

Paul Weß

Wie sich die Praktische Theologie nicht verändern darf, wenn sie kontextuell wird

Plädoyer gegen eine Funktionalisierung von Gemeinde und Kirche in Praxis und Theorie

Praktische Theologie ist als Theorie gegenwärtiger gläubiger Communio-Praxis in Gemeinde und Kirche – wie die Theologie überhaupt¹ – nicht nur »Wissenschaft im Kontext«, sondern Wissenschaft von einem *Praxis-Text* (der Glaube ist eine bestimmte Praxis, nicht nur deren Reflexion) in einem *Praxis-Kontext* (der natürlich auch Kontext dieser Wissenschaft ist). Dabei ist eine Klärung des Verhältnisses zwischen ihrem so verstandenen eigentlichen Text und seinem Kontext wichtig (vgl. unten III/4-7). Es stehen also einander nicht die Praktische Theologie auf der einen Seite und als deren Kontext »die gesellschaftlich-ökonomischen wie individuell-biographischen Lebensverhältnisse« auf der anderen Seite gegenüber (vgl. die »Zielsetzung« auf dem Programmblatt des Kongresses), so daß diese Wissenschaft erst durch diesen Kontext ihren Praxisbezug bekäme (vgl. ebenda: »Nur über Kontexte ist der praktisch-theologische Zugang zu Tradition und Offenbarung möglich«), sondern die christliche Praxis ist ihr erster Gegenstand und daher ihr eigentlicher Text (sie erschließt auch Tradition und Offenbarung). Nur so wird sie nicht übersehen oder abgewertet (als ein Kontext der Theologie unter vielen anderen) und stehen Text und »Kon-Text« auf der gleichen – praktischen – Ebene. Andernfalls könnte sich die Praktische Theologie in christlich inspirierte Kulturosoziologie, -geographie, -geschichte usw. auflösen. Daher darf auch nicht die Funktionalität jeder Theorie auf die Praxis hin auf den primären Gegenstand der Praktischen Theologie, also auf die kirchliche Praxis selbst, übertragen und diese deshalb nur funktional auf den Kontext hin und damit funktionalistisch (miß)verstanden werden.

¹ Vgl. P. Weß, *Gemeindekirche - Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*. Graz 1989, 505-708, bes. 600-618.

II

Auch »Tradition und Offenbarung« als verpflichtende Vorgabe dieser Wissenschaft von der gläubigen Praxis im Kontext der sozialen und individuellen Lebenswelten sind primär nicht theoretische Inhalte, sondern von Gott durch Christus ermöglichte Erfahrungsräume gläubiger *Communio* und daher Praxis (deren immanente Vollzugsgewißheit sekundär in der Theologie reflektiert wird, was aber die Erfahrung einer kongruenten intersubjektiven Glaubenspraxis voraussetzt). Deshalb dürfen weder diese Quellen noch ihre Vermittlung in heutiger Praxis (nicht allein durch Erzählen von einer früheren) nur als theoretische Botschaften aufgefaßt und damit bloß funktional auf die Umgestaltung des Kontextes hin (miß)verstanden werden.

III

Aber selbst wenn man die heutige kirchliche *Praxis* und deren Ausrichtung nach der Praxis Jesu als eigentlichen Text der Praktischen Theologie sowie Tradition und Offenbarung als (die ursprüngliche) Praxis auffaßt, besteht noch immer die Gefahr, die gläubige *Communio-Praxis* in Gemeinde und Kirche nicht in ihrem eigentlichen Wesen zu erkennen und sie deshalb nicht als eigenständigen Selbstwert, sondern nur funktional als Instrument zur Veränderung des Kontextes zu verstehen. Mit dieser weitverbreiteten Ansicht setzen sich die folgenden Überlegungen auseinander:

1. Die Gemeinde (Kirche) und ihr Verhältnis zur Mitwelt können auf der Basis eines *monistischen* Seins- und Personverständnisses, das die Einheit über die Vielheit stellt, nicht richtig verstanden und begründet werden:²
- a) *weder indem die Gemeinde nach dem Ganzheitsmodell* im Sinn des Alten Testaments als eine von Gott eigens geschaffene Einheit aufgefaßt wird, die als eigene Wirklichkeit über den Einzelnen steht und sie wie eine metaphysische Klammer zusammenschließt (Solidarismus, Clan-Denken, Gemeinde als »Korporativperson«).³

² Vgl. zum notwendigen Paradigmenwechsel vom monistischen Einheitsdenken zu einem relationalen Seins- und Personverständnis: P. Weiß, *Gemeindekirche - Ort des Glaubens* (s. Anm. 1) 441-503.

