenen nur aufgrund von Interessen oder soziobiologischen Einteilungen anzugehören. Zum anderen entdeckte man, dass die einende religiöse Botschaft kaum Erkenntnis, Sinn und Orientierung für konkrete Entscheidungen bieten konnte, die jedes in verschiedenen Lebensräumen handelnde Individuum autonom und unabhängig von seiner zugehörigen Altersklasse oder Gesellschaftsschicht fällen möchte. Zusätzlich war die Anzahl der relativ autonomen Sinneinheiten angestiegen. Der Anspruch der Kirche, diese auf eine gemeinsame Sinnebene zurückzuführen, war gesellschaftlich nicht mehr plausibel, nicht einmal mehr für ihre Gläubigen. Nicht zufällig machten alle großen katholischen Vereinigungen eine schwere Krise durch, als Folge der sie zwar inspirierenden, aber geschwächten Organisationskultur.

Im Folgenden soll das neue Modell in seinen wesentlichen Zügen dargelegt werden. Es handelt sich um ein Modell, das sich während der letzten zwanzig Jahre nach Versuchen und Irrtümern und nach einer konfliktreichen und krisengeschüttelten Periode in und außerhalb der katholischen Welt durchzusetzen begann. An zweiter Stelle wird die nun bestimmende Organisationskultur untersucht werden.

## I. Die Vielfalt der Modelle

Welche Gemeinsamkeiten haben Vereinigungen wie *Comunione e Liberazione* (= Gemeinschaft und Befreiung), *Katholische Aktion*, *Charismatische Erneuerung*, *Neokatechumenat*, die *Gemeinschaft der Hörer des Bibelwortes*, die *Fokolare* und andere? Ihre Mitglieder erleben die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche auf je andere Weise. Es ist nicht dasselbe, ob man in dieser oder jener Gruppe aktiv mitmacht. Die Beweggründe sind also nicht bloß äußerlicher Natur: etwa weil man innerhalb seiner gesellschaftlichen Umgebung eher mit dieser Gemeinschaft als mit einer anderen in Kontakt steht, oder weil einer der Namen dieser Gruppierungen in dieser Pfarrei geläufiger ist als in einer anderen.

### 1. Das sozio-religiöse Umfeld

Die Entscheidung für ein bestimmtes religiöses Tätigkeitsfeld hat einen ernsthafteren Hintergrund und ist mit einer unterschiedlichen *Auffassung* verbunden, *Christ* und Angehöriger der katholischen Kirche zu sein. Abgesehen von den oft langwierigen und komplexen kirchlichen Anerkennungsverfahren dieser neuen Gemeinschaften ist es nicht dasselbe, sich *Comunione e Liberazione* anzuschließen oder den Bekehrungsweg der Neokatechumenatsbewegung zu wählen. Die Grenzen zwischen diesen diversen Gruppen im heutigen kirchlichen Milieu sind klar gezogen und deuten auf maßgebliche Unterschiede in Theologie und im sozio-religiösen Wirkungsfeld hin. Im soeben erwähnten Beispiel entscheidet sich der

Gläubige des neokatechumenalen Wegs, „zu den Ursprüngen der christlichen Gemeinschaft zurückzukehren“. Wer sich hingegen in den Idealen von *Comunione e Liberazione* wiederfindet, engagiert sich vor allem in gesellschaftlichen Bereichen, die das katholische Gepräge verloren haben, wie der Wirtschaft oder der Politik. Derjenige wiederum, der sich der *Charismatischen Erneuerung* anschließt, wird vom Angehörigen der *Katholischen Aktion* bisweilen für eine Borderline-Persönlichkeit gehalten, für ein Mitglied irgendeiner charismatischen Freikirche innerhalb der großen katholischen Kirche. Wir könnten noch weitere Beispiele anfügen, wollen aber vor allem auf die Komplexität des Phänomens hinweisen. Die Tatsache, dass sich die Mitglieder der verschiedenen Gruppen alle als Teil der Kirche („wir sind Kirche“) verstehen, schlägt sich keineswegs in einer einheitlichen Ausdrucksform nieder. Gerade die unterschiedliche Organisationsstruktur drückt sich in einer je anderen theologischen Vorstellung vom Verhältnis zwischen Kirche und Welt sowie in einer je anderen liturgischen Form aus. Sie drückt sich ferner in einer nicht eindeutigen Legitimationsform der *leadership*, in einer mehr oder weniger ausgeprägten Entklerikalisierung des Autoritätsbegriffs und in einer relativen Unabhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie aus, sei es auf örtlicher Ebene (gegenüber dem Pfarrer), sei es hinsichtlich der Kirche von Rom. Wir haben es also mit einer fortgeschrittenen Differenzierung innerhalb des von der katholischen Kirche organisierten Glaubenssystems zu tun. Es ist, als hätte dieses System erkannt, dass es die wachsende Komplexität des sozio-religiösen Bezugsumfelds nicht mehr auf das ehemals bewährte, organisistisches geschlossene Schema reduzieren konnte.

