

Hermann Steinkamp

Gemeinden jenseits der Pfarrei

Der unsäglich komplexe Zusammenhang von Pfarrei und Gemeinde taucht in den praktisch-theologischen Theoriediskursen der letzten Jahrzehnte in immer neuen Facetten auf.

In der katholischen Kirche und Theologie führte der semantische Impuls des II.Vaticanums, fortan auch – wie bei den evangelischen Christen immer schon üblich – von der herkömmlichen Pfarrei als „Gemeinde“ zu sprechen, zunächst dazu, durch die synonyme Verwendung beider Begriffe die entsprechenden Reformimpulse und Hoffnungen des Konzils zu transportieren.

Doch die Spannung zwischen der empirischen Realität herkömmlicher (Pfarr-)Gemeinden und den normativen Implikationen der ekklesiologischen Kategorie ließ sich dadurch natürlich nicht auflösen.

Während Christoph Bäumler (1978) den protestantischen Diskussionsstand der 70-er Jahre auf die irenische Formel von der „Gemeinde als kritischem Prinzip einer offenen Volkskirche“ brachte – und darin gewiß auch die viel längere Erfahrung seiner Kirche mit dem semantischen Versuch der ‚Quadratur des Kreises‘ –, wurde der entsprechende katholische Diskurs jener Jahre unter der Kontroverse „Volkskirche versus Gemeindekirche“ geführt. Schienen sich hinter den beiden Formeln auf den ersten Blick mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede zu verbergen, so wurden letztere in den 80er Jahren offenkundig, und zwar an den (fundamental-)theologischen, ekklesiologischen und praxeologischen Differenzen zwischen den beiden Programmatiken des „Gemeindeaufbaus“ und der „Basisgemeinde“!

Während die Initiativen innerhalb der evangelischen Kirche, die unter dem Programm „Gemeindeaufbau“ seit Mitte der 80-er Jahre auf breiter Front einsetzten, als Versuche gelten können, den dramatischen Erosionen des volkskirchlichen Milieus gegenzusteuern (Bäumler/Mette, 1987, 11), ohne daß sie die Volkskirche grundsätzlich in Frage stellten, so bilanzierte der praktisch-theologische Diskurs zur selben Zeit vergleichbare Versuche innerhalb der katholischen Kirche, Basisgemeinden (wie sie vor allem in Lateinamerika entstanden waren) im hiesigen Kirchenkontext zu identifizieren (Frankemölle, 1981, Mette, 1982 u.a.) bzw. auch hierzulande zu propagieren (z.B. Klinger/Zerfaß, 1984; Ludin u.a., 1987) als letztlich gescheitert (Steinkamp, 1988).

Als tiefster Grund für dieses Scheitern wurde die Unvereinbarkeit der Basisgemeinde mit dem volksgemeinschaftlichen Milieu und den hier herrschenden Normen und Bewußtseinsformen benannt, insbesondere die Unverbindlichkeit bürgerlich-individualistischer Religiosität betreffend.

Diese idealtypische Pointierung des Unterschieds der beiden konfessionsspezifischen Reformprogramme darf andererseits nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß sich die Praxis beider Konfessionen im main-stream eher weiter angeglichen hat.

So bestehen zwischen den Programmatiken des (evangelischen) „Gemeindeaufbaus“ und der „aktiven Gemeinde“, wie diese im katholischen Raum vor allem von der Würzburger Synode angestoßen wurde (Steinkamp, 1979, 81f.) weitgehende Parallelen hinsichtlich der („vereinskirchlichen“) Zielsetzungen und konkreten Erscheinungsformen. Ähnliches gilt für die seit Mitte der 80er Jahre in beiden Kirchen zeitgleich einsetzenden Initiativen, die Funktion der Diakonie in und durch die Gemeinden neu zu beleben (Steinkamp, 1985; Ruhfus, 1991) bzw. Gemeinde- als Gemeinwesenarbeit zu konzipieren (vgl. evangelischerseits Dehnen/Richter-Junghölder, 1980; katholischerseits Kramer/Thien, 1989).

Die praktisch-theologischen Diskurse, die diese Bewegungen an der gemeindlichen Basis beider Kirchen begleiteten, lassen sich u.a. unter dem Aspekt der grundsätzlichen Affirmation bzw. der radikalen Kritik der volksgemeinschaftlichen Gegebenheiten klassifizieren: beide Positionen werden am Thema „Gemeinde“ sehr deutlich. So führt z.B. eine kirchentheoretische Konzeption wie die G.Hartmanns (1996), ein ebenso entschiedener wie konsistenter Legitimationsversuch der real existierenden Volkskirche, in letzter Konsequenz und folgerichtig zur Suspendierung des Gemeinde-Begriffs: jeglicher Versuch einer ‚vereinsförmigen‘ Organisation von ‚Kirche vor Ort‘ führt nach Hartmann entweder in die Aporien einer kirchlichen ‚Verdopplung‘ bürgerlichen Vereinswesens (die dann zu unsinniger Konkurrenz gerät), oder aber zur Destruktion des unaufgebbaren Kernbestandes volksgemeinschaftlicher Ideologie: der liberalen Unverbindlichkeit von Mitgliedschaft!

Alle normativen Implikationen von ‚Gemeinde‘, zumal die naheliegende semantische Assoziation ‚Gemeinschaft‘, werden als unsinnige Über-Ich-Ansprüche erklärt und eliminiert.

Gleichsam den argumentativen Gegenpol dazu stellt auf katholischer Seite, wengleich hier eher noch marginaler als Hartmanns Position dort, die – von der ‚Basisgemeinde‘ inspirierte – Position dar, daß die „Pfarrei“ (als Ideologie) letztlich Gemeinde verhindert (Steinkamp,

1988). Bei genauerer Betrachtung zeigt sich dann jedoch, daß beide Positionen eine gemeinsame Einschätzung der volksskirchlichen Realität verbindet: daß diese mit den normativen Ansprüchen (Verbindlichkeit, Solidarität usw.) kollidieren, die eine (theologisch wie soziologisch!) normative Bestimmung des Gemeinde-Begriffs offenkundig unausrottbar transportiert.