³ Vgl. J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre* (QD 37). Freiburg i. Br. 1968, 39f.

Das wäre eine Hypostasierung von Gemeinde, Gemeindeideologie, und würde zu einer Funktionalisierung der Einzelnen auf diese so hypostasierte Gemeinde hin führen.

Die Liebe zum Anderen in der Gemeinde würde darauf beruhen, daß er ihr auch angehört.

Gegenüber jenen, die nicht zur Gemeinde gehören, wäre diese Gemeinde abgeschlossen.

- b) *noch durch Begründung vom einzelnen Ich her oder vom Anderen her* (wobei die Beziehung nur als Akzidens des endlichen Seienden gesehen wird):⁴

– nicht vom Ich her (physische Konzeption der Liebe):

Nach diesem Verständnis erwächst die Liebe zum Anderen aus der Selbstliebe, vor allem aus den Bedürfnissen der Einzelnen, als Zusammenschluß aus egozentrischer Verschränkung der je eigenen Interessen: Weil wir endlich sind und einander brauchen, lieben wir einander.

Das wäre bloße Solidarität *auf* Gegenseitigkeit, die Anderen und die »Gemeinschaft« mit ihnen würden nur funktional auf das Ich hin verstanden und daher funktionalisiert (etwa als Mittel zur Selbstverwirklichung oder als Betätigungsfeld der Gottesliebe).

Vgl. Thomas v. A.: »Ita aliquid perfectius invenitur in se quam in sui similitudine; ...unde [homo. P.W.]...diligere debet plus se quam proximum.«⁵

Vgl. Katechismus der katholischen Kirche Nrn. 1879, 1882, 1886, 1891, 1905, 1911, 1929, 1936f, 1946.

Diese Konzeption stellt das Ich über die Anderen, sieht die Gemeinschaft nur als Verklammerung der je eigenen Bedürfnisse. Sie führt zum Zerfall in Interessengruppen (Gruppenegoismus) und Einzelne vor allem dann, wenn diese bloße Solidarität keine Vorteile mehr bringt oder das Vorhandene nicht mehr für alle reicht oder zu reichen scheint. Dann tritt an die Stelle der Devise »Wir sitzen alle in einem Boot« die Losung »Rette sich, wer kann«, und die Solidarität hört auf.

– nicht vom Anderen her (ekstatische Konzeption der Liebe):

Dieses Ideal der reinen Selbstlosigkeit wurde vor allem vertreten von Duns Skotus und der Franziskanerschule; vgl. Gebet im Gotteslob, Nr. 29/6 (2. Teil).

In diese Richtung tendiert auch E. Levinas, wenn er sagt: Ich bin die Geißel des Anderen.⁶

⁴ Vgl. J. Ratzinger, Art. Liebe. III. Geschichte der Theologie der [Liebe]. In: LThK² 6. Freiburg i. Br. 1961, 1032-1036; hier 1034-1036.

⁵ Thomas v. A., Commentarium in IV libros Sententiarum 3, 29, 1, 5 c.

Diese Konzeption stellt den Anderen über mich. Sie besagt eine bewußt bejahte Herrschaft der Anderen über mich, die Ausbeutung wäre legitimiert. Das beinhaltet einen Selbstwiderspruch: Es wird ein anderes Verhalten von mir als vom Anderen verlangt (wer ist dann die Geisel von wem?). Und sie führt zu einer Funktionalisierung der Einzelnen und der Gemeinschaft auf ihre Aufgaben für die Anderen (innerhalb und außerhalb der Gemeinde) hin.

Das wird eventuell sogar biblisch begründet: Die Lebenshingabe im christlichen Sinn wird als solche Funktionalisierung interpretiert und diese damit gerechtfertigt.⁷ In Wirklichkeit bedeutet eine freiwillige Hingabe des Lebens keine Unterwerfung unter einen Zweck, keine Negation des Selbstwertes. In der Bibel geht es darum, daß durch diese Hingabe das wahre eigene Leben gewonnen wird. Dieses darf also um seiner selbst willen gesucht werden und soll erhalten bleiben.

