

1. Hinführung

„Gaudet mater ecclesia ...“¹ – mit diesen Worten begann Papst Johannes XXIII. seine Ansprache zur feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Konzilsteilnehmer sprechen noch heute von einem Klima optimistischer Begeisterung, das viele während der Konzilsarbeit bewegte.² Und auch in den darauffolgenden Jahren, also in jener Phase, als es um die konkrete Rezeption der Konzilsbeschlüsse ging, ist etwa in den Texten der *Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (1971–1975) von jenem Impuls zum *Aufbruch* und *Aggiornamento* zu lesen, den das Zweite Vatikanum angestoßen hatte.³ Heute, mehr als vierzig Jahre nach diesem Konzil, scheint diese Aufbruchstimmung in der Kirche zumindest mancherorts abgekühlt zu sein. Manche sprechen ganz offen von einer Krise. Wie auch immer man zu dieser Einschätzung stehen mag, nicht von der Hand zu weisen ist, dass ein bestimmtes Gegenwartsphänomen das Krisengefühl im Raum der Kirche derzeit besonders befördert: die massive Umgestaltung der traditionellen Pfarreien- bzw. Gemeindestrukturen. Den professionellen Konzepten betriebswirtschaftlicher Beratungsfirmen folgend, werden in vielen Diözesen Deutschland diese kleineren und überschaubaren, zumeist historisch gewachsenen Einheiten zugunsten großer Pastoralverbände umgebaut.⁴ Im Bistum Essen etwa wurden durch solche Strukturreformen Groß-

¹ Johannes XXIII., Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, in: Peter Hünermann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5, Freiburg/Br. u. a. 2006 [im Folgenden: *HthK Vat. II*, Bd. 5], 482–490, hier 482.

² Vgl. etwa: Helmut Krätzl, *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*, Mödling ⁴1999, 11–25.

³ Vgl. *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, OG I*, Freiburg/Br. 1976, 29.

⁴ Eine gute Übersicht zu diesen Strukturreformen findet sich bei: Friedolf Lappen, *Umbrüche in der parochialen Struktur in Deutschland. Beobachtungen aus kanonistischer Perspektive*, in: Johannes Först – Friedolf Lappen – Johanna Rahner (Hg.), *Abbruch oder Aufbruch? Von der Eigendynamik des kirchlichen Strukturwandels* (Bamberger Theologisches Forum 12), Berlin 2010, 19–30.

pfarreien mit bis zu 40.000 Gemeindegliedern geschaffen.⁵ Daneben müssen in einigen Bistümern Überlegungen angestellt werden, Kirchengebäude zu verkaufen oder sogar abzureißen, weil die geringe Zahl der aktiven Gemeindeglieder und der Mangel an Priestern es anscheinend nicht anders erlauben. Von den ‚Außenwirkungen‘ dieser Vorgänge in die gesamtgesellschaftliche Öffentlichkeit hinein soll hier noch gar nicht die Rede sein.

Die Verunsicherung der betroffenen Katholiken und Katholikinnen⁶, deren Gemeinde in einen solchen Großverband hinein aufgeht, ist durchaus verständlich. Denn mit dem Aufbau der neuen Strukturen gehen ja immer und zuerst massive Verluste einher. In vielen historisch gewachsenen Gemeinden steht kein Priester mehr zur Verfügung, der sonntäglichen Eucharistiefeyer vorzustehen, geschweige denn, für die Menschen in den vielfältigen Belangen vor Ort ansprechbar zu sein.⁷ Viele Pfarrgemeinderäte verlieren ihre bisherige Zuständigkeit, das Gottesdienstangebot und überhaupt das kirchliche Leben vor Ort verändern sich massiv. Dass die Kirche sinnvoll haushalten muss, dass sie ferner auch des Rates betriebswirtschaftlicher Experten bedarf, ist unbestritten. Dennoch drängen sich Zweifel auf, ob mit den betriebswirtschaftlichen und organisationsentwicklerischen Plausibilitäten dieser Vorgänge zugleich auch *theologische* Plausibilitäten einhergehen. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, gibt es für diese Zweifel gute Gründe.

So gesehen dürfte man sicherlich nicht zu kurz greifen, von einer Krise der Gemeinden zu sprechen. Damit muss notwendigerweise auch kritisch nach jener theologischen Disziplin gefragt werden, welche die Handlungsseite der Kirche wissenschaftlich reflektiert: der Pastoraltheologie. Doch um welche Krise handelt es sich dabei? Worin gründet eigentlich das Unbehagen vieler Katholiken gegenüber diesen Strukturveränderungen? Welche Aufgabe wächst der Pastoraltheologie in diesem Zusammenhang zu?

2. Zum theologischen ‚Ort‘ der Gemeinden und der Pastoraltheologie

Die Intensität, mit der in deutschen Diözesen an oben genannten Reformprozessen gearbeitet wird, darf nicht den Blick darauf verstellen, worum es bei diesen Vorgängen eigentlich geht. Deshalb ist ein kurzer Blick in einige ekkle-

⁵ Vgl. <http://www.bistum-essen.de/uploads/media/FAQs-Stand-August2008.pdf> (15.12.2010).

⁶ Im Folgenden wird zum Zwecke der Vereinfachung lediglich die maskuline Form gebraucht. Gemeint sind aber weiterhin grundsätzlich beide Geschlechter.

⁷ Damit steht jenes ‚Strukturprinzip‘ zur Disposition, welches mit der Neuordnung der Seelsorge durch das Konzil von Trient (vgl. sess XXI de reformatione c. 4 sowie sess. XXIV de reformatione c. 13) formuliert wurde: die territorial umgrenzte Pfarrei und die Zuordnung eines Pfarrers.

siologische Grundlagen der Pastoral zu werfen, um diese auf die gegenwärtige Situation beziehen zu können.

Die hohe Brisanz der aktuellen Situation ergibt sich durch den besonderen Zusammenhang der theologischen Topoi *Glaube* und *Kirche*. Weil nach dem Glaubensbekenntnis die Kirche sowohl Subjekt als auch in gewisser Weise Inhalt des Glaubens ist,⁸ kommt Strukturfragen der Kirche immer auch glaubensrelevante Bedeutung zu. Nach biblischem Verständnis ist Glaube keine Größe ausschließlich individueller Spiritualität, sondern immer gemeinschaftlich geteilter und gelebter Glaube. Insofern Gott sich das Volk Israel als Bundespartner erwählt hat (vgl. Ex 6,4–7; 34,10), erhält die Sozietät, die Gemeinschaft der Glaubenden, glaubensrelevante Bedeutung. Das Volk Israel ist so gesehen nicht beliebig austauschbarer Träger der Bundeswürde, sondern als reale Glaubensgemeinschaft ‚Ort‘ beziehungsweise ‚Repräsentationsraum‘ Gottes in der Welt.⁹ Paulus, der die Volk-Gottes-Bezeichnung Israels auch auf die (Heiden-)Christen bezieht (Röm 9–11), insofern diesen durch Gottes frei ergehenden Ruf eine Mitteilhabe am Gottesvolk geschenkt ist,¹⁰ nennt die Gemeinschaft der Glaubenden nicht weniger als den *Leib Christi* (vgl. 1 Kor 12,1–30; v. a. V. 27).¹¹ Die Gemeinde ist die in der Welt sichtbare

⁸ Vgl. Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg/Br. ³2010 [Sonderausgabe], 571. Zur traditionellen Unterscheidung der Glaubenshaltungen *credere in Deum* und *credere Ecclesiam* vgl. auch: Karl Rahner, *Gegenwart des Christentums*, Freiburg/Br. u. a. 1963, 72–103, bes. 86ff.; Siegfried Wiedenhofer, Punkt 1.2.2: „Kirche als Gegenstand des Glaubens“, in: Theodor Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, erarb. von Bernd Jochen Hilberath u. a., 2 Bde., hier Bd. 2, Düsseldorf ²1995, 53–54.

