



N12<522773530 021



ubTÜBINGEN

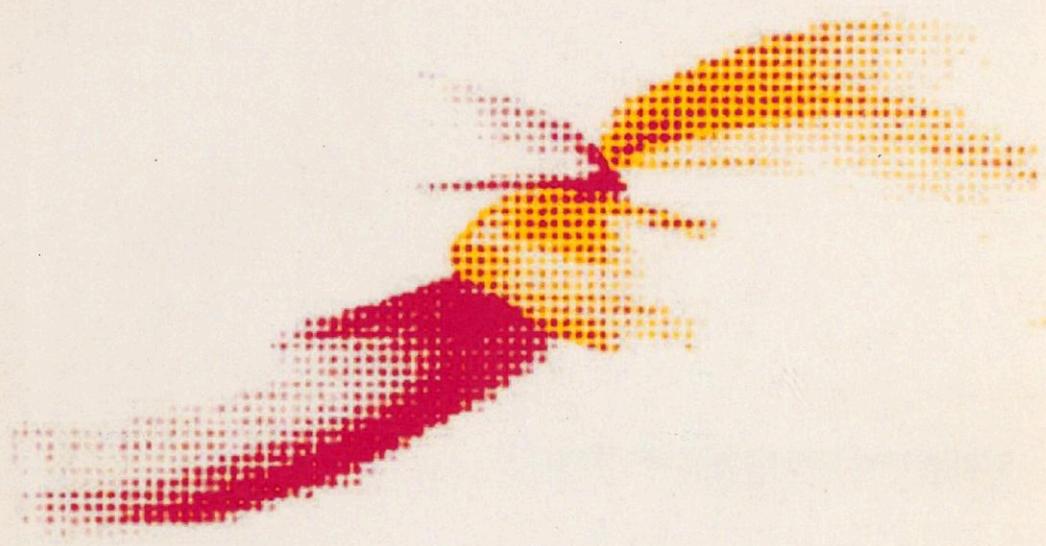


that

28
2008
ohne TR

PThI

PastoralTheologische
Informationen



Plurale Wirklichkeit Gemeinde

11/08
11/08

ISSN 0555-9308

28. Jahrgang, Heft 2008-1

31 7 30

2

Pastoral-
Theologische
Informationen

Plurale Wirklichkeit Gemeinde



Impressum

Pastoraltheologische Informationen
ISSN 0555-9308
28. Jahrgang, Heft 2008-1

Herausgeber

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und
Pastoraltheologinnen e. V.

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft
für Theologie

Redaktion

Reinhard Feiter
Reinhard Schmidt-Rost
Anja Stadler
Dagmar Stoltmann

E-Mail

pthi@pastoraltheologie.de

Anschrift der Redaktion

Pastoraltheologische Informationen
c/o Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Evangelisch-Theologische Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1, D-53113 Bonn

Umschlaggestaltung

Julia Rejmann



Druck

Druckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Preise

Der Preis für das Jahresabonnement (ab 2004) beträgt € 30,-, für das Einzelheft € 18,-; alle Preise zzgl. Versandkosten.

Für Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ist der Preis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

27 5629

Editorial	7
Plurale Wirklichkeit Gemeinde	9
Kongressbeiträge	9
Walter Kirchschräger Gemeinde in der Spannung von Veränderung und Kontinuität Neutestamentliche Perspektiven	10
Dorothea Sattler Gemeinde(n) – ökumenisch betrachtet Ein systematisch-theologisch motivierter Blick auf eine lange Lerngeschichte	23
Sabine Demel Die Pfarrei als Angebot von Lebensräumen zum Glauben und Glaubensräumen zum Leben Kirchenrechtliche Aspekte	38
Norbert Mette Parochiale Substruktur versus christliche Praxisform Statement aus pastoraltheologischer Sicht	57
Rainer Bucher Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche	66
Michael N. Ebertz Anmerkungen zum Scheitern der Gemeindefbewegung. Plädoyer für die Entflechtung von Pastoraltheologie und Gemeindeftheologie	91
Hadwig Müller / Franz Weber Gemeindeleben anders Ein Blick in die Weltkirche	110
Uta Pohl-Patalong Die Zukunft der evangelischen Gemeinde Einblicke in den gegenwärtigen Diskurs	126
Ulrich Feeser-Lichterfeld / Reinhard Feiter Gemeinde und Berufung	144
Judith Könemann Plurale Wirklichkeit Gemeinde Ein Kongress schaut sich selber zu	162

Zu diesem Band

If men define situations as real, they are real in their consequences.

William I. Thomas / Dorothy S. Thomas (1928)

Die Kirche dieser Zeit ist eine Tenne.

Ich habe es schon oft gesagt und sage es wieder: sie hat Spreu und Weizen. Niemand versuche, die ganze Spreu zu sondern, außer in der Zeit des Worfelns. Niemand verlasse die Tenne vor der Zeit des Worfelns, als könnte er gleichsam die Sünder nicht ertragen.

Wer von Weitem die Tenne betrachtet, glaubt, es sei nichts als Spreu darin. Schaut er nicht sorgfältig hin, befühlt er sie nicht mit der Hand, bläst er sie nicht auseinander, so gelangt er schwerlich zur Unterscheidung der Körner.

Oft liegen die Körner selbst so getrennt voneinander und ohne Berührung miteinander, daß jedes allein zu sein scheint.

Augustinus (Ende 4. Jahrhundert)

Die Kirche wird nur da sein, indem sie immer neu wird durch die freie Glaubensentscheidung und Gemeindebildung der einzelnen inmitten einer eben nicht von vornherein christlich geprägten profanen Gesellschaft. Daß dies eine wenigstens unter bestimmten Gesichtspunkten eher gesellschaftliche als theologische Beschreibung des Immerneuwerdens der Kirche ist, daß dieses Neuwerden immer die überlieferte Botschaft des Evangeliums und das von Christus herkommende Amt in apostolischer Sukzession zu übernehmen und anzuerkennen hat, ändert nichts an der neuen Art gegenüber früher, in der Kirche heute und in Zukunft wird.

Karl Rahner (1972)

Wahr ist, daß Kirche von Anfang an Gemeinde ist – aber nicht wahr ist, daß Kirche nur Gemeinde ist. Eine Kirche, die sich aufs Gemeindesein reduzierte, unterböte die Inkarnation, das Daseinwollen des Evangeliums unter den Menschen in allen Dimensionen, in denen sie miteinander sind.

Klaus Hemmerle (1972)

Die oft recht bedeutende Rolle, welche die kirchliche Gemeinde bei der verwaltungstechnischen Einrichtung der mittelalterlichen Städte gespielt hat, ist nur eines von vielen Symptomen für das starke Mitspielen dieser, die Sippenbande auflösenden und dadurch für die Bildung der mittelalterlichen Stadt grundlegend wichtigen Eigenschaften der christlichen Religion.

Max Weber (1947)

Das Stichwort Gemeinde richtet die Aufmerksamkeit sofort auf das, was man vielleicht als kirchengemeindlichen Betrieb bezeichnen kann, unter Ausblendung wesentlicher inhaltlicher und sozialer Aspekte.

Schon der Begriff Gemeinde wirkt wie eine Droge: er vernebelt das Gehirn und vergiftet die Seele.

Gert Hartmann (1996)

Im Nachgang	171
Markus Lehner	
Lebe wohl, Pfarrgemeinde	
Ein Nachruf	172
Veronika Prüller-Jagenteufel	
Relevant, realistisch, attraktiv...?	177
Walter Fürst	
Eher Legitimation des Faktischen als Anstoß zum missionarischen Aufbruch	
Kritische Betrachtung der bischöflichen Perspektiven für die pastorale Neuordnung in den deutschen Diözesen	183
Manfred Körber	
Vereine – plurale Wirklichkeit der Kirche am Ort!	194
Wilhelm Tolksdorf	
Umbruch und Wandel	202
Forum	203
Katrin Brockmüller / Ilona Nord / Helga Riebe	
„Nicht Mutter, nicht Freundin, nicht Vorgesetzte ...“	
Mentoring in der deutschen Sektion der ESWTR	204
Maria-Barbara von Stritzky	
Alte Antworten auf neue Herausforderungen	
Erneuerung der Kirche aus historischer Perspektive	214
Rezensionen	227
Klaus Kohl	
Christi Wesen am Markt	
Eine Studie zur Rede von der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche	228
Autorinnen und Autoren	237

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

zurzeit ordnen landauf landab die katholischen Bistümer ihre Pfarreien neu. Das geschieht in unterschiedlich einschneidender Weise. Doch wie es bei der Renovierung eines Altbaus oft passiert, bleibt es selten bei einer Baustelle. So wird heute vielerorts neu darüber befunden, wie die jeweilige Diözese räumlich gegliedert ist, welche karitativen, bildenden und sonstigen Einrichtungen, aber auch welche Kirchen und Kapellen sie unterhält und nicht zuletzt welche hauptamtlichen Dienste sie sich leistet. Da diese Fragen aber eng ineinander greifen und immer wieder vor die Entscheidung stellen, was geschlossen oder eingestellt wird und was bleiben muss oder gar Vorrang erhalten soll, weitet sich die Fragestellung aus. Letztlich stehen die Bistümer vor der Frage, wie sie dem Auftrag der Verkündigung, der Feier des Gottesdienstes und der Diakonie auf Zukunft hin nachzukommen gedenken.

Von daher ist die Neuordnung der parochialen Strukturen zwar nur eine Teilfrage nach der Zukunft der Pastoral, aber eine besonders sensible. Sie ist sensibel, da sie die Ursprungsorientierung der Kirche berührt; sie betrifft das Proprium des Christlichen, das ohne *koinonia*, ohne Vergemeinschaftung, nicht denkbar ist. Sie ist sensibel, da sie mit darüber entscheidet, wie sich die Kirche in der Zivilgesellschaft, in Dorf, Stadt und Stadtquartier, verortet und darin sowohl verlässliche Partnerin und als auch eine kritische Kraft ist; Pfarreien-Strukturen sind mehr als nur eine innere Angelegenheit der „Religionsgemeinschaft“ Kirche. Sie ist schließlich sensibel, weil davon jene besonders betroffen und berührt sind, die in den alten pfarrlichen Strukturen hoch integriert sind – und das ist zwar die Minderheit der Kirchenmitglieder, aber es sind zumal die ehren- und hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Die „treuen Kirchenfernen“ oder so genannten „Kasualfrommen“, jene, die tendenziell nur an den Lebenswenden den kultischen oder seelsorglichen Dienst der Kirche in Anspruch nehmen, interessieren die gegenwärtigen Umwälzungen wenig. Doch für die Engagierten und Hauptamtlichen steht unmittelbar ihre Beheimatung und auch ihre Macht in Frage. Von daher sind die gegenwärtigen Veränderungen auch hoch emotionalisierte und konflikthafte Prozesse.

Die *Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen* widmete 2007 ihren Kongress dieser Thematik. Vom 17. bis 20. September 2007 diskutierten in der *Katholischen Akademie Schwerte* rund 110 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus Deutschland, Österreich, der Schweiz, Slowenien und den Niederlanden die vielen Fragen, die sich gegenwärtig stellen und von wenigen entschieden wer-

den. Der Titel des Kongresses, „Plurale Wirklichkeit Gemeinde“, hatte insofern eine zugleich empirische und normative Konnotation: Er bezog sich nicht nur auf die Mannigfaltigkeit und Unübersichtlichkeit der Situationen und Entscheidungsprozesse, er verwies auch auf die nötige Vielfalt von Gemeinden und Gemeindebildungen gerade dann, wenn so genannte „größere pastorale Räume“ entstehen.

Besondere Kennzeichen des Kongresses waren, dass wie selten einmal sowohl an den Hochschulen als auch in den Bistümern tätige Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen vertreten waren, dass unterschiedliche Optionen zur Sprache kamen und in den Disput miteinander traten und nicht zuletzt dass Berichte aus Gemeinden, Verbänden und Bistümern sowie eine stattliche Anzahl von Workshops den begrifflichen Diskurs mit Anschauung und auch „schrägen Blicken“ kontaminierten. Das vorliegend Heft der *Pastoraltheologischen Informationen* vermag dies alles nur in Auszügen zu dokumentieren, es enthält einerseits die Hauptvorträge des Kongresses und andererseits eine kleine Reihe von Nachträgen zur Kongressdiskussion. Dennoch gibt dieses Heft einen umfangreichen Einblick in die Weise, wie die Pastoraltheologie die gegenwärtige Neuordnung der parochialen Strukturen ebenso kritisch wie selbstkritisch begleitet.

Reinhard Feiter (Münster) – Dagmar Stoltmann (Hildesheim) –
Anja Stadler (Bonn) – Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

Plurale Wirklichkeit Gemeinde

Kongressbeiträge

Walter Kirchschräger
Dorothea Sattler
Sabine Demel
Norbert Mette
Rainer Bucher
Michael N. Ebertz
Hadwig Müller / Franz Weber
Uta Pohl-Patalong
Ulrich Feeser-Lichterfeld / Reinhard Feiter
Judith Könemann

Gemeinde in der Spannung von Veränderung und Kontinuität

Neutestamentliche Perspektiven

Einführende Bemerkung zur Methode: Normative Relektüre

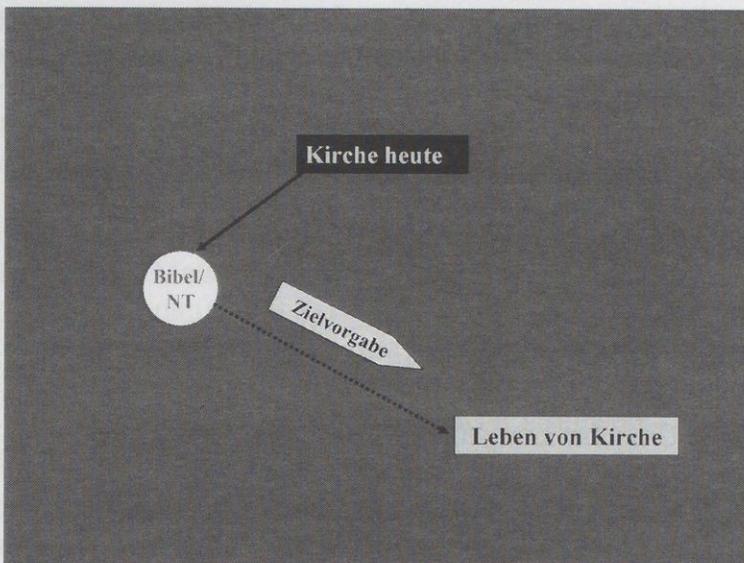
„Sie verharrten in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brechen des Brotes und im Gebet.“ (Apg 2,42)

In einem gewissen Sinn könnte man oder frau die gestellte Frage nach Veränderung und Kontinuität im Blick auf Gemeinde mit diesem bekannten Satz aus dem ersten Sammelbericht in der Apostelgeschichte beantworten.¹ Die zitierte Retrospektive auf die Kirche von Jerusalem deckt sich in hohem Maße mit dem Gesamtbefund des Neuen Testaments zur vorgelegten Fragestellung, auch wenn ich ihn ein wenig anders auf den Punkt bringen und formulieren werde.

Im Summarium des Lukas kann die Methode einer *normativen Relektüre* erkannt werden, die auch diesem Beitrag zugrunde liegt. In seiner rückblickenden Darstellung des Lebens der Urkirche in Jerusalem verbindet der Verfasser der Apostelgeschichte das erzählende Interesse mit einer Zielvorgabe für das Leben der eigenen Ortskirche.² Die Bedeutung der beschriebenen Ortskirche und ihrer Zeit, der Erzhlrahmen und schließlich vor allem der theologische Charakter und die Rezeptionsgeschichte der Schrift des Lukas im neutestamentlichen Kanon verbieten, dies als ein belangloses Beispiel abzutun. Es gilt für die ersten Adressatinnen und Adressaten ebenso wie – mutatis mutandis auf den gesamten neutestamentlichen Befund ausgeweitet – auch dann, wenn wir aus der Gegenwart einen entsprechenden Rückblick veranstalten.

1 Für eine Beschreibung des Lebens der Kirche von Jerusalem siehe Joachim Gnilka, *Die frühen Christen*, Freiburg i. Br. 1999 (HThK.S, 7), 251-255. Vgl. dazu Ludger Schenke, *Die Urgemeinde*, Stuttgart 1990, 88-115.

2 Markus hler, *Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens*, in: NTS 51 (2005), 393-415, verweist auf Bezugspunkte zwischen der Charakterisierung der Jerusalemer Ortskirche und den Idealen antiker Gemeinschaftsformen, wie Lukas sie für seine Kirche anstrebt. Üblicherweise wird dies nur im Blick auf die hellenistischen Kirchenstrukturen bei Paulus hervorgehoben. Vgl. als ein Beispiel die paulinische Kritik am Mahlverhalten in 1 Kor 11,17-34 und dazu die Klage von Philo, *Contra Flaccum* 136-137.