2. Die Zielvorstellung einer sozialen Welt kann nur auf der Basis eines *relationalen* Seins- und Personverständnisses, das Einheit und Vielheit auf eine Ebene stellt, begründet werden:

⁶ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht. Aus dem Französischen übersetzt von Th. Wiemer (Alber-Reihe Philosophie). Freiburg/München 1992, 309: »Der-Eine-für-den-Anderen bis hin zum *der-Eine-Geisel-des-Anderen*; in seiner Identität als Berufener, der unersetzbar ist, ohne Möglichkeit der Rückkehr zu sich.« Vgl. ebd. 42 und 344. Nach Levinas ist das Ich »besessen durch den Anderen« (311; vgl. ebd. 317; 344; 347). Gefordert ist ein »Sich-Verströmen, Sich-Ausliefern« an den Nächsten« (ebd. 327). Die Transzendenz Gottes wird auf die Transzendenz des Nächsten übertragen (vgl. ebd. 308; 312; 324; 326f). Daraus ergibt sich eine – widersprüchliche – »absolute Asymmetrie«, in der »die Stellvertretung des Einen für den Anderen nicht die Stellvertretung des Anderen für den Einen bedeutet« (ebd. 345; vgl. ebd. 350). Zu E. Levinas vgl. B. Casper, *Denken im Angesicht des Anderen. Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas*. In: *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott*. Hg. H. H. Henrix. Aachen 1984, 17-36.

⁷ Vgl. S. Knobloch, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*. Freiburg i. Br. 1995, 340. Hier wird aus P. Weiß, *Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester*. Mainz 1983, 60, zitiert: »Wer also die Kirche nur [im Original ist »nur« kursiv gesetzt. P.W.] von ihren drei wesentlichen Aufgaben - Gottesdienst, Bruderdienst, Verkündigung - her begründet, der macht aus ihr ein Mittel zum Zweck und zerstört damit notwendig die geschwisterliche Gemeinschaft.« - Ich hatte das Wort »nur« hervorgehoben, um dem Mißverständnis vorzubeugen, ich wolle damit sagen, daß die Gemeinde diese Aufgaben nicht *auch* habe. Das hat Knobloch offensichtlich übersehen, und er erliegt auch jenem Mißverständnis, wenn er meiner Sicht, daß die Koinonia nicht funktionalisiert werden darf, vorwirft, sie habe »nicht die Kraft, den Spannungsbogen des Christlichen auszuhalten, der exakt in dem Paradox besteht, daß sich die Gemeinde in dem Maße selbst findet, in dem sie sich »nach außen« verschwendet« (ebd.). - Wenn die Gemeinde in ihrem Einsatz sich selbst finden soll, ist sie doch ein Selbstwert, also nicht *nur* dazu da, »sich »nach außen« zu verschwenden«.

Ich-und-du-bezogene Solidarität aus *Liebe* zum Anderen um desentwillen wie zu sich selbst, *egalitär* und *prinzipiell universal* (auch zu jenen, die sich [noch] nicht darauf einlassen).

Die Gemeinde besteht aus den Einzelnen *und* ihren Beziehungen. In ihr wird die Verwirklichung des relationalen Menschseins möglich. Daher ist sie mehr als die Summe Einzelner. Sie ist vergleichbar mit einem Kraftfeld, ohne als eigene Wirklichkeit hypostasiert werden zu dürfen.

Das setzt voraus, daß Sein und Person und damit auch der Mensch gleich ursprünglich Selbstsein und Beziehung sind (letztere ist nicht nur Akzidens). Der Mensch ist »*relatio subsistens finita*«.

3. Die anzustrebende prinzipiell universale Gemeinschaft hat daher einen echten Selbstwert, ist nicht nur Mittel zum Zweck der je eigenen Selbstverwirklichung ihrer Glieder oder zum Dienst an der Umgebung.

Die Gesellschaft ist subsidiär nicht nur für die einzelne Person, sondern auch für die Gemeinschaft in ihr. Sie ist potentielle Gemeinschaft (aktualisierbar nur durch Untergliederung in überschaubare Gemeinschaften, also Gemeinden). Von der bloßen Solidarität ist daher die Solidarität aus Liebe zu unterscheiden, die die Anderen und die Gemeinschaft mit ihnen als Selbstwert sieht, die in gleichem Maß wachsen wie das eigene Selbstsein; so daß die Hingabe nicht Funktionalisierung auf die Anderen hin ist, sondern zugleich Selbstverwirklichung (das Leben »gewinnen«).

Daher gehören Beziehungen und Gemeinschaft konstitutiv zur Vollendung, sind nicht nur Mittel zum Zweck: Wir hoffen auf die Gemeinschaft der Heiligen.