⁹ Papst Johannes Paul II. führt diesen Gedanken noch einen Schritt weiter: Weil Jesus Jude war, spricht der Papst in einer Ansprache an die Teilnehmer des Kolloquiums über christlichen Antijudaismus am 31.10.1997 ausdrücklich davon, dass die Inkulturation Gottes in das jüdische Volk keine kulturelle Zufälligkeit darstellt. Dieser Tatsache, so der Papst, kommt hinsichtlich des Glaubens an die Menschwerdung Gottes normative Bedeutung zu: „Manche Menschen betrachten die Tatsache, daß Jesus Jude war und daß sein Milieu die jüdische Welt war, als einfachen kulturellen Zufall, der auch durch eine andere religiöse Inkulturation ersetzt und von der die Person des Herrn losgelöst werden könnte, ohne ihre Identität zu verlieren. Aber diese Leute verkennen nicht nur die Heilsgeschichte, sondern noch radikaler: Sie greifen die Wahrheit der Menschwerdung selbst an und machen eine authentische Auffassung der Inkulturation unmöglich.“ (Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer des vatikanischen Kolloquiums über die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich* am 31. Oktober 1997, in: Hans H. Henrix – Wolfgang Kraus [Hg.], *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2: *Dokumente von 1986 bis 2000*, Paderborn – Gütersloh 2001, 107–109, hier 109). Vgl. dazu ausführlicher: Heinz-Günther Schöttler, *Israels eigenständiger Weg zum Heil: neben der Kirche, nicht „per christum“* (Röm 11,25–32), in: *Pastoraltheologie* 97 (5/2008) 340–349.

¹⁰ Vgl. Michael Theobald, *Der Römerbrief*, Düsseldorf 2000, 269–270.

¹¹ Die Kirche hat das biblische Bild des „Leibes Christi“ in ihre Lehrverkündigung aufgenommen und auf die Kirche bezogen. Zur Rede von Kirche als *Leib Christi* in neuerer

Sammlung (*ecclesia*) des Gottesvolkes, der *Tempel Gottes* (1 Kor 3,16f.), innerhalb dessen der gekreuzigte und auferstandene Christus wirkmächtig zu gegen ist.

In der katholischen Theologie und Lehrverkündigung spielt dieser biblisch bezeugte ekklesiale Charakter des Glaubens eine zentrale Rolle. Nicht allein deshalb, weil er quasi eine Folge der Schriftrezeption ist, sondern da in ihm bereits eine Voraussetzung sowohl der biblischen Texte als auch der Kanonbildung auszumachen ist. Weil die biblischen Autoren, so Papst Benedikt XVI., ja bereits Subjekte des Gottesvolkes sind, sei jenes Volk, die Kirche, immer auch Subjekt der Schrift:

„Der Zusammenhang mit dem Subjekt ‚Volk Gottes‘ ist für die Schrift vital. Einerseits ist dieses Buch – die Schrift – der von Gott herkommende Maßstab und die weisende Kraft für das Volk, aber andererseits lebt die Schrift doch nur eben in diesem Volk, das sich in der Schrift selbst überschreitet und so – in letzter Tiefe vom fleischgewordenen Wort her – eben Volk *Gottes* wird. Das Volk Gottes – die Kirche – ist das lebendige Subjekt der Schrift; in ihr sind die biblischen Worte immer Gegenwart.“¹²

Aufgrund dieses von vornherein gegebenen Komplexes von biblischem Glaubenszeugnis und Kirche ist auch eine *theologische* Bibelhermeneutik ohne diesen kirchlichen Auslegungszusammenhang kaum zu denken.¹³ Die

Zeit vgl. die Enzyklika *Mystici corporis* eines Pius XII. vom 29. Juni 1943 (AAS 35 [1943] 200–243). Des Weiteren s. Vatikanum II, Lumen gentium 7, wobei dieses Kirchenbild durch weitere biblische Bilder (s. Vatikanum II, Lumen gentium 6: Schafstall, Ackerfeld, auf dem der Ölbaum wächst, Bauwerk Gottes, Jerusalem, Mutter, Braut; Vatikanum II, Lumen gentium 9–17: Volk Gottes/neues Volk Gottes) kontextualisiert und hermeneutisch in Bezug gesetzt wird. Zu beachten ist in unserem Zusammenhang, dass Pius XII. die theologische Dignität der Kirche, Leib Christi zu sein, nicht etwa ausschließlich auf die weltkirchliche Ebene, sondern ebenso auf die örtlichen Gemeinschaften und Teilkirchen bezieht (vgl. Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg/Br. u. a. ³⁷1991 [im Folgenden: DHJ] 3804).

¹² Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, Jesus von Nazareth, Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung, Freiburg/Br. u. a. ²2007, 20.

¹³ Vgl. Benedikt XVI., Jesus von Nazareth (s. Anm. 12) 19f. Dieser Gedanke ist Teil eines größeren thematischen Bogens, welcher sich, ohne die historische Bibelforschung zu diskriminieren, auf die *kanonische Schriftauslegung* konzentriert (vgl. ebd. 16–20) und gegenwärtig heftig diskutiert wird. Kanonische Schriftauslegung legt besonderen Wert auf die *Rezeption* der Texte, wodurch diese eine *Aktualisierung* erhalten, also nicht in der Vergangenheit verbleiben. Insofern nun die Schrift selbst durch das Volk Gottes, die Kirche, vermittelt ist, bedeutet eine kirchliche Lesart der Texte nicht etwa eine unsachgemäße Vereinnahmung (an sich ‚neutralere‘ Texte), sondern eine Interpretation, welche den inneren Strukturen der Texte bzw. des Kanons gerecht wird, weil versucht wird, diese von ‚innen‘ heraus zu verstehen. An dieser Stelle findet sich eine bemerkenswerte strukturanaloge Schnittstelle zur qualitativen sozialwissenschaftlichen Forschung, welche m. W. bislang kaum gesehen wird. Sozial- wie kulturwissenschaftliche Forschungsansätze kennen ebenfalls einen quasi partizipativen Verstehenszugang zu den Untersuchungs-

päpstliche Bibelkommission spricht mit Blick auf die Schriftauslegung zum einen von der Notwendigkeit, biblische Texte innerhalb des Kanons selbst auszulegen, weil ja in der Bibel zahlreiche intertextuelle Interpretationsbezüge vorhanden sind.¹⁴ Darüber hinaus bedarf es aber auch einer Auslegung innerhalb der Tradition der Kirche, weil sich der biblische Kanon selbst bereits eines langen kirchlichen Glaubensprozesses verdankt:

