

Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie

Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche¹

„Im Plural der pastoralen Orte lässt sich die Rede von Gott nicht mehr allein von ihren eigenen Erwartungen und Perspektiven her gestalten. Sie kann sich hier nicht auf Utopien beschränken, die sie von sich her gebiert und zu denen sich der Fortschritt in der Darlegung des Glaubens aufzumachen hat. Diese Darlegung wird vielmehr dazu geführt, sich selbst das Unausgesprochene, Unbewältigte, Prekäre dieser Orte sagen zu lassen.“

Hans-Joachim Sander²

„Wenn es um die Entscheidung für Jesus und sein Wirken geht, dann gilt nur das alles oder nichts; dann ist radikale Entschiedenheit gefordert. Es kann auch für Lukas kein Drittes zwischen Gott und dem Teufel geben, Wer an der Aktion Gottes, deren Exponent Jesus ist, nicht teilnimmt, der steht ihr im Wege: Wer nicht für mich ist, ist gegen mich. Wenn es dagegen um die Gemeinde geht, dann ist programmatische Offenheit angesagt. Die Gemeinde soll keine Primatsansprüche gegenüber anderen christlichen Strömungen erheben, soll sich keine Gegner machen, sondern jeden von vorneherein als Verbündeten der eigenen Sache ansehen, der sich nicht selbst zum Feind erklärt.

Wer nicht gegen euch ist, ist für mich.

Joachim Kügler / Ulrike Bechmann³

I. Einige Abgrenzungen und Definitionen

Die jüngste pastoraltheologische Diskussion um die „Gemeinde“ ist bekanntlich nicht nur sehr lebendig, sondern auch argumentativ ausgesprochen extensiv verlaufen.⁴ Den großen Hoffnungen, mit denen die Gemeindetheologie nach dem Konzil ans Werk ging, entsprechen Engagement und Emotionen, welche ihre aktuelle pastoraltheologische

1 Erstveröffentlichung in: Ritzer, Mit Euch bin ich Mensch.

2 Gottes pastorale Orte, 54f.

3 Kügler / Bechmann, Proexistenz in Theologie und Glaube, 97f.

4 Siehe etwa die Hefte 1/2004 „Seelsorge hat Zukunft“ und 2/2006 „Gemeinde neu verstehen“ der „Lebendigen Seelsorge“; Mette, Gemeindekirche – passé?

Problematisierung⁵ freisetzt. Verständlich ist diese Virulenz allemal, zumal gleichzeitig, wenn auch mehr oder weniger unabhängig davon, die damals angestrebte Gemeindeverfassung der katholischen Kirche in den aktuellen Umbauprozessen ihrer Basisstruktur⁶ de facto zunehmend aufgelöst wird.

Diese oft lebensgeschichtlich tief eingeschriebene Brisanz des Themas hat zu einem Diskussionsverlauf geführt, der es nahe legt, einige thematische Verknüpfungen, in welche die Gemeindeproblematik dabei eingewoben wurde, zu lösen. Diese Verknüpfungen sind ohne Zweifel möglich, aber meines Erachtens im Ganzen dann doch eher hinderlich. Konkret betreffen sie die Frage der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt, jene des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft in christlicher religiöser Praxis sowie auch die Frage nach der notwendigen Verortung kirchlicher Pastoral in der räumlichen Fläche.

1. Das Problem der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt

Ohne Zweifel sind die gegenwärtigen Zulassungsbedingungen zum katholischen Amtspriestertum ausgesprochen problematisch, vor allem unter Gerechtigkeits-, Qualitäts- und amtstheologischen Gesichtspunkten. Die Gemeindeproblematik dürfte aber kein geeigneter Hebel sein, um hier relevanten Veränderungsdruck aufzubauen. Das Konzept „Gemeinde“ als eine kommunikativ verdichtete, überschaubare Lebens-, und Glaubens-, ja „Schicksalsgemeinschaft“⁷ unter priesterlicher Leitung ist innerkatholisch viel zu jung, um als Gegengewicht gegen jene alten und vor allem sozialpsychologisch tief eingeschriebenen Traditionen anzukommen, die das Priestertum dem unverheirateten Mann reservieren. Die „Gemeinde“ existiert ja selbst im CIC 1983 nur in ihrer rechtlichen Verfasstheit als „Pfarrei“⁸ – und ist im CIC 1983 ein höchst flexibles Instrumentarium bischöflicher Raumordnung.⁹ Zudem handelt es sich beim Priestermangel, weltkirchlich und schon innereuropäisch gesehen, um eine zwar nicht singuläre, aber relativ regionale Situation.

Die Seelsorgeämter drehen denn auch genau an diesen beiden Stellschrauben, um den potentiellen Veränderungsdruck auf die Zulassungsbedingungen zu verringern: Sie holen ausländische Priester und/oder vergrößern die priesterlichen Zuständigkeitsräume. Damit steht

5 Vgl. etwa: Haslinger, Lebensort für alle; Ebertz, Neue Orte braucht die Kirche; ders., Wider den Wohn-Territorialismus; Bucher, Wider den sanften Institutionalismus der Gemeinde; ders., Jenseits der Idylle; ders., Die Neuerfindung der Gemeinde und des Pfarrgemeinderates.

6 Vgl. dazu DBK, „Mehr als Strukturen...“; Pock, Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang; Belok, Zwischen Vision und Planung. Eine instruktive Detailstudie liegt vor mit: Lösch, Kirchen-Bildung.

7 So etwa jüngst noch Schmälzle, Charismen teilen in überschaubaren Räumen, 179. Freilich relativiert Schmälzle gut nachvatikanisch die priesterliche Leitungsdominanz.

8 Vgl. Pock, Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang, 27.

9 Vgl. Hallermann, Pfarrei und pfarrliche Seelsorge.

also ein relativ neues und rechtlich wenig gesichertes Konzept gegen eine politische Realität, die dieses Konzept bei einiger organisationsentwicklerischer Virtuosität, und die haben sich die Seelsorgeämter mittlerweile erarbeitet, ganz erfolgreich umspielen kann. Politisch ist das eine ganz und gar unbefriedigende Situation: Der einklagende pastoraltheologische Diskurs steht gegen institutionelle Macht und Raffinesse. Der Diskurs gewinnt da selten. Zumal, aber darauf wird noch einzugehen sein, die gemeindlichen Mauern nicht nur von außen durch die Seelsorgeämter, sondern eben auch von innen durch die Katholikinnen und Katholiken selbst gesprengt wurden.

Zudem: Die für unsere Kirche wahrscheinlich existenzentscheidende Frage, wie ein amtstheologisch, pastoral und nicht zuletzt personal verantwortbarer Entwicklungspfad des katholischen Amtspriestertums nach der Auflösung der sanktionsgestützten „Konstantinischen Formation“ der Kirche ausschauen könnte, wie also das katholische Amtspriestertum nach seiner für dieses lange typischen und lange funktionierenden Kopplung von Spiritualität und Macht konzipiert werden könnte, diese völlig offene Frage scheint mir mit der Verlängerung jenes letztlich paternalistischen Amtskonzepts, wie es die Gemeindeftheologie vertritt¹⁰, nicht wirklich beantwortet zu sein.¹¹

2. Die Polarität von Individualität und Vergemeinschaftung im Christentum

Das zentrale ekklesiale Problem der Pianischen Epoche war strukturell die mangelnde Freiheit und material die praktisch unmögliche Identifikation des Eigenen im Außen des Eigenen. Das zentrale Problem der kirchlichen Gegenwart, zumindest in unseren Breiten, ist strukturell die Schwierigkeit von Gemeinschaft und material die Setzung der Differenz des Eigenen innerhalb des allgemein Religiösen. War in der Pianischen Epoche die Gemeinschaft des Kirchlichen die Selbstverständlichkeit und die Freiheit das Unselbstverständliche, so ist heute die Freiheit vom Kirchlichen die Selbstverständlichkeit und die kirchliche Gemeinschaft das Unselbstverständliche.

10 Zum Priesterbild Klostermanns: Die Gemeinde Christi, 92-155. Der Priester ist für Klostermann vor allem „Vorsteher einer bischöflichen oder pfarrlichen, einer territorialen oder personalen Ortsgemeinde“ (149), die „Vorsteherfunktion“ hat für ihn eine „zentrale Stellung“ (100) unter den priesterlichen Aufgaben. Das pastorale Amtskonzept hinter dem „Vorsteher“-Begriff wird man als „quasi-familiaristisch“ bezeichnen können, denn der Priester ist ohne Zweifel vor allem der „Vater“ der berühmten „Pfarrfamilie“. Um ihn soll sich die Gemeinde in überschaubaren, freilich vielfältig verflochtenen Strukturen scharen. Realiter aber ist der Pfarrpriester heute auch in den noch funktionierenden Pfarreien zwischen seiner vor-modernen Sazerdotalität, seinen modernen Managementaufgaben und der post-modernen Sehnsucht nach empathischer Biographiebegleitung heterogensten Erwartungen ausgesetzt.

11 Vgl. dazu Bucher, Neue Priester für neue Kirchenstrukturen; ders., Priester des Volkes Gottes.

Scheiterte die Kirche in der Auseinandersetzung mit Faschismus und Nationalsozialismus letztlich an ihrer Unfähigkeit, das Eigene im Außen des Eigenen zu entdecken und etwa in den Menschenrechten zu identifizieren, so ist heute ihr Problem, wie sie die Differenz des Eigenen in der Gleichzeitigkeit des religiös diffusen Allgemeinen darstellen kann, ohne dabei in jene soziale Codierung der Innen-Außen-Differenz zu verfallen, wie sie der *extra ecclesiam nulla salus*-Spruch formulierte und die vorkonziliare Realität sozial-moralisch inszenierte. Denn genau das geht nicht mehr: Die, die es versuchen, also alles rechts vom konziliaren Verfassungsbogen der Kirche, beweisen es aufs Unschönste.

Die Alternative lautet also nicht: religiöser Individualismus versus gemeindliche Vergemeinschaftung.¹² Denn die Freigabe zu religiöser Selbstbestimmung auch für Katholiken und Katholikinnen ist eine soziale Tatsache, im Übrigen eine erst einmal ausgesprochen erfreuliche. Es geht vielmehr darum, wie heute noch ekklesiale Sozialität möglich ist und dies jenseits ihrer autoritativen Einforderung durch die Propagierung quasi-selbstverständlicher Sozialformen von Kirche, diesseits aber auch einer situativ vergemeinschaftenden Event-Orientierung¹³, wie sie von der Spitze der Kirche bis an die kirchliche Basis weiter verbreitet sein dürfte, als der offizielle Diskurs vermuten lässt.