4. Eine solche Liebe kann vom Menschen nicht begründet werden. Sie setzt die Hoffnung (Vor-Glauben) oder das feste Vertrauen (Glauben) voraus, daß das Dasein jedes Einzelnen und die Beziehungen zwischen ihnen von vornherein sinnvoll sind. Das ist bei schlechthin abhängigen Wesen nur von einem transzendenten Grund her möglich. Daher ist jeder Humanismus entweder für Gott offen (hält die Gottesfrage offen, leidet an ihr: »Menschen guten Willens«) oder gläubig. Dabei ist allerdings der Glaube in Gefahr, »Religion« im negativen Sinn zu sein oder zu werden, in der der Mensch sich Gott nach seinem Bild zurechtlegt, um mittels der Religion wie Gott zu sein und sich selbst zu erlösen (vgl. H. Lübbe: »Religion« als »Kontingenzbewältigungspraxis«⁸).

⁸ H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung. Graz 1986, 160-178.

Deshalb besteht eine Differenz zwischen den Menschen guten Willens bzw. den Gläubigen und den anderen Menschen. Daher findet zwar alles »wahrhaft Menschliche« in den Herzen der Jünger(innen) Christi »seinen Widerhall«, aber »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute« sind (hoffentlich) nicht generell gleich mit jenen der Christen.

5. Daher ergibt sich eine *Differenz* zwischen der geschwisterlichen Liebe in der Gemeinde (Kirche), also unter jenen, die sich in Freiheit auf Gott und aufeinander eingelassen haben, wodurch überhaupt erst gegenseitige Liebe ohne einseitige Auslieferung (das würde gegen die legitime Selbstliebe verstoßen⁹) zustande kommt, und der Liebe zu jenen außerhalb der Gemeinde, bei denen diese Gesinnung nicht einfach vorausgesetzt werden kann oder gar nicht vorhanden ist.

Im Angebot dieser Gemeinschaft (= Verkündigung durch Zeugnis; vgl. Joh 13,35 und »Seht, wie sie einander lieben«) und in diakonischer Hilfe ist die Liebe der Christen selbstverständlich universal, aber in der Verwirklichung dieser Liebe *in* Gegenseitigkeit ist sie auf die freie Entscheidung aller Beteiligten angewiesen (die durch eine Taufe im Kindesalter noch nicht gegeben ist).

Neue Strukturen (Beziehungen) können nur unter Personen mit der nötigen neuen Gesinnung verwirklicht werden. Ein wirkliches Teilen ist nur unter Gleichgesinnten möglich (eine karitative Hilfe auch gegenüber anderen). Diese Gemeinden bilden ein Kontrastmilieu in der Gesellschaft.¹⁰

6. Beziehung kann nur Selbstwert und der Mensch kann nur gleich ursprünglich Einzel- und Beziehungswesen sein, wenn Beziehung schon in Gott verwirklicht ist: Gott ist Beziehung (*relatio subsistens infinita*). Und zwar in ihren drei Grundformen: schenkende

⁹ Zur Berechtigung der Selbstliebe auch in christlicher Sicht vgl. A. M. J. M. H. van de Spijker, Narzißtische Kompetenz - Selbstliebe - Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral. Freiburg i. Br. 1993, 29-93: Nächstenliebe und Selbstliebe im Licht der biblischen Lehre. Allerdings ist es problematisch, Selbstliebe als narzißtische Sympathie zu verstehen und die Nächstenliebe als Identifizierungssympathie von der so verstandenen Selbstliebe her zu begründen und sie damit dieser letztlich unterzuordnen; vor allem, wenn keine Identifizierung auf der Basis von Sympathie möglich ist (vgl. ebd. 345).

¹⁰ Vgl. P. Weß, Strukturen der Liebe. Von der kirchlichen Soziallehre zur Kirche als Sozialpraxis. In: StZ 207 (1989) 110-122. Abgedruckt in: Ders., Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König. Thaur 1996, 85-100.

Liebe (Vater/Mutter-Sein), empfangende Liebe (Sohn/Tochter-Sein), teilende Liebe (Bruder/Schwester-Sein).¹¹

Also nicht zwei göttliche Wesen (Vater und Sohn mit dem Heiligen Geist als der Liebe zwischen ihnen [vgl. Gotteslob 778/7] oder als ihrem gemeinsamen Wirken) oder drei Götter (Vater, Sohn und Geist), die untereinander in Beziehung sind.

Deshalb ist schon der Einzelne in einer Gemeinschaft, sind nicht erst mehrere Menschen Abbild des dreifaltigen Gottes. Selbst-Sein und Beziehung-Sein in Gemeinschaft wachsen parallel.