„Die Feststellung eines ‚Kanon‘ der Heiligen Schrift war das Resultat eines langen Prozesses. [...] In diesem Prozeß haben viele Faktoren eine Rolle gespielt: die Gewißheit, daß Jesus – und die Apostel mit ihm – das Alte Testament als inspirierte Schrift anerkannt haben und daß das österliche Mysterium Jesu dessen Erfüllung darstellt; die Überzeugung, daß die Schriften des Neuen Testaments letztlich aus der apostolischen Verkündigung stammen (was nicht heißen will, daß sie alle von den Aposteln selbst verfaßt wurden); die Feststellung, daß sie mit der Regel des Glaubens übereinstimmen und in der christlichen Liturgie verwendet wurden; die Erfahrung schließlich, daß sie mit dem kirchlichen Leben der Gemeinschaften im Einklang stehen und fähig sind, dieses Leben zur Entfaltung zu bringen.“¹⁵

In der Sache konform, jedoch etwas anders akzentuiert, hat diesen Zusammenhang Karl Rahner im Kontext einer transzendentaltheologischen Anthropologie durchbuchstabiert. Christliche Religion, so Rahner, sei als *kirchliche Religion*¹⁶ zu charakterisieren, weil Gottes Selbstoffenbarung von vornherein auf den *ganzen* Menschen bezogen ist. Alle anthropologischen Dimensionen des Menschen, also auch sein Angelegt- und Verwiesensein auf Gemeinschaft, sind von der Selbstmitteilung Gottes betroffen. Deshalb, so Rahner,

subjekten, welcher sich darum bemüht, in gewisser Weise (das heißt: mit allen Einschränkungen) Teil des Subjektes zu werden, um auf diesem Wege den inneren Strukturen des Forschungsgegenstandes näher zu kommen. Ich nenne hier exemplarisch: Danny L. Jorgensen, Participant Observation. A Methodology for Human Studies, London – New Delhi 1989. Freilich geht diese Annäherung nicht so weit wie jene innerhalb der Glaubensgemeinschaft des Volkes Gottes. Dennoch sind beide hermeneutischen Ansätze nicht allzu weit voneinander entfernt.

¹⁴ Vgl. Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn ²1996, 76–81.

¹⁵ Päpstliche Bibelkommission, Interpretation (s. Anm. 14) 82f.

¹⁶ Was Rahner hier *Religion* nennt, kann nach meinem theologischen Judicium gut und gerne mit *Glaube* übersetzt werden. Dies entspricht der offenbarungstheologischen ‚Linie‘ Rahners, wie er sie in seinem Werk „Hörer des Wortes“ dargelegt hat und wonach, analog zum religionsphilosophischen Gedankengang Rahners, der theologische Gedanke darin besteht, die menschliche Antwort auf die Selbstmitteilung Gottes als Glaube zu charakterisieren (vgl. Karl Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearb. v. Johann B. Metz, Freiburg/Br. 1971, hier besonders 191f.). Die Religionsphilosophie stellt nach Rahner die vorausgehende Bedingung der Theologie dar, weil und insofern auch sie selbst in der Selbstoffenbarung Gottes ihre Voraussetzung hat (vgl. ebd. 186).

sei christliche Religion von vornherein als gemeinschaftsbezogene, als kirchliche Religion aufzufassen.¹⁷

Vor diesem Hintergrund ist die Glaubensrelevanz der sichtbaren, institutionell verfassten Kirche zu verstehen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil in *Lumen gentium* 8 ausspricht. Die sichtbare Kirche, so das Konzil, stelle nicht etwa nur die äußere, organisatorische Form des ‚Eigentlichen‘ dar, sondern sei immer auch Ausdruck des ‚Eigentlichen‘ selbst. Beide Dimensionen der Kirche, die irdische und die himmlische, bilden – im Horizont der Analogie¹⁸ – einen einzigen Komplex:

„Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich.“¹⁹

Die sichtbare, irdische Kirche, so soll es hier zusammengefasst werden, geht als das von Gott gesammelte Volk aus dessen geschichtlicher Selbstoffenbarung in Jesus Christus hervor, sie bildet einen einzigen Komplex mit der himmlischen Kirche und ist deswegen „Zeichen und Werkzeug“²⁰ seiner Gegenwart in der Welt.²¹ Zumindest nach katholischem Verständnis ist Glaube daher als kirchlich eingebunden, ja mehr noch, als von vornherein ekklesial vermittelt zu verstehen und ist deshalb auf der Ebene kirchlicher Praxis auch so zu realisieren.²²

¹⁷ Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. u. a. 1976, 313f.

¹⁸ Die Analogie der Gottrede, wie sie das Vierte Laterankonzil (1215) in Kapitel 2 lehrt („quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.“ [DH 806]), hält die Möglichkeit der Sündhaftigkeit und somit der Umkehrbedürftigkeit der sichtbaren Kirche offen.

¹⁹ Vatikanum II, *Lumen gentium* 8 (DH 4118).

²⁰ Vatikanum II, *Lumen gentium* 1 (DH 4101).

²¹ Vgl. Müller, Dogmatik (s. Anm. 8) 612.

²² Im Unterschied dazu rücken etwa aus der protestantischen Tradition abgeleitete pfingstlerisch-charismatische sowie evangelikale Bewegungen die individuelle Glaubenserfahrung in den Mittelpunkt. Dieser Frömmigkeitstypus organisiert sich häufig in relativ lose organisierten freikirchlichen Gemeinschaften. Gemeinsam ist diesen Gruppierungen die Skepsis gegenüber institutionell vermittelten Glaubensverständnissen. Vgl. Hubert Knoblauch, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt/M. 2009, 87–96.

3. Pastoraltheologische Aktualisierung

All diese Lehraussagen über die Kirche sind freilich nicht neu. Deswegen sollen sie hier auch nicht lediglich wiederholt, sondern in die von Strukturreformen gekennzeichnete gegenwärtige Situation hinein *aktualisiert* werden. Damit folgt der Gedankengang dem (pastoral-)theologischen ‚Programm‘, welches Papst Johannes XXIII. in der oben genannten Eröffnungsrede des Konzils ausgesprochen hat. Es genüge in der Moderne nicht, so der Papst, die Überlieferung der Kirche ausschließlich zu wiederholen. Vielmehr komme es darauf an, die Überlieferungsbestände ohne Abstriche so zu erforschen und auszulegen, wie es unsere Zeit erfordert.²³ *Aktualisierung*, so soll es auf den Punkt gebracht werden, meint also die bedeutungsgenerative Aneignung (und damit Verlebendigung) der theologischen Traditionsbestände in die jeweilige geschichtliche Situation hinein.

Mit diesem ‚Programm‘ eines Johannes XXIII., welches besonders in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* einen Niederschlag fand, ist ein wesentlicher Aspekt theologischer Hermeneutik angesprochen, welcher in den darauffolgenden Jahren auch in die Grundkonzeptionen der Pastoraltheologie eingegangen ist.²⁴ Sie wenigstens kurz in Erinnerung zu rufen, scheint in der gegenwärtigen Situation dringend geboten. Methodisch bezieht die Pastoraltheologie die theologischen Überlieferungsbestände von vornherein auf die Menschen und die Welt, besonders aber auf jene Relevanzstrukturen, wel-

²³ Vgl. Johannes XXIII., Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (s. Anm. 1) 486f. In diesem theologisch-hermeneutischen Sinne, nicht etwa im Sinne einer einfachen ‚Angleichung‘ an die Welt – wie dies in Kreisen rund um die Priesterbruderschaft St. Pius X. fälschlicherweise kolportiert wird –, soll auch das berühmte „Aggiornamento“ des Papstes verstanden werden. Vgl. dazu: Peter Hünermann, „1. Kapitel: Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung [...]“, in: HthK Vat. II, Bd. 5 (s. Anm. 1) 18–55, v. a. 20–25.