Dies ist – gegen immer wieder formulierte Einwände³ – auch eine höchst kirchliche, katholische Vorgangsweise, versucht sie doch, in der Vielfalt der neutestamentlichen Zeugnisse einen tragfähigen und verlässlichen Brückenkopf herauszuarbeiten, an dem die kirchliche Tradition und weiteres theologisches Reflektieren anknüpfen kann. Darin kommt auch keine Missachtung der theologischen Tradition zum Ausdruck; vielmehr wird für diese die mögliche Verknüpfung mit den Anfängen des Jesusgeschehens und der Kirche transparent gemacht und ermöglicht, oder auch eingefordert, wo sie zu fehlen scheint.⁴ Denn die normativen Grundlagen für Kirche finden sich nicht erst in der durch die Jahrhunderte gewachsenen Tradition, sondern in den von Jesus Christus geprägten und sodann in den biblischen Schriften bezeugten Anfängen von Kirche.⁵

3 Siehe z.B. Kurt Koch, Rückfragen zu „Zukunft der Gemeindeleitung“, in: *Diakonia* 32 (2001), 422-428.

4 Siehe dazu II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Die Verbum*, Art. 9: „Die Heilige Überlieferung und die heilige Schrift sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil.“ Dieser Satz wird oftmals der Bibelwissenschaft kritisch vor Augen gehalten, er muss aber auch in die andere Richtung gelesen werden: So genannte „Tradition“, die sich nicht an den Befund der Schrift heranführen und mit diesem verbinden lässt, ist letztendlich theologisch nicht als solche ver„ortet“. Vgl. dazu schon Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: Karl Rahner / Joseph Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg i. Br. 1965 (QD, 25), 46-49, hier 46 und 47: „Überlieferung ist ihrem Wesen nach immer Auslegung, existiert nicht selbständig, sondern als Explikation, als Auslegung ‚gemäß der Schrift.‘ (...) Als ‚Überlieferung‘ muss auch sie (das ist: die apostolische und noch mehr die kirchliche Verkündigung) letztlich Auslegung ‚gemäß der Schrift‘ bleiben, der Schrift sich verpflichtet und an sie gebunden wissen.“

5 Walter Kirchschräger, *Bleibendes und Veränderbares in der Kirche. Ein Beitrag zur Systemanalyse*, in: Alois Schifferle (Hrsg.), *Pfarrrei in der Postmoderne?* FS Leo Karrer, Freiburg i. Br. 1997, 129-139, hier 129. Neben diesem früheren Versuch zur Thematik siehe auch ders., *Gott spricht ins Heute. Die Aktualität biblischer Gemeindehoffnungen*, in: Walter Krieger / Balthasar Sieberer (Hgg.), *Gemeinden der*

Aus dieser Perspektive möchte ich also nach Veränderung und Kontinuität im Blick auf Gemeinde fragen, wobei der gegebene Rahmen ein skizzenhaftes Vorgehen gebietet.

1. Unverzichtbares in Kontinuität

1.1. Jesus Christus als die Mitte

Die Mitte der christlichen Gemeinde – ich spreche im biblischen Kontext lieber von der „Kirche am Ort“ – ist die in vielfältiger Weise vorgetragene und sodann konkret gelebte Christusverkündigung. Als wegleitend erweist sich die Umschreibung für die Christinnen und Christen⁶ im Präskript von 1 Kor: „... alle, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus [im Bekenntnis] anrufen an jedem Ort, bei ihnen und bei uns“ (1 Kor 1,2). Paulus denkt dabei nicht an eine deprekatorische Haltung, sondern an eine konfessorische Proklamation⁷, die in der Liturgie artikuliert und gefeiert, im gemeinsamen und persönlichen Alltag in ihren verschiedenen Facetten eingelöst und im missionarischen Bemühen weitervermittelt wird.

Inhalt dieses Bekenntnisses ist Ἰησοῦς Χριστός Κυριός. Auf die mehrschichtige Dimension dieses Bekenntnisses wurde des Öfteren hingewiesen.⁸ Dieses Bekenntnis bleibt nicht in der Theorie, sondern es ist

Zukunft – Zukunft der Gemeinden, Würzburg 2001, 106-129; ders., Ortskirchen im Neuen Testament, in: ders. / Leo Novak / Anneliese Hecht, Kircheng visionen. Biblische Perspektiven für eine zukunftsfähige Kirche, Stuttgart 2007, 15-49. Zur Thematik siehe auch Johann Pock, Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindeftheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen, Wien 2006 (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 26), hier 67-270; des weiteren den Sammelband: Maria Neubrand (Hrsg.), „Lebendige Gemeinde“. Beiträge aus biblischer, historischer, systematischer und praktischer Theologie, Regensburg 2005 (Eichstätter Studien NF, 54), sowie das Themenheft „Zukunft der Gemeinde – Identität und Wandel“, in: BiLi 79 (2006), Heft 2.

6 So Hans Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen ²1981 (KEK, 5), 41: Die Wendung wird „geradezu zum technischen Ausdruck für ‚die Christen‘“. So auch Hans-Josef Klauck, 1. Korintherbrief, Würzburg 1984 (NEB, 7), 18. Zur (auch späteren) Verwendung dieser Formulierung vgl. auch Apg 9,14.

7 Siehe Hans Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München ²1968 (Einführung in die evangelische Theologie, 2), 101 und 280.

8 Die Verwendung in Phil 2,10 lässt erkennen, dass die dreigliedrige Formel bereits zum vorpaulinischen Bestand einer frühen Christologie gehört. Gerade Phil lässt ihre zentrale Bedeutung erkennen. Der Brief ist durch diese Titulatur im Präskript (Phil 1,2 – wie alle Paulusbriefe außer 1 Thess) und im Postskript (Phil 4,23) gerahmt.

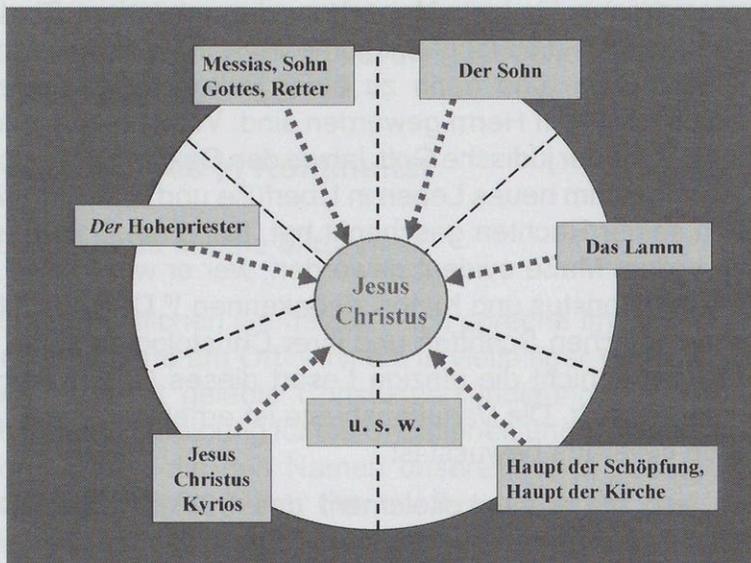
Neben der bekannten Herleitung von κυριός aus dem Septuaginta-Gebrauch ist auch die politische Konnotation zu beachten. Siehe dazu Leonhard Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen ³1978, 394: Der Kyrios-Titel ist ein zeitgenössischer Kaisertitel, ähnlich wie „Imperator Caesar Augustus“. Einen Überblick über die inhaltliche Problematik bietet Klaus Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 1994, 61-63.

ein Lebensprogramm für jene Menschen, die unter dem Eindruck des Ostergeschehens aus der Nachfolgegemeinschaft um Jesus von Nazaret zu einer Gesinnungs- und darin zu einer Bekenntnisgemeinschaft zu Jesus Christus als ihrem Herrn geworden sind: Was sie verbindet, ist die Überzeugung, dass der jüdische Gott Jahwe den Gekreuzigten nicht im Tod gelassen, sondern ihm neues Leben in Überfülle und in Verbindung damit Vollmacht zu seiner Rechten geschenkt hat. Darin, im Ostergeschehen, ist für sie in vollem Maße evident geworden, wer er wirklich ist⁹, und daher ist er als der Christus und Kyrios zu bekennen.¹⁰ Die Verschiedenheit der neutestamentlichen Schriften und ihrer Christologien zeigt, dass die paulinische Formel nicht die einzige Lesart dieses Grundkerygmas der frühen Kirche darstellt. Die Variationsbreite ist erheblich – m.E. weit größer, als heute vielerorts bewusst ist.

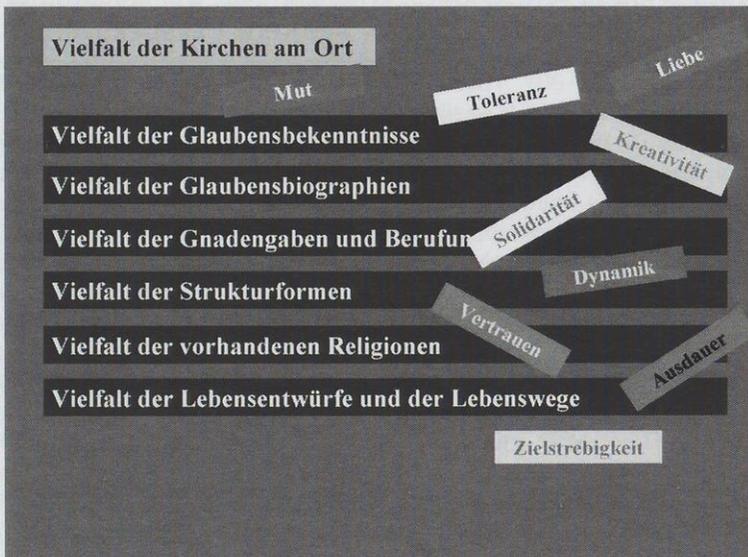
Darin zeigt sich, dass ein Leitelement des frühkirchlichen Selbstverständnisses in der gelebten und gepflegten Vielfalt besteht – im Grundsätzlichen wie im Veränderbaren. Dies gilt auch, aber keineswegs ausschließlich, für die zentrale Mitte des Lebens der Kirche am Ort: ihr Christusverständnis und ihre gelebte Christusproklamation. Die in der Grafik angedeutete Vielfalt lässt erkennen: In keinem der christologischen Zugänge oder Titel ist die Gesamtwirklichkeit Jesu Christi vollumfassend abgedeckt; jeder Zugang erschließt eine bestimmte Facette seiner theologischen Bedeutung und seiner Persönlichkeit. Die Zusammenschau in der Vielfalt eröffnet uns die Chance, mehrere Perspektiven im Blick zu behalten.

9 Siehe dazu Joachim Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg i. Br. 1990 (HThK.S, 3), 319-320; Paul Hoffmann, *Ostern und die Anfänge der Christologie*, in: ders., *Studien zur Frühgeschichte der Jesusbewegung*, Stuttgart 1994 (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 17), 172-187.188-256.257-272; Walter Kirchschräger, *Das Ostergeschehen als Brennpunkt der christlichen Gottesoffenbarung*, in: SKZ 172 (2004), 280-284.

10 Siehe Jacob Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther*, Regensburg 1997 (RNT), 20-21.



Pluralität ist keine Gefahr und keine Nivellierung; sie ist eine Chance zur vertieften, weil vielseitigen Wahrnehmung der Wirklichkeit.¹¹ Sie stellt auch keinen Verlust von Einheit dar, sondern gibt dieser einen neuen Charakter, der sie vor Vereinheitlichung schützt – *Vielfalt als Norm von Einheit* also.¹² Überdies spiegelt nur Vielfalt die Fülle der Kirchenwirklichkeit – und dies zu jeder Zeit.

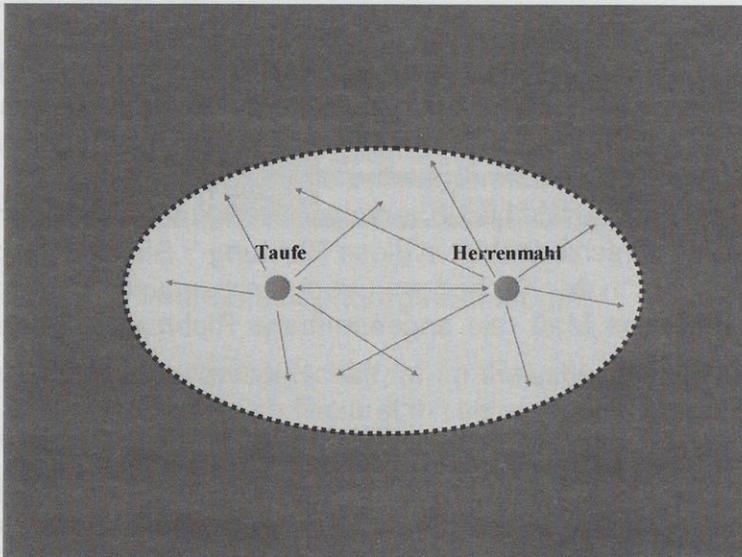


11 Siehe dazu Walter Kirchschräger, Pluralität und inkulturierte Kreativität. Biblische Parameter zur Struktur von Kirche. Rektoratsrede an der Universitären Hochschule Luzern 1997, Luzern 1998 [= SKZ 165 (1977), 778-786].

12 Walter Kirchschräger, Dynamische Einheit. Spannungsvolle Vielfalt als kirchliches Lebensprinzip in neutestamentlicher Zeit, in: Eva-Maria Faber (Hrsg.), Zur Ökumene verpflichtet, Fribourg 2003 (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, 3), 15-37, hier bes. 34-35.

1.2. Liturgie als Feier der Christusverkündigung

Die Vermittlung und Rezeption der Christusverkündigung geschieht vorwiegend in der Liturgie. Dieser Begriff wird in einem umfassenden Sinn verstanden. Er bezieht Taufkatechese und Tauffeier ebenso mit ein wie die bezeugende Verkündigung durch die urchristlichen Wandermissionarinnen und -missionare und schließlich die Feier des Herrenmahls. Darin geschieht kognitive Vermittlung sowie gesamtpersonale Bewusstmachung und Aktualisierung des Christusbekenntnisses. Kirche ist eine ihr Heil *feiernde* Gemeinschaft.¹³ Mit Taufe und Herrenmahl sind dabei die zwei unverzichtbaren Brennpunkte angesprochen, um die herum sich – gleich einer Ellipse – in vielfältiger Weise das Leben einer Kirche am Ort entfaltet.



Dass es im neutestamentlichen Kontext zu früh ist, von „Sakramenten“ zu sprechen, ist bekannt. Nichtsdestotrotz ist die prinzipielle Absicht, wirkungsvolle und verbindliche Zeichen des Heils zu setzen, bis in das Wirken Jesu belegbar.¹⁴ Einzelne dieser Zeichen, die schon in der frühen Kirche liturgisch gefeiert werden, lassen in Kontinuität zum Wirken Jesu erkennen, dass sie Wegmarken der christlichen Existenz sind, verbunden

13 Näher dargestellt bei Dietrich Wiederkehr, Grundvollzüge christlicher Gemeinde, in: Leo Karrer (Hrsg.), Handbuch der praktischen Gemeindeführung, Freiburg i. Br. 1990, 15-38, hier 28-34; des weiteren Walter Kirchschräger, Die liturgische Versammlung. Eine neutestamentliche Bestandsaufnahme, in: HID 52 (1998), 11-24, bes. 20-24.

14 Siehe dazu schon Maria Trautmann, Zeichenhafte Handlungen Jesu, Würzburg 1980 (FzB 37); grundlegend dazu Hans-Josef Klauck, Die Sakramente und der historische Jesus, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament, Würzburg 1989, 273-285; des weiteren Walter Kirchschräger, „Im Namen Jesu Christi, des Nazareners...“ (Apg 3,6), in: Urban Fink / René Zihlmann (Hgg.), Kirche, Kultur, Kommunikation. FS Peter Henrici, Zürich 1998, 209-219.

mit der Absicht, Menschen auf diesem Weg zu stärken.¹⁵ In ihnen sollen die Christusbotschaft und – in Folge davon – die Christusverbundenheit lebendig und wirkungsvoll werden. Ihre weitere Anzahl und somit ihre Entfaltung im Laufe des Lebens der Kirche steht kontextuell zur Disposition, nicht aber das Faktum dieser liturgisch-„sakramentalen“ Christusproklamation selbst und die darin erkennbare Grundintention.

1.3. Erfahrbarkeit von Gemeinschaft

Die Feier des Herrenmahls am ersten Tag der Woche bildet schon sehr früh den Lebenskern der Kirche am Ort. Dabei geht es um eine interpersonale Verwirklichung von Gemeinschaft unter den beteiligten Menschen, damit so die Teilhabe am Leib Christi in seiner christozentrischen wie in seiner ekklesiologischen Dimension¹⁶ als beziehungsvolle Wirklichkeit erfahren werden kann. Kirchen am Ort organisieren sich daher jeweils in *überschaubaren* Einheiten. Dies geschieht im Blick auf einen sinnvollen Vollzug der Liturgie, insbesondere der Herrenmahlfeier, und darüber hinaus im Dienste einer lebendigen Beziehungsgemeinschaft.

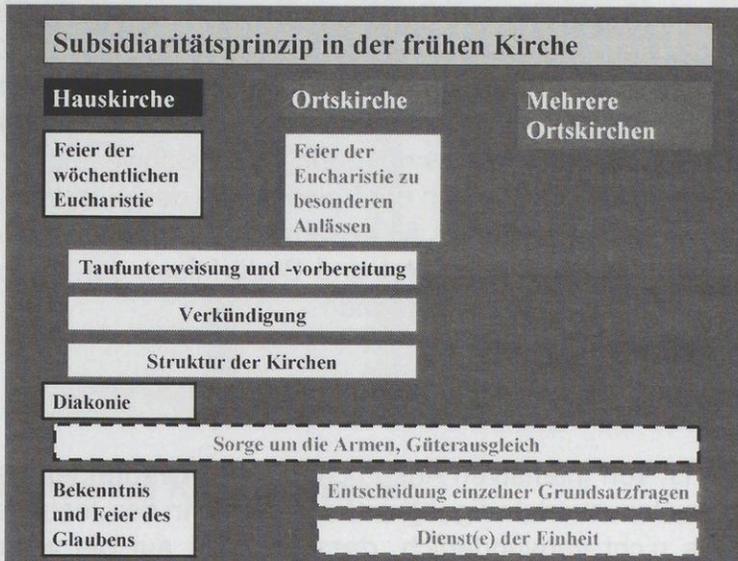
Was wir über die Hauskirchen in verschiedenen Städten erheben können, weist bei aller Verschiedenheit in diese Richtung.¹⁷ Sie sind die prägende Größenordnung, in der Kirchen am Ort organisiert werden. Wachsen sie über ein gewisses Maß (als angenommene Richtzahlen gelten 50 bis

15 Siehe aus systematisch-theologischer Sicht Wolfgang Müller, Was ist ein Sakrament? Eine exegetisch-systematische Annäherung, in: Ruth Scoralick (Hrsg.), Damit sie das Leben haben (Joh 10,10). FS Walter Kirchschräger, Zürich 2007, 209-220; vgl. als einen Versuch aus exegetischer Perspektive Walter Kirchschräger, Towards the Sacramentality of Marriage. Searching for Biblical Traces, in: INTAMS Review 10 (2004), 198-206, bes. 198-202.