Theoretisch könnte man sagen, dass das *sozio-religiöse Umfeld* in Bezug auf das Glaubenssystem sehr viel komplexer geworden ist: Es kam gewissermassen zu einer religiösen Inflation innerhalb des kulturellen Umfeldes, das mit traditioneller pastoraler Politik nicht mehr zu steuern war (Luhmann 1977). Die religiöse Nachfrage orientierte sich anderweitig und veränderte sich aufgrund der jeweiligen Sinnbedürfnisse, die durch die *historischen* Organisationsformen des Glaubenssystems nicht mehr befriedigt werden konnten.

Ein gutes Beispiel für diesen Umstand bietet die katholische Pfingstbewegung, die spätere *Charismatische Erneuerung*. Sie ist in den USA in einem gesellschaftlichen Umfeld entstanden, wo die Abgrenzung zwischen Katholiken und Protestanten nicht klar definiert war und sich in einem ökumenischen Gärungsprozess befand. Ursprünglich verstand sich die Bewegung als Verfechterin einer *unmittelbaren religiösen Erfahrung*, die weniger Teil der katholischen Lehre ist und eher zur protestantisch-pfingstlichen Tradition und zur Heilig-

Seid  
fruchtbar, und  
vermehrt  
euch: Von der  
organis-  
tisch-  
geschlos-  
senen zur  
vielfältigen  
Organisa-  
tionskultur im  
zeitgenös-  
sischen  
Katholizismus

#### Der Autor

Enzo Pace ist Professor der Soziologie und Religionssoziologie an der Fakultät für Politikwissenschaft der Universität Padua. Er ist Leiter des Soziologie-Departments und Vorsitzender der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie (SISR). Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Soziologie des Islam, die Säkularisation und die neuen religiösen Bewegungen.. Jüngste Veröffentlichungen: *Sociologia dell'islam* (2001); *I fondamentalismi* (2002). Anschrift: Dept. of Sociology, via San Canziano 8, I-35100 Padova, Italien. E-Mail: vincenzo.pace@unip.it.

Geist-Theologie der Ostkirchen gehört. Ihr Verhältnis zur traditionellen sakral-kirchlichen Vermittlung ist eher kritisch („der Geist weht, wo Er will“). Vergleicht man nun diese Bewegung mit der Entstehung des *Neokatechumenats*, das in Spanien unter Franco von zwei jungen ehemaligen Mitgliedern der *Katholischen Aktion* gegründet wurde, so fällt auf, dass die inspirierende Idee ebenfalls aus dem Bedürfnis nach einer intensiveren und radikaleren Religiosität entstand. In einer Laienorganisation wie der *Katholischen Aktion* war diese Art von Religiosität nicht vertreten. Die Entscheidung, zur urchristlichen Gemeinschaft zurückzukehren und einen anstrengenden und anspruchsvollen Weg christlicher Initiation zur Wiederentdeckung der Taufe und des eigenen Glaubens auf sich zu nehmen, ist implizite Kritik an jeder Form von Geburtsreligion. Es genügt nicht mehr, katholisch geboren zu sein; man hat das Bedürfnis, über die Tradition hinauszugehen. Es handelt sich dabei um eine post-traditionelle Entscheidung, in gewisser Hinsicht sogar um eine post-katholische. Dies drückt sich gerade im Überdruß aus, Teil einer Gemeinschaft zu sein, die sich zwar noch katholisch nennt, es aber in den alltäglichen individuellen und kollektiven Verhaltensmustern längst nicht mehr ist (Pace 1983).