²⁴ Karl Rahner schreibt zur Konzeption der Pastoraltheologie: „Die Zeit scheint uns daher reif für eine ‚praktische Theologie‘. Diese kann sich nicht mehr decken mit einer solchen Pastoraltheologie, die als Anweisung für die ‚Pastoration‘ [...] gelehrt wird, sie muß vielmehr die ganze Aktualität der Kirche zum Gegenstand haben; sie muß die Gegenwärtigkeit der Kirche nüchtern, und zwar theologisch durchdenken, sie muß von einer dogmatischen Ekklesiologie ausgehen und sie [...] überschreitend zu jener schlichten, alles umfassenden Frage gelangen: Was muß die Kirche heute tun? In einer solchen ‚praktischen Theologie‘ sind also nicht nur die bleibenden Wesensstrukturen der Kirche theologisch zu durchdenken und daraus die immer gültigen Normen ihres Handelns abzuleiten. In ihr muß vielmehr darüber hinaus bedacht werden, wie die Kirche, ihr Kult, ihre Verkündigung, ihre Organisation, ihre Disziplin, ihr christliches Leben von der heute vorliegenden, von Gott selbst verfügten Gegenwartssituation spezifiziert werden“ (Karl Rahner, „Aus dem Vorwort zur ersten Auflage“, in: Franz Xaver Arnold – Karl Rahner u. a. [Hg.], Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Bd. 1, Freiburg/Br. u. a. 1970, 5).

chen existenzielle Tiefendimension zukommt. Das Proömium der Pastoral-konstitution, wonach Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, auch Freude und Hoffnung der Jünger Christi sind²⁵, spricht diese praxis- beziehungsweise wirklichkeitsbezogene Hermeneutik von Lehre und Leben exemplarisch für die gesamte Haltung des Konzils aus. So gesehen ist die Pastoraltheologie wesentlich mit der Dogmatik der Kirche liiert. Nicht deshalb, sie schlicht zu wiederholen (s. o.), sondern um ihr Hoffnungs- und Befreiungspotential mit Blick auf die Sorgen, Nöte und Freuden der Menschen zu aktualisieren. Geht man diese Liaison von dogmatischer Theologie und Pastoraltheologie von der anderen Seite her an, ergänzt die Pastoraltheologie das dogmatische Sprechen der Kirche um die jeweils aktuellen und vielfältigen und von den sozialen wie kulturellen Orten und Zusammenhängen her ermittelten Bedeutungsstrukturen.²⁶ Beide ‚Seiten‘ brauchen sich so gesehen, sind nicht voneinander zu trennen und kommen in diesem Komplex zu sich selbst.²⁷ In diesem Sinne ist dann auch folgende Textpassage in *Gaudium et spes* zu verstehen, wenn es dort heißt:

„Zur Erfüllung dieser Aufgabe [d. h. das Werk Christi weiterzuführen; J. F.] obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Lichte des Evangeliums zu deuten, so daß sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben kann. Es gilt also die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erkennen und zu verstehen.“²⁸

Methodologisch basiert eine solche Pastoraltheologie auf einem Offenbarungsverständnis, welches die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes als von vornherein auf einen Adressaten, den konkreten, lebensweltlich situierten Menschen bezogen glaubt. Dabei geht es nicht etwa um eine philosophisch

²⁵ Vgl. Vatikanum II, *Gaudium et spes* 1 (DH 4301).

²⁶ Da es also um konkrete Orte und Zusammenhänge menschlichen Daseins geht, sprechen viele von einer *topologischen* Pastoraltheologie. Vgl. Hans-Joachim Sander, Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit, in: HthK Vat. II, Bd. 5 (s. Anm. 1) 134–144, v. a. 137. Damit kommt der Pastoraltheologie notwendigerweise eine kritisch-reflektorische Aufgabe zu, weil sie die jeweils gegenwärtigen Verhältnisse und die vorfindbare kirchliche Praxis zu analysieren und jene Mechanismen aufzudecken hat, welche einer Durchsetzung des Evangeliums entgegenstehen. Vgl. Karl Lehmann, Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie, in: Ferdinand Klostermann – Rolf Zerfaß (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München – Mainz 1974, 81–102.

²⁷ Vgl. Elmar Klinger, *Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990.

²⁸ Vatikanum II, *Gaudium et spes* 4 (DH 4304).

abstrakte Reflexion des Menschseins, sondern um das Angesprochenwerden des Menschen in seinen realen Freuden und Hoffnungen, in seiner realen Trauer und Angst (vgl. GS 1).²⁹ Offenbarung, nach *Dei verbum* kommunikationstheoretisch als dialogisches³⁰ Geschehen erschlossen,³¹ ereignet sich in einer „Subjekt-Subjekt-Beziehung“³². Vom Menschen her gedacht, steht damit die Möglichkeit eines Hörens der Offenbarung Gottes in Jesus Christus im Mittelpunkt.³³ Aufgrund dieses theologisch-anthropologischen Komplexes will folglich die Offenbarung ebenso wenig quasi ‚für sich‘ ausgesprochen werden. Mit den Worten der Pastoral-konstitution formuliert, verlangt die von vornherein soteriologisch-wirklichkeitsbezogene Qualität des Christusereignisses von der Pastoraltheologie, „die Person des Menschen zu retten und die menschliche Gesellschaft zu erneuern“³⁴. Damit entspricht der Handlungsbegriff der Pastoral (methodische Ebene) dem Offenbarungsbegriff (methodologische Ebene).

Vor diesem Hintergrund soll es auf Folgendes ankommen: All die oben genannten Aussagen über die Kirche sind auch auf die Ebene der Gemeinden zu beziehen! Denn diese sind eine konkrete Realisationsform christlicher Existenz. Mit den Strukturreformen in vielen deutschen Bistümern geht es also um nicht weniger als um dies: Auch die Gemeinschaften der Gläubigen vor Ort sind Repräsentationsraum der „mit himmlischen Gaben beschenkten Kirche“³⁵. Auch sie haben Anteil an der hohen theologischen Dignität der gesamten Kirche, gleich wie viele Menschen es sind, die sich sonntags versammeln, die Eucharistie mitzufeiern. Jede Gemeinde, und sei sie auch arm und zahlenmäßig klein, trägt die Würde des Gottesvolkes, ist Tempel Gottes und Glied des Leibes Christi. Das Zweite Vatikanische Konzil schreibt:

„Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen örtlichen Gemeinden der Gläubigen anwesend, die in der Verbindung mit ihren Hirten auch selbst im Neuen Testament Kirchen genannt werden. Sie sind nämlich an ihrem Ort das von Gott gerufene neue Volk, im Heiligen Geist und in großer Fülle [vgl. 1 Thess 1,5]. [...] In diesen

²⁹ Vgl. Müller, *Dogmatik* (s. Anm. 8) 106–108.