Innerhalb unserer vor einigen Jahren publizierten Kontroverse „Pro und Contra Volkskirche“ (Hartmann/Steinkamp, 1991) zeichnete sich also trotz aller konträren Grundpositionen eine gemeinsame Überzeugung ab: daß – wenn überhaupt – Basisgemeinden zweifelsfrei den Namen „Gemeinde“ verdienen. Insofern befinden wir uns in einer gemeinsamen, wenn auch unterschiedlich begründeten, Gegenposition zu (z.B.) Ch.Möller(1984), der „Gemeindeaufbau jenseits der Alternative von Volkskirche und Ekklesia“ begründen zu können meint, aber auch zu Ch. Bäumler (s.o.).

(Varianten des „vereinskirchlichen“ Denkmodells, die allesamt auf die Vorstellung von den „vielen kleinen Gemeinden unter dem institutionellen ‚Dach‘ der Pfarrei“ hinauslaufen, ließen sich wiederum als main-stream im Vergleich zu den erwähnten Extrem-Positionen klassifizieren.)

Genau an diesem Punkt der Diskussion setzen die folgenden Beobachtungen und Reflexionen zu „Gemeinden jenseits der Pfarrei“ an. Das Thema selbst ist nicht neu: schon immer spielten innerhalb der erwähnten Diskurse Sondergemeinden (Studenten- und Krankenhausgemeinden, Personalgemeinden u.ä.) eine – wenn auch marginale – Rolle, freilich immer als „Para-Gemeinden“, d.h. als Gemeinden im eigentlichen Sinne. Dieses Denkschema – das seine Stabilität über lange Zeiträume entsprechenden institutionellen Regelungen wie z.B. der kirchenrechtlichen Privilegierung der Parochien verdankte – scheint neuerlich wieder in Bewegung zu geraten, und zwar – soweit ich sehe – angestoßen durch zwei einander verschärfende Entwicklungen: die Verknappung finanzieller Ressourcen der Großkirchen und der fortschreitende Mitgliederschwund. Der Zusammenhang zwischen beiden erscheint mir freilich verkürzt wahrgenommen, wenn man ihn auf den einfachen Nenner der finanziellen Folgen des Verlustes steuerzahlender Kirchenmitglieder bringt. Vielmehr dürfte die – angesichts der als dramatisch erlebten Finanzkrise – erneute Favorisierung der (Aufrechterhaltung des flächendeckenden religiösen Dienstleistungssystems) „Orts-Pfarrei“ durch die Kirchenleitungen die Krise mittelfristig eher verschärfen: weil sie offenkundigen gesellschaftlichen Veränderungen, insbesondere den Phänomenen fortschreitender Individualisierung und Mobilität nicht Rechnung trägt

bzw. die darin enthaltenen Herausforderungen und Chancen christlicher „Gemeinde“ nicht in den Blick bekommt. Diese letztere These soll im folgenden begründet werden.

1 Die „Orts-Gemeinde“ und die Mechanismen der „Entbettung“ (A. Giddens)

Um die Ambivalenzen des theologischen Motivs der „Ortsgemeinde“ (als religiöser Erfahrung einerseits und Ideologie andererseits; Steinkamp 1988) und der soziologischen Tatsache ihres rasanten Bedeutungsschwundes besser zu verstehen, erscheint mir neuerlich A. Giddens Theorem der „Entbettung“ besonders geeignet.

Nach Giddens stellen Prozesse der „Entbettung“ (dis-embedding) besonders anschauliche Folgen der Dissoziierung von Raum und Zeit dar, deren Analyse den Ausgangspunkt seiner Studie über die „Konsequenzen der Moderne“ (1995) bildet.¹⁾ „Unter Entbettung verstehe ich das ‚Herausheben‘ sozialer Beziehungen aus ortsgebundenen Interaktionszusammenhängen und ihre unbegrenzte Raum-Zeit-Spannen übergreifende Umstrukturierung“ (ebd. 33). Die Trennung von Raum und Zeit erlaubt nicht nur eine präzise Einteilung in Raum- und Zeitzonen (vgl. ebd. 72), sondern mehr noch: „Mit dem Beginn der Moderne wird der Raum immer stärker vom Ort losgelöst, indem Beziehungen zwischen ‚abwesenden‘ anderen begünstigt werden, die von jeder gegebenen Interaktionssituation mit persönlichem Kontakt örtlich weit entfernt sind“ (ebd. 30). Giddens grenzt sein Konzept der „Entbettung“ nicht nur – im allgemeinen Sinn des Übergangs von traditionellen zu modernen Gesellschaften – von den gängigen soziologischen Theoremen der „Differenzierung“ und „funktionalen Spezialisierung“ ab (ebd. 30), sondern insbesondere – bezogen auf die Aspekte „Verbundenheit“ und „Intimität“ – von üblichen Vorstellungen vom Niedergang der Gemeinschaft, seien sie ‚rechter‘ (wie Tönnies‘ Gegensatz von Gesellschaft und Gemeinschaft) oder ‚linker‘ Provenienz (wie Horkheimers These von der Zersetzung von Intimität und Freundschaft durch Mechanismen des Kapitalismus bzw. Habermas‘ Theorem der ‚Kolonialisierung der Lebenswelt‘). Es gehe vielmehr darum, im Begriff der Gemeinschaft Bedeutungsgehalte vormoderner

¹ vgl. ausführlicher A. Giddens (1995) 28-43; zum Einfluß des in Cambridge lehrenden Soziologen auf die hiesige soziologische Diskussion: U. Beck (1996), P. Wagner (1996) und G. Ortman (1996). Die Nähe zu U. Becks Theorie der Modernisierung ist ebenso offenkundig wie Giddens‘ origineller Perspektivenwechsel in Bezug auf wichtige Positionen führender deutscher Soziologen wie Luhmann, Habermas und Beck als besonders kreativ eingeschätzt wird.

bzw. moderner Kulturen zu unterscheiden (ebd. 146), und zwar gerade, was den Zusammenhang von Gemeinschaftsbeziehungen und Ortsgebundenheit betrifft: "Wenn man 'Gemeinschaft' im Sinne einer eingebetteten Ortsaffinität versteht, ist sie in der Tat weitgehend zerstört..." (ebd. 147). Das bedeutet jedoch keineswegs, daß mit wachsender Mobilität und „Entbettung“ der Menschen aus örtlichen Milieus Gemeinschaft überhaupt unmöglich würde: „Statt direkt mit anderen in einer lokalen Gemeinschaft zu leben, verbinden 'abstrakte Systeme' die Menschen in der Moderne über große Strecken miteinander“ (Wagner, 1996, 12).