Die eben erwähnten Gemeinschaften sind eher weniger von einem Impuls geleitet, die Welt verändern zu müssen. Probleme ergeben sich vielmehr dadurch, dass sie die Gemeinschaft außerhalb des institutionalisierten religiösen Bereichs errichten wollen. Bei anderen Bewegungen hingegen ist die *Weltreform* ein strategisch entscheidender Auftrag. Es handelt sich dabei um relativ junge Bewegungen: Sie integrieren traditionelle Leitgedanken und Themen, die aus dem katholischen Integralismus oder aber aus dem sozialen Katholizismus kommen und in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts entstanden sind. Die *reformatio mundi* ist gerade Bewegungen wie *Comunione e Liberazione* und *Opus Dei* ein besonderes Anliegen. Von einigen bemerkenswerten Unterschieden abgesehen, ist dieses Anliegen aber auch in Vereinen der katholischen Hilfswerke zu finden, die in der Gesellschaft durch karitative Freiwilligeneinsätze wirken. Das Werk (von *Comunione e Liberazione* und *Opus Dei*) dient vor allem politischen und ökonomischen Investitionen und ist bemüht, in sämtlichen Gesellschaften, wo es aufgenommen und anerkannt wird, Führungseliten (von mittleren Kadern bis zu den höchsten in der Politik) anzuwerben, auszuwählen und zu bestimmen. Die Hilfswerke hingegen verstehen das Werk als Ausdruck eines religiös inspirierten, solidarischen Einsatzes, um wirtschaftlich benachteiligte Schichten oder Gruppen von Randständigen (durch große Armut, illegale Einwanderer, Entrechtete etc.) offiziell zu vertreten. Die Organisationslogik von *Comunione e Liberazione* und *Opus Dei* können wir auf die Formel „Religion als soziopolitisches Unternehmen“ bringen. Die säkularisierte Welt in die katholische zurückzuholen, ist denn auch eines der Ziele. Bei den katholischen Hilfswerken gilt das Organisationsprinzip der Rechtlosen und Ausgestoßenen, die von keiner Gewerkschaft oder politischen Gruppierung offiziell repräsentiert werden und die außerhalb des *welfare*-Apparates stehen. Für diesen letzteren Fall können wir die Formel der „Religion als gesellschaftlich-karitatives Unternehmen“ benutzen.

## 2. Verschiedene Idealtypen von Organisationen

Nach diesen einzelnen Fallschilderungen werden wir die im katholischen Umfeld vorkommenden *diversen Idealtypen* der Organisationen zu ordnen versuchen. Es ergeben sich dabei folgende Bestimmungsmerkmale:

- die „spirituelle Ausrichtung“;
- die Struktur der *leadership* und die Aufteilung von Macht und Wissen innerhalb der Organisation;
- die Beziehung zwischen religiöser Entscheidung und aktivem Einsatz in der Gesellschaft und in der *polis* (direkt oder indirekt im politischen Leben);
- die Einstellung hinsichtlich der Tugend des Gehorsams (gegenüber der Autorität des kirchlichen Lehramtes).

Die möglichen Kombinationen zwischen diesen vier Merkmalen sind theoretisch nicht unbegrenzt, gerade wenn wir sie zur Strukturierung einer sehr differenzierten Realität anwenden, deren latente Konflikte nicht leicht erfasst werden können (Garelli 1979, 1991). Heute scheinen diese Konflikte nicht mehr so offensichtlich und kommen im öffentlichen religiösen Raum kaum zur Sprache. Früher hingegen wurden diese Spannungen und unterschiedlichen Positionen offenkundig zwischen den verschiedenen Gruppen, Bewegungen und Gesellschaften ausgetragen. Der historische Umstand eines charismatischen *leaders* als Haupt der Kirche von Rom überdeckte Differenzen und Konflikte. Der Eifer aber, in der Kirche „mehr zu zählen“ als andere, hat zwischen den verschiedenen katholischen Gruppen mit ihren diversen theologischen und kirchlichen Vorstellungen keineswegs nachgelassen. Im Gegenteil, die Konfliktsituation hat sich deutlich verschärft, falls es zutrifft, dass einige katholische Organisationen im Wettlauf um die interne Legitimation auf die Heiligsprechung ihres Gründers setzten, um sich damit endgültig als „Eckpfeiler“ der katholischen Institution Kirche beglaubigen zu lassen. So gelang jüngst dem *Opus Dei* noch vor Ende des jetzigen Pontifikats die Kanonisation seines *leaders* Escrivà de Balaguer. Es handelt sich um einen Prozess der *pillarization* (= Versäulung, vgl. Dobbelaere/Voisin, 1985; Dobbelaere 1988), den schon andere in der Vergangenheit angestrebt haben. Viele Laienbewegungen der religiösen Erneuerung, die mit der jeweils historisch vorherrschenden pastoralen Politik zuerst nicht übereinstimmten, wurden später als reguläre religiöse Orden anerkannt, entweder aufgrund der Kraft ihres Gründungsgedankens oder aufgrund eines anderen Werts, den das Gründungscharisma der Universalkirche gewissermassen als Aussteuer vermachen konnte (Séguy 1979; 1984).