Das Christentum kennt von seinen Anfängen her die Spannung von konstitutiver Gemeinschaftlichkeit und unvertretbarer Individualität vor Gott. Koinobiten und Anachoreten, der zölibatäre Priester und die Familie als Ekklesiola, Paulus in seinem unvertretbaren Damaskuserlebnis und die frühe judenchristliche Jerusalemer Gemeinde oder auch der Papst, der ex sese unfehlbare ex cathedra-Entscheidungen fällen kann, aber doch nur, wenn er den Glauben der Kirche auslegt: Das Christentum ist in der Spannung von Individualität und Gemeinschaftlichkeit situiert – und nicht an einem dieser Pole.

3. Die Notwendigkeit der Kirche, „vor Ort“ zu sein

Eine dritte Klarstellung. Ein Teil der bisherigen Diskussion lief unter dem recht missverständlichen Label „Verörtlichung des Glaubens“.¹⁴ Dieses Label ist in zweifacher Weise unglücklich: Zum einen ist der Ortsbegriff

12 Dies scheint Müller (Gemeinde: Ernstfall von Kirche) anzunehmen, wenn er meine Position dahingehend resümiert, ich böte „nur die religiöse und kirchliche Kompetenz des Individuums an“ (21) und zöge „eine Gemeindebildung“ nur „wenig [...] noch in Betracht“ (20). Dem ist natürlich nicht so.

13 „Events“ sind dadurch charakterisiert, dass sie die Gemeinschaft erst schaffen, die sich auf ihnen versammelt. Sie sind als singuläres Erlebnis geplant, werden auch so erfahren und besitzen eine verbindende identitätsstiftende Leitidee. Vgl. Gebhardt u.a., events.

14 Siehe die Diskussion zwischen J. Werbick und M. Ebertz in: *Lebendige Seelsorge* 55(2004), H. 1, sowie Werbick, *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*. Zu dieser Diskussion siehe: Bucher, *Kirchenpolitik und pastoraltheologischer Diskurs*.

innertheologisch mit Melchior Canos Lehre von den „loci theologici“¹⁵ als Lehre von der „Pluralität von Orten, an denen Theologie die Autorität des Glaubens in der Geschichte darstellen kann“¹⁶, belegt, eine Lehre, die man übrigens im Kontext der anstehenden Gemeindediskussion wird durchaus gut gebrauchen können. Zum anderen hat Michael Ebertz natürlich Recht, wenn er auf den Vorwurf der „Virtualisierung des Glaubens“¹⁷ mit dem Hinweis antwortet, es gehe vielmehr um die notwendig gewordene „Neustrukturierung und Pluralisierung der pastoralen Orte“¹⁸, und „transitorische Orte“ seien dies „ohnehin“¹⁹ allesamt.

Der harte Kern dieses Diskussionsstrangs dürfte die Frage nach dem Territorialprinzip sein, verstanden als flächendeckende Zuständigkeit bzw. Identifizierbarkeit pastoraler Orte im territorial verstandenen Raum.²⁰ Ich plädiere, um das vorwegzunehmen, nachdrücklich dafür, das Territorialprinzip längstmöglich aufrecht zu erhalten. Realisiert es Kirche als wahrnehmungssensible *Angebotsstruktur*, zwingt das so verstandene Territorialprinzip die Kirche hinein in die Gesellschaft, verringert es tatsächlich die Gefahr, den „Zeichen der Zeit“²¹ auszuweichen, und kann es helfen, den Selbstabschluss kirchlicher Sozialräume zu verhindern. Es wäre dann ein starkes Signal diakonischer Selbstanbietung der Kirche an und für alle.²²

4. „Gemeindetheologie“: Ein analytischer Begriff

Schuldig bin ich freilich noch eine Bestimmung dessen, was ich unter „Gemeindetheologie“ verstehe. Ich möchte diesen Begriff analytisch fassen und historisch verorten. Petro Müller etwa, um ihn hier einmal zustimmend zu zitieren, fasst das, was Paul Weiß in der Wiener Machstraße initiierte, in den programmatischen Satz zusammen: „Über-

15 Siehe dazu: Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit*; Körner, Melchior Cano – De locis theologicis; Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici“*. Zur Diskussion zwischen diesen Positionen: Sander, *Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie*. Siehe jetzt auch: Seckler, *Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos*.

16 Sander, *Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie*, 240.

17 Werbick, *Wider die Virtualisierung des Glaubens*.

18 Ebertz, *Wider den Wohn-Territorialismus*, 16.

19 Ebertz, *Wider den Wohn-Territorialismus*, 17. Siehe auch: ders., *Aufbruch in der Kirche*; ders. / Fuchs / Sattler, *Lernen wo die Menschen sind*.

20 Dass man den Raum nicht mehr allein oder auch nur primär territorial verstehen kann und muss, belegen neuere Positionen der Raumsoziologie: vgl. dazu Kessl u.a., *Handbuch Sozialraum* (siehe speziell die Artikel von Martina Löw / Gabriele Sturm bzw. Benno Werlen / Christian Reutlinger). Siehe auch: Schoer, *Räume, Orte, Grenzen*; das Buch enthält interessante Analysen zur Gleichzeitigkeit von Deterritorialisierungs- und Reterritorialisierungsprozessen in der Gegenwart.

21 Siehe dazu: Sander, *Die Zeichen der Zeit*; Hünermann, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*.

22 Womit meine Position gar nicht mal so nicht weit von jener N. Mettes entfernt sein dürfte: vgl. Mette, *Vom pfarrlichen Territorialprinzip zur Option für ortsbezogene Gemeinden*.

schaubare Gemeinschaften mündiger Christen sollten die anonymen Pfarrstrukturen aufbrechen und an ihre Stelle treten.“²³ Das wurde zum Konzept weit über Wien hinaus. „Unsere Pfarreien müssen zu Gemeinden werden“²⁴, so Ferdinand Klostermanns²⁵ zentrale These in der offiziellen Fassung der Handreichung „Gemeinde“ für den pastoralen Dienst aus dem Jahre 1970, erschienen in der Reihe „Pastorale“, herausgegeben von niemand Geringerem als der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen.

„Gemeindetheologie“ meint also im Folgenden jenen pastoral-theologischen Transformationsdiskurs, der Mitte der 1960er-Jahre praxiswirksam wurde und die Umformatierung der kirchlichen Basisstruktur hin zu „überschaubaren Gemeinschaften mündiger Christen“ initiierte. „Gemeinde“, das war konzipiert als Nachfolgestruktur der als anonym, bindungs- und entscheidungsschwach wahrgenommenen volkskirchlichen Pfarrstruktur.²⁶ Man kann diesen Diskurs tatsächlich Gemeindetheologie nennen, denn eines seiner charakteristischen Merkmale war und ist bis heute die dezidiert theologische Selbstbegründung.²⁷ Das unterschied

23 Müller, Gemeinde: Ernstfall von Kirche, 791. In den Worten des bis heute hier höchst engagierten Altmeisters der Gemeindetheologie P. Weiß: Es ging um „persönlich verbindliche Glaubensgemeinschaften“ (Und behaltet das Gute, 20).

24 Fischer / Greinacher / Klostermann, Die Gemeinde, 15. Siehe auch: Klostermann, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde.

25 „Von den im Lande geborenen österreichischen Theologen ist nur einer nach dem Zweiten Weltkrieg in der ganzen Welt bekanntgeworden: Ferdinand Klostermann. Das ist wohl unter anderem darauf zurückzuführen, dass sich mit seinem Namen die Leitidee für die Seelsorge nach dem II. Vatikanischen Konzil verbindet, nämlich die christliche Gemeinde.“ (Zauner, Ferdinand Klostermann – Kirche als Leidenschaft, 9)

26 Dies deckt sich weitgehend mit dem, was Herbert Haslinger „Gemeinde-Idee“ nennt, in der die „Gemeinde zum Synonym für Kirche überhaupt“ wird und ein „Universum“ bildet, „innerhalb dessen christliches Leben und alle pastorale Praxis zu geschehen habe und innerhalb dessen alles kirchliche Handeln seinen Stellenwert zugewiesen bekommt.“ (Haslinger, Lebensort für alle, 7) Bei Haslinger findet sich auch eine instruktive Gegenüberstellung von „Volkskirche“ und „Gemeindekirche“ (86).

27 So enthalten die Arbeiten Klostermanns ausführliche exegetische und dogmatische Her- und fundamentalpastorale Ableitungen; vgl. etwa: Prinzip Gemeinde. Petro Müllers dogmatische Habilitationsschrift zur Gemeinde als angeblich „historisch und systematisch verkannte[r] Wirklichkeit“ kann in Intention und Umfang als nicht überbietbarer Höhepunkt des Versuchs gelten, eine spezifische Sozialform von Kirche theologisch aufzuladen. Was es bringt, die diachron äußerst divergente Basiswirklichkeit der Kirche unter die nur scheinbar einheitsstiftende Kategorie der „Gemeinde“ zu subsumieren, außer dass damit ein vorgeprägtes Normierungsinteresse historisch rekonstruiert wird, erschließt sich mir nicht. Hier wird die historische soziale Wirklichkeit der Kirche für die dogmatische Intention funktionalisiert. Natürlich kann man den Gemeindebegriff, wie Klostermann es tut, mit dem *ekklesia*-Begriff identifizieren und damit in den Offenbarungsrang heben (Prinzip Gemeinde, 15) oder ihn, wie Müller, massiv ekklesiologisch nobilieren, indem man die Gemeinde „als *Vertreterin der gesamten Kirche vor Ort*“ (Gemeinde: Ernstfall von Kirche, 22) definiert und damit faktisch in den Rang einer diözesanen „Ortskirche“ hebt. Möglich ist das vielleicht – Begriffe sind grundsätzlich Konventionen, und dogmatisch nicht definierte Begriffe wie „Gemeinde“ sind grundsätzlich theologisch frei –, aber weiterführend ist es nicht,

ihn signifikant von dem bis dahin für Organisation und Legitimation kirchlicher Basisstrukturen primär zuständigen kirchenrechtlichen Diskurs und markiert seinen Ursprung im wissenschaftlichen, nicht im administrativen Bereich der Kirche.²⁸

Ein weiteres Merkmal dieses Diskurses und vielleicht Folge seiner theologieintensiven Begründung war es, zumindest konzeptionell alle kirchlichen Handlungsstrategien auf diesen Umbauprozess zu zentrieren. Es galt eben tatsächlich das „Prinzip Gemeinde“²⁹, es galt die Maxime „Kirche als Gemeinde“³⁰, um Klostermann erneut zu zitieren.