Auch wenn Giddens diese Überlegungen zunächst nicht speziell auf Formen religiöser Vergemeinschaftung („Gemeinde“) bezieht, so kann man sie unschwer auf die Ortsgemeinde und ihren Funktionsverlust anwenden.

Darüberhinaus findet sich in Giddens Sicht der Funktion von Religion ein überaus interessanter Hinweis für unsere Frage: religiöse Sinn-deutungen stellen ein Äquivalent zu jener „ontologischen Sicherheit“ dar, die in vormodernen Kontexten durch Lokalität garantiert war (vgl. Giddens, 1995, 130f.; Wagner, a.a.O. 13).

Die „Ideologie der Pfarrei“ (Steinkamp, 1988) verhindert bis heute, mindestens zwei wichtige Differenzierungen wahr und ernst zu nehmen, die – folgt man der Theorie A. Giddens – in bezug auf das (von jener Ideologie 'fundamentalistisch' verteidigte) „Ortsprinzip“ im Prozeß der Modernisierung notwendig geworden sind:

- a) die Differenz von Ort und Raum. Eine dem Pfarreiprinzip implizite Grundannahme behauptet die konstitutive Notwendigkeit des Ortes für die Entstehung und Erhaltung von „Gemeinde“ (als Gemeinschaft). Diese Auffassung entstammt nach Giddens der vormodernen Funktion des Ortes für die Konstitution und Erhaltung sozialer Beziehungen. Im Blick auf frühere Zeiten (in denen „der Ort noch nicht durch raumzeitliche Beziehungen mit vergrößertem Abstand transformiert worden ist“) betont er ausdrücklich die „Wichtigkeit *lokal fundierter*, mit Bezug auf den *Ort* (Hervorhebungen im Original) organisierter Beziehungen“ (1995, 130). (Unter vormodernen Bedingungen geringer Mobilität reformuliert diese soziologische Aussage die sozialpsychologische Binsenweisheit, daß die Häufigkeit der Interaktion mit der Kohärenz von Beziehungen positiv korreliert.) Aber diese Bedingung ist heute zunehmend weniger gegeben, erhöhte Mobilität der Normalzustand. Doch damit entfällt nicht die Bedingung der Möglichkeit von „Gemeinde“! Sie wird heute durch andere Medien konstituiert (s.u.). Vorläufig mögen drei Hinweise auf solche Alternativen ge-

nügen, bei denen „Gemeinde“ nicht an einen Ort, wohl aber an „Raum“ gebunden ist. Giddens selbst nennt als bekanntes Beispiel eines Äquivalents für die „örtlich“ konstituierte Gemeinschaft Verwandtschafts- und Freundschaftsbeziehungen (a.a.O. 147f.), wobei er Wert legt auf die Beobachtung, daß auch letztere in der Moderne eine andere Bedeutung und Funktion bekommen. In einem ganz allgemeinen Sinn sprechen wir heute diesbezüglich von Netzwerken (vgl. auch U. Becks bekanntes Postulat, daß angesichts fortschreitender Individualisierung jeder einzelne gezwungen ist, sein persönliches Netzwerk zu bauen (1986, 217)! Als weiteres Beispiel kann Habermas' Theorem der „Lebenswelt“ dienen: Funktionen, die früher z.B. Nachbarschaften unter dem Aspekt der „Vergesellschaftung von unten“ erfüllten, leisten in der Moderne (nicht nur „örtliche“) „Lebenswelten“ (freilich nicht naturwüchsig, sondern unter angebbaren Bedingungen von Kommunikation!). Schließlich findet sich bei Ernst Lange (1981, 89), und zwar im Kontext seiner Überlegungen zur Aufweichung der Parochialstruktur(!), ein entsprechender Hinweis auf die „paragemeindliche Arbeit der Evangelischen Jugend“. Dahinter steht die einfache Beobachtung, daß auch die traditionellen kirchlichen Verbände unter dem Aspekt der Vergemeinschaftung „so etwas wie Gemeinde“ sind. Die Sprachregelung „Paragemeinde“ kann dabei selbst als Teil der Ideologie der Parochie identifiziert werden.

- b) die Aktivität der Subjekte bei der Konstitution von „Gemeinde“. Die Ideologie der Parochie impliziert ein Machtgefälle zwischen der Struktur („Parochie“) und den Mitgliedern der Gemeinde, d.h. eine Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen „Amt“ und „Gemeinde“ (im theologischen Sprachgebrauch). Dagegen impliziert Giddens Theorem des „dis-embedding“ – entgegen dem ersten Anschein – eine reziproke Beziehung zwischen Strukturen und Subjekten: die zwei von Giddens benannten Mechanismen der Entbettung („Schaffung symbolischer Zeichen“ und „Installierung von Expertensystemen“; vgl. 1995, 34, ausführlicher dazu im zweiten Teil) sind unabdingbar an Intersubjektivität bzw. Akzeptanz gebunden. Worin besteht angesichts dieser Differenz das ideologische Moment (bzw. die entsprechende Wahrnehmungsverzerrung) des Parochie-Prinzips?