16 Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993 (NTD Erg.bd, 10), 100-102, charakterisiert diese beiden erstmals in 1 Kor 10 gemeinsam erkennbaren Zugänge zur Herrenmahlfeier als „soteriologisch-sakramental“ (1 Kor 10,16) und als „ekklesiologisch“ (1 Kor 10,17); siehe sodann die Weiterführung in 1 Kor 12,12-14. Die Verknüpfung beider Perspektiven ist zusammenfassend dargelegt bei Dieter Zeller, Die Entstehung des Christentums, in: ders. (Hrsg.), Christentum I., Stuttgart 2002, 15-123, hier 106-107; siehe dazu auch Hans-Josef Klauck, Eucharistie und Kirchengemeinschaft bei Paulus, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament, Würzburg 1989, 331-347; Thomas Söding, „Ihr aber seid der Leib Christi“ (1 Kor 12,27), in: ders., Das Wort vom Kreuz, Tübingen 1997 (WUNT, 93), 272-299.

17 Grundlegend dafür sind: Hans-Josef Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, Stuttgart 1981 (SBS, 103); Alfons Weiser, „Evangelisierung“ im antiken „Haus“, in: ders. Studien zu Christsein und Kirche, Stuttgart 1990 (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 9), 119-148. Vgl. auch Karin Lehmeier, Oikos und Oikonomia. Antike Konzepte der Haushaltsführung und der Bau der Gemeinde bei Paulus, Marburg 2006; Johann Pock, Gemeinden (Anm. 5), 210-214; die Position von Marlies Giesen, Zur Interpretation der paulinischen Formel $\eta \kappa \alpha \tau' \omicron \iota \kappa \omicron \nu \epsilon \kappa \kappa \lambda \eta \sigma \iota \alpha$, in: ZNW 77 (1986), 109-125 (Hauskirchen als unterstützende Einheiten für die dominierende Ortskirche), hat sich in der Bibelwissenschaft wenig durchgesetzt.

maximal 100 Personen), so wird eine neue Hauskirche lanciert.¹⁸ Die Hauskirche ist nicht ein Filialbetrieb einer Stadtkirche, sondern sie ist der Normalfall, die Basisstrukturform kirchlichen Lebens.¹⁹ Diese *bottom-up*-Struktur erfordert eine Tätigkeit nach dem Subsidiaritätsprinzip.²⁰



1.4. Beziehungs- und daher Solidargemeinschaft

Kirche als Beziehungsgemeinschaft ist im Jesusgeschehen und in der Art und Weise, wie Jesus von Nazaret mit seiner Nachfolgegemeinschaft umgegangen ist, grundgelegt. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass Kirche von Anfang an und in verschiedenen Ausprägungen eine Solidargemeinschaft ist. Diese Solidarität ist in der von Jesus selbst ange-mahnten Grundhaltung des Dienstes (vgl. Mk 10,41-45 par; Joh 13,1-17) verwurzelt, und sie äußert sich verschieden: Sei es im bekannten Beispiel des Projekts einer Kollekte für die Kirche von Jerusalem, das Paulus in den Kirchen, die unter seinem Einfluss stehen, mit großem Nachdruck

18 Siehe so neben vielen anderen Thomas Söding, *Kleine Herde? Salz der Erde? Das Neue Testament und die Suche nach einem neuen Bild der Kirche*, in: *HerKorr* 48 (1994), 25-31, hier 28.

19 Auf die möglichen Gefahren der Introversion, von Rivalitäten und Spaltungen verweist Joachim Gnllka, *Die Urchristliche Hausgemeinde*, in: Herbert Stettberger (Hrsg.), *Was die Bibel mir erzählt*, Münster 2005, 125-137. rsg. v. H. Stettberger.

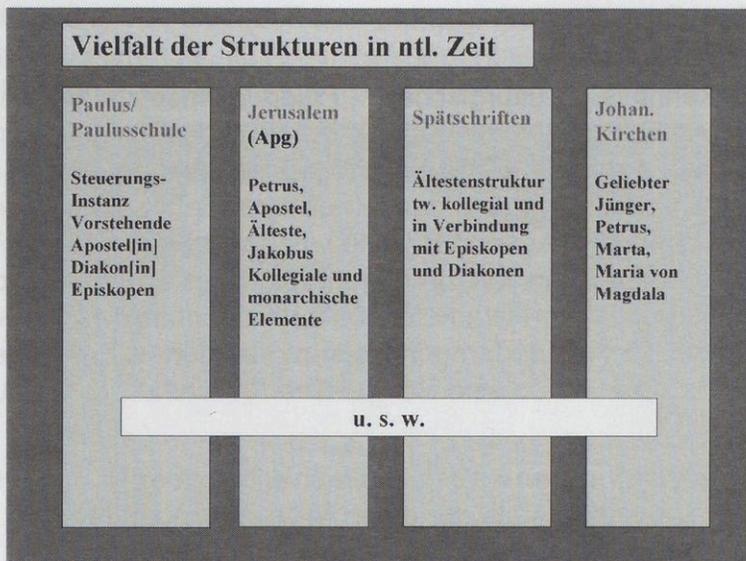
20 Die klassische Umschreibung dieses Prinzips stammt von Pius XI., *Enz. Quadragesimo Anno* (1931), n. 203: „Wie das, was von einzelnen Menschen auf eigene Faust und in eigener Tätigkeit vollbracht werden kann, diesen nicht entrissen und der Gemeinschaft übertragen werden darf, so ist es ein Unrecht und zugleich ein schwerer Schaden und eine Störung der rechten Ordnung, das auf eine größere und höhere Gemeinschaft zu übertragen, was von kleineren und niedrigeren Gemeinschaften erreicht und geleistet werden kann (...)“, in: *DH* 3738. Pius XII. hat die Gültigkeit dieses Prinzips auch für das Leben der Kirche bestätigt. Vgl. dazu Valetin Ziszkovits, *Die Kirche. Eine Demokratie eigener Art?*, Münster 1997, hier 14-63, bes. 16.

verfolgt (Röm 15,25-27; 1 Kor 16,1-4; 2 Kor 8-9; Gal 2,10, vgl. dazu Apg 11,29, sodann 24,17), oder sei es z.B. in der Kritik an den Zuständen, die beim Herrenmahl in Korinth herrschen, wo soziale Barrieren den Gemeinschaftscharakter des Mahles und seine „würdige“ Feier behindern (1 Kor 11,17-34). Die von Paulus mehrmals in seine Reflexion über die Taufwirklichkeit eingebundenen Egalitätsformeln (1 Kor 12,12-14, hier 12,13; Gal 3,26-29, hier 3,28) lassen vermuten, dass dieses Anliegen bereits zur Taufunterweisung gehört, also schon am Weg *in* die Kirche vermittelt wird. Glaubwürdig ist dies nur dann, wenn Schwestern und Brüder einander (und darüber hinaus) in der Bewältigung des Alltags stützen und helfen können oder – nochmals so gesagt – wenn die *Überschaubarkeit* der Kirche am Ort es erlaubt, Not und Bedürfnisse der anderen auch wahrzunehmen und ihnen zu begegnen.

1.5. Strukturen

Kirche-Sein ist von intensiven Ansprüchen und Erwartungen bestimmt – wie schon die Jesusverkündigung und das Leben in der Jesusbewegung. Daher ist es nicht verwunderlich, dass im Blick auf die wirkungsvolle Gestaltung eines gemeinsamen Lebens in der Orientierung an Jesus Christus geeignete, d.h. mit den nötigen Gnadengaben ausgestattete und auch sonst bewährte Menschen mit entsprechenden Diensten beauftragt werden. Das Prinzip von Strukturen lässt sich im Kern bis in die Jesuszeit zurückverfolgen. Dass dafür in neutestamentlicher Zeit vielfältige Formen entwickelt wurden, ist bekannt. Bei aller Verschiedenheit gilt für sie: Gott ermöglicht die Dienste in Vielfalt zum Aufbau des Leibes (vgl. 1 Kor 12,28-31), damit Kirche sich entfalten kann. Gott gibt sie in den einzelnen Kirchen am Ort nach Bedarf und Begabung (vgl. 1 Kor 12,3-11) und ohne Einschränkung durch Geschlecht und Lebensstand.²¹

21 Siehe dazu die entsprechende Analysen bei Maria Neubrand, Im Dienst lebendiger christlicher Gemeinden: Paulus und seine Mit-Wirkenden, in: dies. (Hrsg.), „Lebendige Gemeinde“ (Anm. 5), 47-68, bes. 51-65, und bei Johann Pock, Gemeinden (Anm. 5), 221-263. Siehe des weiteren Thomas Söding, Geist und Amt. Übergänge von der Apostolischen zur nachapostolischen Zeit, in: Theodor Schneider / Gunther Wenz (Hgg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I. Grundlagen und Grundfragen. Freiburg i. Br. 2004, 189-263; Walter Kirchschräger, Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur zur neutestamentlichen Zeit, in: Wolfgang Haase / Hildegard Temporini (Hgg.), Principat, Berlin 1995 (ANRW, 26.2), 1277-1356, bes. 1316-1322.1330-1337. Die diesbezügliche Situation in der Kirche heute beleuchten kritisch Sabine Demel, Dienste und Ämter im Volk Gottes, in: Peter Hünbermann (Hrsg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006, 340-347; dies., Heiliger Geist und Widerstand (in) der Kirche: nur eine Fiktion?, in: ThPQ 155 (2007), 141-152; Leo Karrer, Ist die Stunde der Laientheologen vorbei?, in: ThPQ 155 (2007), 283-293. Aus bibelwissenschaftlicher Sicht siehe dazu Franz Annen, Der eine Leib und die vielen Glieder. 1 Kor 12 und das Amtsverständnis in der Kirche heute, in: Ruth Scoralick (Hrsg.), Damit sie das Leben haben (Anm. 15), 23-41; Michael Theobald, Die Zukunft des kirchlichen Amtes. Neutestamentliche Perspektiven ange-



2. Veränderbare Konkretisierung

Im Leben der Kirchen am Ort gibt es also notwendige Kontinuität im Grundsätzlichen und ist Veränderung in der konkreten Entfaltung möglich.

2.1. Das Prinzip: Variable Korrelation

Diese allgemeine Formel kann anhand des biblischen Befundes durch das darin erkennbare *Prinzip einer variablen Korrelation* verdeutlicht werden.²²

Die vorgelegte Skizze über die Lebensgrundlagen der Kirchen am Ort in neutestamentlicher Zeit ist auch im Sinne einer Prioritätenordnung zu verstehen. Die genannten Koordinaten für Kirche am Ort sind aufeinander ausgerichtet und so insgesamt unverzichtbar. Gerade die Art der Bezogenheit aufeinander, ihrer *Korrelation* also, gibt Aufschluss über das zugrunde gelegte Kirchenverständnis. Aus biblischer Sicht ergeben sich dann aber prioritäre Konstellationen und solche, die durch den biblischen Befund nicht mehr abgedeckt sind.

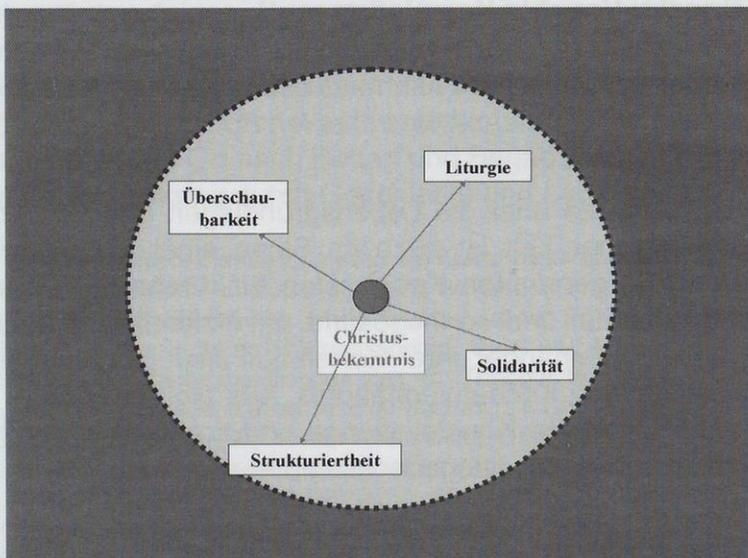
sichts gegenwärtiger Blockaden, in: StdZ 216 (1998), 103-117; Paul Hoffmann, Der „Stiftungswille“ Jesu? Das hierarchische Amtsverständnis der römischen Kirche im Spiegel des Neuen Testaments, in: Orien 70 (2006), 154-160; Walter Kirchschräger, Ohne Einschränkung durch Geschlecht und Lebensstand. Zur biblischen Grundlegung kirchlicher Dienste, in: Orien 71 (2007), 31-36.

22 Siehe dazu Martin Ebner, Strukturen fallen auch in christlichen Gemeinden nicht vom Himmel. Überlegungen zu neutestamentlichen Gemeindemodellen, in: Diakonia 31 (2000), 60-66.199-204, hier bes. 200.

2.2. Gemeindeprinzipien

Christusbekenntnis, (liturgische) Feier dieses Bekenntnisses, Überschaubarkeit als Strukturmerkmal, Solidarität und prinzipielle Strukturiertheit ergänzen einander als Lebensprinzipien von Kirche (am Ort). Aus biblischer Sicht sind das jene Elemente, durch welche die vielen Kirchen am Ort untereinander eine vielfältige Einheit bilden.²³ Für die genauere Umschreibung von Kirche (am Ort) ist es entscheidend, an welchem der aufgezeigten Parameter als dem prioritären Fixpunkt ich ansetze, um von dort die anderen in Blick zu nehmen, sie ihrer Bedeutung nach einzuordnen und so eine Perspektive für Kirche am Ort zu entwerfen.

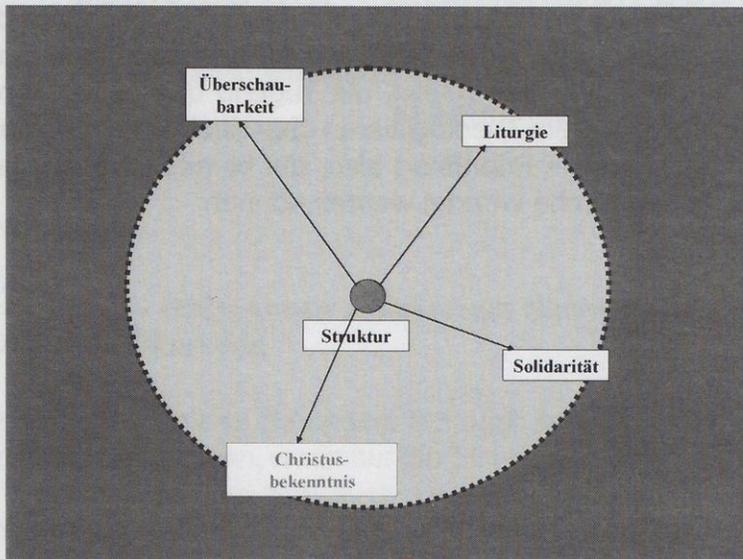
Im Sinne einer *normativen Relektüre* bin ich anhand des Neuen Testaments vom Christusbekenntnis als der einen Mitte ausgegangen, das in der liturgischen Feier und durch einen in Solidarität gelebten Alltag konkretisiert wird, beides mit einer missionarischen Note. Aus dieser Perspektive ergibt sich hinsichtlich der zahlenmäßigen Größe einer solchen Kirche das Stichwort „Überschaubarkeit“, und es legen sich prinzipiell, aber je nach den unterschiedlichen religionsbezogenen, kulturellen und soziologischen Vorgaben verschiedene Strukturformen nahe. In diesem Modell ist ohne Zweifel genügend Spielraum für Inkulturation und für Vielfalt, und er wurde zur Zeit des Neuen Testaments sowie im Laufe der Kirchen- und der Theologiegeschichte genutzt.



Problematisch wird es dann, wenn ich die Kirche am Ort z.B. von einer vorgegebenen Strukturform und von dem Maße ihrer Verfügbarkeit her fest-

²³ Ausführlicher dazu Walter Kirchschräger, Kirche auf katholisch. Zu Grundelementen des neutestamentlichen Kirchenverständnisses, in: Wolfgang Müller (Hrsg.), Katholizität – eine ökumenische Chance, Zürich 2006, 11-36, hier 23-32.

lege und sodann von diesem Parameter aus die anderen Grundelemente wie Christusbekenntnis, liturgisch-sakramentale Feier und in Beziehung gelebte Solidarität entwickle.²⁴



Dadurch werden abgeleitete Prioritäten ins Zentrum gerückt, die ursprüngliche Mitte gerät an den Rand. Die daraus entstehende Schräglage wird frau oder man biblisch nur schwer verifizieren, geschweige denn nachvollziehen können.

²⁴ Mit besonderer Vehemenz im Kontext der gegenwärtigen Diskussion über die „Pastoralen Räume“ (oder ähnlich) vorgetragen von Martin Werlen, Anstößiges zu einer Zukunft der Pastoral in der Schweiz, in: Martin Klöckener / Peter Spichtig (Hgg.), *Leib Christi sein – feiern – werden. Ort und Gestalt der Eucharistiefeier in der Pfarrei*, Fribourg 2006, 17-23, bes. 20-22. Vgl. hingegen kritisch zum gesamten Vorgang einer Reorganisation der Pastoral in zahlreichen Bistümern des deutschen Sprachraums Jürgen Werbeck, *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*, Donauwörth 2002; Stefan Knobloch, *Auf dem richtigen Weg? Zu den derzeitigen Strukturreformen der Bistümer in Deutschland*, in: *ThPQ* 154 (2006), 305-311.

Die Quadratur des Kreises versuchen die beiden Grundsatzbeiträge im Themenheft: *Gottesdienst in „Pastoralen Räumen“* und *„Seelsorgeeinheiten“*, in: *BiLi* 80 (2007), H. 3: Winfried Haunerland, *Liturgie als Quelle und Höhepunkt: Gottesdienst in Zeiten der Seelsorgeräume* (ebda. 131-142); Stefan Bönert, *Liturgie in sich verändernden Seelsorgestrukturen. Kontinuität im Wandel oder völliges Umdenken?* (ebda. 142-151). Im letztgenannten Beitrag wird ein Dilemma erkennbar, das dem Anschein nach auch die Vorgangsweise der jeweils mit den Restrukturierungsaufgaben betrauten Seelsorge-, Pastoral- und Personalreferate bestimmt. Bönert schreibt in seiner einführnden Problemanzeige: „Zu Recht kommen Organisationsformen der Seelsorge und des kirchlichen Lebens in seinen facettenreichen Grundfunktionen auf den Prüfstand (142) und fügt als Fußnote hinzu: „Die umfassenden amtstheologischen Probleme, die mit den Änderungen verknüpft sind, müssen hier ausgeklammert bleiben“ (149). Gerade darin liegt das verschwiegene Grundproblem und der blinde Fleck der diesbezüglich laufenden Umstrukturierungsversuche. Siehe dazu Othmar Fuchs, *Wie lange zögert Ihr noch, Ihr Bischöfe? Aufruf zum Jahr der Berufung in der Diözese Rottenburg-Stuttgart*, in: *ThQ* 187 (2007), 77-79.