³⁰ Papst Paul VI. spricht in seiner Enzyklika *Ecclesiam suam* vom 06.08.1964 [AAS 65] von Gott als transzendente Ursprung des Dialoges und einem dialogischen Offenbarungsgeschehen (vgl. Abs. 70). Zum Dialogprinzip in der Tradition der Kirche vgl. Peter Neuner, Das Dialogmotiv in der Lehre der Kirche, in: Gebhard Fürst (Hg.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?* (QD 166), Freiburg/Br. u. a. 1997, 47–70.

³¹ Gott, so das Zweite Vatikanische Konzil, spricht die Menschen wie Freunde an und ermöglicht ihnen, Antwort zu geben (vgl. DV 2 [DH 4202]; DV 21 [DH 4228]).

³² Müller, *Dogmatik* (s. Anm. 8) 46.

³³ Vgl. Rahner, *Hörer des Wortes* (s. Anm. 16) 161ff.

³⁴ Vatikanum II, *Gaudium et spes* 3 (DH 4303).

³⁵ Vatikanum II, *Lumen gentium* 8 (DH 4118).

Gemeinschaften ist, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Zerstreuung leben, Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche versammelt wird.³⁶

Die Gemeinsame Synode der Deutschen Bistümer rezipiert diesen Gedanken, wenn es dort heißt:

„Die Gemeinde ist an einem bestimmten Ort oder innerhalb eines bestimmten Personenkreises die durch Wort und Sakrament begründete, durch den Dienst des Amtes geeinte und geleitete, zur Verherrlichung Gottes und zum Dienst an den Menschen berufene Gemeinschaft derer, die in Einheit mit der Gesamtkirche an Jesus Christus glauben und das durch ihn geschenkte Heil bezeugen. Durch die eine Taufe (vgl. 1 Kor 12,13) und durch die gemeinsame Teilhabe an dem einen Tisch des Herrn (vgl. 1 Kor 10,16 f) ist sie ein Leib in Jesus Christus.“³⁷

Freilich kann den verantwortlichen Planern in den Bistümern nicht unterstellt werden, diesen Zusammenhang leichtfertig außer Acht lassen zu wollen. Dies belegt auch ein Blick in die aktuellen Struktur- und Pastoralpläne der Diözesen, welche – ob mancher Unterschiede³⁸ – die Wertschätzung der lokal manifestierten Gemeinde zu erkennen geben, insofern sie das auf das Konzil von Trient (1545–1563) zurückgehende Strukturprinzip territorial umgrenzter Pfarreien mit einem zugeordneten Pfarre³⁹ zumindest durchscheinen lassen. Allerdings, und darin ist das eigentliche Problem auszumachen, führt die schiere Größe vieler Pfarreienverbände *de facto* dazu, dass der theologisch wesentliche Zusammenhang zwischen ‚himmlischer Kirche‘ und irdischer aus dem Blick gerät – und zwar deshalb, weil dieser Zusammenhang nicht mehr *erfahren* werden kann. Durch die Schaffung pastoraler Megaräume droht allein durch die normative Kraft des Faktischen die Gefahr, dass die konkrete Versammlung vor Ort als wirklich erfahrbare Repräsentations- sowie Plausibilisierungsraum des Glaubens verloren geht. Dies kann gravierende Folgen haben, bis dahin, die Feier der Sakramente, wie sie von den wenigen verbliebenen, den Seelsorgebereichen zugeordneten Priestern geleitet werden kann, womöglich in eine individualistisch-spirituelle Stilisierung hineinzutreiben, weil durch den Abbau konkreter Gemeindestrukturen Glau-

³⁶ Vatikanum II, Lumen gentium 26 (DH 4151).

³⁷ Gemeinsame Synode, Beschlüsse (s. Anm. 3) 605.

³⁸ Vgl. die Differenzierung der Reformmodelle: a) Pfarreiengemeinschaften bei weitgehender auch rechtlicher Eigenständigkeit der kooperierenden Pfarreien, b) die Fusion kleinerer Pfarreien in Großpfarreien traditioneller Prägung und c) Fusion zu (Groß-)Pfarreien neuen Typs, welche die traditionellen Pfarreien rechtlich auf Seelsorgebezirke herabstufte. Vgl. Lappen, Umbrüche (s. Anm. 4) 25–29.

³⁹ Vgl. oben Anm. 7.

bensvollzug und kirchlicher Begegnungszusammenhang *de facto* auseinandergerissen werden.⁴⁰

Meine hier formulierte Sorge möge nicht falsch verstanden werden. Es geht nicht darum, düsteren Zukunftspessimismus zu verbreiten. Im Mittelpunkt steht wirklich die Sorge, dass die im besten Sinne des Wortes *Kirchlichkeit* des Glaubens, welche in der in Christus versammelten Gemeinde bzw. Gemeinschaft vor Ort zu sich selbst kommt und zugleich in Einheit mit der gesamten Kirche diese von ‚unten‘, das heißt von der sozialen Wirklichkeit in der Vielfalt kultureller Lebensräume her trägt und aufbaut, schweren Schaden nimmt. Eine Schwächung der Kirche auf dieser Ebene wird für die Gesamtkirche nicht ohne Folgen bleiben. Zudem, um einen pragmatischen Aspekt zu ergänzen, ist nicht zu erwarten, dass die verloren gegangenen Gemeindestrukturen etwa durch erhöhte Mobilität der Gläubigen wird auch nur ansatzweise aufgefangen werden können (zumal Kinder und Jugendliche, alte und kranke Menschen besonders benachteiligt wären). Freilich unterlagen die Sozialformen christlichen Lebens immer einem geschichtlichen Wandel,⁴¹ doch dass sich christlicher Glaube in konkreter geschichtlicher Gestalt gemeinschaftlich-kirchlich organisiert, kann auch unter den gegenwärtigen Bedingungen knapper werdender kirchlicher Ressourcen nicht zur Disposition gestellt werden. Es wird unsere Aufgabe sein, angesichts des entstehenden strukturellen Vakuums vor allem an solchen Orten, an denen kirchliches Leben wirklich auszutrocknen droht, ergänzend über weitere christliche Sozialformen nachzudenken, welche aus der kirchlichen Tradition bekannt sind und zugleich den Lebensumständen der Menschen gerecht werden.⁴²

4. Diakonische Sozialform mit eschatologischer ‚Reichweite‘

Gegenwärtig kursieren im Raum der Kirche verschiedene Lösungsvorschläge, mit welchen auf die Krise der Gemeinden zu reagieren versucht wird. Idealtypisch verdichtet, können sie als traditionalistische (‚Rückzugskirche‘),

⁴⁰ Vgl. Ottmar Fuchs, Im Innersten gefährdet. Für ein neues Verhältnis von Kirchenamt und Gottesvolk, Innsbruck 2009, 17–21.

⁴¹ Zum geschichtlichen Wandel der Sozialformen vgl. Herbert Haslinger, Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005, 117–158.