E. Lange deutet eine Fährte zur Beantwortung der Frage an: im unmittelbaren Zusammenhang der Formulierung seines berühmten Begriffs vom „morphologischen Fundamentalismus“ (der Parochie) findet sich der Hinweis auf dessen Ursprung: es ist der Machimpuls der „sich selbst verteidigenden, ortsgemeindlich verfaßten Kirche“ (Lange, 1981, 192)! Also Fundamentalismus

nicht nur im (landläufigen) Sinn der kognitiven Reduktion von Komplexität des Gegenstands, sondern als verdeckte (womöglich dem einzelnen Akteur unbewußte) Machtstrategie!

Zwei Vermutungen legen sich nahe, die Machtförmigkeit der Parochie-Ideologie nicht nur schärfer wahrzunehmen, sondern auch ihre ideologischen Begründungen als solche zu identifizieren: auf protestantischer Seite die Lehre von der Konstitution der Gemeinde durch das Wort und katholischerseits die Tradition der „Pastoralmacht“ im Sinne M. Foucaults (Mette, 1995).

Die beiden letzteren Vermutungen können hier inhaltlich nur angedeutet werden.

Nach traditionell lutherischer Lehre wird Gemeinde im Gottesdienst aufgebaut (Strunk, 1985, 71ff.), sie ist Werk des Heiligen Geistes, sie entsteht nicht aus menschlichem Bemühen, ist nicht Effekt menschlicher Bedürfnisse nach Gemeinsamkeit, sondern Effekt des verkündeten Wortes. In den Kategorien von Amt und Gemeinde reformuliert: das Amt „erschafft“ (durch die Verkündigung des Wortes) die Gemeinde. Diese Bewußtseinsform findet sich bis heute bei Pfarrern in vielerlei Facetten.

Katholischerseits entspricht dem die (durch die stärker hierarchisch akzentuierte Tradition ausgeprägtere) innere Dynamik und Ideologie der „Pastoralmacht“: der ‚individualisierenden Macht‘, wie Foucault sie in Abgrenzung zu anderen Formen typisiert (Steinkamp, 1995). Der Doppelgestus von Versorgung und Kontrolle, der in der Hirtenmetapher symbolisiert wird, prägt zutiefst das soziale Klima der Pfarrei: der Pastor ist dem ‚Obersten Hirten‘ für das Heil der ihm anvertrauten Schafe verantwortlich, er muß sie mit den göttlichen Heilsgaben (Sakramenten) versorgen und über ihren moralischen Lebenswandel wachen. Die Pfarrei als „Hürde“, als Pferch, in dem die Schafe zugleich behütet und überwacht werden. Man muß nicht boshaft sein, um die der Hirt-Herde-Metapher implizite Subjekt-Objekt-Beziehung wahrzunehmen: diese subtil machtförmige Symbolik ist bis auf den heutigen Tag in der ‚pastoralen‘ Realität wirksam, die Dynamik dieses Interaktionsmusters ungebrochen.

2. Gemeinde „am anderen Ort“ – die Mechanismen der „Rückbettung“ (Giddens)

Um die folgenden („konstruktiven“)² Überlegungen zu „Gemeinden jenseits der Pfarrei“ ebenfalls im Sprachspiel der Giddens'schen Theorie der Moderne zu entfalten, wird es zunächst notwendig, die (zum Begriff des dis-embedding) komplementäre Kategorie des re-embedding und ihren Theoriekontext zu erläutern.

Unter „Rückbettung“ versteht Giddens „die Rückaneignung oder Umformung entbetteter sozialer Beziehungen, durch die sie (sei es auch noch so partiell und vorübergehend) an lokale raumzeitliche Gegebenheiten geknüpft werden sollen“ (1995, 102). Dabei sind a) der Zusammenhang von sog. „Entbettungsmechanismen“ („abstrakten Systemen“) und rückgebetteten Handlungskontexten, b) die Unterscheidung von gesichtsabhängigen und gesichtsunabhängigen Bindungen sowie c) das Phänomen „Vertrauen“ zu erläutern.

Zu a) Als zwei Entbettungsmechanismen – d.h. Mechanismen, die Entbettung so- wohl möglich als auch ‚lebbar‘ machen – nennt Giddens die Schaffung symbolischer Zeichen und die Installierung von Expertensystemen. Das „abstrakte System“ symbolischer Zeichen veranschaulicht er ausführlich an der Theorie des Mediums Geld: unabhängig von Ort und Zeit garantiert (staatlich, durch das Bankensystem usw.) die „Sicherheit“ des Geldwertes dem einzelnen jene Sicherheit, die ihm ansonsten seine vertraute Umgebung gibt.

Giddens nennt im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Medium Geld als ein anderes Beispiel („abstrakter Systeme“) die „Medien der politischen Legitimität“ (a.a.O. 34), in einem ganz anderen Kontext jedoch auch die Religion, und zwar als „ein der Organisation förderliches Vertrauensmedium“(a.a.O. 131).

Dies ist ein für unsere Frage besonders wichtiger Hinweis, dessen Bedeutung im Zusammenhang mit der „re-embedding“-Funktion von „Vertrauen“ noch näher zu verdeutlichen sein wird.

² Der folgende – der kritischen Analyse der Ideologie des Parochie-Prinzips als der die herrschende Gemeindepraxis legitimierende „Theorie“ komplementäre – „Entwurf“ einer „besseren“ Praxis folgt dem von G. Lämmermann (1981) entwickelten Schema von „Kritik und Konstruktion“, den beiden Grundfunktionen der Praktischen Theologie als kritischer Handlungswissenschaft: „Empirische Kritik ist ... notwendig mit theoretischer Kritik und Konstruktion zu verbinden. Nur dadurch kann deutlich gemacht werden, was im Lichte einer theologischen Konstruktion der Wirklichkeit an der Empirie vernünftig und wahr ist.“(ebd.132) (Damit soll freilich Giddens nicht für die Kritische Theorie vereinnahmt werden!)