Dieser Umformatierungsprozess hatte zugleich extensiven wie intensivierenden Charakter. Klostermann nennt als Ziel des Gemeindebildungsprozesses, „dass in (einer) Pfarrei möglichst viele Menschen eine möglichst genuine Gemeinde Jesu, des Christus, erleben können“, „dass die Pfarrei ein konkreter Ort wird, an dem möglichst vielen Pfarrangehörigen, aber auch anderen im Pfarrgebiet wohnenden Menschen die Glaubenserfahrungen Jesu weitervermittelt werden können.“ Dazu sollen „möglichst viele in christliche Gruppen und Gemeinden“³¹ eingebunden werden. Intensivierung und extensive Erfassung gleichzeitig also waren angezielt. Das Ergebnis sollte die „menschliche, brüderliche, offene und plurale Pfarrei“³² sein, so die Formulierung Klostermanns.

eher schon gefährlich, denn man gerät in die Versuchung, den garstig breiten Graben zwischen Normativität und Faktizität zu überspielen, was bekanntlich zu erhöhter Ideologiefälligkeit, also zur interessengeleiteten Legitimation des Faktischen durch seine verifikationsenthobene Identifikation mit etwas unbestritten Normativem führt. – Auch die Gemeindediskussion leidet offenkundig unter einem Grundproblem des pastoraltheologischen Diskurses: an dessen bisweilen arg unklarem Status zwischen Normativität und Analytik.

28 Klostermann berichtet, dass noch 1968 nach einem Referat ein „anwesender Jesuit“ in den „Räumen der Wiener Katholischen Hochschulgemeinde“ entgegnete, „Gemeinde sei eigentlich eine eher protestantische Vokabel, die man im katholischen Bereich vermeiden sollte“ (Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde, 7). Freilich, so Klostermann weiter, mittlerweile sei „Gemeinde [...] wie über Nacht eine katholische Vokabel, ja geradezu eine katholische Modevokabel geworden.“ (ebd.) Im IV. Band des „Lexikons für Theologie und Kirche“ aus dem Jahre 1960 wird denn auch unter dem Stichwort „Gemeinde“ noch schlicht auf „Pfarrei“ bzw. auf „Kirche“ verwiesen, ausgeführt waren nur das „protestantische Glaubensverständnis“ und die „Rechtsgeschichte“. Michael Pfliegler – noch nicht der Gemeindeftheologie verpflichtet, er spricht denn auch durchgängig von „Pfarre“ – notiert, dass erst der „Gallikanismus“ mit einem Beschluss des Pariser Parlaments vom 29.4.1665 die „Pfarre als göttlichen Rechtes“ (Pfliegler, Pastoraltheologie, 122) erklärte, zitiert dann allerdings Rahner als Kronzeugen einer „Theologie der Pfarre“ mit dem Axiom „Kirche als Ereignis ist notwendig Ortsgemeinde“ (ebd.).

29 So der Titel von Klostermanns erstem ausführlichem Werk zum Thema.

30 Klostermann, Prinzip Gemeinde, 17. „Kirche als solche, ob nun darunter Pfarrei, Diözese oder Weltkirche gemeint ist, ereignet sich in der Gemeinde; Kirche hat darum wesentlich gemeindlichen Charakter“ (Klostermann, Gemeinde – Kirche der Zukunft, Bd. I: Thesen, Dienste, Modelle, 20).

31 Klostermann, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde, 184.

32 Klostermann, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde, Kap 2.1.6. (122-125).

Zentrale Bezugsgröße der Kirchenmitgliedschaft war also nicht mehr, wie vorkonziliar und damals „gut katholisch“, die römisch-katholische Kirche mit dem Papst an der Spitze, sondern der überschaubare Nahraum einer kommunikativ verdichteten, letztlich nach dem Modell einer schicksalhaft verbundenen Großfamilie gedachten Gemeinde. Soziologisch angesiedelt jenseits der Mikroebene der Primärbeziehungen, aber diesseits der Makroebene einer anonymen Gesellschaft wurde die „Gemeinde“ zum Hoffnungsträger einer sich erneuernden Kirche. Es winkte das Versprechen einer Kontrastgesellschaft gegen die zweckrationale Außenwelt, aber auch gegen die offenbar nicht so ganz „menschliche, brüderliche, offene und plurale“ römisch-katholische Welt. Aus diesem Gegensatz bezog der gemeindetheologische Diskurs viel von seinem attraktiven Kontrastpathos. Denn er versprach, das alte, tendenziell repressive Katholizismuskonzept der pianischen Epoche zu überwinden, zudem einen anspruchsvollen Konkretionsweg des Christlichen aufzuzeigen und ihn in den und nicht gegen die Modernitätsstrudel der Gegenwart mit anderen, ebenfalls gegenwartssensiblen Mitchristen finden zu können.

Diskursive Marker dieses Wechsels waren neben dem Kontrast von „Pfarrei“ und „Gemeinde“ Formeln wie: „Die Gemeinde ist Subjekt der Pastoral“ versus die „Gläubigen als bloße Objekte der Seelsorge“ oder „der reife, mündige, denkende, [...] freie, dabei fromme, gläubige Christ“ versus dem „hörende[n], blind-gehörnde[n] unkritische[n], problemlose[n], sogenannte[n] ‚einfache[n]‘, schlichte[n] Christ[en]“³³ – so Klostermann.

5. Eine persönliche Anmerkung

Viele verdanken dieser Gemeindetheologie sehr viel, auch ich. Das gilt für ihre praktischen Ausformungen: Ich komme aus einer durchaus inspirierenden Gemeinde. Ich habe der Gemeindetheologie aber auch in ihrer theoretischen Fassung, etwa bei Rolf Zerfaß, viel zu verdanken. Er war es freilich auch, der mich in seiner unbestechlichen Ehrlichkeit mit einem Zitat auf einen neuen Weg brachte, damals, als mich die Bamberger Fakultät beim Habilitationsvortrag zum Thema „Gemeinde“ verpflichtete. Denn jetzt las ich bei Zerfaß: „Die schöne These von der ‚Gemeinde als Lernort des Glaubens‘ könnte vergessen lassen, was doch alle neueren religionssoziologischen Erhebungen zur Situation der Kirche in Deutschland belegen: daß ihre Gemeinden *nicht* mehr Orte sind, an denen man den Glauben erlernen kann.“³⁴ Gemeinden seien, so weiter Zerfaß und Klaus Roos, Orte, „wo man den Glauben braucht, um es aushalten zu können, statt daß man ihn dort entdecken könnte“, seien Orte „eines beklemmend unpolitischen Bewußtseins und einer mitunter erschreckenden Selbstherrlichkeit (besonders gegenüber Gescheiterten, Geschiedenen,

33 Klostermann, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde, 126. Das „Publik Forum“-Milieu lebt bis heute von diesen Gegenüberstellungen – und leider mit guten Gründen.

34 Zerfaß / Roos, Gemeinde, 132.

Fernstehenden oder solchen, die nicht glauben können)“. Die Ebertz'schen Thesen von der gemeindlichen „Milieuverengung“ wirken demgegenüber noch richtig zurückhaltend.³⁵

II. Das Scheitern der Gemeindeftheologie

1. Genese, Struktur und Wirkung der Gemeindeftheologie

Der gemeindeftheologische Diskurs reagiert deutlich auf die Säkularisierungserfahrung des sich auflösenden „katholischen Milieus“. Der nachlassenden Bindekraft der Kirche wollte man gegensteuern. Für Klostermann spielt die These, „dass im allgemeinen der Kirchenbesuch mit der wachsenden Pfarreigröße abnimmt“, eine zentrale Rolle in der Begründung seines gemeindeftheologischen Projekts. Er entwickelt aus diesem Befund „die pastorale Notwendigkeit von Pfarnteilungen bzw. gemeindlichen Substrukturen unserer städtischen Großpfarreien“ und fordert auch die „Erhaltung der Kleinpfarreien [...] als echte Gemeinden“, auch „auf dem Lande.“³⁶

Der „fortschreitenden Säkularisierung“ sollte, so der Essener Bischof Genn mit Bezug auf eine Studie Wilhelm Dambergs, durch „die Bildung von Pfarreien unter dem Leitbild der Pfarrfamilie“ entgegengewirkt werden. Daraus entstand etwa im Bistum Essen „die Option, im Umkreis von maximal 750 Metern immer wieder eine Kirche mit der entsprechenden Infrastruktur (Pfarrhaus, Kaplanei, Kindergarten, Pfarrheim, Jugendheim, Küsterwohnung) zu bauen.“³⁷

Der gemeindeftheologische Diskurs knüpft zudem, das sieht Petro Müller sicher richtig, wenn auch zu unkritisch³⁸, an die Tradition des genuin anti-liberalen, demokratie-kritischen „Organismusgedankens“ der Zwischenkriegszeit an, wie ihn etwa Guardini innerkirchlich exemplarisch

35 In ihrer Studie Gabriel / Keller / Nuschler / Treber, Handeln in der Weltgesellschaft, konstatieren die Autoren in kirchlichen „Dritte-Welt-Gruppen“ spezifische Solidaritätsverengungen im gemeindlichen Milieu. „Gepaart mit einem eher paternalistischen Hilfskonzept“ konnten solche Solidaritätsverengungen in „christlichen Gruppen, die eher im gemeindlichen Binnenmilieu operieren, stärker ausgemacht werden als in denjenigen christlichen bzw. kirchlichen Gruppen, die am Rande oder außerhalb der Kirchengemeinde agieren“. „Die Orientierungsfigur des Helfens steht im Erfahrungsraum der gemeindenahen Gruppen [...] dem Muster Patenschaft näher als dem der Partnerschaft.“ „Das Hilfskonzept“, das „hier sichtbar wird, erweist den Orientierungsrahmen der Gruppe als verhaftet im traditionellen, vorvatikanischen Verständnis von Missionsarbeit“ (52f., 55).