7. Daher ist die in der abbildhaften (nicht: partnerschaftlichen¹²) gläubigen Teilhabe am göttlichen relationalen Sein gründende *Communio/Koinonia* der Gläubigen untereinander – konkret in einer überschaubaren Stammgemeinde¹³ – nicht ein Grundvollzug der Gemeinde unter anderen, sondern deren Wesen und liegt deshalb den drei Vollzügen Gottesdienst, Nächstdienst (in der Gemeinde und darüber hinaus, auch im politischen Sinn) und Verkündigung zugrunde.¹⁴ Nur wenn dieses Wesen in diese drei

¹¹ Vgl. P. Weß, Liebe in Gott und in der Welt. Überlegungen zur Dreifaltigkeitslehre und ihren sozialen Implikationen. In: ZKTh 107 (1985) 385-398. Abgedruckt in: Ders., Und behaltet das Gute (s. Anm. 10) 241-259.

¹² Gott bleibt auch in seiner liebenden Zuwendung zu den Menschen nochmals der in seinem Wesen unerreichbar Größere (s. 1 Tim 6,16). Vgl. zu dem nötigen Paradigmenwechsel vom erkenntnistheoretischen Intellektualismus zur Annahme einer Begrenztheit des menschlichen geistigen Horizonts P. Weß, Gemeindegemeinde - Ort des Glaubens (s. Anm. 1) 418-440.

¹³ Vgl. zum Begriff und zur Notwendigkeit der »Stammgemeinde« J.-P. Audet, Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung. In: Der priesterliche Dienst I: Ursprung und Frühgeschichte (QD 46). Freiburg i. Br. 1970, 115-175; und P. Weß, Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester. Mainz 1983, 62-85.

¹⁴ In dieser Frage besteht eine doppelte Differenz zu S. Knobloch, Praktische Theologie (s. Anm. 7). Erstens ist die Koinonia für ihn – wie heute für die meisten Pastoraltheologen – einer der vier Grundvollzüge der Gemeinde (vgl. ebd. 328 und 337-340), nicht deren (konstitutives) Wesen. Allerdings ist sie in einem gewissen Widerspruch dazu als »gemeindliches Lebensmilieu« der »Entwicklungsraum« für die anderen drei Grundvollzüge »der Martyria, der Leitourgia und der Diakonia« (ebd. 337) und deshalb - und wohl auch in diesem Sinn zu verstehen - deren »Matrix« (338). Damit kann sie aber nicht mehr ein Grundvollzug neben den anderen sein. Zweitens sieht Knobloch aber im Gegensatz zu jenen Aussagen nicht in der Koinonia »das Prinzip aller Gemeindegundvollzüge«, sondern in der Diakonie (ebd. 339). Er stellt die »Schwierigkeit«, die sich daraus ergibt, selbst fest und will sie dadurch lösen, »daß die innere Beziehung auf Christus in eben dem Maße wächst und gedeiht, in dem sich die Gemeinde an die sie umgebende Außenwelt verschwendet« (ebd. 338). Das läuft wieder darauf hinaus, daß die Gemeinde nur Mittel zum Zweck der Diakonie an ihrer Umgebung ist; denn »ihre gesamte Dynamik drängt über die Gemeindegrenzen hinaus« (ebd. 339). Demnach hätte die Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger Christi keinen Selbstwert und müßte sich ihrer Umgebung ausliefern. In der Sicht des

- Vollzüge eingebracht wird (= wenn die Gemeinde als Grundsakrament der Liebe Gottes verwirklicht und erfahrbar wird), handelt es sich um Vollzüge und nicht nur um Funktionen (Zeremonien, Aktivitäten, Gerede) und können diese Vollzüge auch das realisieren, wofür sie *auch* dienen sollen (was *auch* ihre Funktion sein soll). Mit anderen Worten: Eine Gemeinde, die nur funktionieren soll, funktioniert auch nicht (weil die Koinonia als ihr Wesen verlorengelassen und nicht wirksam werden kann).
8. Deshalb ist in der Gemeinde *kein Funktionalisieren der Gemeinde auf den Einzelnen hin* und umgekehrt *kein Funktionalisieren des Einzelnen auf die Gemeinde hin* möglich. Das Selbstsein jedes Einzelnen und die ganze Gemeinde haben beide einen Selbstwert und wachsen parallel.¹⁵

Neuen Testaments hingegen ist sie der Ort, an dem anfanghaft das Heil geschieht («Stadt auf dem Berg«, «Licht der Welt«); und ihre größte Diakonie besteht darin, Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander zu sein und die Menschen einzuladen, in diesen »Raum« einzutreten und als »neue Menschen« in neuer Weise miteinander zu leben. Knobloch aber meint: »Ja es ist – nach der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils – geradezu unmöglich, eine Grenze zwischen dem Innen und dem Außen der Gemeinde zu ziehen« (ebd. 338f). Auch wenn das Konzil diese »offene« Grenze (Schwelle) nicht deutlich genug sah (etwa am Beginn von »Gaudium et Spes«), sollte die Schrift maßgebend sein und müßte eine Abweichung von ihr ausführlich begründet werden.