Die Funktion von Expertensystemen besteht – ebenfalls verkürzt – darin, daß sie angesichts wachsender Differenzierung und Spezialisierung dem einzelnen ermöglichen – wiederum gesteuert über „Vertrauen“ – sich zu orientieren und „in Sicherheit zu sein“: „daß meine Heizung und mein Auto funktionieren, mein Arzt seine Kunst ebenso versteht wie mein Anwalt, ohne daß ich das im einzelnen überprüfen kann. Dabei gilt das Vertrauen eigentlich nicht zunächst der Person des Experten, sondern dem Spezialwissen, das er beherrscht und repräsentiert.

Ob nun die beiden Entbettungs-Mechanismen ihre Funktion (der durch die Vergrößerung der Raum-Zeit-Abstände entstehenden Folgeprobleme, z.B. wachsender Mobilität) wirklich erfüllen, hängt nicht nur von ihrem Vorhandensein ab, sondern von den „rückgebetteten Handlungskontexte(n), die entweder auf die Stützung oder auf die Schädigung dieser Mechanismen hinwirken können“ (1995, 103). Was ist damit gemeint? Um diesen Zusammenhang zu verstehen, muß zunächst

b) der Unterschied zwischen gesichtsabhängigen und gesichtsunabhängigen Bindungen erläutert werden: erstere „bezieht sich auf Vertrauensbeziehungen, deren Aufrechterhaltung oder Äußerung in sozialen Zusammenhängen erfolgt, die durch Situationen gemeinsamer Anwesenheit hergestellt werden“, letztere „betrifft die Entwicklung des Glaubens an symbolische Zeichen oder Expertensysteme“ (ebd.).³

Abstrakte Symbole und Expertensysteme „funktionieren“ also nur dann, wenn ihnen „Vertrauen“ korrespondiert. Wegen der Universalität abstrakter Systeme kommt somit dem Phänomen „Vertrauen“ eine zentrale Bedeutung in der Moderne zu. Daher spielt

c) der Begriff Vertrauen auch eine Schlüsselrolle in Giddens' Theorieentwurf. Ohne diesen hier umfassend darstellen zu können, will ich einen wichtigen Zusammenhang erörtern: zwischen der Funktion von „Systemvertrauen“ (also dem Vertrauen in Symbol- bzw. Expertensysteme) und dem (persönlichen) Vertrauen in deren Repräsentanten. Den „Schnittpunkt“ zwischen beiden, z.B. die (erste) Begegnung mit einem Zahnarzt, der das Expertensystem „Zahnheilkunde“ repräsentiert, wo insofern personales Vertrauen und Systemvertrauen sich gleichsam überlappen, nennt Giddens „Zugangspunkt“ (vgl. a.a.O. 107f.). Auch wenn der Repräsentant nicht die gesamte Last dessen trägt, worauf sich das Systemvertrauen bezieht, so trägt sein Verhal-

³ In den hier nur sehr verkürzt referierten Zusammenhängen, insbesondere der Genese und Funktion von Vertrauen, lehnt sich Giddens einerseits an E. Goffman an, andererseits an N. Luhmanns (1989) bekannte Unterscheidung von personalem Vertrauen und Systemvertrauen. Zur ausführlicheren Darstellung vgl. Giddens, a.a.O. 102 ff.

ten gleichwohl nicht unwesentlich dazu bei, ob der (in unserem Beispiel) Patient Vertrauen aktivieren kann oder nicht. Für den praktisch-theologischen Zusammenhang unseres Themas entstehen an dieser Stelle zwei wichtige Fragen:

- stellt die („entbettete“) Begegnung mit dem Religionssystem in erster Linie eine Begegnung mit einem (abstrakten) Symbolsystem dar oder auch mit einem Expertensystem, bzw. wie ist der Zusammenhang beider zu denken?
- was bedeutet das Theorem des „Zugangspunktes“ für Rolle, Verhalten und ggf. spezifische Kompetenz des Repräsentanten des Religionssystems?

Die zwei Fragen systematisch zu behandeln, würde natürlich den hier verfügbaren Rahmen sprengen. Als Überleitung zum thematischen Kontext „Gemeinde am anderen Ort“ nur einige unsystematische Assoziationen:

Offenbar hat das Religionssystem (im folgenden konkretisiert/begrenzt auf den Einflußbereich der christlichen Kirchen) sowohl Aspekte eines abstrakten Symbolsystems als auch eines Expertensystems, die als „Entbettungsmechanismen“ fungieren. Gläubige „erkennen“ am neuen Wohnort, im Urlaub, u.ä. nicht nur in Kirchengebäuden und Gottesdiensten ihre Glaubensgemeinschaft „wieder“, dieses Wiedererkennen ist zumeist auch mit Gefühlen von Vertrautheit, Sicherheit, Geborgenheit, u.ä. verbunden, selbst ohne direkte Kommunikation mit Personen, allein verursacht durch das System der Symbole, Riten und Handlungsrouitinen.

Aber zunehmend mehr Menschen begegnen dem Religionssystem als Expertensystem, z.B. bei Taufen, Beerdigungen, Hochzeiten, u.ä., und zwar offenbar in dem Maße, wie sie nicht mehr aktiv am Leben ihrer Kirche (d.h. an der über Symbole vermittelten Kommunikation in der Glaubensgemeinschaft) teilnehmen. Die Entwicklung des Religionssystems zum Expertensystem dürfte sich in dem Maße verschärfen, wie der Prozeß der Individualisierung und Entinstitutionalisierung von Religion (Luckmann, 1991) fortschreitet.

Insgesamt scheint für das Religionssystem, im Unterschied zu anderen, typisch zu sein, daß es immer zugleich Aspekte von Symbol- und Expertensystem repräsentiert, und zwar – so die Vermutung, auf denen die folgenden Schlußfolgerungen basieren – je nach konkretem Handlungszusammenhang in einem bestimmten „Mischungsverhältnis“.

Am Beispiel von zwei Gemeindetypen, die bereits seit langem als „Gemeinden jenseits der Pfarrei“ – auch als „Paragemeinden“ bezeichnet – bekannt und etabliert sind, sei diese These zunächst veranschaulicht: der Krankenhaus- und der Studentengemeinde.