36 Klostermann, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde, 55.

37 Genn, Das Zusammenwirken von unterschiedlichen Orten, 41.

38 Müller, Gemeinde: Ernstfall von Kirche, 644-648. Gerade in den gegenwarts- und problemsensiblen Kreisen der Kirche, in der Jugend und unter den katholischen Intellektuellen, gewann in der Weimarer Republik zunehmend ein spezifisch anti-moderner Affekt, ein romantischer „Hunger nach Ganzheit“ und „organischem Leben“ an Attraktivität. Vgl. dazu: Baumgartner, Sehnsucht nach Gemeinschaft; Bröckling, Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik; Klönne, Die Liturgische Bewegung – ‚erblich‘ belastet?

formuliert hat und Müller ihn zusammenfasst in der Maxime: „Nicht mehr das subjektiv-individualistische Denken herrsche vor, sondern eine organisch geprägte Form, in der die Kirche als Gemeinschaft der Vielen entdeckt wird, geeint in Gott.“³⁹

Kennzeichen der volkskirchlichen Formation von Kirche war das als selbstverständlich empfundene Miteinander dreier Größen: kirchliche Sozialform, religiöses Sinnsystem und gesellschaftliche Wirklichkeit. Die sozial erlebbare Realität der Kirche einerseits, ihr Sinn- und Symbolsystem andererseits sowie das, was gesellschaftlich galt und erlebt wurde, stützten und plausibilisierten sich wechselseitig. In der „Pianischen Epoche“ und somit nach dem Sieg des bürgerlichen Gesellschaftsprojekts gelang das zwar nur noch auf der reduzierten Basis eines gesellschaftlichen Submilieus und also auf defensiver Basis, aber es gelang noch recht weitgehend.⁴⁰ Mit der Perforierung dieses Milieus aber zerfiel diese Einheitsimagination von kirchlicher Sozialform, religiösem Sinnsystem und gesellschaftlicher Wirklichkeit.⁴¹

Im gemeindetheologischen Konzept werden nun zwei dieser drei Parameter in ein erneuertes Nahverhältnis gebracht: die kirchliche Sozialform und das religiöse Sinnsystem. Die „Gemeindetheologie“ re-integriert beide subjekt- und (klein-)gruppenorientiert. Der grundlegende Wandel des Verhältnisses zur dritten Größe, der umgebenden gesellschaftlichen Realität, wurde dabei eher begrüßt. An die Stelle wechselseitiger Stützung traten der Gesamtgesellschaft gegenüber nun Kategorien wie „Kontrast“, „Eigenständigkeit“ und „Unabhängigkeit“. Oder noch einmal in den Worten Klostermanns: Im gemeindegirchlichen Konzept werde „das volkskirchliche Denken überwunden; ein Denken, das zu falschen Identifizierungen von Kirche und Volk, Kirche und Staat, Kirche und Partei, Kirche und Klassen, Kirche und irgendwelchen Systemen anderer Ebenen neigt.“⁴²

Die Gemeindetheologie startet als Diskurs, als ein ungemein wirkmächtiger freilich. Wahrscheinlich war Pastoraltheologie seit Maria Theresias Zeiten nie so einflussreich. *Konzeptionell* war dieser Diskurs zumindest im deutschsprachigen Raum bis vor kurzem praktisch alternativlos, mag auch die Realität schon länger anders ausgesehen haben. Denn weder wurden die volkskirchlichen Bindungen etwa konkordatärer oder

39 Müller, *Gemeinde: Ernstfall von Kirche*, 644.

40 Vgl. Gabriel, *Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik*.

41 Damit wiederholte sich im Übrigen jenes Auseinandertreten von Person, Situation und Tradition an der Basis des Volkes Gottes, wie es Ende des 18. Jahrhunderts bei den gesellschaftlichen Eliten eingetreten war und zur Entstehung der Pastoraltheologie als Krisenwissenschaft der Kirche geführt hatte. Vgl. dazu: Bucher, *Wer braucht Pastoraltheologie wozu?*

42 Klostermann, *Prinzip Gemeinde*, 31. Der österreichische Hintergrund mit dem alten Habsburger Bündnis von „Thron und Altar“ und dem autoritären „Christlichen Ständestaat“ (1934-1938) ist unüberhörbar.

informell-politischer Art wirklich gekappt, noch wurde die Kirche wirklich in ein Netz von „Intensiv-Gemeinden“ umformatiert; „Wien-Machstraße“ blieb ebenso eine Ausnahme wie die „Integrierte Gemeinde“ in München. Was geschah, das war etwas anderes. Einerseits wurde tatsächlich die alte volksskirchliche und rein kirchenrechtlich definierte Territorialpfarrei mit gemeindetheologischen Kategorien aufgeladen. Um dem gemeindetheologischen Ideal näher zu kommen, wurden etwa die bereits von Klostermann geforderten „lebendigen Zellen“⁴³ gegründet, also Familien-

43 Klostermann, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde, 55. Klostermann kommt damit übrigens einer Forderung nach, die bereits 1934 der Wiener Kardinal Innitzer in seinen „Richtlinien für die Katholische Aktion“ aufgestellt hatte: „Um die Gesamtheit der Gläubigen zu erreichen, soll in jeder Pfarre die *Zellenarbeit* durchgeführt werden. Sie besteht darin, daß in planmäßiger Auswahl der Laienapostel die ganze Pfarre durchorganisiert wird. Durch diese Laienapostel ergibt sich die lebendige Verbindung zu allen Familien und Gliedern der Pfarre. Die einzelnen Laienapostel, die den Kern einer Zelle bilden, sind durch ständige Schulung und Anregung in eifriger Tätigkeit zu erhalten.“ (Zitiert nach: Rudolf, Das Werden der katholischen Aktion in der Erzdiözese Wien, 19) Diese Erfassung betrifft intentional die „Ganzheit aller Pfarrangehörigen“ (ebd.). Innitzer fordert hier auch bereits die „*Errichtung von Pfarreheimen*“ (20), die Einsetzung eines „*Pfarrbeirat(s)*“ (20), „allgemein zugängliche *Pfarrabende*“, „*Schulung der Laienapostel*“ (20). Es wäre lohnend, den sachlichen und historischen Zusammenhängen (in Nähe und Differenz) des nach-konziliaren gemeindetheologischen Diskurses mit dem Konzept der „Katholischen Aktion“ nachzugehen, wie es im deutschsprachigen Bereich primär in Österreich, und hier vor allem in Wien vor dem Krieg und vor allem zu Zeiten des „Österreichischen Ständestaates“, massiv propagiert und forciert wurde. Immerhin fordert der Professor für Dogmatik an der Theologischen Hochschule von Stift St. Florian in Oberösterreich, Dr. Alois Nikolussi (1890-1965), auf der Wiener Seelsorgetagung 1935: „Wir müssen das Wir-Gefühl von der staatlich-politischen in die kirchlich-religiöse Sphäre hinüberleiten, wo es ja wirklich am allermeisten bodenständig ist. Wir müssen ein wahres Trommelfeuer loslassen, bis dass das Wir vor jedermanns Bewusstsein aufragt wie ein Diktator: groß, herrlich, berauschend.“ (Nikolussi, Die Katholische Aktion in der Predigt, 123) Bereits die „*Weihnachts-Seelsorgetagung*“ des Jahres 1933 hatte das Thema „Die lebendige Pfarrgemeinde“ (Schebeck, Die Pfarrgemeinde als Lebenszentrum der Katholischen Aktion, 31). Zwei Referate der Tagung lauteten: „Die Pfarre als Mysterium“ und „Der Pfarrer als Führer“. Der entsprechende Bericht forderte a) „die *Pfarrgemeinschaft* in ihrer Ursprünglichkeit wieder herzustellen“ (30), b) den „*Klerus* [...] wieder für den Gedanken der Pfarrgemeinschaft“ (31) zu gewinnen, c) das „längst verkümmerte Pfarrbewußtsein in den Leuten wieder lebendig zu machen“ (32), die „*Gewinnung und Schulung der Laienhelfer*“ (33), die „*Erfassung der ganzen Pfarre*“ (34) sowie das „*Pfarreheim*, zum wenigsten einen *Pfarrsaal*“ (35) und schließt: „Erst die in diesem Sinne aufgebaute lebendige Pfarrgemeinde wird eine fähige Trägerin und fruchtbare Wirkerin der Katholischen Aktion sein können“ (36). – Klostermann selbst scheint noch 1949 die „Idee der Gemeinde“ als „protestantisch“ identifiziert und die „Katholische Aktion“ propagiert zu haben. Die „Gemeinde“-Idee dürfte er vom Wiener Hochschulpfarrer Karl Strobl kennen gelernt haben. „Strobl hatte während des Zweiten Weltkrieges katholische Studenten als christliche Gemeinde versammelt, nachdem sämtliche kirchlichen Verbände verboten waren. Nach 1945 setzte man dann [in Österreich] vor allem auf die Katholische Aktion. Der Hochschulseelsorger Strobl gründete die Katholische Hochschuljugend als selbständige Gliederung der Katholischen Aktion, beließ jedoch die „Gemeinde“ als Kirche an der Universität. Dem konsequenten Systematiker Klostermann war dies lange ein Dorn im Auge. Er belä-

Bibel- und andere religiöse Kreise als Orte verdichteter Kommunikation, möglichst auch verdichteter religiöser Kommunikation. Dazu wurden Pfarrheime gebaut, vor allem aber eine neue Rhetorik, aber auch eine neue Wirklichkeit kommunikativer Gemeinsamkeit und Partnerschaft eingeübt.

Gleichzeitig aber verlor die Gemeinde immer mehr ihrer realen Funktionen. Als nämlich die alte Pfarrrolle im Professionalisierungsprozess der Pastoral in den 70er- und 80er-Jahre in ein Set von Hauptamtlichenberufen ausdifferenziert wurde, wanderten die sich professionalisierenden Handlungsfelder stets auch aus der Gemeinde aus: Das galt und gilt für die Diakonie, das galt und gilt für die Schule, das galt und gilt übrigens nur für eine/n nicht: den Pastoralassistenten/die Pastoralassistentin.⁴⁴ Heraus kam etwas, was ich als „mittelständisches Dienstleistungsunternehmen ‚Pfarrfamilie‘“ bezeichnen möchte, um das herum sich ein Kranz von relativ unabhängigen kirchlichen Handlungsfeldern in Diakonie, Schule oder Erwachsenenbildung legt.

2. Das Scheitern

Der Versuch, die katholische Kirche von einer amtszentrierten Heilsinstitution zur quasi-familiären Lebensgemeinschaft umzuformieren, ist nun keineswegs am Widerstand der veränderungsresistenten Heilsinstitution gescheitert. Gerade die jüngsten römischen Versuche, diese klerikal-heilsinstitutionalistische Seite der Kirche wieder stark zu machen, belegen dies indirekt.⁴⁵ Es sei denn, man erkennt in der gegenwärtigen Ausweitung des priesterlichen Einflussraums, also der Höherplatzierung des Priesters im kirchlichen Personalkegel – und nichts anderes motiviert ja doch wohl zur Bildung von Seelsorgsräumen und ähnlichen übergemeindlichen Großformen –, die subtile, wenn auch wohl

chelte Stobls Idee der Gemeinde als „protestantisch“. Katholisch seien die Pfarre und die Katholische Aktion. Erst in einem Schiurlaub auf dem Arlberg mit dem damaligen Religionslehrer Günter Rombold konnte Klostermann dazu gebracht werden, die Theologie der Gemeinde zu durchdenken. Das Ergebnis war das „Prinzip Gemeinde“, gewidmet ‚Der Katholischen Hochschulgemeinde Wien‘ (Zauner / Ferdinand / Klostermann, 13). Klostermanns Lehrer Michael Pfliegler jedenfalls war ein leidenschaftlicher Anhänger der „Katholischen Aktion“ (vgl. Liebmann, „Das Konzil sieht die Aufgabe des Laien ganz anders“, 322f.). Erweist sich gar die „Gemeindetheologie“ Klostermanns als spezifische Kombination aus alten KA-Ansätzen und nach-vatikanischer Lientheologie? Schließlich wurde in Österreich, im Unterschied zu Deutschland, die durch den Nationalsozialismus abgebrochene Verbände-Tradition nicht wieder aufgenommen, vielmehr die KA weitergeführt, deren Geistlicher Assistent Klostermann nach dem Krieg war. Klostermann war zudem auf dem Konzil Mitarbeiter am konziliaren Laiendekret, wenn er auch, so Liebmann, zu diesem durchaus lange eine skeptische Haltung einnahm.