- ¹⁵ Es ist sehr zu begrüßen, daß S. Knobloch die Gemeinde nicht wie ein Kollektiv über den Einzelnen stellt; vgl. S. Knobloch, Praktische Theologie (s. Anm. 7) 262: »Der einzelne Mensch hat vor Gott eine höhere Berufung, als sich irgendwie zu einer Gemeinde dazuzuzählen oder dazugezählt zu werden und den Interessen der Gemeinde zu dienen.« Aber er gerät dabei in die andere Einseitigkeit, wenn er die Gemeinde »vom Dienst an der Subjektwerdung des einzelnen her definiert« (ebd. 15; vgl. ebd. 263f). Wenn nämlich diese Subjektwerdung des Einzelnen vor Gott auch nach Knobloch »nicht ein Leben ohne soziale Bezüge« meint, sondern sich »prinzipiell als kommunikative Individualität« konstituiert (ebd. 17), dann gelingen Subjektwerdung und Gemeindebildung nur zugleich, kann man die Gemeinde nicht vom Dienst an dem Einzelnen her definieren; ebensowenig wie man die Subjektwerdung vom Dienst an der Gemeindebildung her definieren kann. Wenn nur allen Einzelnen in der Gemeinde gedient werden soll, kommt die Gemeinde, die den Einzelnen dient, gar nicht zustande. Die Gemeinde besteht aus Einzelnen und ihren Beziehungen, die alle nicht *nur* den Interessen der Gemeinde, zu denen *auch* die Subjektwerdung des Einzelnen gehört, zu dienen haben. Daher kann die so verstandene Gemeinde nicht von diesem Dienst her definiert werden, sondern hat einen Selbstwert. Nur dann ist in ihr Subjektwerdung möglich.
- Auch die »Theorie vom ›Selbstobjekt‹« H. Kohuts, die Knobloch im Anschluß an H. Wahl verwendet, um den »Tatbestand einer selbstgewollten identitätsbewahrenden Ghettoisierung« von der Gemeinde abzuwehren (ebd. 337; als ob jede selbstgewollte Identitätsbewahrung eine »Ghettoisierung« bedeuten müßte; letztere wird natürlich auch hier abgelehnt), kann nicht als Argument für die Funktionalisierung der Gemeinde auf die Einzelnen hin dienen. Denn auch eine Mutter, die dem Kind als »Selbstobjekt« zu dessen Subjektwerdung dient, darf nicht von diesem Dienst her

Die Gemeinde besteht aus Einzelnen und ihren Beziehungen. Wenn sie *nur* von ihrer Funktion für die Subjektwerdung des Einzelnen begründet wird, dann haben alle anderen Glieder und die Gemeinschaft ihren Daseinssinn *nur* durch ihren Dienst für den Einzelnen, also keinen personalen Selbstwert unabhängig davon. Sie müßten dann *entweder* den Einzelnen dauernd als *werdendes* Subjekt behandeln, um ihre persönliche Identität zu bewahren und die Gemeinschaft zu erhalten, was die Subjektwerdung verhindert und zu symbiotischen Beziehungen führt (physische Konzeption der Liebe); *oder* sie müßten ihre persönliche Identität und die Gemeinschaft aufgeben, um »selbst-los« nur der Subjektwerdung des Einzelnen zu dienen, womit sie ihr Selbst und die Gemeinschaft bald »los« wären und kein Vorbild menschlicher Subjektwerdung in zweckfreier und treuer Gemeinschaft sein könnten (ekstatische Konzeption der Liebe).