In diesem Zusammenhang verweisen wir auf Carl Schmitts Aufsatz „Römischer Katholizismus und politische Form“ (Schmitt 1925), den er der *complexio oppositorum* widmete. Möglicherweise könnte sie ein Merkmal der Kirche von Rom darstellen. Gelingt es beispielsweise einer innerhalb der katholischen Kirche oder in ihrem Umfeld entstandenen Gemeinschaft oder Gruppe, den religiösen Gedanken in (kulturelle, soziale, karitative, politische, erzieherische etc.) Werke umzusetzen, kann sie mit der Anerkennung durch das Lehramt rechnen und einen bevorzugten Rang einnehmen. Dieser Rang entscheidet jeweils über die relative

Seid fruchtbar  
und vermehrt  
euch: Von der  
organis-  
tisch-  
geschlos-  
senen zur  
vielfältigen  
Organisa-  
tionskultur im  
zeitgenös-  
sischen  
Katholizismus

Nähe oder Distanz zum „Zentrum“, wo Urteile gefällt und Beschlüsse für die pastorale Außenpolitik und auch für die interne Organisationsregelung gefasst werden. Die Kirche hat *per definitionem* eine sehr komplexe Organisationskultur. Gerade dieses organisatorische Wissen aus ihrer zweitausendjährigen Geschichte lehrt sie aber, dass es in der Kirche „für alle Platz gibt“, auch für Glaubensgemeinschaften mit anderen Positionen, die sich aber dennoch als Angehörige der Kirche verstehen. Die Zugehörigkeit ist also entscheidender als die Glaubensgesinnung. Vor diesem Hintergrund ist der konfliktreiche und vielfältige Organisationszusammenschluss zu verstehen, der sich an sehr verschiedenen theologischen und kirchlichen Modellen orientiert. Solange es beim Konflikt nicht um das Autoritätsprinzip geht, übt man also Toleranz gegenüber Gruppen, Bewegungen und Gemeinschaften, die im Laufe der Zeit neu oder wieder entstehen. Die Geschichte der nachkonziliaren katholischen Dissidenz ist hierfür ein Beweis: Als nämlich die dissentierenden Gruppen die „Tugend des Gehorsams“ kritisch hinterfragten, wurden sie nach und nach von der offiziellen Kirche ausgestoßen und ausgegrenzt.

### 3. Zwei Pole

Versuchen wir nun, die soziologische *ars combinatoria* mit den vier oben erwähnten Merkmalen (spirituelle Ausrichtung, *leadership*, Einstellung zur Welt und zum Gehorsam) auf die Situation der im katholischen Umfeld gegenwärtigen Gemeinschaften anzuwenden. Die Idealtypen, die wir zu unserer Orientierung und zur Strukturierung dieser Realität benützen, sind wie folgt polarisiert:

- Ein spirituelles Modell, das auf ständige Bekehrung (*born-again*/Erneuerung des Taufgelöbnisses) und auf die Erneuerung der Glaubensgemeinschaft ausgerichtet ist; die *leadership* (und ihre Entklerikalisierung) wird hauptsächlich von Laien bestimmt, was mit einem entsprechenden Organisationsmodell einhergeht. So werden neben den kanonischen Liturgien auch andere Formen liturgischer Teilnahme und *performances* gefördert, was die „Gemeinschaft der Heiligen“ auf ihrem Weg zur Wiedergeburt aus dem urchristlichen Geist besonders hervorhebt; zur *modernen Welt* haben sie ein eher kritisches Verhältnis; sie soll vielmehr für den Geist des Evangeliums zurückerobert werden. Die Neuevangelisierung soll vor allem in den Gewissen der Menschen und weniger in weltlichen Institutionen erfolgen; die Tugend des Gehorsams gegenüber dem Lehramt wird nicht hinterfragt und gilt als bereinigte Angelegenheit, sei es seitens der religiösen Autorität, die diese Art von Bewegungen nun offiziell empfängt, sei es seitens der Bewegungen selbst, die das Prinzip des Gehorsams im Enthusiasmus verwässern, der durch die Erweckung der Charismen ausgelöst wird. Die Erweckung charismatischer Kräfte wird bei diesen Bewegungen besonders gefördert.
- Ein spirituelles (neo-)identitätsstiftendes Modell mit dem Anspruch, die katholische Identität zu verteidigen, die durch den modernen Individualismus und den ethischen Relativismus bedroht wird (*defenders of God*); die oberste Leitung übernimmt der Klerus innerhalb einer hierarchisch geordneten Orga-