44 Vgl. Bucher, Das entscheidende Amt.

45 Vgl. etwa das jüngste päpstliche *Motu proprio*, welches die stark priesterzentrierte tridentinische Liturgie in der Fassung des Jahres 1962 wieder (fast) gleichrangig neben die nach-vatikanische Messe stellt, oder die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ vom 15.8.1997.

unbewusste Revanche der alten Bischofskirche an der neuen Gemeintheologie.

Der Versuch, die katholische Kirche von einer amtszentrierten Heilsinstitution zur quasi-familiären gemeindlichen Lebensgemeinschaft umzuformatieren, ist an etwas anderem gescheitert: an seinem Charakter als halbierte, ja selbstwidersprüchliche Modernisierung, einem Widerspruch, wie er etwa schon in Klostermanns Doppelziel von Intensivierung und Expansion zum Ausdruck kommt. Die gemeintheologische Modernisierung wollte freigeben („mündiger Christ“) und gleichzeitig wieder in der „Pfarrfamilie“ einfangen. Sie wollte Priester und Laien in ein neues gleichstufes Verhältnis bringen bei undiskutierbarem Leitungsmonopol des priesterlichen „Vorstehers“. Sie wollte eine Freiwilligengemeinschaft sein, die aber auf ein spezifisches Territorium bezogen sein sollte⁴⁶, sie wollte für alle da sein⁴⁷, war es aber doch für immer weniger, und wurde immer mehr, wie Zerfaß / Ross formulieren, ein „Ort beharrlichen Kreisens um sich selber, um den Kirchturm, das Pfarrfest und die wenigen Personen, die derzeit (und wie lange schon?) im Pfarrgemeinderat das Sagen haben“⁴⁸. Und man mediatisierte die ehemals extrem aufgespannten Partizipationsgrade an Kirche auf das berühmte „aktive Gemeindeglied“ ausgerechnet zu jenem Zeitpunkt, als die Einzelnen die Lizenz zu bindungsfreier religiöser Praxis bekamen.

Diese Selbstwidersprüchlichkeiten einer halbierten Modernisierung blieben nicht folgenlos. Aus ihrer inneren Widersprüchlichkeit entwickelten sich äußere Paradoxien: Die Gemeinde sollte das Leben in Christus vermitteln und musste doch offenbar selbst ständig „verlebendigt“ werden, sie war auch in ihrem eigenen Selbstverständnis kein Selbstzweck, zog aber alle Bemühungen und Initiativen auf sich, sie war plötzlich die „Summe und Pointe aller Pastoral“⁴⁹, und doch expandierten die nicht-gemeindlichen Handlungssektoren der Kirche, also Diakonie, Kategoriale Pastoral oder Bildungsarbeit, weit stärker.

Der Kern der Selbstwidersprüchlichkeit des gemeintheologischen Konzepts gründet in seinem ambivalenten Verhältnis zur Freiheit. Diese

46 Diese spezifische Spannung von Beziehungsintensität und Nicht-Freiwilligkeit teilt sie übrigens mit der Familie und hier bis vor nicht allzu langer Zeit selbst bei der Partnerwahl. Daher hat die Familienmetapher im Umfeld der Gemeintheologie durchaus ihre tiefere Wahrheit.

47 Noch Herbert Haslinger betitelt sein in der Analyse durchaus realistisches Gemeindebuch mindestens missverständlich: „Lebensort für alle“.

48 Zerfaß / Ross, Gemeinde, 133.

49 So Wollbold, Handbuch der Gemeindepastoral, 23-67. Wollbolds „Handbuch“ stellt im Ganzen freilich eher das bemerkenswerte Zeugnis des Versuchs dar, eine Gemeintheologie konsequent jenseits deren (Partizipations-)Fortschritte gegenüber der vorkonziliaren priesterzentrierten Realität zu entwerfen, besser diese Priesterzentrierung mit dem (erstrebten) Dynamismus der Gemeintheologie zu verbinden. In ihrer radikalen Leugnung des diakonischen Elements markiert sie zudem den Gegenpol zu Haslingers Bestimmung der Diakonie als „theologische[r] Identität der Gemeinde“ (Haslinger, Lebensort für alle, 191).

Ambivalenz aber rührt aus dem Status der Gemeindeftheologie als kriseninduziertes Rettungsprogramm. Ähnlich wie das Papsttum im späten 19. Jahrhundert und daher auch, etwa im Unterschied zu katholischen Verbänden oder Diözesancaritasvereinen, ähnlich emotional aufgeladen, zog die Gemeindeftheologie enorme Rettungsphantasien einer durch die moderne liberale Gesellschaft und ihre ganz anderen Lebensstile unter Druck geratenen Kirche auf sich – wenn auch diesmal bei den eher modernitätsfreundlichen Teilen der Kirche. Doch in einem kommt sie mit der forcierten Papstkirche der Pianischen Epoche überein: Durch Aufbau, Ausbau und theologische Unterfütterung einer spezifischen Sozialform von Kirche sollten die freiheitsbedingten Erosionsprozesse kirchlicher Konstitution gestoppt werden.

Die Gemeindeftheologie formuliert somit ein spezifisches innerkirchliches sozialtechnologisches Projekt. Sie verspricht Vergemeinschaftung jenseits der Repression einer unverlässbaren Schicksalsgemeinschaft und doch diesseits der unheimlichen und ungebändigten Freiheit des Einzelnen. Deshalb thematisiert die Gemeindeftheologie auch primär Sozialformen, nicht aber pastorale Inhalte. Diese werden immer noch mit einer gewissen Selbstverständlichkeitsaura umgeben, mag diese Selbstverständlichkeit, etwa in der Sakramentenpastoral, auch noch so hinfällig geworden sein. Es ist ja nicht zu übersehen: Ähnlich wie beim Papsttum will man über eine institutionelle Struktur sichern, was in der liberalen Gesellschaft gefährdet erscheint: die Tradierung des Christlichen.

Dass dieses Projekt scheitern musste, erklärt sich aus seiner inneren Selbstwidersprüchlichkeit, dass es gerade in seiner intendierten Rettungswirkung scheiterte, dafür nur ein paar kirchensoziologische Daten: Die Bindewirkung des gemeindlichen Milieus hat, nimmt man die Kirchgängerzahlen als Grundlage, seit 1950 um ca. 70 % abgenommen.⁵⁰ Nicht dieser Vorgang an sich – er ist nicht so sehr der Gemeinde als vielmehr dem generellen Kontextwechsel kirchlicher Konstitution zuzuschreiben, der die Kirche von einer praktisch unverlässbaren Schicksalsgemeinschaft zu einer von vielen Anbieterinnen auf dem religiösen Markt macht – als vielmehr die Tatsache, dass auch der gemeindeftheologische Umbau praktisch keine Spuren in dieser linearen Reduktion kirchlicher Partizipation hinterlassen hat, scheint mir bemerkenswert.

Man wird heute von der Faustformel 25 % KatholikInnen mit relativ mä-

50 Quelle: Kirchliche Statistik (http://www.dbk.de/imperia/md/content/kirchlichestatistik/katholiken_und_gottesdienstteilnehmer_1950_2005.pdf; 28.7.2007).

rigem Gemeindekontakt⁵¹, 25 % potentiell Austrittswilligen⁵² und einer knappen „unbekannten Mehrheit“ von „Kasualienfrommen“ auszugehen haben⁵³, wie die instruktive Studie von Först / Kügler zu dieser innerkirchlichen Personengruppe treffend betitelt ist.⁵⁴ Zudem laufen praktisch alle ressourcenbedingten aktuellen pastoralplanerischen Initiativen darauf hinaus, das klassische „Normalbild“ einer um den Pfarrpriester gescharten, überschaubaren, lokal umschriebenen, kommunikativ verdichteten Glaubensgemeinschaft aufzulösen, was dazu geführt hat, dass bereits 2005 „nur noch gut ein Viertel (24,2 %) aller Pfarreien dem vertrauten Bild von der Pfarrei mit einem Pfarrer, der die Pfarrei leitet“⁵⁵ entsprach, wie niemand Geringeres als die DBK festhält. Michael Ebertz hat schon Recht, wenn er feststellt, es sei „schon merkwürdig, dass [...] dieser so offensichtlich negative Ausgang eines gewissermaßen historischen Experiments immer noch ignoriert werden kann“⁵⁶.

III. Ein Blick ins Archiv zweier pastoraltheologischer Referenzdiskurse

Ich möchte an dieser Stelle zur Selbstvergewisserung einen kurzen Blick ins Archiv zweier klassischer Referenzdiskurse der Pastoraltheologie⁵⁷ werfen: den systematisch-theologischen wie den soziologischen. Beide Blicke helfen, gewisse Korrekturen anzubringen, die Lage zu klären und

51 2005 lag die sonntäglich gemessene Kirchgängerquote in Deutschland bei 14,3 % (siehe Kirchliche Statistik Fußnote 48). Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass davon eine größere Zahl zwar regelmäßig, aber nicht jeden Sonntag die Kirche besucht und dass diese Quote auch Kleinkinder und Kranke umfasst, dann muss man davon ausgehen, „dass es eine ‚potentielle‘ Erreichbarkeit gibt, die deutlich größer ist als die Zahl derer, die man durch die Zählungen erfasst.“ (DBK, Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2003, 17) Man wird schätzen können, dass gegenwärtig ca. 25 % der über 14-jährigen Katholikinnen halbwegs regelmäßig sonntags die Kirche besuchen und somit einen kontinuierlichen Gemeindebezug aufweisen.

52 Die letzte repräsentative Untersuchung zu Kirchenaustrittsmotivation und -willigkeit (ID-Allensbach, Kirchenaustritte; dies., Begründung und tatsächliche Gründe für einen Austritt aus der katholischen Kirche) hält fest, dass 1986 15 % der (westdeutschen) Kirchenmitglieder schon einmal mit dem Austrittsgedanken gespielt haben, 1992 bereits 23 %. Die Schätzung von 25 % für die gegenwärtige Situation (2007) ist also eher konservativ. Siehe dazu auch: Bucher, Keine Prophetie, nirgends.

53 Eine quantitative Untersuchung aus dem Jahre 1999 rechnet für die Schweiz bei den Katholiken 52,9 %, bei den Protestanten 55,2 % zu der hier „ritueller Mitgliedschaftstyp“ genannten Gruppe. Vgl. Dubach, Unterschiedliche Mitgliedschaftstypen in Volkskirchen, 143.

54 Först / Kügler, Die unbekannte Mehrheit; siehe darin auch: Bucher, Die Entdeckung der Kasualienfrommen; Fuchs, Sakramententheologische Kriterien der Kasualpastoral.