⁴² Zu denken wäre etwa an die neutestamentlich belegte Gemeinschaft der Hausgemeinden, welche nach 1 Kor 16,15ff. die Grundlage der späteren (größeren) Gemeinden bildeten. (Vgl. Hans-Josef Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, Stuttgart 1981. Vgl. ferner: Johann Pock, Gemeinde zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindeftheologien in ihrer Bedeutung [...], Wien – Berlin 2006, 181–184.) Sie könnten als Grundlage dienen, mit Blick auf die gegenwärtige Situation ‚neue‘ kirchliche Sozialformen vor Ort zu entwickeln.

dezisionistische („Entscheidungskirche“) sowie modernistische („marktgerechte Kirche“) Lösungsversuche beschrieben werden.⁴³ All diesen Zukunftsmodellen ist jedoch der theologische Fehlschluss anhängig, das Evangelium, nach Röm 1,16: die Kraft Gottes, in eine passgenaue Kongruenz zur modernen Lebenskultur hineinkonstruieren zu wollen: modernistisch, indem der Kirche die zur Moderne hin passenden Methoden einverleibt werden (bspw. organisationsentwicklerische, betriebswirtschaftliche oder auf die Eventkultur der Freizeitgesellschaft hin angelegte), dezisionistisch, indem man sich nach pelagianischem Vorbild ausschließlich auf die passenden Menschen konzentriert, also auf jene spirituellen „Experten“, die ein elaboriert durchbuchstabiertes Bekenntnis vortragen können, und traditionalistisch, indem man sich aus den (vermeintlich) nicht passenden Religions-, Glaubens- und Kirchenformen der Moderne zurückzieht in die Konstruktion einer dann vermeintlich passenden Vormoderne hinein. So unterschiedlich diese Vorschläge auch sind, gemeinsam ist ihnen der Versuch, Evangelium und moderne Lebenskultur *passgenau* ineinanderzufügen.⁴⁴

Im Anschluss an Ps 139,17f. und Jes 55,8f. ist mit Johann Baptist Metz jedoch zu sagen:

„Gott passt nicht. Den Gott, der umstandslos zu uns passt, gibt es nicht! Ihn hat schon die biblische Aufklärung als Götzen gebrandmarkt.“⁴⁵

Weil kirchliche Praxis aufgrund der Gottesüberlieferung also keine absolute ‚Passgenauigkeit‘ zwischen Evangelium und Kultur herstellen kann, werden auch die Sozialformen kirchlichen Lebens nicht vollständig den Strukturen moderner Denk- und Handlungswelten angeglichen werden können. Es wäre keine in den Strukturen der Kirche analoge Aktualisierung jenes Gottes, den der Psalmist gedanklich nicht fassen kann (vgl. Ps 139,17f.), wenn sich kirchliche Vergemeinschaftung ausschließlich um jene spirituellen Experten bemühen würde, die erkennbar ein elaboriertes Bekenntnis vortragen können und kirchliche Gemeinschaft auf diese Gruppe ‚gesundschrupfen‘ wollen. Es wären ebenso wenig jene hoch erhabenen Wege Gottes (vgl. Jes 55,8f.) angedeutet, wenn kirchliche Vergemeinschaftung in den traditionalistischen Konstruktionen einer kirchlichen ‚Vormoderne‘ eingefroren oder allein in den planerischen (Schein-)Sicherheiten einer modernistisch-unkritischen Übertragung betriebswirtschaftlicher Organisationsmethoden abgesichert würde. Das

⁴³ Vgl. Johannes Först, Kirchenferne, die Krise der Gemeinden und kirchliche Krisenreaktionsmodelle. Beobachtungen aus pastoraltheologischer Perspektive, in: Först – Lappen – Rahner (Hg.), Abbruch oder Aufbruch? (s. Anm. 4) 6–18, hier 9–13.

⁴⁴ Vgl. Först, Kirchenferne (s. Anm. 43) 13–15.

⁴⁵ Johann Baptist Metz, Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?, in: ders. u. a. (Hg.), Gottesrede, Münster 1996, 21–33, hier 32.

meint nun auf der anderen Seite freilich keine absolute ‚negative Theologie‘, welche das Verhältnis zwischen Gott und Welt, Jesus Christus und Kirche nur noch in einem Differenzgefüge auszusprechen vermag. Das Offenhalten kirchlicher Sozialformen für das Gottesgeheimnis, welches die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in *Lumen gentium* 8 mit der *Analogie* kirchlicher Strukturen zum „Mysterium des fleischgewordenen Wortes“⁴⁶ benannt hat, verlangt christliche Existenzformen, welche sowohl die Ähnlichkeit zwischen irdischer und himmlischer Kirche herausstellen und zugleich den je „größeren Gott“ (Maximus Confessor) in Erinnerung rufen sowie zeichenhaft aktualisieren.⁴⁷

Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hat der Pastoral den Weg vorgezeichnet, wenn es dort alle Menschen als Adressaten sowie die befreiende Zielrichtung kirchlichen Handelns nennt:

„Daher wendet sich das Zweite Vatikanische Konzil nach einer tieferen Klärung des Geheimnisses der Kirche ohne Zaudern nicht mehr bloß an die Kinder der Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen schlechthin in der Absicht, allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht. Vor seinen Augen steht also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt; die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird; die unter die Knechtschaft der Sünde geraten, von Christus aber, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Herrschaft des Bösen befreit wurde; bestimmt, umgestaltet zu werden nach Gottes Heilsratschluß und zur Vollendung zu kommen.“⁴⁸

Nach *Gaudium et spes* hat die Pastoral „die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“⁴⁹, um sie durch Wort und Tat im Lichte des Evangeliums zu deuten.⁵⁰ Was für den Glauben gilt, kann für die Sozialformen der Kirche nun nicht vollständig anders sein. Von daher geht mein Vorschlag zur Zukunft christlicher Gemeinden in folgende Richtung:

⁴⁶ Vatikanum II, *Lumen gentium* 8 (DH 4118).

⁴⁷ Dem entspricht die Rede Papst Pauls VI. von einem „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ (vgl. das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* vom 08.12.1975 [AAS 68], hier Abs. 20), wonach dieser Bruch ein universales, alle Kulturen betreffendes Datum sei. Der Papst schreibt, dass alle Kulturen der Inkulturation des Evangeliums fähig sind. Zugleich komme es aber nicht zu einer Totalidentifikation des Evangeliums mit den Kulturen bzw. mit einer einzigen Kultur; es bleibt den Kulturen gegenüber so gesehen also souverän.

⁴⁸ Vatikanum II, *Gaudium et spes* 2 (DH 4302).

⁴⁹ Vatikanum II, *Gaudium et spes* 4 (DH 4304).

⁵⁰ Vgl. Vatikanum II, *Gaudium et spes* 4 (DH 4304).