2.3. Verantwortung für die konkrete Korrelation

Diese Frage nach der Bestimmung der unverrückbaren Mitte und sodann einer sinnvollen und verantwortbaren Korrelation möglicher und notwendiger Koordinaten ist eine Zukunftsfrage für unsere Kirche. Dafür brauchen wir alle einen wachen Geist, die Tugend des aufrechten Ganges und den Mut, in unserem Theologisieren über Kirchen am Ort die richtigen Prioritäten zu setzen – Prioritäten also, die bereits im Jesusgeschehen und in der frühen Kirche verortet werden können.

Gemeinde(n) – ökumenisch betrachtet

(Ein systematisch-theologisch motivierter Blick
auf eine lange Lerngeschichte

1. Hinführung

1.1. „Gemeinde“ – lange schon Anlass zum Nachdenken in der christlichen Ökumene

„Eine Gemeinde ahme die andere frei nach oder sie lasse sie bei ihren Bräuchen bleiben, wenn nur die Einheit des Geistes im Glauben und Wort gewahrt wird, wie groß auch die Mannigfaltigkeit im Fleisch und in den weltlichen Elementen sei.“¹ Mit diesen Worten hat Martin Luther in einem Schreiben an Philipp von Hessen aus dem Jahr 1526 dringend davon abgeraten, in den christlichen Gemeinden überall einheitliche Regeln für das Zusammenleben und für die Entscheidungswege in Streitfragen zu erlassen. Luther vertraute auf die personale Kompetenz insbesondere der Pfarrer und der Lehrer vor Ort, deren einmütige Handlungsweisen für andere Gemeinden ein nachzuahmendes Vorbild sein könnten. In der Vielfalt wird sich das Bewährte bewahren und Schule machen – so dachte Luther. Dabei maß er der Lehr- und Entscheidungskompetenz eines jeden Getauften in der versammelten Gemeinde eine sehr hohe Bedeutung zu. Die Mitglieder der Gemeinde hatten darüber zu urteilen, was „lautteres Euangelion“ ist und was nicht: „Darumb sollen und müssen alle lerer dem urteyl der zuhörler unterworffen seyn mit yhrer lere.“² Nur konsequent erscheint es angesichts dieser Grundanschauung, dass den Gemeindemitgliedern von Martin Luther das Recht zugestanden wurde, die die Schrift verkündigenden Lehrer einzusetzen und notfalls auch abzu-berufen.³ Die hohe Verantwortung der gesamten Gemeinde der Getauften für die Verkündigung des Evangeliums und in der Unterscheidung der Geister kommt in formaler Hinsicht vor allem in ihrem Recht, die Pfarrer zu wählen, zum Ausdruck. Bei dieser Entscheidung sollte als Hauptkriterium die Frage im Mittelpunkt stehen, ob es den Predigern gelingt, die Bedeutung des Evangeliums für das christgläubige Leben im konkreten Alltag zu vermitteln.

1 WA.B 3,373f. Ich verdanke diesen und weitere Hinweise auf Quellentexte Christian Möller, Art. „Gemeinde I. Christliche Gemeinde“, in: TRE 12, (1993), 316-335.

2 WA 11, 410, 19f.

3 Vgl. WA 11, 408-416.

Martin Luther hat zu seinen Lebzeiten auch aus reformatorischen Kreisen Widerspruch gegen seine Gemeindeftheologie hören müssen. In der Frage, ob die Ämter sich von den Aufgaben her begründen lassen, die in der Gemeinde zu erfüllen sind, und somit durch Delegation von der Gemeinde einzelnen Amtsträgern anvertraut werden, oder ob die Ämter nach Gottes Willen zu ordnen sind und auch im Gegenüber zur Gemeinde wirksam werden müssen, waren sich bereits Martin Luther und Philipp Melancthon nicht immer einig – mit Nachwirkungen im innerlutherischen Streitgespräch bis heute.⁴ Die reformierte Tradition ist nochmals eigene Wege gegangen.⁵

Die inner-evangelische Vielfalt in der Ämtertheologie in Zuordnung zur Gemeindeftheologie gilt zumeist als Belastung im ökumenischen Verständigungsprozess. Könnte sie jedoch nicht auch als ein Zeugnis für das Ringen um eine nicht leicht zu gebende Antwort auf eine komplexe Fragestellung verstanden werden? Folgende Einzelfragen stellen sich in unserem Zusammenhang: Ist die Annahme, es gebe im Gemeindeleben wirksame Mechanismen, die ihr evangeliumsgemäßes Leben auf längere Sicht gewährleisten, nicht doch eine wirklichkeitsfremde Illusion, die jeglichen Realitätsgehalt vermissen lässt? Ist es nicht so, dass die an einem Ort eher zufällig versammelten Getauften, die ohne ihre Zustimmung als unmündige Kinder zu Christinnen und Christen geworden sind, in der Regel in die Lehren des Evangeliums wenig theologisch geformten Einblick haben? Bleibt eine Gemeinde nicht immer versuchbar durch kräftigere und lautere Stimmen in den eigenen Reihen, bei denen die eigentliche Interessenlage nicht immer deutlich zu erkennen ist? Antworten auf diese Fragen lassen sich nicht ohne die Hilfe praktisch-theologischer Reflexionen geben, bei denen auch die Empirie in die Argumentation ein-

4 Vgl. Reinhard Rittner (Hrsg.), *In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive*, Hannover 2001. Gunther Wenz fasst die heutige lutherische Position (nach meiner Kenntnis innerlutherisch weithin konsensfähig) so zusammen: „Als dem Evangelium dienend zugeordnet, ist das ordinationsgebundene Amt der Kirche einerseits nur dessen Gehalt und nicht lediglich dazu verpflichtet, den jeweiligen gemeindlichen Mehrheitswillen zu repräsentieren; in diesem Sinne verdankt sich das besondere Amt der Kirche nicht der Delegation der Gemeinde und steht als Institution nicht in gemeindlicher Verfügungsgewalt. Die Bindung des Amtes an das Evangelium bedeutet aber andererseits ebenso, dass amtliche Autorität niemals unterschiedslos mit der evangelischen Botschaft gleichgesetzt werden darf. Das Amt hat seinen Dienst daher stets inhaltlich zu legitimieren und kann ihn sachgemäß niemals rein formalautoritativ wahrnehmen. Die Gemeinde und jedes ihrer Glieder hat infolgedessen nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, den Dienst des kirchlichen Amtes auf der Basis des Schriftwortes auf seine Angemessenheit hin zu überprüfen“ (Gunther Wenz, *Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Das Amtsverständnis von CA V in seiner heutigen Bedeutung*, in: ebd., 80-113, hier 108).

5 Vgl. Hans Helmut Esser, *Verwerfungen und Abgrenzungen innerhalb der Ämterlehren der Reformierten Bekenntnisschriften*, in: Wolfhart Pannenberg (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. III: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Freiburg i. Br.-Göttingen 1990, 237-263.

zubeziehen ist. In der ökumenischen Ämterlehre gibt es Versuche, diese Methode aufzugreifen und mit pneumatologischen Überlegungen zu verbinden.⁶

Reformbewegungen haben in der Geschichte der Kirchen immer zu einer Idealisierung des kommunionalen Wesens des Christseins geneigt – in Verbindung mit einer hohen Wertschätzung der Gaben des Geistes Gottes. Gemeindeftheologien und Charismenlehren sind bereits in der neutestamentlichen Zeit gedanklich miteinander verbunden. In religionssoziologischer Betrachtung lassen sich Analogien finden: Neuerungen – auch im Sinne der neuen Rückkehr zum alten Ursprung – lassen sich nicht ohne die Solidarität einer Gemeinde durchsetzen. Besteht diese Erwartung aus guten (Erfahrungs-)Gründen?

1.2. Ausschnitthafte Antworten

Wer immer sich heute in der im deutschen Sprachraum sowohl aus dem Kreis der evangelischen Systematischen Theologie⁷ als auch der römisch-katholischen Systematischen Theologie⁸ zu Fragen der

6 Vgl. Dorothea Sattler, *Der lebendige Erinnerung an das apostolische Erbe. Pneumatologische Argumentationen in den ökumenischen Gesprächen über die Ämter*, in: dies. / Gunther Wenz (Hgg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. III: Verständigungen und Differenzen, Freiburg i. Br.-Göttingen 2008 (im Druck).

7 Vgl. Uta Pohl-Patalong, *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten: ein Zukunftsmodell*, Göttingen 2006; Anna-Silja Tetzlaff, *Führung und Erfolg in Kirche und Gemeinde. Eine empirische Analyse in evangelischen Gemeinden*, Gütersloh 2005; Michael Herbst u.a. (Hgg.), *Missionarische Perspektiven für eine Kirche der Zukunft*, Neukirchen 2005; Kristian Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*, Gütersloh 2003; Eilert Herms / Friedrich Schweitzer (Hgg.), *Führen und Leiten im kirchlichen Pfarramt. Der Beitrag von Theologie und kirchlicher Lehre*, Norderstedt 2002; Jan Hermelink, *Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft. Interdisziplinäre Untersuchung zur Gestaltung kirchlicher Mitgliedschaft*, Göttingen 2000; Herbert Lindner, *Kirche am Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinde*, Stuttgart 2000; Wolfgang Ratzmann / Jürgen Ziemer (Hg.), *Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven*, Leipzig 2000; Wolfgang Huber, *Kirche in der Zeitwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung*, Gütersloh 1998; Arnoldshainer Konferenz (Hrsg.), *Sein Licht leuchten lassen. Zur Erneuerung von Gemeinde und Pfarrerschaft. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz*, Neukirchen-Vluyn 1989.

8 Rainer Krockauer / Max-Josef Schuster, *Menschen auf der Schwelle. Neue Perspektiven für die alte Pfarrgemeinde*, Ostfildern 2007; Richard Hartmann (Hrsg.), *In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk. Anfragen – Erfahrungen – Positionen*, Mainz 2007; Herbert Haslinger, *Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen*, Düsseldorf 2005 (dort weitere Literatur); Siegfried Kleymann, *O Seligkeit, getauft zu sein? Vom Glaubenszeugnis einer Ortsgemeinde*, Münster 2005; Petro Müller, *Gemeinde: Ernstfall der Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit*, Innsbruck 2004; Rainer Bucher (Hrsg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg 2004; Christian Hennecke, *Sieben fette Jahre. Gemeinde und Pfarrer im Umbruch*, Münster 2003; Michael N. Ebertz, *Aufbruch in der Kirche*, Freiburg i. Br. 2003; Manfred Belok (Hrsg.),

Gemeindetheologie äußert, bringt bei dieser Thematik lebensgeschichtlich geprägte Erfahrungen mit in die Gespräche ein.⁹ Nicht wenige der heute lehrenden Kolleginnen und Kollegen haben durch ihre frühe Mitwirkung in den Pfarrgemeinden eine Motivation zum Theologiestudium erfahren. An den verschiedenen Lebensorten veränderten sich mit den Phasen der Ausbildung und Berufstätigkeit auch die Erlebnisse mit den Gemeinden. Die handelnden Personen wechselten und – das gestehen in aller Regel auch evangelische Gesprächspartner/innen zu – zumeist sind es doch eher die leitenden Persönlichkeiten, die die Erinnerung an das Gemeindeleben rückblickend bestimmen. Die sich weitgehend selbst bestimmende Gemeinde bildet die Ausnahme.

Ich möchte mit diesen Vorüberlegungen auf die ganz unterschiedlichen Erfahrungsbezüge aufmerksam machen, die bei einem so weit reichenden Thema wie jenem nach der Zukunft der christlichen Gemeinden anzunehmen sind. Niemand überschaut diesbezüglich die gesamte gelebte Wirklichkeit. Abstraktionen sind unumgänglich. Eine Reduktion der Komplexität geschieht allorten. Auch jene Stimmen, die sich für eine Relativierung des Parochialprinzips aussprechen, wissen um die Bedeutung, die eine lebendige Gemeinde bei der Tradierung des Glaubens hat. Einfache Lösungen sind nicht in Sicht. Dem Ausdenken von Varianten sind aus römisch-katholischer Sicht zudem klare lehramtliche Grenzen gesetzt. Manche Argumentation änderte sich, wenn über die derzeit bestehenden Zulassungsbedingungen zur amtlichen Gemeindeleitung (Ehelosigkeit und männliches Geschlecht) universal-kirchlich ergebnisoffen nachgedacht werden könnte. Viele der in der Systematischen Theologie tätigen jüngeren Lehrenden wünschen sich, in dieser Problematik zumindest einen sanktionsfreien Gesprächsraum erwirken zu können, in dem die Sachargumentationen erhoben werden dürften – mit der Aussicht, dann auch lehramtlich zur Geltung gebracht zu werden. Deutlich zu Wort meldet sich in dieser Thematik in dankenswerter Weise die ältere Generation, die keine Beschränkung ihres Wirkungskreises mehr befürchten muss.¹⁰ Ohne die Erlaubnis, dass die

Zwischen Vision und Planung. Auf dem Weg zu einer kooperativen und lebensweltorientierten Pastoral. Ansätze und Erfahrungen aus 11 Bistümern in Deutschland, Paderborn 2002; Jürgen Werbick, Warum die Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002; Franz-Peter Tebartz-van Elst, Gemeinden werden sich verändern. Mobilität als pastorale Herausforderung, Würzburg 2001; ders., Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien – Konkretionen, Würzburg 1999.

9 Dies ist mir selbst im Zusammenhang meiner Mitarbeit an dem Projekt „Lebensraumorientierte Seelsorge (LOS)“ besonders deutlich geworden: Vgl. Michael N. Ebertz / Ottmar Fuchs / Dorothea Sattler, Woher wir kommen und wieweit wir gehen möchten. Ein Gespräch der Herausgeber über ihre Sicht von Gemeinde, in: dies. (Hgg.), Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005, 241-261. Wir haben uns damals entschlossen, unsere in Teilen kontrovers verbliebenen Sichtweisen öffentlich zugänglich zu machen.

10 Vgl. Peter Hünemann, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen

Beteiligten alle ekklesiologischen Fragen auf der Basis von Schrift (*norma normans*) und Tradition (*norma normans normata*) unter Einbezug hermeneutischer Prinzipien sachlich thematisieren dürfen, wird es in der ökumenischen Ämtertheologie keine Einmütigkeit geben können.

Auch in diesem kurzen Beitrag kann nur ein kleiner Ausschnitt aus dem sehr weiten Themenkreis der Gemeindeftheologie zur Sprache kommen: Zunächst ist – durchgängig im ökumenischen Kontext – an die Geschichte des Begriffs „Gemeinde“ und an die konfessionsspezifischen Weisen seiner Rezeption zu erinnern (Abschnitt 2.); einzelne Kriterien bei der Bestimmung gemeindlicher Existenz insbesondere aus evangelischer Sicht können zu denken geben (Abschnitt 3.); Im Blick auf die Zukunft stellt sich auch die Frage, welche Möglichkeiten zu einer ökumenischen Kooperation auf (lokaler) Gemeindebasis gegeben sind (Abschnitt 4.).

2. Erinnerungen

2.1. Die reformatorische Herkunft des Gemeindebegriffs

Es gibt nicht nur situativ bedingte, sondern auch zeitunabhängig gute sachliche Gründe für die Bezugnahme in der mir angetragenen Thematik auf die reformatorischen Traditionen. Die römisch-katholische Dogmatik hat erst spät gelernt, den Begriff der Gemeinde theologisch wertzuschätzen. In diesem Prozess war die Intensivierung der Gespräche mit den reformatorischen kirchlichen Traditionen von hoher Bedeutung. Das gedankliche Erbe von Martin Luther hat auch in der römisch-katholischen Theologie nachgewirkt. Luther übersetzte das griechische Wort *ἐκκλησία* nahezu durchgängig mit „Gemeinde“, um auf diese Weise das Missverständnis zu vermeiden, die neutestamentlichen Schriften meinten mit diesem Begriff ein Kirchengebäude. Luther war sehr an einer personalen Bestimmung von *ἐκκλησία* – im Sinne der Bezeichnung einer von Gott berufenen Versammlung von getauften Menschen zum gemeinsamen Erleben und Handeln – gelegen. In diesem Zusammenhang verwundert es nicht, wenn evangelische Autoren darauf aufmerksam machen, dass dem Gemeindeverständnis Luthers eine hohe Wertschätzung der liturgischen Versammlung (Wortgottesdienst und Abendmahlsfeier) eigen ist. Luthers Votum für die muttersprachliche Liturgie ist in diesem Zusammenhang als ein Eintreten für den personalen Mitvollzug des Geschehens zu verstehen. Viel spricht aus meiner Sicht für die These,

Schreibens „*Ordinatio Sacerdotalis*“, in: Walter Groß (Hrsg.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*, München 1996, 120-127; Wolfgang Beinert, *Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau*, in: ebd., 64-82; Theodor Schneider, *Frauenordination und Ökumene. Erwägungen aus römisch-katholischer Sicht*, in: Albert Raffelt (Hrsg.), *Weg und Weite. FS Karl Lehmann*, Freiburg-Basel-Wien 2001, 711-735.

dass Menschen, die durch die reformatorische Tradition geprägt sind, immer dann unruhig werden, wenn ein (dann nur scheinbar) religiös begründetes Handeln dem Menschen rein äußerlich bleibt, ihn nicht innerlich verwandelt, nicht personal mitgetragen werden kann, bloße „Werkerei“ ist. Luthers Gemeindebegriff wollte einem solchen Verständnis gegensteuern.