55 DBK, Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2005, 26; im Jahr zuvor waren es noch 26,3 % gewesen.

56 Ebertz, Wider den Wohn-Territorialismus, 17.

57 Diese Aufzählung ist natürlich nicht abschließend gemeint: die Psychologie etwa ist ein weiterer Referenzdiskurs der Pastoraltheologie oder auch, in herzlicher Differenz verbunden, das Kirchenrecht.

weiterführende Perspektiven zu entwickeln.

1. Systematische Theologie

Die Pastoraltheologie teilt trotz ihres tendenziell eher progressiven Images auf Grund ihrer ekklesialen Thematik doch eine typisch katholische Versuchung: den Institutionalismus, also die Selbstverwechslung einer Institution mit ihrem Existenzzweck. Intentional ist er eher im hierarchischen Spektrum der Kirche angesiedelt, diskurs-strukturierend bisweilen auch in der Pastoraltheologie in ihrer Fixierung auf die Reflexion von Sozialformen von Kirche.

Demgegenüber ist systematisch-theologisch an die „pastorale Wende“ des II. Vatikanums zu erinnern.⁵⁸ Sie ist bereits in *Lumen gentium* greifbar und wird dort gerade über den Sakramentsbegriff eingeleitet. Die berühmte Definition von Kirche in LG 1 lautet ja, die Kirche sei „in Christus gleichsam das Sakrament bzw. das Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“. Hans-Joachim Sander hält zu dieser Stelle fest: „Das Sakrament Kirche ist ein Zeichen, also etwas, das auf etwas anderes hindeutet und diese Repräsentanz dann für andere von sich selbst her markiert. Das worauf es hindeutet, ist zugleich das, wozu es dient; dieses Sakrament ist ein Werkzeug, und zwar für die ‚Vereinigung mit Gott und für die Einheit aller Menschen‘. Kirche dient nicht sich selbst, sondern jemandem und etwas, was sie gar nicht selber ist: nämlich Gott und allen Menschen.“⁵⁹

Das klingt nachkonziliar fast selbstverständlich und ist es doch nicht. Es ist ein wirklicher Wandel im Selbstentwurf der Kirche. Denn die „*societas perfecta*“ wird „jetzt „prinzipiell überschritten“ und damit jene Kategorie, mit der sich „die neuzeitliche Kirche [...] von sich selbst her begriffen“⁶⁰ hatte. Die konziliare Bindung der Kirche an ihre sakramentale Sendung dezentriert Kirche aus dem Sog ihrer institutionellen Selbsterhaltung und verweist sie auf ihre existenzlegitimierende Aufgabe: Zeichen und Werkzeug der Geschichte Gottes mit den Menschen zu sein. Der quasi immanenten Häresie einer jeden religiösen Institution, der Selbstverwechslung mit dem, dem sie zu dienen hat, wird hier ein aufgabenbezogenes sakramentales Verständnis von Kirche entgegengesetzt.

Sander hat diese pastorale Wende des Konzils konstitutionsanalytisch auf die Unterscheidung von der Kirche als Religions- und als Pastoralgemeinschaft gebracht.⁶¹ Als Religionsgemeinschaft ist die Kirche

58 Vgl. dazu: Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*; Klinger, Armut – eine Herausforderung Gottes; Themenheft „Der halbierte Aufbruch“. 40 Jahre Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, PThI, 25. Jg., 2005-2.

59 Sander, nicht ausweichen, 101.

60 Ebd.

61 Vgl. Sander, nicht ausweichen, 11-27.

eine immer noch mächtige Institution mit Einfluss und vielen Zeichen bleibender gesellschaftlicher Präsenz. Als Pastoralgemeinschaft ist die Kirche ein ohnmächtiger, weil von Gottes Gnade abhängiger Ort der Realisation des Evangeliums in den Zeichen der Zeit, ist sie ein „allumfassende(s) Sakrament des Heiles“, welches wie *Gaudium et spes* 45 fast unglaublich formuliert, „das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht.“

Die Polarität und auch die Unentkoppelbarkeit beider Existenzweisen, der religionsgemeinschaftlichen wie der pastoralgemeinschaftlichen, sind ganz unausweichlich; von welchem Pol her man Kirche aber begreift, ist es nicht. Die pastorale Wende des Konzils besteht ganz wesentlich darin, Kirche als Religionsgemeinschaft von ihrem Charakter als Pastoralgemeinschaft her zu entwerfen. Da „Pastoral“ aber im Konzil ein qualifiziertes Geschehen meint, nämlich die kreative und handlungsbezogene Konfrontation von Evangelium und Existenz heute, kann man dies die „materiale Wende“ in der Konzeption und Reflexion kirchlicher Konstitutionsprozesse nennen. Die Pastoraltheologie sollte ihr nicht nur grundsätzlich und theoretisch, sondern auch in der Reflexion aktueller Probleme der Kirchenkonstitution folgen. Das würde bedeuten, nicht zuerst Sozialformen, also Religionsgemeinschaftliches, zu reflektieren und dabei zu fragen, wie in ihnen Pastoral (noch) möglich ist, oder gleich gar, welche Zukunft diese Sozialformen haben, sondern umgekehrt zu reflektieren, wo und warum Pastoral im konziliaren Sinne heute dem Volk Gottes gelingt, um dann an der Weiterentwicklung jener Sozialformen mitzuhelfen, welche bessere Chancen für die Pastoral bieten.⁶²

Man hätte da viel von kategorial-pastoralen oder auch diakonisch-pastoralen Orten zu lernen. Vor allem, weil sie unter dem heilsamen Druck stehen, das Evangelium in nicht-selbstverständlichen Kontexten zu präsentieren, mithin der Kontinuitäts- und Selbstverständlichkeitsfiktion anderer pastoraler Orte nicht so schnell verfallen. Anders gesagt: Kategorial-pastorale Orte stecken in einem heilsamen Inkarnationszwang. Sie entgehen damit leichter der für die Kirche gefährlichen Fiktion, es gäbe Pastoral jenseits der ergebnisoffenen Konfrontation von Evangelium und individueller Existenz.

2. Soziologie

Womit ich bei meiner zweiten Referenz bin, der Soziologie. Sie kann als heilsames Korrektiv gegenüber einer Wirklichkeitswahrnehmung wirken, die eigene innerkirchliche sozialpsychologische Befindlichkeiten in die gesellschaftliche Umgebung der Kirche projiziert. Alfred Dubach hat zutreffend bemerkt, dass es überhaupt nichts nützt, die eigenen gefährdeten Vergemeinschaftungsformen dadurch retten zu wollen, dass man dogmatische Vorgaben – Dubach meint hier konkret die *communio*-Ekklesiolo-

62 Vgl. Bucher, Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt?

gie⁶³ – zum „Raster selektiver Informationsaufnahme und -verarbeitung“⁶⁴ macht und dann ausgerechnet eine „Sehnsucht vieler Menschen nach Gemeinschaft“ als „Zeichen der Zeit“⁶⁵ identifiziert.

Die „strukturelle Individualisierung moderner Gesellschaften“, so Dubach, werde von den „kirchlichen Autoritäten in ihrer institutionserosiven Kraft als bedrückend und bedrohlich erfahren“. Dies lasse die Kirchenleitungen in ihrer „Sorge um die eigene Institution“ dann „nicht auf eine Kultivierung moderner Freiheitsambitionen setzen“, vielmehr solle über „dichte kohäsive Sozialbeziehungen [...] kollektive Identität mit den Überzeugungen der Kirche erreicht werden.“⁶⁶ Auch das gemeindegkirchliche Konzept folgt deutlich diesem Muster.

Abgesehen davon, dass dies ein ganz und gar unkorrekter „Zeichen der Zeit“-Begriff⁶⁷ wäre: Vergemeinschaftungsformen scheinen heute sehr milieuspezifisch zu sein⁶⁸, und es gilt wohl eher der Satz, mit dem ein evangelischer Sammelband zum Problem beginnt: „Feste Zugehörigkeiten sind ungewöhnlich geworden. Sie werden vermisst, wenn sie fehlen; sie stören mehr oder weniger, wenn sie gegeben sind.“⁶⁹ Die Grundfrage von Kirchenbildung unter spätmodernen Bedingungen ist eben nicht, wie viel Gemeinschaft kann gegen den Freiheitsdrang des Einzelnen noch gerettet werden, sondern, wieder Dubach: „Wie stiftet Freiheit ekklesiale Sozialität?“⁷⁰

Die Alternative lautet eben nicht religiöser Individualismus versus gemeindliche Vergemeinschaftung, so als ob es diese an jenem vorbei heute noch gäbe. Religiöse Praxis wird seit einiger Zeit in die Verfügungsfreiheit des Einzelnen gegeben, übrigens sehr spät und ungefähr zeitgleich mit der Freigabe der Geschlechterrollen: Religion als das Verhältnis zur obersten Macht und die Geschlechterrolle als das Verhältnis zum eigenen Körper sind offenbar ausgesprochen prekäre Größen der menschlichen Existenz, die nur sehr zögerlich in den Freiheitsspielraum des Einzelnen überführt wurden. Aber sie wurden es, und damit geht es um die unter diesen Bedingungen neu möglichen Vergemeinschaftungsformen von Kirche.

Der beschriebenen Ambivalenz der Gemeindegtheologie wird man nur mit einer doppelten, in sich freilich zusammenhängenden Reaktionsstrategie entkommen. Zum einen mit der Anerkennung der religiösen Freiheit des

63 Zu deren Kritik siehe: Bucher, *Communio*.

64 Dubach, *Die Communio-Ekklesiologie*, 55.

65 A.a.O., 56.

66 A.a.O., 60.

67 Vgl. Hünemann, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*.

68 Das war schon das zentrale Ergebnis der berühmten Studie von Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, gewesen. Sie wird bestätigt durch die neuere SINUS-Studie „Milieuhandbuch religiöse und kirchliche Orientierungen“, dazu: Bucher, *Die Provokation annehmen*.

69 Lehmann, *Einleitung*, 7.

70 Dubach, *Die Communio-Ekklesiologie*, 68.

Einzelnen auch als Konstitutionsbedingung, ja Konstitutionsprinzip von Kirche. Zum anderen aber mit der konsequenten Umsetzung der pastoralen Wende des Konzils und also seines pastoralen Prinzips⁷¹ auch in der pastoraltheologischen Reflexion kirchlicher Sozialformen.

IV. Perspektiven

Abschließend seien drei Prinzipien des Umgangs mit der Sozialform „Gemeinde“ im pastoraltheologischen Diskurs formuliert, wie sie sich aus den obigen Überlegungen ergeben. Dieser Diskurs sollte erstens die Gemeinde nachvatikanisch entmythologisieren, zweitens gesamtpastoral relativieren und drittens gnadentheologisch reformulieren.