nisation, der die traditionelle religiöse Arbeitsteilung der katholischen Kirche weiterführt (Klerus/Laien, Mann/Frau, Intellektuelle/Volk etc.); die *Welt* soll für den katholischen Gedanken wieder gewonnen werden vor allem in jenen Bereichen, die sich seinem Einfluss entzogen haben (von der Ökonomie bis zur Politik, von der Kultur bis zur Erziehung, von den Massenmedien bis hin zur Gefühlsebene von Liebe und Eros); der Gehorsam als Tugend wird überhaupt nicht in Frage gestellt. Mit dem öffentlichen Bekenntnis zum Gehorsam versucht diese Art von Bewegung, sich zu legitimieren und an Positionen heranzukommen, die innerhalb der Institution Kirche dem Zentrum am „nächsten“ liegen.

Zwischen diesen zwei Polen finden sich Übergänge unter den genannten Idealtypen katholischer Organisationsformen. Es handelt sich dabei entweder um historisch bekannte Organisationen oder um spontan entstandene Gruppen jüngerer Formation. Sie können alle als Ergänzungsgruppen bezeichnet werden. Im Militärjargon sind Reserveoffiziere jene, die zur zahlenmäßigen Vervollständigung und Erhaltung eines Heeres eingesetzt werden. Sie sind zwar wichtig, gehören aber nicht zur aktiven Truppe. Unter gewissen Umständen dienen sie manchmal auch als Reservetruppen. Mit diesem Funktionsvergleich sind vor allem alle traditionellen Gruppen (wie die *Katholische Aktion*) oder aber Gruppen jüngeren Datums gemeint (wie die *Fokolare* oder die Verbände der Hilfswerke, die zur eigentlichen *holding* sozialer Solidarität gehören, der späteren *Caritas*, deren komplexes Modell eigens untersucht werden müsste als Innovationsbeispiel für die katholische Organisationskultur). Diese Gruppen besitzen einzelne Merkmale der zwei oben definierten Idealtypen, kombinieren sie jedoch anders. Für einige dieser Gruppen gehört beispielsweise der Einsatz *in der Welt* zum Sinnuniversum, der ihre Tätigkeiten lenkt. Dennoch wird der Einsatz in der Welt nicht als Projekt katholischer Welteroberung verstanden. Die Theologie und das Kirchenverständnis des Zweiten Vaticanums scheinen verinnerlicht zu sein: Man engagiert sich in der Welt vermehrt im Namen der Gerechtigkeit, um auf diese Weise ein Zeugnis für die inspirierende religiöse Kraft geben zu können. Projekte hingegen wie die Errichtung von *sozialen Garnisonen (pillars)*, wo die katholische Identität dem jeweiligen Engagement in Bereichen wie der Ökonomie, Politik, Kultur und Erziehung ihr Gepräge verleihen könnte, motivieren viel weniger.

Andere Gruppen oder Bewegungen wiederum sind von einem so starken spirituellen Impuls erfasst, dass die Projektion ihres spirituellen Modells auf das *aktive Leben* von geringer Bedeutung ist: Man handelt gemäß weltlicher Gesetze, welche die diversen Teilsysteme der modernen Gesellschaft entsprechend ordnen. Das informale Organisationsmodell, ein grobmaschiges Netzwerk ohne eigentliche charismatische *leaders* oder interne Hierarchien, findet sich in Bibel- und Gebetsgruppen (größtenteils in Pfarreien und deren Umfeld entstanden und verbreitet) oder in Gruppen mit einer Familienspiritualität (wo der zentrale Versammlungsort die Familie ist, also außerhalb institutioneller Kreise, die aber nicht abgelehnt werden). Diese Gruppen können annäherungsweise dem ersten Idealtyp zugeordnet werden, stimmen aber mit den jeweiligen Merkmalen nicht vollständig

Seid  
fruchtbar, und  
vermehrt  
euch: Von der  
organis-  
tisch-  
geschlos-  
senen zur  
vielfältigen  
Organisa-  
tionskultur im  
zeitgenös-  
sischen  
Katholizismus



überein. So fehlt die parallele Liturgie wie auch das Interesse, mit der Erweckung der Charismen die Tugend des Gehorsams neu begründen zu wollen.