Innerhalb der sich noch im 16. Jahrhundert in Europa weit verzweigenden evangelischen Kirchentümer haben sich bis zur heutigen Zeit ganz unterschiedliche Gemeindeordnungen herausgebildet und erhalten. In der Regel wird die enge Verbindung zwischen dem landesherrlichen Kirchenregiment und den evangelischen Gemeindeordnungen als ein Grund dafür angeführt, warum es im deutschen Sprach- und Kulturraum eher zu obrigkeitsbezogenen Ordnungen kam. Im Blick auf die Reformation in den Städten sind eigene Bedingungen zu beachten – vor allem die große Nähe zur politischen Gemeinde. Die täuferischen Bewegungen haben – gefördert auch durch ihre gesellschaftliche Ausgrenzung – ein stärker kongregationalistisches Kirchenverständnis ausgebildet als die landeskirchlich verfassten Gemeinden. Immer wieder kam es innerhalb der evangelischen Tradition zu Versuchen, an die Bedeutung der Personalgemeinde im Sinne von Martin Luther zu erinnern – etwa in der Herrenhuter Brüdergemeine durch Nikolaus von Zinzendorf oder in der Zeit des Pietismus durch Philipp Jakob Spener.

Es muss an dieser Stelle bei Andeutungen bleiben. Die Geschichte der evangelischen Gemeindeordnungen ist ein wichtiges Lernfeld auch für die römisch-katholische Theologie. Biblisch begründete *Koinonia*-Konzepte in evangelischer Tradition waren und sind in der Systematischen Theologie wegweisend für das (auch) römisch-katholische Verständnis der Gemeinde: Gemeinde ist nach reformatorischer Tradition nicht eigeninitiativ begründet, vielmehr als eine von Gott zusammengerufene Versammlung am Ort zu verstehen, in der eine Gemeinschaft von Menschen sich freiwillig zum einmütigen Handeln vereinbart. Der Dienst an der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat wird dabei beständig als reformbedürftig betrachtet. Sammlung und Sendung der Gemeinde sind immer wieder neu auszurichten auf Gottes Wort und Weisung.

2.2. Die römisch-katholische Rezeption des Gemeindebegriffs

Die kontroverstheologisch mitbegründete Skepsis gegenüber dem Gemeindebegriff in römisch-katholischen Beiträgen im 20. Jahrhundert wurzelte vor allem in der Befürchtung, auf diese Weise werde eine vermeintliche Autonomie auf lokaler Ebene befördert – mit der Möglichkeit der Abgrenzung von den bischöflichen und weltkirchlichen Ordnungen. Das II. Vatikanische Konzil schärfte vor diesem Hintergrund die Notwendigkeit

der Hinordnung der Gemeinden in all ihren Gliedern auf die bischöfliche Ortskirche ein. Einzelgemeinden gibt es demnach, weil „der Bischof nicht immer und nicht überall in eigener Person den Vorsitz über das gesamte Volk seiner Kirche führen kann“ (II. Vatikanisches Konzil, *Sacrosantum Concilium*, Nr. 42).

Einer der ersten, der sich in umfassender Weise mit den reformatorischen Hintergründen des Gemeindebegriffs sowie mit den Möglichkeiten und Grenzen einer römisch-katholischen Rezeption aus dogmatischer Sicht auseinandersetzte, war Karl Lehmann¹¹: Anfang der 80er-Jahre war der Gemeindebegriff zwar im römisch-katholischen Sprachgebrauch bereits gut beheimatet, zugleich warnte Lehmann davor, die „ungelösten Schwierigkeiten der neuen Gemeintheologie“¹² zu übersehen. Eine dieser Schwierigkeiten sah Lehmann darin gegeben, dass „das Prinzip ‚Gemeinde‘ oft so sehr mit einer Fülle von pastoralen Erwartungen aufgeladen [wurde], dass die so konzipierte Sozialgestalt christlicher Gemeinschaft zu einer Real-Utopie wurde: Eine Gemeinde von höchster Einmütigkeit und radikaler Gesinnungsgleichheit, Abbau aller Unterschiede, Verzicht auf jede Vorrangstellung, ‚herrschaftsfreie Gemeinde‘, zugleich ‚kleine Herde‘ und universal offene Gemeinde.“¹³ Die nüchtern gesehene Gefahr einer wirklichkeitsfremden Überhöhung der Gemeinden hinderte Lehmann nicht daran, den neuen Sprachgebrauch wertschätzend zu kommentieren: „Gegenüber einem primär lokal und rechtlich ausgelegten Verständnis von Pfarrei kann ‚Gemeinde‘ jene Faktoren besser in sich vereinigen, die für die gegenwärtige Pastoral von besonderer Bedeutung sind: dynamischer Ereignis-Charakter, im Vollzug sich immer wieder neu bildende Gemeinschaft, offene und darum auch missionarische Struktur.“¹⁴ Keiner der damals für eine Rezeption des Gemeindebegriffs sprechenden Aspekte erscheint mir aus heutiger Sicht unbedeutend zu sein.

Insbesondere das römisch-katholische theologische Verständnis der Gemeinde als territorial umgrenzte Personalgemeinde des Bischofs – eben im Sinne seiner Ortskirche – ist bekanntlich ein Anlass für kontroverse Fragen in der Ökumene. Gewiss lässt sich fragen, ob es sich in der gegenwärtigen pastoralen Situation nicht auch als Vorteil erweisen könnte, wenn der römisch-katholischen Tradition eine theologische Zurückhaltung bei der Betonung der Eigenständigkeit der Lokalkirchen zuzuschreiben ist. Eröffnen sich nicht auf diese Weise eher Möglichkeiten zu einem flexiblen Umgang mit personalen und lokalen Gegebenheiten? Welche Bedeutung hat der bischöfliche Dienst – die übergemeindliche Episkopé – bei der Gewährleistung der Apostolizität der Kirche, die bei

11 Vgl. Karl Lehmann, Gemeinde, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 29 (1982) 5-65.

12 Ebd., 9.

13 Ebd., 10.

14 Ebd., 9.

aller erforderlichen Veränderung in Kontinuität zu ihrem apostolischen Ursprung zu bewahren ist? Viele Annäherungen sind in dieser Frage heute in ökumenisch-theologischen Gesprächen erreicht worden, mit deren Rezeption die konfessionellen Kirchenleitungen sich zu befassen haben.¹⁵ Möge dies auch wirklich geschehen, bevor neuerliche Urteile über die mangelnde apostolische Gründung der reformatorischen Kirchen ausgesprochen werden!

Wie auch beim Dienst der Gemeindeleitung ist der Dienst des Bischofs ein Dienst an den Diensten. Die den Menschen von Gott geschenkten Charismen bedürfen einer Prüfung, ob sie dem Aufbau der Gemeinde dienen oder in Spaltungen treiben. Grundlegender noch stellt sich die Frage, ob sie dazu dienen, das Evangelium präsent werden zu lassen oder nicht. Der unteilbare Christus darf nicht aufgrund partikularer Interessen zerrissen werden. Amtlicher Dienst meint – im Sinne des II. Vatikanischen Konzils – dafür Sorge zu tragen, dass alle bei einem Werk einmütig zusammenwirken. Das bischöfliche Amt ist – analog zum Dienst der Gemeindeleiter auf lokaler Ebene – im überregionalen Raum ein Dienst an der Einheit der Dienste. Wie schwierig dies zu erfüllen ist in Zeiten notwendiger Fusionen, davon können viele GemeindeberaterInnen und auch die Bischöfe erzählen. Uneins sind wir in der Ökumene, wie wir mit der Erfahrung umgehen, dass das Zeichen der Handauflegung keine Garantie für das Wirken im geschilderten Sinne ist. Haben Erfahrungen argumentative Relevanz bei der dogmatischen Lehrbildung? Nicht nur in der Ökumenischen Theologie kommen wir mit einem kategorischen Nein in dieser Frage nicht mehr zu einem Einvernehmen. Reflektierte Praxis als Erkenntnisquelle auch in der Dogmatik – ein solches Votum ist nicht unumstritten unter den FachkollegInnen. Im Gespräch mit VertreterInnen der Pastoraltheologie ist es aus meiner Sicht angemessen, darauf zu reflektieren. In der Ökumenischen Theologie versuchen wir schon lange, scheinbare Plausibilitäten rein historischer Rekonstruktionen als nicht hinreichend zu erachten. Wir tun es weithin wirkungslos, so will es scheinen.

15 Vgl. etwa das Gesprächsergebnis zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen zur Frage der Apostolizität der Kirche: *The Apostolicity of the Church. Study Dokument of the Lutheran - Roman Catholic Commission on Unity*, Minneapolis 2006. Auch die gegenwärtigen Bemühungen von „Faith and Order“ richten sich nochmals auf Fragen der Ekklesiologie: *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*, Genf 2005. Der deutsche Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hat soeben seine mehrjährigen Studien zur Apostolischen Sukzession im Amt beendet. Im dritten Band zu diesem Thema ist der „Abschließende Bericht“ veröffentlicht: vgl. Dorothea Sattler / Gunther Wenz (Hgg.), *Das geistliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. III: Verständigungen und Differenzen, Freiburg i. Br.-Göttingen 2008 (im Druck).

3. Anschauung

3.1. Grundlegende Einsichten

Viele Bestimmungen des gemeindlichen christlichen Lebens sind zwischen den Konfessionen nicht kontrovers: Sich zur vereinbarten Zeit an einem bestimmten Ort zu versammeln, einander in gewachsener Vertrautheit wieder zu begegnen, um die Nöte und die Freuden anderer Menschen zu wissen und sie einbringen zu können in die Versammlung, dies erscheint als eine Grundbedingung für die volle Realisierung des gemeinsamen Priestertums aller Getauften. Man muss um die anderen Menschen und ihre Lebensbedingungen wissen, um diakonisch handeln zu können. Missionarisches Wirken setzt Vertrautheit mit den existentiellen Fragestellungen in den alltäglichen Gegebenheiten von Menschen voraus. Die liturgischen Feiern sind zunehmend offen für Bekundungen lebensgeschichtlich relevanter Erfahrungen. Die durchgängig erkennbare Tendenz zur Biographisierung der Lebensdeutungen spricht für Gemeindeformen, bei denen eine durch regelmäßigen Besuch der Versammlungen erreichte Vertrautheit der Versammelten miteinander zu erkennen ist. Die so verstandene Gemeinde ist zudem auch als ein Zeichen der Ermahnung zu einem gottgefälligen Leben zu verstehen. Die biblisch bezeugten göttlichen Weisungen, das Leben aller Mitgeschöpfe zu fördern – und wenn es nicht anders möglich ist, dann selbst unter Preisgabe eigener Lebenskräfte, diese göttlichen Weisungen sind zuallererst im Miteinander der Gemeindemitglieder selbst einzuüben. Das glaubwürdige Zusammenleben der Gemeinde in wechselseitiger Anteilnahme an allen Situationen, in denen das Leben als gefährdet erscheint, kann auch missionarische Wirksamkeit entfalten. Die Gemeinde kann aufgrund ihres Lebensstils über die eigenen Grenzen hinaus wirken. All dies setzt eine bewusste Entscheidung für ein Leben in Entsprechung zu den göttlichen Weisungen voraus.

3.2. Evangelische Wege

Die Entschiedenheit, einer Gemeinde angehören zu wollen, kann wachsen, sich festigen, in Zweifel gezogen werden und verloren gehen. Ohne Bezug auf den Aspekt der personalen Freiwilligkeit in der Teilhabe an der kirchlichen Sendung ist der Begriff der „Gemeinde“ aus reformatorischer Sicht nicht vollständig erfasst. Programmatisch hat die EKD ihre Suchbewegung nach neuen Formen der zukünftigen Gestalt der Pastoral unter das Leitwort „Kirche der Freiheit“¹⁶ gestellt. Die im Anschluss an Martin

16 Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hrsg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, Hannover o. J. (2006 erschienen).

Luther oft wiederholte Rede von der „Freiheit eines Christenmenschen“ gilt dort auch bei der Gemeindebildung als ein hohes Gut, in dem sich der reformatorische Widerstand gegen Formen entpersonalisierter Kirchlichkeit zeigt. Zugleich ringt die evangelische Tradition mit der Schwierigkeit, dass die starke Betonung individueller Eigenverantwortung auch zur Beeinträchtigung christlicher Gemeindebildung führen kann: „Die evangelische Kirche braucht zur Gestaltung des Weges in die Zukunft eine neue Bereitschaft, aus Freiheit Verbindlichkeiten wachsen zu lassen. Solche Bindung aus Freiheit mündet in ein Ja zur Kirche als sichtbarer Gemeinschaft der Glaubenden.“¹⁷ In diesem Zusammenhang wird auch eine evangelische Bestimmung der Leitungsdienste vorgenommen: „So sehr die tröstende und freimachende Kraft des Glaubens persönlich und damit in individueller Ausprägung erlebt wird, so sehr lebt dieser Glaube zugleich aus dem, was der Gemeinschaft der Glaubenden anvertraut ist und in ihr überliefert wird. Deshalb gehört das gegenseitige Helfen und Stützen in der Gemeinschaft der Christen unauslöschlich zum evangelischen Verständnis des Glaubens. Solches Miteinander muss geordnet und organisiert werden. Um dieser Aufgabe willen wurde das Pfarramt ausgebildet und mit einer spezifischen Leitungskompetenz und Kommunikationsaufgabe ausgestattet.“¹⁸

Das Dokument „Kirche der Freiheit“ lässt – so ist den gegenwärtigen inner-evangelischen Stellungnahmen zum Verlauf ihres Zukunftsgesprächs zu entnehmen¹⁹ – noch manche theologische Fundierung zu wünschen übrig. Entsprechende Bemühungen sind aufgenommen worden. Ökumenische Überlegungen sind bedauerlicher Weise kaum berücksichtigt. In der ersten Dekade bis zum Reformationsjubiläum 2017 sollen bereits einige Tagesordnungspunkte, die auf der Agenda stehen, behandelt sein. Der erweiterte Blick richtet sich auf das Jahr 2030, ein Jubiläumsjahr der *Confessio Augustana* von 1530. Die vier leitenden Überlegungen in die-

17 Ebd., 13.

18 Ebd., 13f.

19 Vgl. Isolde Karle, Das Ende der Gemütlichkeit? Eine Auseinandersetzung mit den Reformbestrebungen der EKD, in: *Evangelische Theologie* 67 (2007) 332-349; Michael Meyer-Blanck, Anmut, Glanz und Arbeit. Zur Diskussion um gottesdienstliche „Qualitätsstandards“ im EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit“, in: *Evangelische Theologie* 67 (2007) 350-361; Jan Hermelink, Die Freiheit des Glaubens und die kirchliche Organisation. Praktisch-theologische Bemerkungen zum Impulspapier des Rates der EKD „Kirche der Freiheit“, in: *Pastoraltheologie* 96 (2007) 45-55; Eberhard Hauschildt, Hybridevangelische Großkirche vor einem Schuban Organisationswerdung. Anmerkungen zum Impulspapier „Kirche der Freiheit“ des Rates der EKD und zur Zukunft der evangelischen Kirche zwischen Kongregationalisierung, Filialisierung und Regionalisierung, in: *Pastoraltheologie* 96 (2007) 56-66; Heinrich W. Grosse, „Schrumpfen und gewinnen“?. Überlegungen zur Entwicklung der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: *Pastoraltheologie* 96 (2007) 464-474; Thomas Begrich, Kirche – wohin? Voraussetzungen und Strategien für die evangelische Kirche, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 52 (2007) 650-661; Themenhefte in der Zeitschrift „Zeitzeichen“: H. 7/2006 und H. 8/2007 (jeweils mehrere Beiträge).

ser reformatorischen Selbstbesinnung sind: (1) Geistliche Profilierung statt undeutlicher Aktivität; (2) Schwerpunktsetzung statt Vollständigkeit; (3) Beweglichkeit in den Formen statt Klammern an Strukturen; (4) Außenorientierung statt Selbstgenügsamkeit“.²⁰ Mit diesem Programm ließe sich auch in ökumenischer Perspektive gut weiterarbeiten. In vier Handlungsfeldern soll eine Prüfung stattfinden, ob die genannten Aspekte dort Beachtung finden: (1) in den „kirchlichen Kernangeboten“, (2) im Blick auf die Mitarbeitenden, (3) hinsichtlich des Weltbezugs und (4) auch bei der „kirchlichen Selbstorganisation“. Diesen Handlungsfeldern sind jeweils drei „Leuchttfeuer der Zukunft“ zugeordnet. Eines dieser zwölf Leuchttfeuer lautet: „Im Jahr 2030 gibt es verschiedene, in gleicher Weise legitime Gemeindeformen der evangelischen Kirche. Durch sie werden Mitgliederorientierung und missionarische Wendung nach außen gestärkt. Die Profilierung spezifischer Angebote ist erwünscht, die frei gewählte Zugehörigkeit der Kirchenmitglieder zu einer bestimmten Gemeinde wird bejaht, ein verantwortbares Maß an Wettbewerb unter den Gemeindeformen und -angeboten wird unterstützt und gelingende Beispiele werden gestärkt (good practice – Orientierung).“²¹ Neben die lokal different geprägte Gemeindewirklichkeit sollen im größeren Raum spezifische Zentren treten: „Im Jahr 2030 gibt es zentrale Begegnungsorte des evangelischen Glaubens, die missionarisch-diakonisch-kulturell ausstrahlungsstark sind und angebotsorientiert in einer ganzen Region evangelische Kirche erfahrbar machen.“²²

Wäre eine ähnlich optimistische Sicht der Kirchenwirklichkeit derzeit auch in römisch-katholischen Beiträgen vorstellbar? Laut ist auch die inner-evangelische Kritik an der wenig problemorientiert wirkenden Diktion dieses neuen Dokuments. Aber hilft das Lamentieren weiter? Eine weniger deutliche Konzentration auf das konfessionelle Eigenprofil zugunsten einer Aussicht auf die größere christliche Verbundenheit wäre schon zu erhoffen gewesen. Neuere römisch-katholische Schreiben zu Fragen der Ekklesiologie haben eine solche wünschenswerte Perspektive auch nicht gerade befördert. Die Umkehr aller Kirchen ist erforderlich – davon sprechen ökumenische Dokumente schon lange.