1. Nachvatikanisch entmythologisieren

Die Gemeinde ist nicht der „Ernstfall von Kirche“⁷²: Der Ernstfall von Kirche ist die alltägliche Konfrontation von Evangelium und Existenz heute in Wort und Sakrament, in Nächstenliebe und Einsatz für die Gerechtigkeit, in Liturgie und Seelsorge. Der Ernstfall von Kirche sind die Pastoral und ihr geradezu ungeheuerlicher Anspruch, den gnädigen Gott Jesu, den Herrn unseres Lebens, unserer Welt und der ganzen Schöpfung zu vergegenwärtigen. Die Ungeheuerlichkeit dieses Anspruchs, unser Scheitern vor diesem Anspruch und der Versuch, es dennoch nicht aufzugeben, das ist der Ernstfall von Kirche. Diesem Ernstfall darf die Kirche nicht ausweichen, weder in den Individualismus einer funktionalisierten Bedürfnisreligiosität, die sich zuletzt einbaut ins von innen unübersteigbare Gefängnis der eigenen Sehnsüchte und Projekte, noch in die Selbstbezüglichkeit eines großkirchlich-triumphalistischen oder gemeindegemeinlich-familiaristischen Milieus.

Wir sollten die Gemeinde als Basissozialform der Kirche auf ihren Hilfscharakter hin entmythologisieren und auf dieser Basis als bewährte, wenn auch kirchengeschichtlich bis zum Verschwinden höchst variable⁷³

71 Vgl. Sauer, Erfahrung und Glaube.

72 So der Untertitel der Habilitationsschrift von Petro Müller.

73 Selbst Müller, Gemeinde: Ernstfall von Kirche, 503, muss einräumen, dass es während langer Jahrhunderte etwa des Mittelalters „[n]ur noch die Kirche“ gab bis hin zum „Verlust[.] von Gemeinde“. Das frühmittelalterliche germanische Eigenkirchenwesen war eben etwas ganz anderes als die stolze, zwischen *regnum* und *sacerdotium* gespaltene und von Orden charakteristisch beherrschte Kirche des Hochmittelalters, der Josephinismus des 18. Jahrhunderts etwas recht anderes als die Papstkirche der Pianischen Epoche, von den spätantiken Anfängen der Kirche vor und nach der „Konstantinischen Wende“ ganz zu schweigen. Die konkrete Sozialgestalt der Kirche hat epochale Wechsel hinter sich und ihre jeweilige Basisstruktur mit ihr. Denn natürlich schlägt die jeweilige Herrschaftsstruktur von Kirche gerade auch auf die Organisation ihres Basiszugriffs durch. „Gemeinde“ unter dem „Pfarrbann“ einer christentümlichen Gesellschaft unterscheidet sich sehr, um nicht zu sagen um (fast) alles, von den bürgerlichen Pfarrgemeinden innerhalb der Religionsfreiheit westlicher Gesellschaften. Es wäre unhistorisch, die tiefen Konzept- und Wirklichkeitsbrüche

kirchliche Vergemeinschaftungsstruktur ernst nehmen und über ihre heute möglichen und notwendigen Funktionen nachdenken.

2. Gesamtpastoral relativieren

Es gälte, die Gemeinde gesamtpastoral zu relativieren, also viel stärker wieder einzubinden ins Netz pastoraler Orte überhaupt.⁷⁴ Das zentrale Merkmal vernetzter sozialer Strukturen ist die grundsätzliche Gleichrangigkeit der Vernetzungsknoten, die aufgabenbezogene Vernetzungsflexibilität und die weitgehende Vernetzungsautonomie, also das weit reichende Recht der einzelnen Orte, die eigenen Vernetzungsstrukturen selbst zu knüpfen und zu lösen.⁷⁵

Eine so verstandene „Gesamtpastoral“ fordert eine heute eher unübliche neugierige reversible evangelisatorische Kommunikationskultur jenseits der bürokratischen und/oder religiösen Vermachtung unserer innerkirchlichen Glaubensdiskurse. Diese Kommunikationskultur müsste getragen sein von der Suche nach der Stärke anderer pastoraler Orte als Ressource der eigenen pastoralen Existenz und hätte alle Rivalität von Sozialformen um theologische Bedeutung und finanzielle und personelle Ressourcenzuweisung zu überwinden.

3. Gnadentheologisch reformulieren

Die territoriale Fassung der Pfarrei war in den christentümlichen Zeiten eine machtbestimmte Zugriffsstruktur⁷⁶, schreibt ihr heute aber exakt das Konträre ein. Die territoriale Fassung der kirchlichen Basisorganisation wird Element einer selbstlosen Angebotsstruktur der christlichen Botschaft, die auch dorthin geht, wo die Kirche endgültig alle religionsgemeinschaftliche Macht verloren hat. Das Territorialprinzip macht es der Kirche zumindest ein wenig schwerer, den Sorgen und Nöten, Hoffnungen und Freuden der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten, auszuweichen. Der theologische Begriff für dieses selbstlose Angebot der Nähe Gottes in Wort und Tat aber heißt „Gnade“.⁷⁷ Die bleibenden Aufgaben

kirchlicher Basisorganisation in einem normativistisch aufgeladenen Gemeindebegriff zu nivellieren.

74 Wenn ich recht sehe, ist dies nicht weit entfernt von den Überlegungen Uta Pohl-Patalongs: vgl. dies., Ortsgemeinden und übergemeindliche Arbeit im Konflikt; dies., Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten; dies., Kirchliche Strukturen im Plural.

75 Vgl. Reckert, Soziologische Netzwerkanalyse; Hochschild, Wo liegt die Zukunft der Kirche?; Baumgart, Kirche in der Netzwerkgesellschaft; Weyer, Soziale Netzwerke.

76 „Der Pfarrbann, eine nutzbare Gerechtsame, die die Pfarrangehörigen im Sakramentenempfang, im Besuch des Gottesdienstes, in den Abgaben (Zehnt, Oblationen, Stolgebühren) an die Kirche band, ähnlich wie bestimmte Gruppen durch Mühlen-, Backofen-, Gewerbeband gebunden waren.“ (Kempf, Kirchenverfassung, Kultus, Seelsorge und Frömmigkeit vom 8. Jahrhundert bis zur gregorianischen Reform, 301) Das IV. Laterankonzil (1215) hatte mit dem „Pfarrbann“ juristisch eine feste Beziehung zwischen Person, Territorium und Jurisdiktion etabliert.

77 Siehe dazu Bucher / Krockauer, Macht und Gnade; darin speziell: Fuchs, Gnade – nicht Ausnahme, sondern ausnahmslose Regel!; Kügler, Die Macht der Gnade.

der Territorialpfarreie wären also gnadentheologisch zu reformulieren. Dann aber wäre zuallererst der konkrete *charismatische Reichtum der Gemeinde* zu nennen, also die nie auszuschließende Möglichkeit, alle dem Volk Gottes geschenkten Charismen auch tatsächlich konkret vor Ort geschenkt bekommen zu haben. Das darf nie ausgeschlossen und verhindert werden. Was der Gemeinde geschenkt ist, soll sie verwirklichen und auch verwirklichen dürfen.⁷⁸ Aber was ihr nicht geschenkt ist, soll sie nicht machen müssen. Mit zwei Ausnahmen, und auch sie sind gnadentheologisch begründet: Liturgie und die kreative Reaktion auf die konkreten „Zeichen der Zeit“ vor Ort.

Die *Liturgie* ist der zentrale gnadentheologische Vollzug der Kirche, sie ist Ort der diskreten Öffnung der Menschen zueinander angesichts der unendlichen Liebe Gottes zu uns. Sie ist tatsächlich der zentrale Ort der Integration des Volkes Gottes vor seinem Angesicht und sie kann das auch tatsächlich sein, solange sie weder eine evangelikale noch eine katholische Erlebnis- und Bekenntnisveranstaltung wird, sondern die demütige und dankbare Feier der wirksamen Gnade Gottes bleibt.

Das Territorium in seiner kirchlichen Unbeherrschbarkeit präsentiert aber auch die „*Zeichen der Zeit*“, also die Herausforderungen, die dem Evangelium von der Gegenwart her heute neu gestellt sind und auf welche das Volk Gottes erst noch Antworten entwickeln muss. Diesem konkreten herausfordernden „Außen“ sollte sich die Gemeinde stellen, sonst kann sie nämlich überhaupt nicht „auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben“, wie das Konzil in *Gaudium et spes* 4 so schön formuliert.

Nachvatikanisch entmythologisieren, gesamtpastoral relativieren, gnadentheologisch reformulieren, und deshalb annehmen, was an Charismen geschenkt ist, feiern, dass Gott sich uns schenkt, und sich auf dieser Basis dem stellen, was heute vor Ort gefordert ist: Das wären meine Perspektiven für die Gemeinde.

Transformationsprozesse stressen. Denn sie konfrontieren mit der Endlichkeit der eigenen Hoffnungen, mit der Unübersichtlichkeit der Gegenwart und mit der irritierenden Unplanbarkeit der Zukunft. Das aber ist gut so. Denn es macht bescheiden und testet die spirituelle Kraft, gelassen zu bleiben jenseits institutioneller Souveränität – und zu tun, weswegen es einen gibt.

78 Diesen Gedanken macht ebenfalls stark: Schmälzle, Charismen teilen in überschaubaren Räumen. Schmälzle bezieht es, zu Recht, auch auf das Charisma der Leitung.

Literatur

- Baumgart, H., Kirche in der Netzwerkgesellschaft, Münster 2004.
- Baumgartner, A., Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Katholizismus der Weimarer Republik, Paderborn 1977.
- Belok, M. (Hrsg.), Zwischen Vision und Planung. Auf dem Weg zu einer kooperativen und lebensweltorientierten Pastoral. Ansätze und Erfahrungen aus 11 Bistümern in Deutschland, Paderborn 2002.
- Bröckling, U., Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens, München 1993.
- Bucher, R., Das entscheidende Amt. Die Pluralität, das Konzil und die Pastoralreferent/innen, in: Pastoraltheologische Informationen 9(1989) 263-294.
- Bucher, R., Priester des Volkes Gottes. Überlegungen zu Gegenwart und Zukunft der priesterlichen Lebensform, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück 52 (2000), 174-182.
- Bucher, R., Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches, in: ders. (Hrsg.), Theologie in den Kontrasten der Zukunft, Graz 2001, 181-197.
- Bucher, R., Die Neuerfindung der Gemeinde und des Pfarrgemeinderates, in: Lebendige Seelsorge 55 (2004), 18-22.
- Bucher, R., Keine Prophetie, nirgends. Zur wortreichen Sprachlosigkeit der Theologie vor dem Phänomen des Kirchenaustritts, in: ders. / R. Krockauer (Hgg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2004, 213-277.
- Bucher, R., Jenseits der Idylle. Wie weiter mit den Gemeinden?, in: ders. (Hrsg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2005, 106-130.
- Bucher, R., Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt? Organisationsentwicklung in der Kirche, in: ders. / Krockauer, Macht und Gnade, 183-199.
- Bucher, R., Communio. Zur Kritik einer pastoralen Projektionsformel, in: U. Feeser-Lichterfeld / R. Feiter (Hgg.), Dem Glauben Gestalt geben (FS Fürst), Münster 2006, 121-134.
- Bucher, R., Die Entdeckung der Kasualienfrommen. Einige Konsequenzen für Pastoral und Pastoraltheologie, in: Först / Kügler, Die unbekannte Mehrheit, 77-92.
- Bucher, R., Die Provokation annehmen. Welche Konsequenzen sind aus der Sinusstudie zu ziehen?, in: Herder Korrespondenz 60 (2006), 450-454.
- Bucher, R., Kirchenpolitik und pastoraltheologischer Diskurs. Beiläufige Beobachtungen über ihren Zusammenhang am Beispiel einer jüngeren Kontroverse zwischen M. N. Ebertz und J. Werbick zur Gemeindeproblematik, in: ders. / R. Krockauer (Hgg.), Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags, Münster 2006, 322-332.
- Bucher, R., Wider den sanften Institutionalismus der Gemeinde. Zur Priorität der Pastoral vor ihren sozialen Organisationsformen, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006), 64-70.
- Bucher, R., Neue Priester für neue Kirchenstrukturen, in: Lebendige Seelsorge 58 (2007), 51-57.
- Bucher, R. / Krockauer, R. (Hgg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, Münster 2005.
- DBK (Hrsg.), Katholische Kirche in Deutschland, Statistische Daten 2003, Bonn 2005.
- DBK (Hrsg.), Katholische Kirche in Deutschland, Statistische Daten 2005, Bonn 2007.
- DBK (Hrsg.), „Mehr als Strukturen... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“, Dokumentation des Studenttages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz, 12. April 2007, Bonn 2007 (Arbeitshilfen 213).