## II. Die Matrix der sozio-religiösen Vielfalt der Modelle

Wie erklärt sich diese wachsende Vielfalt so unterschiedlicher Organisationsmodelle innerhalb einer Heilsinstitution wie der katholischen Kirche? Der Hinweis auf die Geschichte des Katholizismus, der zyklisch mit Bewegungen konfrontiert war, die nach anfänglichem Zögern einer misstrauischen kirchlichen Autorität allmählich institutionalisiert wurden, greift zu kurz. Vielmehr sind gerade durch das Zweite Vatikanische Konzil *unerwartete Folgen mit langfristiger Wirkung* und ein eigentlicher *epistemologischer Bruch* innerhalb der gesamten kirchlichen Organisationskultur ausgelöst worden. Wir sprechen hier nicht bloß von theologischen und liturgischen, von den Konzilsvätern eingeleiteten Umbrüchen. Uns interessiert hier vor allem die Beobachtung, dass die Existenz so verschiedener Organisationsformen innerhalb der Kirche nun anders wahrgenommen wird: von sämtlichen sozio-religiösen Akteuren, angefangen bei jenen, die diese Formen geschaffen und angeregt haben bis hin zu jenen, die die Rolle der „Hirten“ und Repräsentanten der heiligen Autorität ausüben. Die Tatsache, dass Letztere keine Schwierigkeiten mehr damit haben, die Existenz verschiedener (manchmal auch konfliktreicher) sozio-religiöser Organisationsformen innerhalb der Kirche anzuerkennen, könnte bedeuten, dass sich etwas im „Denken der Institutionen“, wie es Mary Douglas (1968) nannte, geändert hat.

Es stellt sich also die folgende Frage: *Wie denkt* eine Heilsinstitution, die eine jahrhundertelange Erfahrung in der Kontrolle des intern zyklisch auftretenden, symbolischen Konflikts hat, diese Differenzierung? Wie denkt sie eine sichtlich fortschreitende Differenzierung, die sie aber selber nicht in Gang setzte? In diesem Fall befindet sich die Heilsinstitution in einem organisatorischen Dilemma. Entweder verzichtet sie darauf, die vielfältigen Ausrichtungen innerhalb ihres sozio-religiösen Umfelds vereinheitlichen zu wollen, oder sie unterstützt die wachsende Vielfalt der internen Organisationsformen als notwendige Ausläufer zur Anpassung an das stetig differenziertere sozio-religiöse Milieu. Im letzteren Fall bedeutet die Akzeptanz der internen Vielfalt, dass das (katholische) Glaubenssystem bemüht ist, die äußere Komplexität in eine innere umzusetzen. Da die Amtskirche diese komplexe Situation mittels ihrer Autorität nicht mehr im Griff haben kann, begnügt sie sich mit der Kontrolle, ob die minimalen Bedingungen erfüllt werden, damit eine religiöse Organisation den kirchlichen Status erwerben kann, ohne das Prinzip der *Tugend des Gehorsams* direkt in Frage zu stellen.

Heute gilt, dass der historische Umstand das Aufkommen zahlreicher religiöser Gruppen und Bewegungen mit ihren diversen Berufungen und Charismen begünstigte, und dass andererseits unter dem Pontifikat des jetzigen Papstes Karol Wojtyła die Macht der religiösen Autorität vor allem als *Kommunikation* eingesetzt wurde. Es ist, als hätte die Kirche von Rom, die scheinbar wieder

zentral gesteuert wird, die Unmöglichkeit erkannt, ein *inzwischen hoch differenziertes* sozio-religiöses Umfeld wie früher regieren zu können (Fulton 1997). Die Geschichte vieler neuer religiöser Bewegungen, die innerhalb der Kirche in der nachkonziliaren Zeit entstanden sind, zeigt die Anstrengungen der kirchlichen Autorität, jene *in* die bestehende *Ordnung* einzugliedern. Schließlich erkannte man sie als Ausdruck einer religiösen Erweckung an, die nicht einfach nach dem traditionellen *Zentrum/Peripherie-Schema* aufgenommen und organisiert werden konnte. Viele dieser Bewegungen sind eigenständig; sie haben einen eigenen *leader*, eine eigene Liturgie und Theologie, ein je anderes Verständnis vom Verhältnis Klerus/Laien, und sie werden von einem kreativen Impuls geleitet, der sich schlecht in traditionell geordnete Bahnen lenken lässt (Diotallevi 1999; 2002).