20 Vgl. ebd., 8.

21 Ebd., 53.

22 Ebd. 59.

4. Erwartung

4.1. Theologische Perspektiven

Ein Blick in die Geschichte der Konfessionsgemeinschaften legt offen, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen der Freiwilligkeit in der Zugehörigkeit zur Gemeinde – dann in der Regel verbunden mit dem Konzept der Erwachsenentaufe – und der beständigen Reformwilligkeit der Gemeinden am Leitbild des biblischen Ursprungs. In den gegenwärtigen ökumenischen Gesprächen steht die Frage nach der Taufe und dem Taufgedächtnis im Mittelpunkt des gemeinsamen Suchens nach überzeugenden Formen der Gemeindebildung. Dabei wird der tiefe Ernst der in der Taufe gegebenen menschlichen Antwort auf den Ruf Gottes, zum vertrauenden Glauben zu finden, gemeinsam bedacht. Mit der Besinnung auf die Taufe geht eine christologisch-soteriologische Zentrierung der Gemeindeftheologie einher: Christliche Gemeinde bildet, wer darauf vertraut, dass die biblisch überlieferten Antworten auf die menschlichen Fragen nach Sünde und Tod wahr sind. Es bedarf einer Existentialisierung der Gemeindeftheologie, bei der auch Fragen des ethischen Handelns zu berücksichtigen sind.²³

Zeugnis zu geben für Jesus Christus als dem lebendigen Ort der erfahrenen Versöhnung und des unverlierbaren Lebens, ist die Grundsendung der Gemeinde. Die Feier der Eucharistie dient der Aktualisierung dieses von der Gemeinde nicht selbst gewählten Selbstverständnisses: Als Feier des wirksamen, verwandelnden Gedächtnisses des Christusgeschehens richtet die Eucharistie die Gemeinde immer wieder neu aus auf ihren Dienst. Als die von Gott Beschenkten wissen sich die Gemeindeglieder als Gottes Gesandte. In der gesamten ökumenisch ausgerichteten Sakramententheologie gilt die christologisch-soteriologische Ausrichtung im Verständnis dieser Zeichenhandlungen als wegweisend: In der Öffentlichkeit wird sinnhaft das göttliche Geheimnis gefeiert, das in Jesus Christus in Zeit und Geschichte offenkundig geworden ist. Alle Sakramente bedenken feiernd – lebensgeschichtlich unterschiedlich ausgerichtet – das geschöpfliche Leben in Sünde und Sterblichkeit. Die erreichte Verständigung auf die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft in allen Fragen der Ekklesiologie, die 1999 in Augsburg mit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“²⁴ vom Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen

23 Vgl. Christian Hennecke, *Die Wirklichkeit der Welt erhellen. Ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung*, Paderborn 1997.

24 Vgl. die Dokumentation des Textes in: Harding Meyer u.a. (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 3, Frankfurt a. M.-Paderborn 2003, 419-441, hier besonders 424 (Nr. 17f).

Rat zur Förderung der Einheit der Christen gutgeheißen wurde, wirkt hinein in die Deutung auch der Sakramente, die allesamt als Repräsentation des einen Christusgeschehens – des einen *mysterion tou theou* – des einen *sacramentum Dei* – zu verstehen sind. Im Blick auf die Gemeindethematik lässt sich auf diese Weise ökumenisch gemeinsam eine Existentialisierung der ekklesiologischen Grundfragen gewinnen: Gemeinde Jesu Christi im eigentlichen Sinn ist dort, wo die in Jesus Christus in Zeit und Geschichte sichtbar gewordene Versöhnungsbereitschaft Gottes glaubwürdig zu erfahren ist. Am Rande sei an dieser Stelle bemerkt, dass die Zustimmung von Menschen zu dieser Botschaft eine Hörbereitschaft voraussetzt, die sich im Verborgenen zeigen kann, die spontan entstehen kann, die an unerwarteten Orten zu unerwarteten Zeiten sich verdichten kann, die sich in den unterschiedlichen Lebensstilen in unterschiedlicher Weise artikuliert. Eine Milieuorientierung – in aller Offenheit dieser Begrifflichkeit – ist heute in der Verkündigung wichtig, ohne dabei die universale Perspektive des Evangeliums aufzugeben. Das Evangelium ist für alle dasselbe. Es jedem und jeder zu Gehör zu bringen, macht differenzierte Wege erforderlich. Soziale Milieus bilden dabei ein Unterscheidungsmerkmal unter mehreren – gewiss ein lange Zeit vernachlässigtes.

4.2. Ökumenische Initiativen

In einer Zeit, in der manche VertreterInnen der Praktischen Theologie einen lokal bestimmten Gemeindebegriff zunehmend problematisieren, hat die Ökumenische Bewegung die Chancen eines Zusammenwirkens auf Gemeindebasis neu entdeckt. „Ökumenische Gemeindepartnerschaften“ zählen gegenwärtig zu den zukunftsweisenden Hoffnungsträgern in nicht leichten Zeiten der Ökumene.

Die Ursprünge der Idee, ökumenische Partnerschaften in regionaler Nähe von Gemeinden zu begründen, liegen in England: In Liverpool haben ein anglikanischer Bischof (David Sheppard) und ein römisch-katholischer Erzbischof (Derek Worlock), die an demselben Ort tätig und über lange Zeit schon ökumenisch engagiert waren, beschlossen, angesichts der sie gemeinsam herausfordernden Zeitsignaturen eine enge ökumenische Kooperation auf lokaler Ebene zu begründen. Der unmittelbare Anlass für diese Entscheidung war das gemeinsame Erleben der Jugendarbeitslosigkeit in der Stadt Liverpool zu Beginn der 80er-Jahre des 20. Jahrhunderts. Das Modell machte in ganz England Schule. Zumeist in Gestalt von „Local Ecumenical Projects (LEP)“ (Örtliche ökumenische Projekte). Inzwischen gibt es einen Dachverband: „Churches together in England“ (CTE). Dieser wird in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in England sehr wahrgenommen. Vermittelt durch Besuche von Vertretern der deutschen Kirchen in England fand die Idee der ökumenischen Gemeindepartnerschaften – zunächst im Raum Köln / Wuppertal – po-

sitive Aufnahme. Die Zahl der ökumenischen Gemeindepartnerschaften wächst in Deutschland stetig an. Einzelne Diözesen und Landeskirchen haben Rahmenvereinbarung für ökumenische Partnerschaften zwischen Gemeinden / Pfarreien beschlossen.

Als wichtige Aspekte von ökumenischen Gemeindepartnerschaften lassen sich im Wesentlichen folgende benennen: (1) Die lokalkirchliche Ausrichtung der konkreten Vereinbarungen ermöglichen eine flexible Gestaltung der Partnerschaften. Angezielt wird eine gemeinsame Teilhabe an den biblisch begründeten Grunddiensten der Kirchen *Martyria*, *Diakonia* und *Leiturgia*. (2) Es kommt zu einer verbindlichen und dauerhaften ökumenischen Zusammenarbeit vor Ort. Da die ökumenische Verbundenheit nicht selten bei einem Wechsel im hauptberuflich tätigen Personal neu besprochen werden muss, leben die Gemeinden als Subjekte kirchlichen Handelns in Ungewissheiten. Diese können durch schriftlich fixierte Partnerschaftsvereinbarungen minimiert werden. (3) Durch eine arbeitsteilige Gestaltung der pastoralen Aufgaben können Entlastungen bewirkt werden. Insbesondere in diakonischen Aufgabenfeldern der Gemeinden ist es von Vorteil, auf eine größere Gruppe von Mitwirkenden zurückgreifen zu können. (4) Die öffentliche Wahrnehmung von ökumenischen Gemeindepartnerschaften ist in der Regel positiv.

Gewiss sind ökumenische Gemeindepartnerschaften auch nicht unkritisch zu betrachten. Wichtig ist, dass in den Gemeinden ein längerer Prozess der Konvergenzbildung gestaltet wird. Dabei ist auf die lokalen Besonderheiten zu achten, die häufig nicht ohne Rücksichtnahme auf die handelnden Personen zu beschreiben sind. Wichtig ist zudem zu beachten, dass in Deutschland (wie weltweit) nur in wenigen Regionen eine annähernd paritätische Verteilung der größeren Konfessionsgemeinschaften besteht. Minderheitskirchen, wie sie in Deutschland in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen vertreten sind, haben es sehr schwer, Gemeindepartnerschaften zu begründen, da der Einzugsraum jeweils sehr unterschiedlich ist. Gleichwohl ist das Konzept der ökumenischen Gemeindepartnerschaften offen für unterschiedliche Konkretisierungen im regionalen Bereich.

4.3. Zusammenwirken der Konfessionen und theologischen Disziplinen

Es bleibt noch viel zu tun, bis auch VertreterInnen der evangelischen Praktischen Theologie oder auch evangelische Gemeindeleiter vor Ort auf den Gedanken kommen, sich durch das Erfahrungswissen der anderen Konfessionsgemeinschaften bereichern zu lassen – und umgekehrt gilt dies in zumindest gleichem Maße. Die vielen neuen Pastorkonzepte in den beiden (zahlenmäßig) großen christlichen Traditionen in Deutschland

sind weithin ohne jede Form ökumenischer Konsultation entworfen worden. Auch vor Ort in den Pfarrgemeinden ist es die große Ausnahme, wenn bei anstehenden Neuordnungen der Gemeindegrenzen, bei Fusionen oder der Bildung neuer Pastoralbereiche lokale Gegebenheiten in den anderen Konfessionen Berücksichtigung finden. Die Ökumene wird weithin noch als eine zusätzliche Belastung in den ohnehin kaum zu bewältigenden Anforderungen wahrgenommen. Dabei könnte es gerade im lokalen Bereich zu arbeitsteiligen Entlastungen kommen – etwa im Bereich der Diakonie, im Büchereiwesen, in der Jugendarbeit oder bei Seniorentreffen.

Gemeinde im eigentlichen Sinne ist dort, wo Christinnen und Christen sich wiedererkennen in ihrem gemeinsamen Dienst an der Verkündigung der in Jesus Christus gegebenen Erlösung aus Schuldverstrickung und Todesverfallenheit. Diese Antwort bewirkt der Geist Gottes in den Menschen nicht ohne ihr Zutun, ihr Mitwirken, ihre tätige Teilhabe an Sammlung und Sendung der Kirche aufgrund des gemeinsamen Priestertums der Getauften. Über den Zusammenhang zwischen Gehalt und Gestalt der Evangeliumsverkündigung nachzudenken und dabei die geschichtlich überlieferten Sozialformen kirchlicher Existenz mit zu bedenken, das betrachte ich als die unvertretbare Aufgabe der Praktischen Theologie. Die Dogmatik ist dabei nicht Schulmeisterin. Sie geht gerne in die Lehre – lernt und lehrt erfahrungsnah.

Die Pfarrei als Angebot von Lebensräumen zum Glauben und Glaubensräumen zum Leben

Kirchenrechtliche Aspekte

Pastorale Neustrukturierung – das ist das Thema, das zurzeit in aller Munde ist. Jedenfalls ist seit einigen Jahren häufig die Rede von Seelsorgeeinheiten, Pfarreiengemeinschaft, Pfarrverbund und Pfarrverband, von Pfarrgruppe, von Pastoralverbänden als Seelsorgebezirk, von Gemeinschaft von Gemeinden, von Ergänzungsgemeinschaften, pastoralen Räumen und pastoralen Einheiten, von der Pfarrei mit mehreren Orten kirchlichen Lebens u.ä. Für die einen verbinden sich damit viele Hoffnungen und Erwartungen, für die anderen viele Befürchtungen und Ängste. Für die einen ist das nichts anderes als der Versuch der Mangelverwaltung, für die anderen der Aufbruch zu neuen pastoralen Ufern. Die einen sehen in den derzeitigen Bemühungen nur so etwas wie eine Altbausanierung, eine priesterzahlenorientierte Raumpflege und untergründige Reklerikalisierung, die anderen eine Chance zu einem neuen Miteinander von Laien und Klerikern, Haupt- und Ehrenamtlichen, zu einer wirklich kooperativen Pastoral. Für die einen ist damit endlich das Ende der Territorialeseelsorge bzw. der klassischen Orts-Pfarrei eingeläutet, die anderen fordern dagegen die Stärkung des Pfarreiprinzips und des Grundsatzes von der Kirche am Ort.

Hinter allen diesen mehr oder weniger neuen Begrifflichkeiten und Forderungen, den Ängsten und Hoffnungen stehen die mehr oder weniger explizit angesprochenen Fragen: Wie lange können die pastoralen Räume den Priesterzahlen angepasst werden? Was bedeutet es für unsere Kirche theologisch und praktisch, wenn die „Entordinierung“ aufgrund des Priestermangels fortschreitet?

In solchen Situationen des Umbruchs, die immer mit einer gehörigen Portion von Verunsicherungen und Ängsten einhergehen, kommt früher oder später die Frage nach den rechtlichen Vorgaben auf: Was kann ich (überhaupt) tun? Was darf ich tun? Was ist unmöglich? Welche Rechte habe ich eigentlich, die mir keiner streitig machen kann? Bei dem Thema der Pfarr-Gemeinde kommen insbesondere auch die Fragen auf: Was macht überhaupt eine Gemeinde zur Gemeinde? Wie unterscheidet sie sich von der Pfarrei? Welche Kriterien sind für die Seelsorge, die kooperative Pastoral und das Leitungsamt in der Kirche maßgeblich?

1. Schlüsseldaten für Aufbau und Struktur der katholischen Kirche

Werden Überlegungen zu Gemeinde, Pfarrei, kooperativer Pastoral, Seelsorge und Leitung in der Kirche angestellt, dann ist dabei (auch) der Blick auf die Festlegungen in der katholischen Kirche zu werfen, die als Verfassungsrecht bezeichnet werden. Unter dem Verfassungsrecht der Kirche ist „jenes Normgefüge göttlichen und menschlichen Kirchenrechts [zu verstehen], durch das einem jeden Gläubigen der in der vollen Kirchengemeinschaft („plena communio“) steht, von Rechts wegen sein Platz zugewiesen wird.“¹

1.1. Die Einheit von Gemeinschaft und Vorsteher als Gestaltgesetz

Einziges und gemeinsames Ziel aller kirchlichen Verfassungsstrukturen ist es, der Sendung der Kirche zu dienen, die Gott ihr anvertraut hat: die Menschen zum Heil, nämlich zur Gemeinschaft mit Gott zu führen. Aufgabe der Verfassungsstrukturen ist es, dafür zu sorgen, dass die göttliche Sendung der Kirche sowohl dem Willen Gottes als auch den Zeichen der Zeit entsprechend wahrgenommen wird, also die Identität der Kirche als gott-menschliche Wirklichkeit, als Gemeinschaft von Gott und Menschen, gewahrt bleibt. Die für die Verfassung der Kirche maßgeblichen Körperschaften (Pfarrei, Diözese, Gesamtkirche) sind daher auf die kirchliche Sendung als Ganze und nicht etwa nur auf einen spezifischen Aspekt der kirchlichen Sendung ausgerichtet. Verfassungsrechtliche Strukturen setzen nicht nur einen Aspekt von Kirche und ihrer Sendung gegenwärtig, sondern das, was die Kirche als Ganze ausmacht, nämlich „Lebensgemeinschaft in Wort und Sakrament“ mit der Feier der Eucharistie als Mitte zu sein.² Um das Ganze der Kirche zum Ausdruck zu bringen, bedarf es sowohl der menschlichen wie der göttlichen Realität, des Leibes und des Hauptes, sowohl des gemeinsamen wie des amtlichen Priestertums, der pneumatologischen wie der christologischen Dimension usw. Deshalb ist die innere Ordnung jeder verfassungsrechtlichen Körperschaft stets so strukturiert, dass die zwei Dimensionen zusammenkommen: ein Teil des Gottesvolkes, also eine Gemeinschaft von Gläubigen zusammen mit einer kirchlichen Autorität bzw. einem geweihten Amtsträger als Vorsteher bzw. letztverantwort-

1 Winfried Aymans, Das konsoziative Element in der Kirche. Gesamtwürdigung, in: Winfried Aymans / Karl-Theodor Geringer / Heribert Schmitz (Hgg.), Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Kanonisches Recht, St. Ottilien 1989, 1029-1057, 1048.

2 Winfried Aymans, Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche. Anmerkungen zu den revidierten Gesetzentwürfen des kanonischen Rechts unter besonderer Berücksichtigung des Konzeptes der personalen Teilkirchen, in: ÖAKR 32 (1981), 79-100, 94.

licher Leiter dieser Gemeinschaft des Gottesvolkes.³ Kennzeichen der Verfassung der katholischen Kirche ist es daher, dass katholische Kirche im *vollen* Sinn immer nur dort und dann verwirklicht ist, wenn und wo diese beiden Dimensionen des gemeinsamen und amtlichen Priestertums verwirklicht sind. Aufgabe des geweihten Amtsträgers ist es dabei, kraft seiner Weihe dem Gottesvolk Christus, den unsichtbaren Herrn, sichtbar zu vertreten und es in ihm zu einen (vgl. LG 23,1). Deshalb ist das Volk Gottes nur dann und dort voll als Kirche Christi versammelt und verwirklicht, wenn und wo ihr unsichtbarer Ursprung, Herr und unsichtbares Haupt sichtbar vergegenwärtigt wird. Ob sich das Gottesvolk bzw. ein Teil des Gottesvolkes auf der Ebene der Gesamtkirche oder der Teilkirche, in der Pfarrei oder in der Eucharistiefeier versammelt, immer bedarf es eines geweihten Amtsträgers, der dieser Gemeinschaft vorsteht und für sie den unsichtbaren Herrn sichtbar vertritt, um die Vollgestalt von Kirche zu verwirklichen.