Studenten- und Hochschulgemeinden gelten in der kirchlichen Öffentlichkeit landläufig als politisch und theologisch progressiv, in den eingangs erwähnten praktisch-theologischen Diskussionen um „Pfarrei und Gemeinde“ wurden sie durchweg als Musterbeispiele für (lebendige, anziehende, politisch und sozial aktive..) „Gemeinden“ im Gegensatz zum (bürgerlich-konservativen, a-politischen, unpersönlichen) Negativbild durchschnittlicher Pfarr-Gemeinden bewertet. Unabhängig von der Einschätzung, ob es sich bei diesen Selbst- und Fremdbildern um Idealisierungen oder Projektionen handelte: ohne Zweifel erfüllten Studentengemeinden die Funktion der Ent- bzw. Rückbettung junger Studentinnen und Studenten am neuen Wohnort.

In den letzten Jahren konnte man jedoch einen wichtigen Funktionswandel in Studentengemeinden beobachten. Angesichts sinkender Zahlen aktiv am Gemeindeleben teilnehmender Student(innen) setzten immer mehr Gemeinden stärkere Akzente im Bereich der Diakonie (z. B. Beratung ausländischer Studenten, Selbsterfahrungsgruppen für Student(innen) in psychischen Krisen, bei Studienproblemen, etc.) und werden auch von solchen Mitgliedern der Universität, die nicht der Glaubensgemeinschaft angehören, in Anspruch genommen (als „Expertensysteme“).

Manche Gemeinden sind in den letzten Jahren auf die Funktion einer „Offenen Tür“ zusammengeschrumpft, unter hauptamtlichen Mitarbeiter(innen) und in den Kirchenleitungen lebt wieder die Frage auf, ob solche Rest-Strukturen noch „Gemeinde“ genannt werden sollten oder (z.B.) „Seelsorge-Stellen“. (Bargel u.a. 1995; Kongregation für das Katholische Bildungswesen u.a. 1994)

In den Krankenhäusern läßt sich eine andere Entwicklung beobachten. Seit den Anfängen professioneller Krankenhaus-Seelsorge, zunächst weitgehend im Einflußbereich der Evangelischen Kirche, setzt sich in den dortigen Seelsorge-Konzepten immer mehr die Zielvorstellung einer „Gemeinde im Krankenhaus“ gegen das herkömmliche Selbstverständnis der kirchlichen Mitarbeiter(innen) als „Sonder-Seelsorger“ durch. Auch auf katholischer Seite wird das traditionelle Bild des Krankenseelsorgers (der Einzelbesuche bei Mitgliedern seiner Gemeinde machte und ansonsten als Spender der Krankensalbung und Sterbebegleiter bekannt war) mehr und mehr vom Berufsverständnis des Krankenhaus-Pfarrers abgelöst, der eine je neue

Gemeinde aus Patient(innen) und Mitarbeiter(innen) des Krankenhauses sammelt (Mayer-Scheu, 1986; Haart, 1996)

Will man die genannten Funktionen den Giddens'schen Theoremen zuordnen, so entsprechen die „Gemeinde“-Aktivitäten im Krankenhaus (Gottesdienst, Gesprächskreise, u.ä.) eher dem Medium der „symbolischen Zeichen“, bestimmte Handlungen des Seelsorgers (Sterbebegleitung, Gespräche am Krankenbett) eher dem „Expertensystem“.⁴

Die jeweilige Gewichtung „Symbolsystem“-bezogener bzw. „Expertensystem“-bezogener Aspekte ließe sich auch für andere bekannte Formen nicht-pfarrlicher Gemeinden aufzeigen: Camping-Seelsorge („Die Gemeinde auf dem Campingplatz“), Telefonseelsorge („Die Gemeinde der Mitarbeiterinnen“), usw.

3 Herausforderungen und Chancen

Wenn die voraufgegangenen Begründungen der Notwendigkeit und Möglichkeit von Gemeindebildung „jenseits der Pfarrei“ stringent erscheinen, dann können abschließend die Bedingungen benannt werden, unter denen die christlichen Kirchen zur Bewältigung der im Pro-

⁴ Die einfache Übersetzung von der soziologischen in die theologische Fachsprache schafft bekanntlich mehr Probleme als sie zunächst zu lösen scheint. So entsprechen z.B. die beiden Zentralbegriffe „Symbol“ und „Vertrauen“ – bei Giddens streng funktionalistisch verwendet – natürlich nicht ihren theologisch „hoch geladenen“ Synonymen. Für die theologische Rezeption der beiden wichtigen Kategorien „Symbolsystem“ und „Expertensystem“ kommt ein Problem hinzu: die traditionellen Pfarrer-Funktionen werden (im soziologischen Sinn) als „Experten“-Funktionen wahrgenommen, obwohl sie in der praktisch-theologischen Diskussion (z.B. ausgelöst durch die neue Seelsorgebewegung) unter eben diesem Aspekt kritisch betrachtet werden und größtenteils als unprofessionell gelten („Universal-Dilettant“).

Ein weiteres Problem sei nur angedeutet: was nach Giddens „Religion als Expertensystem“ meint, ist – wenn man das Phänomen als Folge gesellschaftlicher Differenzierung und Spezialisierung betrachtet und religionssoziologisch reformuliert – nichts anderes als die auf Kontingenzbewältigung reduzierte Religionsfunktion. Insofern empfinde ich diesen ersten Versuch einer Rezeption Giddens' als sehr unbefriedigend und jedenfalls der weiteren praktisch-theologischen Reflexion bedürftig. Gleichwohl erscheint mir die Inspiration so wertvoll, daß ich die Sprachprobleme vorerst in Kauf nehme. Für die praktisch-theologische Theoriebildung scheint mir vorläufig die Unterscheidung von „partizipations-orientierten“ (= „Symbolsystem“) und „Seelsorger-orientierten“ (= „Expertensystem“) Handlungsformen bzw. Handlungs-zusammenhängen sinnvoll, wenn man dabei „Seelsorger-orientiert“ im Sinn des modernen („professionellen“) Seelsorgebegriffs versteht, also Mitarbeiter(innen) vor Augen hat, die auf entsprechendem professionellen Niveau, z.B. als Eheberater(innen) oder Familientherapeut(innen), spezialisiert sind.

zeß der Moderne entstandenen Probleme der Individualisierung und Entwurzelung vieler Menschen beitragen könnten.