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang das gespannte Verhältnis zwischen Bewegungen wie den neupfingstlichen, den neokatechumenalen oder neointegralistischen (wie im Fall von *Comunione e Liberazione*) und den Pfarreien. Gewiss hatten es diese Bewegungen seit ihrem Bestehen nicht gerade einfach: In einigen Fällen waren sie mehr oder weniger willkommene Gäste, um organisatorisch entgleitende Pfarreien neu zu beleben. In anderen Fällen wiederum waren sie Konfliktquellen zwischen traditionellen Pfarreiangehörigen und „Neubekehrten“. Erst seit kurzem sind sie - gleichzeitig mit der Deregulierung des religiös-institutionellen Bereichs - in das Funktionssystem integriert worden. In vielen Fällen haben die Pfarreien (nicht nur auf dem lateinamerikanischen oder afrikanischen Kontinent, sondern auch in Europa) polyzentrische Strukturen angenommen. Sie wurden in Netzwerke verschiedener Organisationen umfunktioniert, die „unter dem gleichen Dach“ wohnen, jedoch ohne wirklich eine Gemeinschaft zu bilden. Folgerichtig ist der Pfarrer ein Verwalter und Anbieter von Räumen für Bewegungen geworden, die dort ihrem spezifischen sozialen Tätigkeitsfeld entsprechend arbeiten können: entweder in eigener Sache oder als „neuer Sauerteig“ zur Erneuerung des Pfarreilebens, natürlich mit dem spirituellen Gepräge der jeweiligen Bewegung. Zusammengefasst handelt sich dabei um einen Austausch zwischen dem institutionalisierten Glaubenssystem und dem hochdifferenzierten sozio-religiösen Umfeld.

## Schlusswort

Die Vielfalt der Organisationsmodelle innerhalb der katholischen Kirche stellt einen interessanten Fall eines Paradigmenwechsels von einem organisatorisch geschlossenen zu einem systemischen Konzept dar (Luhmann 1984; Pace 1985). Die verschiedenen strukturierten religiösen Gruppen und Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche werden vom Glaubenssystem nicht mehr als Ursache für eine mögliche Unordnung angesehen, sondern eher als eine Funktionsweise des Systems selbst aufgenommen. Ein Glaubenssystem, das wie in unserem Fall von einer Heilsinstitution wie der katholischen Kirche erzeugt wird, muss sich dem

Seid  
fruchtbar, und  
vermehrt  
euch: Von der  
organisatorisch-  
geschlossenen zur  
vielfältigen  
Organisationskultur im  
zeitgenössischen  
Katholizismus

Problem der zunehmenden systemischen Komplexität innerhalb der modernen Gesellschaften stellen. Es genügt nicht mehr, sich von anderen Glaubenssystemen abzugrenzen. Vielmehr muss das System lernen, die außen (im kulturellen Umfeld) und intern sich durchsetzende Differenzierung zu organisieren und zu verwalten. Dafür gibt es verschiedene Lösungsmöglichkeiten: Entweder stellt man eine Organisationsform über alle denkbar anderen, oder man führt für alle organisierten Bewegungen und Gruppierungen das Nützlichkeitsprinzip ein und toleriert ihre relativ autonome Fähigkeit religiöser Sinnproduktion, oder man verwaltet die verschiedenen Gruppen hierarchisch nach dem Kriterium der größeren/geringeren Treue gegenüber dem Prinzip der Tugend des Gehorsams. Nach unserer These ist die erste Lösung bereits überwunden und hat sich im komplexen Betrieb der sozio-religiösen Organisation als unproduktiv erwiesen. Die beiden anderen Lösungen hingegen bilden die zwei Pole, zwischen denen die kirchliche Autorität zu entscheiden hat, aber auch heute noch unentschlossen ist, welcher sie den Vorzug geben soll (Stark 1998). Dies aber ist Teil der *complexio oppositorum*.