1.2. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Seelsorge, umfassender Seelsorge, Hirtensorge und Leitungsamt

Katholische Kirche versteht sich als Heilssakrament (LG 1; 9; 48; 59), als Instrument Gottes zur Verwirklichung des Heils in der Welt, wie es Jesus Christus verkündet und gelebt hat. Demzufolge ist die Person Jesu Christi Bezugspunkt jedes Dienstes und Amtes in der katholischen Kirche. Freilich fällt diese Bezugnahme auf Jesus Christus hinsichtlich ihrer Intensität unterschiedlich aus. Während sie z.B. beim Amt des Ökonomen eher implizit sein kann, muss sie beim Amt der Religionslehrerin explizit sein. Nicht nur ausdrückliche Bezugnahme, sondern ausdrückliche Bezugnahme in größtmöglicher Dichte, nämlich mit der ganzen Person, ist schließlich für die zentralen Ämter, die Schlüsselämter der katholischen Kirche erforderlich. Dazu zählen die Leitungsämter der Kirche wie sie Papst, Bischof und Pfarrer zukommen. Die Inhaber dieser Leitungsämter nehmen nicht nur explizit auf Jesus Christus Bezug, sondern repräsentieren die ganze Person Jesu Christi und setzen sie dadurch gegenwärtig, und zwar nicht kraft ihrer Funktion, sondern kraft ihrer Weihe. Aus der Handlungsperspektive betrachtet heißt das, dass Pfarrer, Bischof und Papst nicht nur seelsorglich tätig sind, sondern die Seelsorge im umfassenden Sinn ausüben. Deshalb ist in c.150 CIC normiert:

„Ein Amt, das der umfassenden Seelsorge dient, zu deren Wahrnehmung die Priesterweihe erforderlich ist, kann jemandem, der die Priesterweihe noch nicht empfangen hat, nicht gültig übertragen werden“ (c.150).

Ein Leitungsamt in der Kirche beinhaltet daher nicht nur den sozialen

3 Vgl. ebd., 89-91.

Aspekt von Leitung, sondern immer auch den religiös-geistlichen Aspekt, Jesus Christus, das Haupt der Kirche zu vergegenwärtigen. Anders gesagt: Ein kirchliches Leitungsamt ist stets umfassend von der ganzen Person Jesu Christi her geprägt. Deshalb kommt den Inhabern von Leitungsämbtern die Einheit und Ganzheit des dreifachen Dienstes Jesu Christi (Verkündigung, Heiligung, Leitung) zu, während die anderen Glieder der Kirche in je eigener und gestufter Weise „nur“ daran teilhaben. Somit ist also zu unterscheiden zwischen umfassender bzw. voller Seelsorge und Teilseelsorge, „welche nicht die Fülle der seelsorglichen Funktionen, sondern lediglich Teilbereiche der Seelsorge umfasst, wie etwa eine Tätigkeit im Bereich des Verkündigungsdienstes der Kirche.“⁴ Insgesamt lassen sich drei Stufen der Teilhabe voneinander abheben: (1.) die allgemeine Teilhabe kraft Taufe und Firmung, (2.) die autoritative Teilhabe kraft Taufe, Firmung und kirchenamtlicher Sendung und (3.) die Fülle der Teilhabe an der Autorität Christi kraft Taufe, Firmung und Weihe zusammen mit einer kirchenamtlichen Sendung.

Mit einheitlicher und ganzheitlicher Leitung ist einerseits gesagt, dass ein solches Leitungsamt nicht einfach in Einzelfunktionen aufgeteilt werden kann. Andererseits gilt aber auch, dass dieses einheitliche und umfassende Leitungsamt deswegen keineswegs All- und Alleinzuständigkeit des jeweiligen Amtsträgers erfordert. Denn das Leitungsamt ist „nicht das Amt, das alle möglichen ekklesialen Funktionen in sich vereint, sondern ein für die Kirche wesentliches Amt, das im Dienst der Kirche und in Zuordnung zu anderen Diensten und Aufgaben seine spezifische Funktion hat.“⁵ Mit anderen Worten: Die Priester und Bischöfe sollen und müssen die mit ihrem Leitungsamt verbundenen Dienste und Ämter nicht alle selbst ausüben, wohl aber sollen und müssen sie für die Gewährleistung, Ausführung, Ordnung und Aufsicht aller einzelnen Dienste und Ämter der Verkündigung, Heiligung und Leitung in ihrem Kompetenzbereich die (Letzt- bzw. Gesamt-)Verantwortung tragen und alle einzelnen Dienste und Ämter zu einer Einheit zusammenführen, wie sie in der Eucharistie als Vorbild, Quelle und Gipfelpunkt sakramental, also wirkmächtig zum Ausdruck kommt.

Der Zusammenhang zwischen Leitung, umfassender Seelsorge und Priesterweihe kommt treffend im Bildbegriff der Hirtensorge zum Ausdruck, der als Synonym für die Seelsorge im umfassenden Sinn verwendet wird, und zwar vor allem in den kirchenrechtlichen Bestimmungen zur Pfarrei. Auf diese Weise ist bereits begrifflich klargestellt, dass das Amt des Pfarrers ein Amt der umfassenden Seelsorge ist und daher nur

4 Heribert Hallermann, Seelsorger – Priester – Pfarrer. Anmerkungen zum Amt des Pfarrers aus kirchenrechtlicher Sicht, in: KIBI 77 (1997), 151-153, 151.

5 Windfried Haunerland, Erben des Klerus? Die neuen pastoralen Berufe und die Reform der Niederen Weihen, in: ThPQ 147 (1999), 381-391, 382.

von einem Priester ausgeübt werden kann.⁶ Damit ist aber auch theologisch offensichtlich, dass kooperative Pastoral und Priesterangel nicht wirklich zusammengehen können; „sonst besteht die Gefahr, das Priesteramt allmählich ganz aufzulösen in alle möglichen delegierbaren Einzelaufgaben, wobei schließlich nur noch der Eucharistievorsitz und die Absolutionsvollmacht für den Priester ‚reserviert‘ bleiben. Diese Entwicklung führt zu Lösungen, die sowohl dem Priesteramt wie vielen Berufungen in der Kirche schaden; darum wird die Frage nach einer Änderung der bestehenden Zulassungsbedingungen zum Priesteramt (Zölibat und Beschränkung auf Männer) immer drängender.“⁷ Jedenfalls läuft die katholische Kirche große Gefahr, mehr oder weniger schleichend ihre sakramentale Identität zu verlieren, wenn sie nicht dafür sorgt, dass langfristig zwei Voraussetzungen erfüllt sind: Zum einen braucht jede Gemeinde einen Priester, der nicht nur für die liturgischen Vollzüge zuständig ist, sondern – zumindest partiell – in die Gemeinde eingefügt und so dort menschlich-geistlich verwurzelt ist;⁸ zum anderen besteht die Aufgabe des Priesters darin, die Hirtensorge nicht allein auszuüben, sondern vielmehr als Amtsträger der Hirtensorge möglichst viele Seelsorgstätigkeiten zu wecken, diese zu fördern, zu koordinieren sowie

6 Vgl. dazu den Titel einer Instruktion der Kongregation für den Klerus: „Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde“, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 157, hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2002.

7 Medard Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 2001, 442, Anm. 59. – Im gleichen Sinn auch Ottmar Fuchs, Glosse: Wie lange zögert Ihr noch, Ihr Bischöfe? Aufruf zum Jahr der Berufung in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, in: ThQ 187 (2007), 77-79, der hervorhebt, „dass die Zulassungsbedingungen zum presbyteralen Amt weniger konstitutiv für die Identität der katholischen Kirche sind als der erfahrbare Zusammenhang von Sakrament und Vollzug“ (77). Auch wenn die Veränderung der Zulassungsbedingungen keineswegs alle Probleme löst, so löst sie „aber ein ganz entscheidendes Identitätsproblem der Kirche selbst: nämlich dass immer weniger Priester immer weniger beständig und für immer mehr zuständig sind“ (78).

8 Vgl. Kehl, Die Kirche, 444f; Vgl. ebenso Peter Neuner, Die Lehre vom Amt und der Vorschlag von Leutepriestern, in: Paul-Michael Zulehner / Fritz Lobinger / Peter Neuner, Leutepriester in lebendigen Gemeinden. Ein Plädoyer für gemeindliche Presbyterien, Ostfildern 2003, 178-219, 213: „Es muss das Verständnis der Sakramente der Kirche selbst grundlegend tangieren, wenn das sakramentale Amt in breitem Umfang vom konkreten Leitungsdienst abgetrennt wird, wenn jene, die sakramental ordiniert sind, nicht mehr die Gemeinden leiten, sondern nur noch von außen und an vielen Orten zudem nur selten rituelle Vollzüge erbringen, während die faktische Gemeindeleitung nicht mehr sakramental verankert und vollzogen wird.“ – Ähnlich Gisbert Greshake, Der theologische Ort des Pastoralreferenten und sein Dienst, in: LS 29 (1978), 18-27, 24: „Nicht mehr eingebunden in das Leben einer Gemeinde, kann der Priester auch das ‚christologische Gegenüber‘ nicht menschlich glaubhaft zur Geltung bringen.“ – In diesem Sinn auch schon 1977 Karl Lehmann, Chancen und Grenzen der neuen Gemeindeftheologie, in: IkaZ 6 (1977), 111-127, 125: „Alle pastoralen Planungen dürfen nicht vergessen lassen, dass eine wirkliche Gemeindebildung ohne stabile Präsenz eines Pfarrers als konkreter Bezugsperson faktisch auf Dauer problematisch wird. [...] Nur wer dasselbe Leben teilt und am selben Ort wohnt, kann so ein wirklich von den Menschen akzeptierter Seelsorger werden.“

für deren evangeliumsgemäße Ausrichtung zu sorgen. „Nicht die alles bestimmen wollende ‚Omnipräsenz‘ kennzeichnet den ‚guten Priester‘, sondern seine Fähigkeit, so bei den Grundvollzügen der Gemeinde ‚dabeizusein‘, dass sich für möglichst viele Glaubende ein Freiraum zum Miteinandersein und -handeln öffnet.“⁹ Oder nochmals anders auf den Punkt gebracht: „Das spezifische Charisma des [geweihten] Amtes ist das Charisma der Leitung (1 Kor 12,28); es ist in besonderer Weise für die Einheit verantwortlich. Die Funktion des [geweihten] Amtes ist also nicht die Kumulation, sondern die Integration aller Charismen, es ist ein Dienst für die anderen Dienste.“¹⁰

2. Die Pfarrei als rechtlich bevorzugtes, aber nicht einziges Modell der Hirtensorge

Die seit den 1970er-Jahren üblichen Begriffe „Pfarrgemeinde“ und „Gemeinde“ sind keine Ausdrücke des (katholischen) Kirchenrechts.¹¹ Hier ist vielmehr von „Pfarrei“ (*paroecia*), „Quasipfarrei“ (*quasi-paroecia*) und „Gemeinschaften“ (*communitates*) die Rede.

Die Bezeichnung „Pfarrgemeinde“ ist in der Nachkonzilszeit entstanden gleichsam als ökumenische Neubildung aus protestantischem und katholischem Gedankengut über das, was Kirche am Ort ausmacht. Denn der Begriff „Gemeinde“¹² stammt aus dem protestantischen Sprachgebrauch, in dem vor allem das personale Element betont wird: Gemeinde ist ein freier Zusammenschluss von Personen, die sich zum Evangelium bekennen. Will man dabei zwischen „Gemeinschaft“ und „Gemeinde“ differenzieren, so ist die Gemeinschaft dadurch charakterisiert, dass sie eher von vorübergehender Natur ist und die Umsetzung eines wesentlichen Aspekts von Kirche verfolgt, während die Gemeinde von einer größeren Beständigkeit geprägt ist sowie von der Verwirklichung nicht nur einzelner, sondern aller grundlegender Lebensfunktionen von Kirche, die in die drei Grundvollzüge der Verkündigung, Liturgie und Diakonie zusammengefasst werden können.

Das Wort „Pfarrei“ kommt dagegen aus dem katholischen Sprachgebrauch, in dem vor allem das institutionell-rechtliche Element betont wird, nämlich Pfarrei als öffentliche, territoriale Untergliederung bzw. Verwaltungseinheit der Diözese. Der Ausdruck „Pfarrgemeinde“ möchte nun beide Begriffsinhalte miteinander verbinden: das personale mit dem rechtlichen Element. Auf dem Boden des damaligen kirch-

9 Kehl, Die Kirche, 438.

10 Walter Kasper, Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 359; vgl. ebd., 380.

11 Vgl. dazu das Kirchliche Gesetzbuch von 1983, den *Codex Iuris Canonici* (= CIC/1983) in den Rechtsbestimmungen (= canones; abgekürzt: cc.) zur Pfarrei (cc.515-552).

12 Martin Luther übersetzte damit den griechischen Begriff *ekklesia*.

lichen Gesetzbuches, des CIC/1917, war dieses Anliegen nachvollziehbar. Denn darin war die Pfarrei einseitig nur eine rein rechtlich-territorial bestimmte Größe (c.216 §3 CIC/1917). Das heißt der Konzeption von Pfarrei im damaligen Verständnis schien all das zu fehlen, was bei der Gemeinde als positive Vorstellungen mitschwingt: „Gemeinschaftlichkeit, Versammlungscharakter, Personalität, Freiheitlichkeit, Freiwilligkeit, Pluralität, Dynamik und Gleichheit.“¹³

Im CIC/1983 ist dagegen – in konsequenter Umsetzung des Konzilstextes von *Christus Dominus* 32 – die Pfarrei primär eine personal bestimmte Größe, nämlich eine „bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen“ (c.515). Insofern deckt sich seit dem CIC/1983 der rechtliche Begriff der Pfarrei mit dem außerrechtlich gebrauchten Begriff der Pfarrgemeinde. Die Pfarrei bzw. Pfarrgemeinde unterscheidet sich von der Gemeinde dadurch, dass sie nicht nur eine dauerhafte Gemeinschaft von Gläubigen darstellt, sondern eine dauerhaft eingerichtete Gemeinschaft von Gläubigen, deren Leitung ein Priester als eigener Hirte wahrnimmt (c.515 §1 in Vergleich mit c.516 §2). Anders gesagt: Als Gemeinde im engen bzw. strengen Sinn des Wortes können nur dauerhafte kirchliche Gemeinschaftsformen unterhalb und neben der Pfarrei bezeichnet werden; nur wenn Gemeinde in einem weiten Sinn verstanden wird, kann sie auch als Synonym für die Pfarrei verwendet werden. Denn die Gemeinde ist auf keine bestimmte Organisationsform festgelegt bzw. kennt verschiedene Organisationsformen, während die Pfarrei eine ganz bestimmte Organisationsform von Gemeinde ist.¹⁴

Mit diesem Perspektivenwechsel bei der Pfarrei weg von einer primär institutionellen hin zu einer vorrangig personalen Gemeinschaft ist die Tatsache verbunden, dass das entscheidende Motiv für die Errichtung, Veränderung oder Aufhebung einer Pfarrei das ist und sein muss, was der Gemeinschaft der Gläubigen dient, nämlich die Ermöglichung oder Verbesserung der Seelsorge bzw. Hirtensorge. Das wiederum heißt konkret: Es muss um die Ermöglichung oder Verbesserung von Lebensräumen zum Glauben und Glaubensräumen zum Leben gehen, um Bewegung innerhalb der Kirche und Kirche in Bewegung.¹⁵

Das bestimmende Motiv für die Bildung von Pfarreien ist und muss also sein: die Hirtensorge.

Nach dem Konzept des CIC/1983 bestimmen also die Notwendigkeiten für die Hirtensorge die Strukturen, nicht umgekehrt. „Der Codex fordert diesbezüglich von allen Beteiligten die Bereitschaft zum Umdenken, denn

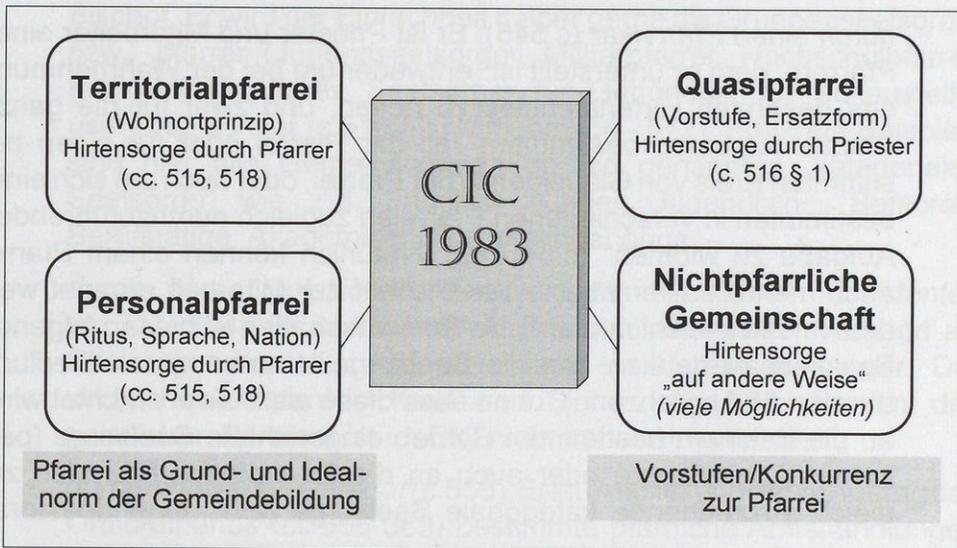
13 Siegfried Wiedenhofer, Gemeinde. III. Systematisch-theologisch, in: LThK 4, Freiburg i. Br. ³1995, 420f, 420.

14 Vgl. Heribert Schmitz, Pfarrei und Gemeinde, in: AKathKR 148 (1979), 48-71, 58f.

15 Konrad Baumgartner, Pfarrei. III. Praktisch-theologisch, in: LThK 8, Freiburg i. Br. ³1999, 165f., 166.

das momentan noch vorherrschende Strukturprinzip in unseren Bistümern ist eindeutig ein territoriales; das gilt auch für viele Konzepte der sog. kooperativen Seelsorge.¹⁶ Was nämlich für die Einzelpfarrei gilt, gilt natürlich auch für den Zusammenschluss von mehreren Pfarreien sowie für alle anderen Formen von Strukturen. Dementsprechend ist auch in c.374 §2 explizit die Rede davon, dass mehrere benachbarte Pfarreien zu besonderen Zusammenschlüssen, z.B. zu Dekanaten verbunden werden können, „um die Hirtensorge durch gemeinsames Handeln zu fördern“.