Gemeinden vor Ort, und seien sie zahlenmäßig klein und arm und sollten sie auch keinen ständigen Priester mehr direkt vor Ort haben, sollten nicht in erster Linie in einen großen Seelsorgeverband hinein aufgelöst werden, sondern – unter Beibehaltung ihrer Strukturen – als *diakonische* Gemeinden neu konstituiert werden. Ihre Existenz wäre im Sinne der Pastoralkonstitution als rettende und befreiende *Proexistenz* für die existenziell dramatischen Belange der Menschen zu verwirklichen. Im Sinne des Evangeliums ginge es darum, „die menschliche Person zu retten und die menschliche Gesellschaft zu erneuern“⁵¹, beispielsweise im Zusammenhang der Begleitung trauernder Menschen, in der Familienhilfe, im Dienst an sozial benachteiligten Kindern, im Einsatz für von Arbeitslosigkeit betroffene Menschen oder in der Begleitung einer Kasualpastoral, welche den Menschen eine redliche christliche Deutung und Begehung ihrer „dramatischen“ (vgl. GS 4) biographischen Ereignisse schenkt.⁵² All diese Aufgaben wären im wahrsten Sinne des Wortes ein Gottesdienst, weil Christus in den Armen in besonderer Weise gegenwärtig ist (vgl. Mt 25,40–45). Der Dienst der Nächstenliebe, so schreibt es Papst Johannes Paul II.,

„ist nicht nur eine Aufforderung zur Nächstenliebe; sie ist ein Stück Christologie, das einen Lichtstrahl auf das Geheimnis Christi wirft. Daran mißt die Kirche ihre Treue als Braut Christi nicht weniger, als wenn es um die Rechtgläubigkeit geht.“⁵³

Die von Karl Rahner bereits in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts ausgearbeitete (pastoral-)theologische Einsicht, wonach die *gesamte* Kirche Träger des Heildienstes ist,⁵⁴ scheint in unserer gegenwärtigen Situation erst ihre volle Bedeutung zu entfalten. Die hier vorgeschlagene diakonische Proexistenz der Gemeinden wäre dann eine geeignete Aktualisierung dieses Ansatzes Rahners und nach *Lumen gentium* 36 ein Einlösen der *Participatio* des gesamten Gottesvolkes am Heildienst der Kirche⁵⁵: nicht als individualisiertes Handeln, sondern von der Gemeinde getragen und vom bischöflichen Leitungsamt gestützt, also jenen beiden Instanzen der Kirche, welche den Einzelnen die notwendige Unterstützung schenken und zugleich

⁵¹ Vatikanum II, *Gaudium et spes* 3 (DH 4303).

⁵² Dass mit der weiterhin recht hohen Inanspruchnahme der kirchlichen Kasualien sehr ernsthafte Interessen der Menschen verbunden sind, wurde ausführlich empirisch beschrieben in: Johannes Först, Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen ‚kasualienfrommer‘ Christ/inn/en, in: Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur ‚Kasualienfrömmigkeit‘ [...], Berlin ²2010, 17–87.

⁵³ Johannes Paul II., *Novo millennio ineunte*, Apostolisches Schreiben vom 06.01.2001 (VAS 150), Abs. 49.

⁵⁴ Vgl. Karl Rahner, „Die ganze Kirche als Subjekt heilsmittelnder Tätigkeit“, in: Arnold – Rahner u. a. (Hg.), *Handbuch* (s. Anm. 24) 161f.

⁵⁵ Vgl. Vatikanum II, *Lumen gentium* 33 (DH 4159).

jenen kirchlichen, auf Einheit hin angelegten Begegnungszusammenhang ermöglichen, der den von vornherein ekklesial vermittelten Glauben (s. o.) an die Gegenwart des Herrn in den konkreten Lebenswelten zu plausibilisieren vermag.⁵⁶

Mit auf diese Weise neu konstituierten kirchlichen Gemeinden wäre auch jene Dimension des Glaubens in unsere Situation hinein aktualisiert, welche mit dem oben genannten Gerichtstext in Mt 25,40–45 bereits angeklungen ist: die Eschatologie. Die neuere Theologie hat auf den quasi ‚materialen‘ Zusammenhang zwischen Geschichte und den ‚Eschata‘ neuerlich hingewiesen. Ein Kernanliegen besteht darin, das eschatologische Geschehen nicht als weltferne Zukunft aufzufassen, welches zu einer überzogenen jenseitsorientierten Weltvergessenheit anleiten kann. Gottes endzeitliches Handeln steht mit seinem innergeschichtlichen in Verbindung. Sein Handeln am Ende der Zeit fügt der Selbstoffenbarung in der Geschichte nicht additiv etwas völlig anderes hinzu. Gott wird sich am Ende der Zeit nicht völlig anders erweisen als er sich in der Geschichte erwiesen hat. Deshalb eröffnet die Überlieferung von den ‚Eschata‘ uns Menschen die Hoffnung auf Erfüllung eben dieser Geschichte.⁵⁷ Das Handeln der Kirche in der Gegenwart hat so gesehen immer auch eine eschatologische ‚Reichweite‘. Vor dem Hintergrund dieser Geschichte und Zukunft verbindenden eschatologischen Hermeneutik schreibt Joseph Ratzinger:

„Die beiden Hoffnungen rücken eng aneinander – die Hoffnung, die auf die Kraft der weltverändernden Tat setzt, und der Glaube an die Auferstehung, der von der Angewiesenheit des Menschen ausgeht, nun aber an den geschichtlichen Prozess herangezogen wird, ohne freilich mit ihm ganz identisch zu werden.“⁵⁸

Was also *in* der Geschichte getan oder unterlassen wird, hat Bedeutung für die zu erwartende Begegnung mit Jesus Christus am Ende der Zeit. Es gibt, so überliefert es das Matthäusevangelium, einen inneren Zusammenhang zwischen dem Dienst an den Armen und dem eschatologischen Geschehen,

⁵⁶ Das Zweite Vatikanische Konzil hat in *Lumen gentium* die Bedeutung des Bischofsamtes besonders betont (vgl. LG 3 [DH 4142–4155]). Unter den gegenwärtigen Bedingungen rückläufiger Priesterzahlen und des strukturellen Rückbaus kirchlicher Begegnungsorte kommen der theologischen Konzeption des Bischofsamtes als „Dienst an der Gemeinschaft“ (LG 20) sehr konkrete, praxisbezogene Aufgaben zu.

⁵⁷ Vgl. Karl Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: ders., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln u. a. ³1962, 412. Vgl. ferner: Medard Kehl, *Eschatologie, Würzburg 1986*; ders., *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Freiburg/Br. u. a. 1999; Georg Moser, *Die Botschaft von der Vollendung. Eine materialkerygmatische Untersuchung* [...], Düsseldorf 1963.

⁵⁸ Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg ⁶1990/2007, 202 (hier Nachwort zur 6. Aufl.).

weil Gott sich auch am Ende der Geschichte des Leides der Armen und Entrechteten erinnern wird (vgl. Ps 56,8–10). Er wird in seinem Gericht von uns Rechenschaft über das einfordern, was wir jenen geringsten Brüdern gegenüber, in deren Antlitz Christus uns bereits zu Lebzeiten begegnete (vgl. Mt 25,40), unterlassen haben.