Zunächst wird es darum gehen, bereits bestehende Aktivitäten, Initiativen und Zusammenschlüsse von Christen unter dem Aspekt ihrer „Gemeinde“-haftigkeit neu zu sehen. J. Moltmann hat bereits vor mehr als zehn Jahren mit seiner berühmten Formel von der „Gemeinderwerdung der Diakonie“ (Moltmann, 1984, 36) diesbezüglich in eine Richtung gewiesen: Gemeinde am Ort eines Flüchtlingslagers, in dem Christen sich diakonisch und solidarisch engagieren (und sich dabei womöglich ihrerseits aus dem „Gefängnis“ ihrer bürgerlich-mittelschichtigen Lebensenge und Wirklichkeitsperspektive befreien lassen); Gemeinde am Bauzaun eines Atommüll-Zwischenlagers, wo Christen zusammen mit anderen Protest erheben und Mahnwachen halten; Gemeinde der Caritas-Mitarbeiter(innen) einer Großstadt, die durch ihre regelmäßigen Arbeitskontakte mehr Beziehung untereinander haben als die einzelnen mit ihrer Pfarrgemeinde, usw.

Ähnliches gilt für Verbände der Arbeiterbewegung und Jugendverbände: daß sie in der Vergangenheit immer wieder auch hinsichtlich ihrer Koinonia-Funktionen wahrgenommen wurden, hat gleichwohl nicht zu dem Bewußtsein geführt, daß ihnen unter dieser Hinsicht nicht nur die theologische Dignität der „Gemeinde“ zukommt, sondern auch die Gratuitäts-Verheißung!

Und was hindert uns, auch temporäre Erfahrungen wie Jugendfreizeiten und -lager, ebenso wie die Koinonia-Erfahrungen von Tagungsteilnehmer(innen) als „Gemeinde“ (-haft) zu verstehen und zu benennen?

Gemeinden, die sich auch in der Vergangenheit immer schon – im Milieu von Großstädten, im Umfeld von Verbänden und Berufsgruppen – z.B. um bestimmte Priester-Persönlichkeiten gebildet hatten (sog. „Personalgemeinden“) wären in Zukunft dann eher der Normalfall. Gemeinden einer „Offenen Tür“, eines Obdachlosen-Asyls sind häufig solche Personalgemeinden, d.h. sie organisieren sich um eine Bezugsperson oder ein Team kirchlicher Mitarbeiter.

Damit kommt eine weitere Bedingung der Möglichkeit solcher pfarreiferen Gemeinden in den Blick: die Bedeutung und die Kompetenz der kirchlichen Mitarbeiter(innen) im Sinne des Theorems der „Zugangspunkte“ (s.o.)

Giddens schreibt der Religion – als „Vertrauensmedium“ – nicht nur besondere Chancen der Organisation, d.h. der „rückbettenden“ Gemeinschaftsbildung zu (1995, 131), sondern ihren Repräsentanten

auch spezifische Möglichkeiten, Vertrauen zu gewinnen und Menschen („ontologische“)Sicherheit und Orientierung zu geben:

„Am wichtigsten ist dabei, daß die Erfahrung von Ereignissen und Situationen durch religiöse Überzeugungen mit einer gewissen Zuverlässigkeit ausgestattet wird und daß diese Überzeugungen einen Rahmen bilden, mit dessen Hilfe es gelingt, die Ereignisse und Situationen zu erklären und auf sie zu reagieren“ (ebd.).

Die Repräsentanten des Religionssystems sind (bzw. sollten sein) in einem dreifachen Sinn „Vertrauens-Personen“

- als „Repräsentanten“ (im Sinn von Projektionsfiguren) eines Systems, das seinerseits „Vertrautheit“ repräsentiert und (als Ensemble von Orientierungsangeboten und Sinngebungen) Vertrauen auf sich zieht;
- als Repräsentanten (im Sinn der „Zugangspunkte“) des Religionssystems, dessen „Spezialität“ nicht irgendeine, sondern eben: Vertrauen ist;
- als Experten für die Überführung von „Vertrautheit“ in „Vertrauen“, in „aktives Vertrauen, das gerade nicht mehr abgerufen, sondern erzeugt, gewonnen werden muß“ (U.Beck, 1996, 9)

Ausdrücklich unter Berufung auf S. Freuds Religionskritik nennt Giddens (a.a.O., diese Möglichkeit, daß Vertreter des Religionssystems Elternfiguren repräsentieren (d.h. entsprechende Übertragungen auf sich ziehen). Die Assoziation mit Luhmanns (1989) bekannter Unterscheidung von Vertrautheit und Vertrauen drängt sich auf: die Religion der Kindheit, auch noch die frühen Erfahrungen mit dem ‚heimatlichen‘ Milieu der „vertrauten“ Pfarrgemeinde bleiben so lange „regressive“ Formen, wie sie nicht in subjekthafte Modi des Glaubens und in die Fähigkeit zu „aktivem Vertrauen“ transformiert werden.

Insofern stellt sich die Funktion des Repräsentanten (hier: des kirchlichen Mitarbeiters, des Religionslehrers, u.a.) gleichsam als verdoppelte dar: mit der erwähnten Projektion (ständig!) bewußt umzugehen und zugleich das Religionssystem glaubwürdig, Vertrauen weckend, zu repräsentieren. Wohlgedenkt: eines Systems, dessen spezifisches Merkmal „Vertrauen“ ist! (Vor Jahren, 1985, publizierte der evangelische Theologe Rainer Strunk ein vielbeachtetes Werk über die Theologie des Gemeindeaufbaus mit dem Titel „Vertrauen“!)