definiert werden. Wenn sie ihre Identität nur mit diesem Dienst begründet, kann sie auch diesen Dienst nicht leisten. Denn sie müßte dann entweder das Kind an sich binden, es überbefürsorgen, um ihre Identität zu erhalten, womit sie seiner Subjektwerdung gerade im Weg stünde (physische Konzeption der Liebe); oder sie müßte ihre Identität aufgeben und negieren, um die Subjektwerdung des Kindes nicht zu behindern, womit sie aber kein Vorbild eines menschlichen Subjekts sein kann (ekstatische Konzeption der Liebe). Beides ist unannehmbar und widerspricht dem personal-relationalen Wesen des Menschen. Aus der Tatsache, daß die Kirche so wie eine gute Mutter in ihrer stellvertretenden Rolle »als Hilfs-Selbstobjekt...sich – analog zum therapeutischen Hilfs-Ich (A. Freud) – progressiv überflüssig zu machen hat« (H. Wahl, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie. Freiburg i. Br. 1994, 517), folgt also keineswegs, daß die »Gemeinde als Subjekt...nur unverzichtbares Mittel« sein kann, »um die ihr auftragene Selbstobjekt-Funktion übernehmen zu können« (ebd. 518). Sie könnte dann gerade nicht die Tatsache der nicht nur funktionalen Würde der Einzelnen und ihrer Beziehungen bezeugen und vermitteln. Übrigens schreibt auch H. Wahl im Gegensatz zu seinen Aussagen über die ausschließliche Funktionalität der Gemeinden (ebd. 511-524) in einer glücklichen Inkonzsequenz am Schluß: »Der Gotteserweis muß andere Wege der Vermittlung finden und gehen; er kann z.B. in der inneren Analogie-Struktur der symbolischen Erfahrungspraxis selbst gesucht werden, wie sie hier entwickelt wurde. Ihre spezifisch christliche Gestalt kann sich nur im schon eröffneten Erfahrungs-, d.h. Beziehungs- und Praxis-Raum der bestimmten Lebensform des Glaubens, Hoffens und Liebens ausbilden, die in diesem schöpferischen Raum wurzelt und ihn zugleich immer neu anzielen und selber ›schaffen‹ muß« (ebd. 615).

Ähnlich problematisch ist Knoblochs Auslegung der Aussagen von M. Kehl über die Kirche als den »Raum« des Geistes«, die bis zu der Behauptung geht: »Der ontologisch frühere Raum des Geistes ist immer schon *der einzelne Mensch*« (Knobloch, Praktische Theologie [s. Anm. 7] 79). Das hat Kehl wohl nicht gemeint. Wenn die Gemeinde ein »Erschließungsraum« (ebd.) des Wirkens des Hl. Geistes für den Einzelnen sein soll, dann muß es sie als entsprechenden Erfahrungsraum normalerweise bereits vorher geben. Aber auch bei der Neubildung einer Gemeinde sind frühere oder neue Gemeinschaftserfahrungen von den Geisterfahrungen der einzelnen Menschen nicht zu trennen.

Die Subjektwerdung der Einzelnen wäre auch unmöglich, wenn alle ihr Subjektsein darin suchen sollten, der Gemeinde als einer übergeordneten Ganzheit zu dienen, die ihnen ihre Identität verleiht (Ganzheitsmodell von Gemeinde). Dadurch wird die Gemeinde über die Einzelnen gestellt, und diese werden auf sie hin funktionalisiert. Das würde eine »Identitätsanleihe« bei der Gemeinde bzw. eine Regression (Gemeinde bzw. Kirche als »Mutterschoß«) bedeuten.

In Wirklichkeit haben der Einzelne und die übrige Gemeinde (die anderen Einzelnen und ihre Beziehungen) einen von Gott geschenkten Selbstwert und stehen unter seiner alleinigen Herrschaft auf derselben Ebene, sind alle – in Gegenseitigkeit – sowohl zweckfrei miteinander als auch füreinander sowie für sich selbst da (relationales Verständnis, Beziehungsmodell von Gemeinde). Nur so ist eine menschliche Subjektwerdung in Beziehung möglich: »Liebe Gott über alles und die Anderen wie dich selbst und lasse dich mit Gleichgesinnten auf verbindliche (treue) Beziehungen ein, wodurch Gemeinde entsteht, in der das personal-relationale Menschsein in seiner Fülle anfanghaft gelingen und so von der universalen Liebe Gottes Zeugnis geben kann.«

Daher kann eine Gemeinde ihre subjektfördernde Aufgabe nur erfüllen, wenn sie nicht *nur* um dieser willen begründet wird; sonst würden die einzelnen Glieder und ihre Beziehungen wieder zweckelt und damit nicht in ihrem personalen Selbstwert gesehen werden. Anders gesagt: Eine Liebe, die *nur* die individuelle Subjektwerdung des Anderen fördern will, erreicht nicht ihr Ziel. Konkret: Die Einzelnen in der Gemeinde sind nicht nur wichtig, weil und solange sie voneinander etwas brauchen oder füreinander etwas leisten können.