- Dubach, A., Die Communio-Ekklesiologie – eine zeitadäquate Konzeption von Kirche?, in: B. J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien, 1999, 54-68.
- Dubach, A., Unterschiedliche Mitgliedschaftstypen in Volkskirchen, in: R. Campiche (Hrsg.), *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Zürich 2004, 129-177.
- Ebertz, M. N., *Aufbruch in der Kirche*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien ²2003.
- Ebertz, M. N., Neue Orte braucht die Kirche, in: *Lebendige Seelsorge* 55(2004), 40-46.
- Ebertz, M. N., Wider den Wohn-Territorialismus, in: *Lebendige Seelsorge* 55(2004), 52-55.
- Ebertz, M. N. / Fuchs, O. / Sattler, D. (Hgg.), *Lernen wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge*, Mainz 2005.
- Fischer, H. / Greinacher, N. / Klostermann, F., *Die Gemeinde. Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst*, Mainz 1970.
- Först, J. / Kügler, J. (Hgg.), *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben. Eine empirische Untersuchung zur ‚Kasualienfrömmigkeit‘ von KatholikInnen. Bericht und interdisziplinäre Auswertung*, Berlin 2006.
- Fuchs, O., Gnade – nicht Ausnahme, sondern ausnahmslose Regel!, in: Bucher / Krockauer, *Macht und Gnade*, 347-359.
- Fuchs, O., Sakramententheologische Kriterien der Kasualpastoral, in: Först / Kügler, *Die unbekannte Mehrheit*, 93-115.
- Gabriel, K., Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung, in: F.-X. Kaufmann / A. Zingerle (Hgg.), *Vatikanum II und Modernisierung*, Paderborn u.a. 1996, 67-83.
- Gabriel, K. / Keller, S. / Nuschler, F. / Treber, M., *Handeln in der Weltgesellschaft. Christliche Dritte-Welt-Gruppen*, Bonn 1995.
- Gebhardt, W. u.a. (Hgg.), *events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen 2000.
- Genn, F., Das Zusammenwirken von unterschiedlichen Orten, Formen und Vollzügen der Seelsorge in den vergrößerten pastoralen Räumen, in: DBK, „Mehr als Strukturen...“, 40-49.
- Hallermann, H., *Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis*, Paderborn u.a. 2004.
- Haslinger, H., *Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen*, Düsseldorf 2005.
- Hochschild, M., Wo liegt die Zukunft der Kirche? Vom Milieu zum Netzwerk, in: *Antonianum* 74 (1999), 697-724.
- Hünemann, P. (Hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2006.
- ID-Allensbach, *Kirchenaustritte. Eine Untersuchung zur Entwicklung und zu den Motiven der Kirchenaustritte*, Allensbach 1992.
- ID-Allensbach, *Begründung und tatsächliche Gründe für einen Austritt aus der katholischen Kirche*, Allensbach 1993.
- Kempf, F., Kirchenverfassung, Kultus, Seelsorge und Frömmigkeit vom 8. Jahrhundert bis zur gregorianischen Reform, in: H. Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/1, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1966, 294-341.
- Kessl, F. u.a. (Hgg.), *Handbuch Sozialraum*, Wiesbaden 2005.
- Klinger, E., *Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1990.
- Klinger, E., *Ekklesiologie der Neuzeit*, Freiburg i. Br. 1978.
- Klönne, A., Die Liturgische Bewegung – ‚erblich‘ belastet? Historisch-soziologische Fragestellungen zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution, in: H. Becker / B. J. Hilberath / U. Willers (Hgg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft*, St. Ottilien 1991, 13-21.
- Klostermann, F., *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*, Wien 1965.
- Klostermann, F., *Die Gemeinde Christi. Prinzipien, Formen, Dienste*, Augsburg 1972.

- Klostermann, F., *Gemeinde – Kirche der Zukunft*, Bd. I: Thesen, Dienste, Modelle, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1974.
- Klostermann, F., *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?*, Wien 1979.
- Körner, B., *Melchior Cano – De locis theologicis*, Graz 1994.
- Kügler, J., *Die Macht der Gnade. Bibeltheologische Randbemerkungen auf der Basis von Joh 20,19-23*, in: Bucher / Krockauer, *Macht und Gnade*, 72-87.
- Kügler, J. / Bechmann U., *Proexistenz in Theologie und Glaube. Ein exegetischer Versuch zur Bestimmung des Verhältnisses von Pluralitätsfähigkeit und christlicher Identität*, in: *Theologische Quartalschrift* 182(2002), 72-100, 97f.
- Lebendige Seelsorge* 55(2004), Heft 1: „Seelsorge hat Zukunft“.
- Lebendige Seelsorge* 57(2006), Heft 2: „Gemeinde neu verstehen“.
- Lehmann, M., *Einleitung*, in: dies. (Hrsg.), *Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde*, Leipzig 2002, 7-17.
- Liebmann, M., „Das Konzil sieht die Aufgabe des Laien ganz anders“, in: F. Lackner / W. Mantl (Hgg.), *Identität und offener Horizont (FS Kapellari)*, Graz 2006, 317-332.
- Lösch, M., *Kirchen-Bildung. Eine praktisch-theologische Studie zur kirchlichen Organisationsentwicklung*, Würzburg 2005.
- Mette, N., *Gemeindekirche – passé?*, in: *Diakonia* 32 (2001), 124-131.
- Mette, N., *Vom pfarrlichen Territorialprinzip zur Option für ortsbezogene Gemeinden*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 26 (2006), 8-21.
- Müller, P., *Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit*, Innsbruck 2004.
- Nikolussi, A., *Die Katholische Aktion in der Predigt*, in: *Katholische Aktion und Seelsorge. Referate der vierten Wiener Seelsorgetagung vom 2.-4. Jänner 1935*, Wien 1935, 119-131.
- Pastoraltheologische Informationen* 25 (2005), Heft 2: „Der halbierte Aufbruch“. 40 Jahre Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.
- Pflegler, M., *Pastoraltheologie*, Wien 1962.
- Pock, J., *Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeintheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs*, Wien-Berlin 2006.
- Pohl-Patalong, U., *Ortsgemeinden und übergemeindliche Arbeit im Konflikt*, Göttingen 2003.
- Pohl-Patalong, U., *Kirchliche Strukturen im Plural*, Schenefeld 2004.
- Pohl-Patalong, U., *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten*, Göttingen 2004.
- Ritzer, G. (Hrsg.), „Mit Euch bin ich Mensch ...“. *Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleizer O.Cist.*, Innsbruck 2008.
- Reckert, J., *Soziologische Netzwerkanalyse*, in: D. Kaesler (Hrsg.), *Aktuelle Theorien der Soziologie*, München 2005, 286-312.
- Rudolf, K., *Das Werden der katholischen Aktion in der Erzdiözese Wien*, in: *Der Aufbau. Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935*, Wien 1935, 11-24.
- Sander, H.-J., *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*, in: G. Fuchs/A. Lienkamp (Hrsg.), *Visionen des Konzils*, Münster 1997, 93-102.
- Sander, H.-J., *Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip in den Loci Theologici des Melchior Cano*, in: ders. / H. Keul (Hgg.), *Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung (FS Klinger)*, Würzburg 1998, 240-258.
- Sander, H.-J., *nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche*, Würzburg 2002.
- Sander, H.-J., *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: P. Hünermann / B. J. Hilberath (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. IV, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2005, 581-886.
- Sander, H.-J., *Gottes pastorale Orte. Ein topologischer Vorschlag*, in: R. Bucher / R.

- Krockauer (Hgg.), Gott. Eine pastoraltheologische Annäherung, Wien-Berlin 2007, 39-56.
- Sauer, H., Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Frankfurt a. M. u.a. 1993.
- Schebeck, F., Die Pfarrgemeinde als Lebenszentrum der Katholischen Aktion, in: Der Aufbau. Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935, Wien 1935, 30-36.
- Schmälzle, U., Charismen teilen in überschaubaren Räumen, in: Herder Korrespondenz 61(2007) 175-179.
- Schoer, M., Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums, Frankfurt a. M. 2006.
- Schulze, G., Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1992.
- Seckler, M., Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos, in: Theologische Quartalschrift 187(2007), 1-20.
- Seckler, M., Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici“, in: ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses, Freiburg i. Br. 1988, 79-104.
- Werbick, J., Warum die Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002.
- Werbick, J., Wider die Virtualisierung des Glaubens, in: Lebendige Seelsorge 55 (2004), 13-15.
- Weiß, P., Und behaltet das Gute. Beiträge zur Theorie und Praxis des Glaubens, Thaur 1996.
- Weyer, J. (Hrsg.), Soziale Netzwerke, München-Wien-Oldenburg 2004.
- Wollbold, A., Handbuch der Gemeindepastoral, Regensburg 2004.
- Zauner, W., Ferdinand Klostermann – Kirche als Leidenschaft, in: F. Klostermann, Ich weiß, wem ich geglaubt habe. Erinnerungen und Briefe aus der NS-Zeit, hrsgg. v. R. Zinnhobler, Wien-Freiburg i. Br.-Basel, 1987, 9-20.
- Zerfaß, R. / Roos, K., Gemeinde, in: G. Bitter / G. Miller (Hgg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 1986, Bd. I, 132-142.