### Literatur

- Salvatore Abruzzese (1991): *Comunione e Liberazione, Identità religiosa e disincanto laico*, Rom/Bari
- Luca Diotallevi (1999): *Religione, chiesa e modernizzazione: il caso italiano*, in: FAI Documentazione, Rom
- Luca Diotallevi (2002): *Internal Competition in a National Religious Monopoly: The Catholic Effect and the Italian Case*, in: *Sociology of Religion*, Nr. 2, 137-156
- Karel Dobbelaere/Michel Voisin (1985): *Sectes et nouveaux mouvements religieux en Belgique*, in: Liliane Voyé (Hg.), *La Belgique et ses Dieux*, Louvain-La-Neuve, 395-437
- Karel Dobbelaere (1988): *Secularization, Pillarization, Religious Involvement: Religious Change in the Low Countries*, in: T. M. Gannon (Hg.), *World Catholicism in Transition*, New York 80-115
- Mary Douglas (1986): *How Institutions Think*, Syracuse/NY
- John Fulton (1997): *Modernity and Religious Change in Western Roman Catholicism: Two Contrasting Paradigms*, in: *Social Compass*, Nr. 44, 115-129
- Franco Garelli (1979): *Processi di differenziazione nel campo religioso*, in: *Quaderni di Sociologia*, Nr. 4, 479-512
- Franco Garelli (1991): *Religione e Chiesa in Italia*, Bologna
- Niklas Luhmann (1977): *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main
- Niklas Luhmann (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main
- Roberto Marchisio (2000): *Sociologia delle forme religiose, organizzazione e culture dalle teorie classiche alle ricerche contemporanee*, Rom
- Marco Marzano (1996): *Il cattolico e il suo doppio: organizzazioni religiose e Democrazia Cristiana nell'Italia del dopoguerra*, Mailand
- Enzo Pace (1996): *Asceti e mistici in una società secolarizzata*, Venedig

- Enzo Pace (1985): *Società complessa e religione*, in: D. Pizzuti (Hg.), *Sociologia della religione*, Rom
- Enzo Pace (1992): *I movimenti religiosi nelle società contemporanee*, in: *Quaderni di Sociologia*, Nr. 2, 39-54
- Carl Schmitt (1984): *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart. Der Text dieser Neuauflage folgt der 1925 im Theatiner Verlag München erschienenen 2. Auflage.
- Jean Séguy (1979): *La protestation implicite: groupes et communautés charismatiques*, in: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Nr. 48/2, 187-212
- Jean Séguy (1984): *Pour une sociologie de l'ordre religieux*, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Nr. 57/1, 55-68
- Rodney Stark (1998): *Catholic Context: Competition, Commitment and Innovation*, in: *Review of Religious Research*, Nr. 39, 197-208

Aus dem Italienischen übersetzt von Carmen Ploner-Schär

Seid  
fruchtbar, und  
vermehrt  
euch: Von der  
organis-  
tisch-  
geschlos-  
senen zur  
vielfältigen  
Organisa-  
tionskultur im  
zeitgenös-  
sischen  
Katholizismus

# Zur Ekklesiologie der charismatischen Gemeinden und Sekten

Alexandre Ganoczy

Die katholische Ekklesiologie sieht sich heute herausgefordert durch die rasche Verbreitung von neu-religiösen Gruppierungen, die man, zu Recht oder zu Unrecht, „Sekten“ nennt, oft ohne sich die Mühe zu machen, diesen Begriff zu definieren. Nicht geringer ist die theologische Unklarheit, wenn man etwa kirchliche Erneuerungsbewegungen, die im Rahmen der Universalkirche signifikante Minderheiten bilden, als „katholische Sekten“ bezeichnet.

## Fragestellung und Aufbau

Angesichts eines derartig unscharfen Diskurses möchte ich zunächst die einschlägigen Texte des II. Vaticanums daraufhin befragen, ob sie - im Rahmen der Aufwertung von Orts- und Teilkirchen - auch Ansätze für eine Theorie der ekklesialen Kleingruppen bieten, die z.B. in der Gestalt von Basisgemeinden oder charismatischen Gemeinschaften immer häufiger mit Anspruch auf Kirchlichkeit auftreten. Eine Reflexion solcher Ansätze soll es ermöglichen, Kriterien dafür zu