Die Kompetenz (und die dazu notwendigen Bedingungen in der eigenen Person), Vertrauen zu stiften – und zwar nicht in dem Sinn, wie Giddens dies am Beispiel des Flugpersonals veranschaulicht, das die Differenz zwischen „der Bühne“ und dem, was sich „hinter den Kulissen abspielt“, durch ein gut trainiertes Auftreten überspielt, um die

Flugangst der Passagiere zu besänftigen – kann hier, mit Blick auf kirchliche Mitarbeiter(innen) nicht ausführlich beschrieben werden.

Die zitierte Einschätzung U.Becks, daß es nicht um „Abrufen“ gehe (den bekannten Appell an den gemeinsamen Glauben, der allzu oft als repressiv erlebt wird), sondern um die Ermutigung zu „aktivem Vertrauen“ (d.h. u.a. zu erwachsenem Vertrauen) rückt Kompetenzen von der Art in den Blick, wie sie unter Chiffren wie „kommunikative Verflüssigung von Traditionen“, „Authentizität“, „Transparenz der eigenen Motive“, „Fähigkeit zu situativer Re-Symbolisierung“, u.ä. in der gegenwärtigen Diskussion thematisiert werden. Noch einmal U.Beck: „Alles muß im globalen Konkurrenzkampf der Kultur-Alternativen erstens in einen Dialog zueinander treten, zweitens gewählt und drittens begründet werden – egal, ob es sich um den Zölibat, die wissenschaftliche Wahrheit oder die Kleinfamilienordnung handelt“ (Beck, 1996a).

Literatur

- T. Bargel u.a. (1995): Studium und Studierende in den 90-er Jahren (hg. vom Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie), Bonn
- Ch. Bäumler (1978): Gemeinde als kritisches Prinzip einer offenen Volkskirche, in: G.Müller (Hg.) Rechtfertigung - Realismus - Universalismus in biblischer Sicht, Darmstadt, 245-266
- ders./N.Mette (1987): Christliche Gemeindepraxis, in: dies. (Hg.): Gemeindepraxis in Grundbegriffen, München-Düsseldorf, 9-38
- U. Beck (1986): Risikogesellschaft, Frankfurt
- ders. (1996): Der clevere Bürger. Bemerkungen zu Anthony Giddens' Konzeption „reflexiver Modernisierung“, in: Soz.Rev. 19.Jg., 3-9
- ders. (1996a): Die Lebensweise des cleveren Bürgers. Anthony Giddens' Soziologie der globalen Mitgestaltung, in: Süddeutsche Zeitung vom 20.7.1996
- M. Dehnen/G. Richter-Junghölter (1980): Gemeindeplanung als sozialer Prozeß, Gelnhausen/Zürich
- H. Frankemölle (Hg.) (1981): Kirche von unten. Alternative Gemeinden, Mainz/München
- A. Giddens (1995): Konsequenzen der Moderne, Frankfurt
- D. Haart (1996): Seelsorge in der Institution Krankenhaus, Diplomarbeit (unveröff.) Münster
- G. Hartmann (1996): Kirche und Gemeinde: wer oder was ist das? in: WzM 48.Jg., 13-25
- ders./H. Steinkamp (1991): Pro und Contra Volkskirche, in: W.Marhold/M.Schibilsky(Hg.) Ethik - Wirtschaft - Kirche, Düsseldorf, 245-275
- E. Klinger/R. Zerfaß (1984): Die Basisgemeinden - ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils, Würzburg
- Kongregation für das Katholische Bildungswesen, Päpstlicher Rat für die Laien, Päpstlicher Rat für Kultur (1994): Die Präsenz der Kirche an der Universität und in der universitären Kultur (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) Bonn
- H. Kramer/U. Thien (1989): Gemiede und Soziale Brennpunktarbeit. Soziotop von Not und Hoffnung, Freiburg
- E. Lange (1981): Kirche für die Welt, München/Gelnhausen

- G. Lämmermann (1981): *Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie?* München
- Th. Luckmann (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt
- W. Ludin u.a. (1987): *Wir Kirchenträumer. Basisgemeinschaften im deutsch-sprachigen Raum*, Olten
- N. Luhmann (1989): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart
- N. Mette (Hg.) (1982): *Wie wir Gemeinde wurden*, München/Mainz
- ders. (1995): 'Pastoralmacht'. *Praktisch-theologische Anmerkungen zu einem Theorem M. Foucaults*, in: *WzM* 47. Jg., 76-83
- J. Meyer-Scheu (1986): *Krankenhausseelsorge im Wandel*. Kevelaer
- Ch. Möller (1986): *Gemeindeaufbau jenseits der Alternative von Volkskirche und Ekklesia*, in: R. Weth (Hg.): *Diskussion zur „Theologie des Gemeindeaufbaus“*, Neukirchen-Vluyn
- ders. (1987): *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Göttingen (2. Aufl.)
- J. Moltmann (1984): *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*, Neukirchen-Vluyn
- G. Ortmann (1996): *Widergänger der Moderne. Derrida, Giddens und die Geister der Aufklärung*, in: *Soz. Rev.* 19. Jg., 16-28
- M. Ruhfus (1991): *Diakonie-Lernen der Gemeinde*, Rothenburg
- H. Steinkamp (1979): *Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie*, in: N. Greinacher u.a. (Hg.): *Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben*, Mainz/München, 77-89
- ders. (1988): *Selbst „wenn die Betreuten sich ändern“*. Das Parochialprinzip als Hindernis für Gemeindebildung, in: *Diakonia* 19. Jg. 78-89
- ders. (1985): *Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde*, Freiburg
- ders. (1995): *Der Hoffnungsschimmer. Solidarische und verbindliche Gemeindepraxis*, in: O. Fuchs u.a., *Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche*, München
- R. Strunk (1985): *Vertrauen*. Stuttgart
- P. Wagner (1996): *Strukturierungstheorie auf dem Juggernaut*, in: *Soz. Rev.* 19. Jg. 10-15