9. *Genausowenig kann die Gemeinde (die Kirche) in ihrem Verhältnis zur Welt nur funktional begriffen werden.* Etwa mit dem Argument: Sie ist kein »Selbstzweck«, daher ist sie nicht für sich, sondern (nur) für die Anderen da. Erstens ist »Selbstzweck« in sich unsinnig (Zweck ist etwas immer von etwas anderem). Auch wenn Gemeinde kein »Selbstzweck« ist, kann sie dennoch Zweck von etwas anderem sein (z.B. ist die Gemeinde der Zweck einer Gemeindezeitung). Diese Möglichkeit wird hier übersprungen und damit der Eindruck erweckt, daß die Gemeinde – weil nicht »Selbstzweck« – eben nur Mittel zum Zweck sein könne. Zweitens wird in dieser Argumentation stillschweigend vorausgesetzt, daß die Gemeinde überhaupt auf der funktionalen Ebene einer Mittel-Zweck-Relation anzusiedeln wäre, also nur als Mittel für anderes oder bestenfalls als Zweck von etwas anderem – was hier aber übersprungen wird (s.o.) – ihre Existenzberechtigung

hätte. Das wird aber der Würde personal-relationaler Wirklichkeit nicht gerecht. Zum Vergleich: Eine Ehe ist auch kein Selbstzweck, aber deswegen noch lange nicht nur Mittel zum Zweck der Fortpflanzung und nur für die Kinder da. Sie hat ihre Daseinsberechtigung nicht nur, weil sie Zweck von etwas anderem ist, sondern in sich. Sie ist ein Selbstwert.

Auch Gemeinde (Kirche) ist ein *Selbstwert*, ein Vor-Zeichen für das Reich Gottes (anfanghaft, d.h. mit eschatologischem Vorbehalt, und von der Sünde verdunkelt). Nur als solcher kann sie ihre Funktion für die Gesellschaft erfüllen. Sonst würde sie nur die funktionale (entwürdigende) Sicht des Menschen reproduzieren, die in der Gesellschaft übliche Verzweckung wiederholen.¹⁶

10. Ergebnis: Um das Verhältnis von Gemeinde und Kirche zu ihrem gesellschaftlichen »Kontext« richtig sehen und daraus Folgerungen ziehen zu können, muß also zuerst geklärt sein, worin sie als »Text« bestehen und welchen Stellenwert sie einnehmen. Dieser »Text« kann erstens nicht nur eine Botschaft sein, der einfach zu glauben wäre, sondern muß eine Praxis sein, die die Wahrheit der Botschaft bezeugt. Und zweitens darf die gläubige Communion-Praxis nicht auf die Veränderung ihres Kontextes hin funktionalisiert werden, weil sonst die Botschaft selbst entstellt und die Praxis zerstört werden. Die Gemeinde könnte dann nicht der Umgestaltung der Welt dienen, weil sie selbst deren Fehler übernehmen würde, die Menschen und ihre Beziehungen nur funktional zu sehen. Die Kirche kann nur dann »in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) sein, wenn sie selbst nicht bloß eine funktionale Zweck-

¹⁶ Die unrichtige Alternative »Selbstzweck oder Mittel zum Zweck« liegt auch der Argumentation von S. Knobloch zugrunde (Knobloch, *Praktische Theologie* [s. Anm. 7] 264 und 338). Ein ähnliches Argument, auf das man immer wieder stößt, lautet im Anschluß an die Charakterisierung der Jüngergemeinde als »Salz der Erde« in Mt 5,13: Das Salz ist nur dazu da, um zu salzen, und darf keinesfalls zuviel sein, weil sonst die Speisen »versalzt« wären. Hier wird nicht beachtet, worauf sich der Vergleich bezieht: nur auf die Wirkweise des Salzes als Würze und in diesem Zusammenhang speziell darauf, daß es nicht seinen Geschmack verlieren darf, weil es sonst weggeworfen und zertreten wird. Das besagt nicht, daß die Gemeinde auf der Ebene eines Würzstoffs anzusiedeln wäre und wie dieses nur als Mittel zum Zweck eine Daseinsberechtigung hätte; und ebensowenig, daß man daraus Folgerungen für das richtige Mengenverhältnis zwischen der Gemeinde und der übrigen Welt ziehen könne. Auch die »Stadt auf dem Berg« kann ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn sie bleibt, was sie ist; es wäre gut, wenn alle zu ihr gelangten. Und das »Licht der Welt« soll keinesfalls in der Dunkelheit aufgehen, sondern Licht bleiben, um in die Finsternis leuchten zu können und womöglich jene, die sich dort befinden, zum Leuchten zu bringen (vgl. Mt 5,16).

Gesellschaft, sondern anfanghaft diese »Vereinigung mit Gott« und »Einheit der Menschheit«, also Koinonia als Selbstwert ist.