Diakonisch neu konstituierte Gemeinden geben dem Dienst der Nächstenliebe damit also nicht ausschließlich eine innerweltliche (so wichtig diese ist), sondern auch eine eschatologische Tiefe. Im rettenden und befreienden Begegnungszusammenhang zwischen den kirchlichen Gemeinden und den entrechteten Armen scheint jene Hoffnung auf Erfüllung menschlicher Existenz hindurch, welche uns alle, besonders aber die Armen angeht.⁵⁹ Denn darum wird es bei der Begegnung mit Christus im Gericht ja hoffentlich gehen: um Gerechtigkeit und deswegen um die endgültige Rettung der bedrängten menschlichen Existenz.⁶⁰

5. Zum Schluss

Worin gründet also das Unbehagen vieler Katholiken gegenüber den gegenwärtigen Strukturveränderungen in der Kirche? Wie hier gezeigt wurde, verbleibt der Rückbau kleiner gemeindlicher Strukturen und deren Integration in große Einheiten nicht auf einer rein technischen Ebene, sondern berührt sehr schnell sehr zentrale theologische Grundlagen kirchlichen Selbstvollzuges. Exakt dies scheinen viele Gläubige gegenwärtig sehr genau zu spüren. Auf den Punkt gebracht – wenngleich zugegeben etwas zugespitzt formuliert – stellt der Abbau kirchlicher Strukturen die traditionelle Glaubensüberzeugung in Frage, dass Christus auch in den kleinen und armen kirchlichen Gemeinden gegenwärtig ist (vgl. LG 26). Was bisher selbstverständlich gegolten hatte, scheint in den Augen vieler nun zur Disposition zu stehen. Dass dies theologisch so von keinem intendiert ist, ist die eine Seite. Die andere Seite spricht jedoch deutlich davon, dass allein durch die neuen Gegebenheiten der *kirchlich* vermittelte und gelebte Glaube an die Gegenwart des Herrn durch den Rückbau lebensraumnaher Strukturen nicht mehr *erfahren* werden kann. Und was nicht zumindest ansatzweise erfahren werden kann, wird auf Dauer auch nur schwerlich geglaubt werden können. Zumindest nach traditionell-katholischem Verständnis bedeutet die Kirchlichkeit, die immer auch konkrete strukturelle Verfasstheit des Glaubens, eben sehr viel, weil Letzterer in dieser

⁵⁹ Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika *Spe salvi* (VAS 179) (2008), Abs. 35.

⁶⁰ Für den hier angedeuteten Zusammenhang kirchlichen Handelns und der Eschatologie vgl. Ottmar Fuchs, *Das Jüngste Gericht: Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2009.

Kirchlichkeit bereits eine seiner Voraussetzungen findet (s. o. unter 2.). Darüber hinaus tangiert die geschichtliche Konkretion des Glaubens, wie sie sich in kirchlichen Strukturen vor Ort manifestiert, ein zentrales Wesensmerkmal der Kirche: die Katholizität.⁶¹ Denn diese verwirklicht sich nicht allein in der Universalität der Kirche, welche ohne das Konkrete eine ungedeckte Behauptung wäre. Die Katholizität der Kirche spannt sich vielmehr auf zwischen der Universalität und dem Konkreten: „umfassende Fülle und bestimmte Gestalt“⁶². All dies muss neuerlich ins Gespräch gebracht werden, wenn eine Umgestaltung pastoraler Räume im Gang ist, die das ‚Konkrete‘, das ‚Örtliche‘ zu schwächen droht.

In dieser Phase des Umbruchs ist eine neuerliche Konzentration darauf notwendig, was die kirchlichen Gemeinden trägt und worin sich ihre Sendung *heute* entfaltet. Eine allein quantitative Ermittlung, welche sich etwa an den Teilnahmezahlen am Sonntagsgottesdienst festmacht, greift dabei deutlich zu kurz, zumal statistisch ermittelte Teilnahmezahlen noch relativ wenig über die Glaubenshaltungen und religiös-kirchlichen Einstellungen der Menschen aussagen können. Denn auch in den kleinen und armen Gemeinden, so wurde die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums zitiert, ist Christus, ist seine Kirche wahrhaft gegenwärtig. Doch was genau macht die gegenwärtige Situation eigentlich aus?

Geht man zu den makrosoziologischen Verfallstheorien der letzten Jahrzehnte auf Distanz, wonach die religiöse Gegenwartskultur im Zuge der Modernisierung nach und nach degenerieren würde, und nimmt man den in *Gaudium et spes* formulierten Gedanken ernst, dass es eine legitime säkulare Autonomie der Gesellschaft gibt, welche ihren Grund im Schöpfungshandeln Gottes hat,⁶³ öffnet sich ein konstruktiver Blick auf die gegenwärtige Situation. Sie wird nicht (mehr) prinzipiell unter dem Vorzeichen eines Verfalls und damit als prinzipiell inferior anzusehen sein, sondern als konkreter geschichtlicher Ort, in den hinein die Kirche gestellt ist. Mehr noch: Die gegenwärtige Gesellschaft kann dann, wie es Karl Rahner schreibt, als von Gott selbst verfügte Gegenwartssituation der Kirche angenommen werden.⁶⁴ Allein dieser Perspektivenwechsel ermöglicht es besser, konstruktiv im Sinne des Evangeliums zu handeln, „weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben“⁶⁵.

⁶¹ Vgl. Karl Kardinal Lehmann, *Das katholische Christentum*, in: Hans Joas – Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt/M. 2007, 44–77.

⁶² Lehmann, *Christentum* (s. Anm. 61) 77.

⁶³ Vgl. Vatikanum II, *Gaudium et spes* 36 (DH 4336).

⁶⁴ Vgl. Arnold – Rahner u. a. (Hg.), *Handbuch* (s. Anm. 24) 6.

⁶⁵ Vatikanum II, *Gaudium et spes* 36 (DH 4336).

Damit ist zweierlei gesagt: Zum einen entpflichtet das säkulare Gepräge der modernen Gesellschaft die Kirchen nicht von ihrem Heildienst, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“⁶⁶ zu sein. Vielmehr kommt die Kirche in eben *dieser* Gesellschaft, insofern sie sich wirklich auf sie einlässt, zu sich selbst. Des Weiteren wächst den auch kleinen Gemeinden vor Ort die Aufgabe zu, den kirchlichen Heildienst in den konkreten (säkularen) Lebenswelten vor Ort zu realisieren. Der diakonische Dienst an den Menschen, wie er hier vorgeschlagen wurde, ist in diesem Zusammenhang eine vorzügliche Möglichkeit, denn, so wurde Papst Johannes Paul II. zitiert, im Dienst an den Armen erweist sich die Treue der Kirche als Braut Christi nicht weniger, als wenn es um das explizite Zeugnis im Sinne der Orthodoxie geht.⁶⁷ Was für den in Wort und Tat tätigen Glauben gilt, kann für die Sozialformen der Kirche nicht vollständig anders sein. Aus diesem Grunde wird die Lösung der aktuellen Strukturfragen nicht in der Auflösung kirchlicher Gemeindestrukturen zu suchen sein, sondern in ihrer diakonischen Neukonstitution. Ausgemacht ist es freilich nicht, aber es besteht die begründete Hoffnung, dass in solchen Gemeinden christliches Gemeindeleben wieder neu an Dynamik gewinnt und die Kirche in Deutschland auch wieder wird sagen können: *Gaudet mater ecclesia!*

PD Dr. theol. Johannes Först
Fakultät Katholische Theologie
Universitätsstr. 31
D-93053 Regensburg
Fon: +49 (0)941 943 3741
Fax: +49 (0)941 943 4737
e-Mail: johannes.foerst(at)theologie.uni-regensburg(dot)de
Web: <http://www.uni-regensburg.de/Fakultaeten/Theologie/pastoral/assistent.shtml>

⁶⁶ Vatikanum II, *Lumen gentium* 1 (DH 4101).

⁶⁷ Vgl. Johannes Paul II., *Novo millennio ineunte* (s. Anm. 53) Abs. 49.