Die Hirtensorge als das entscheidende Moment für die Bildung einer Gemeinschaft von Gläubigen heißt auch, dass die Pfarrei nur eine, wenn auch eine besondere Struktur für die bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen darstellt. Dementsprechend stellt der CIC/1983 insgesamt gesehen vier verschiedene Strukturen der Hirtensorge für „Gemeinschaften von Gläubigen“ in einer Diözese zur Verfügung.



Modelle der Hirtensorge von Gemeinschaften

2.1. Strukturmodelle für die Hirtensorge von Gemeinschaften von Gläubigen

1. Die Territorialparrei als bevorzugte Hirtensorge-Struktur für eine Gemeinschaft einer Diözese. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass die bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen nach dem Wohnortprinzip gebildet wird. Ihre Hirtensorge ist einem Pfarrer als eigenem Hirten

¹⁶ Heribert Hallermann, Eine Kirche mit zukunftsfähigen Seelsorgestrukturen, in: Bernhard Nacke (Hrsg.), Visionen für Gesellschaft und Christentum. Teilband 1: Wodurch Gesellschaft sich entwickeln kann (Reihe: Christentum und Gesellschaft – Perspektiven für das 21. Jahrhundert, Bd.3), Würzburg 2001, 397-408, 402.

anvertraut (c.515 i.V.m. c.518).¹⁷

2. Die Personalpfarrei, in der die Gemeinschaft von Gläubigen nicht nach dem Wohnort, sondern nach anderen sachlichen Gesichtspunkten wie Ritus, Sprache oder Nationalität gebildet ist (c.515 i.V.m. c.518).
3. Die Quasipfarrei als eine Vorstufe oder Ersatzform zur Pfarrei, der (noch) nicht die Dauerhaftigkeit der Einrichtung als Pfarrei gegeben ist. Die Hirtensorge ist hier dementsprechend auch (noch) nicht einem Pfarrer anvertraut, sondern einem Priester (c.516 §1).
4. Die nichtpfarrliche Gemeinschaft, deren Hirtensorge „auf andere Weise“ ausgeübt wird. Diese Gemeinschaftsform gab es im CIC/1917 noch nicht, sondern ist im CIC/1983 neu eingeführt worden. Die Hirtensorge kann hier auf vielfältige Weise wahrgenommen werden, da der Gesetzgeber durch seine unbestimmte Formulierung „auf andere Weise“ viel Gestaltungsfreiheit gelassen hat:
 - *durch einen Pfarrvikar* (c.545): Er ist Priester und Mitarbeiter eines Pfarrers, dem er unterstellt ist „entweder um bei der Wahrnehmung des gesamten Hirtendienstes zu helfen, und zwar für die ganze Pfarrei, für einen bestimmten Teil der Pfarrei oder für einen bestimmten Kreis von Gläubigen in der Pfarrei, oder auch um sich einer bestimmten in verschiedenen Pfarreien zugleich durchzuführenden Aufgabe zu widmen“ (c.545 §2). Natürlich können einem Pfarrer auch mehrere Pfarrvikare vom Bischof zur Mitarbeit ernannt werden. Im Blick auf nichtpfarrliche Gemeinschaften ist hier an folgende Beispiele zu denken: „an die Seelsorge in einer neuen Siedlung (territoriale Abgrenzung), ohne dass diese als Pfarrei errichtet wird, an die in einem bestimmten Betrieb eingerichtete Seelsorge (personale Abgrenzung) oder auch an die für mehrere Pfarreien zugleich auszuübende kategoriale Seelsorge (z.B. Jugendpastoral,

17 Kerstin Schmitz-Stuhlträger, Die Pfarrei als „Gemeinschaft von Gläubigen“. Zur Rezeption der Konzilslehre in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1983 und 1990, in: Sabine Demel / Ludger Müller (Hgg.), Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, Trier 2007, 217-236; 230, hebt zu Recht hervor: Mit der Bestimmung, dass die Pfarrei in der Regel territorial abgegrenzt ist, [ist] klar, dass dem Territorialprinzip kein konstitutiver, sondern nur ein determinativer, ein abgrenzendbestimmender Charakter zukommt.“ Des weiteren macht sie darauf aufmerksam, dass die „Orthaftigkeit der Pfarrei nicht durch eine räumliche Abgrenzung gegeben ist, also dass alle Gläubigen eines Gebietes von dieser erfasst werden, sondern bedingt ist durch die Feier der Eucharistie als dem Ort, an dem sich alle Gläubigen um den Tisch des Herrn versammeln, durch die Vergegenwärtigung seines Kreuzesopfers geeint werden und sich ‚Kirche‘ nennen dürfen. Da aus der Eucharistie die congregatio fidelium hervorgeht, gründet nach Libero Gerosa auch ihre Rechtsgestalt in ihr“ (ebd., 234). „In der Eucharistie ist die integrierende Kraft zu sehen, aus der die Pfarrei als Gemeinschaft der Gläubigen hervorgeht“ (Peter Krämer, Nichtpfarrliche Gemeinschaften – ein Gegensatz zur Pfarrstruktur? Zur Interpretation von c.516 §2 CIC, in: AKathKR 163 (1994), 351 – 364, 357).

Erwachsenenbildung, Ehevorbereitung).“¹⁸ Dieses Modell wird z.B. im Bistum Essen praktiziert, wo die Pfarrei als „Gemeinschaft von Gemeinden“ konzipiert ist, indem die Pfarrei von einem Pfarrer geleitet und jeder Gemeinde ein Pastor im Sinne eines Pfarrvikars zugeteilt ist, an dessen Stelle bei zunehmendem Priestermangel auch sogenannte „Koordinatoren/Koordinatorinnen“ treten werden.¹⁹ „In der Gemeinde gibt es die Heimatverbundenheit, gerade auch für die älteren Menschen, so dass sowohl die Eucharistiefeier als auch die Feier der anderen Sakramente in den Gemeinden gesichert ist, zugleich aber die einzelne Gemeinde (Pfarrbezirk) nicht mehr das gesamte Spektrum bisherigen pastoralen Handelns vorhalten muss, sondern nur noch das, was sie im Blick auf die vorhandenen Charismen zu tun in der Lage ist.“²⁰

- *durch einen Kaplan (capellanus) (c.564)*: Er ist ebenfalls Priester, aber keinem Pfarrer zur Mitarbeit unterstellt, sondern direkt dem Bischof. Er wird der Einfachheit halber gerne als Gruppenseelsorger bzw. -pfarrer (Jugendseelsorger, Militärpfarrer, Hochschulpfarrer, Krankenhauspfarrer, Seelsorger für Gehörlose, für Schausteller usw.) bezeichnet (c.516 §2 i.V.m. cc.564 - 572). Konkrete Beispiele sind hier alle Gemeinschaften der so genannten „kategorialen Seelsorge“ wie z.B. Familien, Kinder, Jugendliche, Senioren, Berufstätige, Anstaltsangehörige.
- *durch einen geistlichen Berater oder kirchlichen Assistenten (cc.317; 324)*: Er ist für einen kirchlichen Verein oder Verband als Seelsorger bestellt, also gleichsam ein Vereinsseelsorger. Der kirchliche Assistent ist Kaplan im Sinne des c.564, das Amt des geistlichen Beraters ist im CIC nicht näher umschrieben.
- *durch einen Kirchenrektor (c.556)*: Er ist Priester und hat im Auftrag des Ortsordinarius (cc.556-563) bestimmte pfarrliche Amtshandlungen vorzunehmen oder bestimmten Gemeinschaften von Gläubigen die Feier von Gottesdiensten in der ihm anvertrauten Kirche (≠ Pfarrkirche) zu ermöglichen (z.B. Wallfahrtsgemeinschaften). „Die Seelsorge, die einem Kirchenrektor übertragen ist, unterscheidet sich von der pfarrlichen Seelsorge dadurch, dass sie an eine bestimmte

18 Krämer, Nichtpfarrliche Gemeinschaften, 352; vgl. ders., Krise und Kritik der Pfarrstruktur. Kirchenrechtliche Überlegungen zur Notwendigkeit einer Reform, in: AKathKR 175 (2006), 5-31, 24.

19 Vgl. Felix Genn, Das Zusammenwirken von unterschiedlichen Orten, Formen und Vollzügen der Seelsorge in den vergrößerten pastoralen Räumen, in: „Mehr als Strukturen... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“, Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz, hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 213), Bonn 2007, 40-49, 44 i.V.m. 46.

20 Felix Genn, Das Zusammenwirken von unterschiedlichen Orten, Formen und Vollzügen der Seelsorge in den vergrößerten pastoralen Räumen, in: ebd., 45.

Kirche gebunden ist, in der Regel nur einen Teil der pfarrlichen Seelsorgsaufgaben umfasst und somit Schwerpunkte setzen kann, die sich aus dem Charakter des Ortes oder aus den spezifischen Bedürfnissen der Gläubigen ergeben, die diese Kirchen frequentieren. So wird an einem Wallfahrtsort vor allem die Beichtseelsorge und die Verkündigung gefragt sein; innerstädtische zentral gelegene Kirchen können Angebote der ‚Citypastoral‘ entwickeln; bestimmte Kirchen werden gerne für kirchliche Trauungen aufgesucht und eine entsprechende pastorale Vorbereitung und Nachbereitung der Eheschließung könnte diese Nachfrage durchaus qualifizieren; andere Kirchen bieten aufgrund ihrer Lage die Chance, zu bestimmten Zeiten kurze meditative Angebote für Passanten zu machen; in Kirchen mit besonderer künstlerischer Ausstattung könnte versucht werden, über die Betrachtung von Kunstwerken Menschen für die Heilsbotschaft aufzuschließen; ähnliche Möglichkeiten bietet die besondere Pflege der Kirchenmusik an.“²¹

- *durch die Bildung bzw. bischöfliche Anerkennung von Basisgemeinschaften als Basisgemeinden:* Ursprünglich in den sogenannten „jungen Kirchen“ entstanden, nicht selten aus der Mangelsituation überdimensionierter Großpfarreien oder Priestermangel heraus, sind Basisgemeinden kleine christliche Gemeinschaften mit starkem inneren Zusammenhalt und einer sowohl sozialen bzw. politischen als auch kirchlichen Zielsetzung. Sie haben zwar kein einheitliches Gepräge, weisen aber in der Regel folgende Merkmale auf: a) Kontextualität durch Bezug auf Alltagswelt und sozio-kulturelle Situation, b) neue Ämter, c) partizipative Strukturen (Verantwortung aller), d) starke Vernetzung innerhalb der Gemeinschaft wie auch der Gemeinschaft untereinander.²² Von ihrer Ursprungsidee her bilden Basisgemeinden meistens eine Substruktur von Pfarreien und wirken „als Ferment kirchlicher Erneuerung und gesellschaftlicher Wandlung ‚von unten‘.“²³ Die kirchenrechtliche Grundlage solcher Basisgemeinden kann sowohl vereinsrechtlicher Natur sein im Sinne eines freien Zusammenschlusses von Gläubigen gemäß c.215 und/oder verfassungsrechtlicher Natur als nichtpfarrliche Gemeinschaft nach c.516 §2 CIC.
- Von der Anerkennung durch den zuständigen Diözesanbischof als Gemeinde abgesehen, gibt es keine weiteren rechtlichen Vorgaben, die sich aus dem kirchlichen Gesetzbuch von 1983 ergeben. Die Notwendigkeit der Anerkennung durch die kirchliche Autorität

21 Hallermann, Eine Kirche mit zukunftsfähigen Seelsorgestrukturen, 406f.

22 Vgl. Michael Sievernich, Basisgemeinde. I. Begriff, in: LThK 2, Freiburg i. Br. ³1994, 72.

23 Michael Sievernich, Basisgemeinde. II. In den jungen Kirchen, in: LThK 2, Freiburg i. Br. ³1994, 72f, 73.

macht deutlich, dass nicht jede (von unten gewachsene) kirchliche Gemeinschaft eine Gemeinde ist, sondern nur jene, die auch von der kirchlichen Autorität als solche anerkannt ist. Grundlage für diese Anerkennung als Gemeinde ist, dass dort die drei Grundvollzüge von Kirche gelebt werden.

- *durch die Bildung bzw. bischöfliche Anerkennung anderer Zentren des Apostolats bzw. pastoraler Zentren:* z.B. Klöster, Wallfahrtskirchen, Bildungshäuser, geistliche Gemeinschaften.

Eine nichtpfarrliche Gemeinschaft muss also nicht zwangsläufig von einem Priester geleitet werden, wenngleich gewährleistet sein muss, dass die Hirtensorge wahrgenommen wird, dass also eine oder mehrere priesteramtliche Person(en) die für die Hirtensorge notwendigen Tätigkeiten ausübt bzw. ausüben. Nichtpfarrliche Gemeinschaften können sowohl innerhalb einer Pfarrei wie auch unabhängig von ihr, also überpfarrlich gebildet werden und somit die Pfarrstruktur ergänzen oder auch ersetzen.

Der Überblick über die verschiedenen rechtlichen Formen einer Gemeindebildung zeigt zum einen, dass die Organisationsform der Pfarrei keineswegs ein unabdingbares Element der katholischen Kirche ist, also keineswegs göttlichen Rechts und damit unaufgebbar ist.²⁴ Zum anderen ist aber auch deutlich, dass der kirchliche Gesetzgeber die Pfarrei als die Idealform der Gemeindebildung innerhalb einer Diözese betrachtet. Denn alle anderen Gemeindeformen sind in Beziehung gesetzt zur Pfarrei. „Durch die Beschreibungen ‚noch nicht als Pfarrei errichtet‘ (c.516 §1) und ‚nicht als Pfarrei oder Quasipfarrei errichtet werden können‘ (c.516 §2) werden beide Formen allein von der Pfarrei her bestimmt und ihre gegenüber der Vollform ‚Pfarrei‘ defizitären Merkmale herausgestellt. Diese Formulierungen lassen in gewisser Weise auch den Schluss zu, dass die Errichtung als Pfarrei Zielpunkt aller Gemeinschaften von Gläubigen sein sollte.“²⁵ Die Pfarrei ist damit sozusagen „die rechtliche Grundform der Gemeinde.“²⁶ Sofern die Pfarrei nicht als eine Monade bzw. ein monolithischer Block konzipiert ist und lebt, sondern wesentlich mehr als bisher als „pastorale Einheit, die für unterschiedliche Entwicklungen offen ist“,²⁷ als „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ und Gemeinden,²⁸ als ein integratives Zentrum von verschiedenen Formen von Gemeinschafts- und Gemeindebildungen und -aktivitäten wie Seelsorgezentren, geistlichen Gemeinschaften, Orden, Vereinen, Basisgemeinden usw. wird ihre Existenz „aufgrund ihrer Integrationsfunktion wichtig bleiben;

24 Vgl. auch Peter Krämer, Kirchenrecht II. Ortskirche – Gesamtkirche, Stuttgart 1993, 97.

25 Schmitz-Stuhlträger, Die Pfarrei als „Gemeinschaft von Gläubigen“, 230, Anm. 50.

26 Schmitz, Pfarrei und Gemeinde, 58.

27 Krämer, Nichtpfarrliche Gemeinschaften, 356.

28 Sievernich, Basisgemeinde, 72.

sie gibt Zeugnis davon, dass es in der Kirche nicht um einen freien Zusammenschluss von Menschen zur Umsetzung eigener Interessen geht, sondern Gläubige sich auf die Weisung Christi hin unter ihm als Hirten, der von Bischof und Priester repräsentiert wird, zusammenschließen und sich als Bruder und Schwester jenseits aller Milieus und sozialer Schranken begegnen sollen.“²⁹ Aber auch umgekehrt ist festzuhalten: „Nichtpfarrliche Gemeinschaften geraten in einen unfruchtbaren Gegensatz zur Pfarrstruktur, wenn sie sich verselbständigen und isolieren. Sie können aber zur Erneuerung der Pfarrei wesentlich beitragen, wenn sie diese nicht verdrängen oder ersetzen wollen, sondern sich als lebendige Zellen – als einzelne und untereinander vernetzt – in das größere Ganze einfügen.“³⁰

2.2. Modelle für die Leitung der bevorzugten Gemeinschaftsform der „Pfarrei“ (=Pfarrmodelle)

Für die bevorzugte Struktur der Seelsorge- bzw. Hirtensorgestruktur der Pfarrei bietet der kirchliche Gesetzgeber verschiedene Modelle an, wie die Hirtensorge wahrgenommen werden kann:

- *ein Pfarrer in einer Pfarrei* (c.526 §1).
- *ein Pfarrer in mehreren benachbarten Pfarreien* (c.526 §1). Dabei kann der Priester für jede der Pfarreien jeweils als Pfarrer ernannt sein (= Personalunion) oder nur für eine, während er für die anderen als Pfarradministrator (c.539)³¹ delegiert wird. Der Gesetzgeber lässt hier rechtliche Freiheit. Ferner lässt er auch offen, ob überhaupt und erst recht, wie diese Pfarreien dann miteinander kooperieren können oder müssen. In der pastoralen Neuordnung der Diözesen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz kommt dieses Leitungsmodell in den so genannten „Pfarreiengemeinschaften“ bzw. „Seelsorgeeinheiten“ zur Anwendung.³²
- *eine Gemeinschaft bzw. ein Team von gleichberechtigten Priestern in einer Pfarrei*. Dabei muss einer dieser Priester die Hirtensorge moderieren (c.517 §1) D.h. einer von den Priestern, der als *moderator* bezeichnet wird, muss „die Hirtensorge leiten, und das bedeutet, dass

29 Schmitz-Stuhlträger, Die Pfarrei als „Gemeinschaft von Gläubigen“, 236.

30 Krämer, Nichtpfarrliche Gemeinschaften, 363f, der in diesem Zusammenhang auf die nichtpfarrliche und nichtdiözesane Gemeinschaft der Priesterbruderschaft St. Petrus als „klerikale Gesellschaft des apostolischen Lebens päpstlichen Rechts“ aufmerksam macht (vgl. ebd., 361-363).

31 Der Pfarradministrator hat gleiche Rechte und Pflichten wie der Pfarrer, sofern der Diözesanbischof nichts anderes bestimmt (c.540 §1), aber „darf nichts tun, was eine Beeinträchtigung der Rechte des Pfarrers mit sich brächte oder ein Schaden für das pfarrliche Vernögen sein könnte“ (c.520 §2).

32 Vgl. auch Krämer, Krise und Kritik, 15-17.

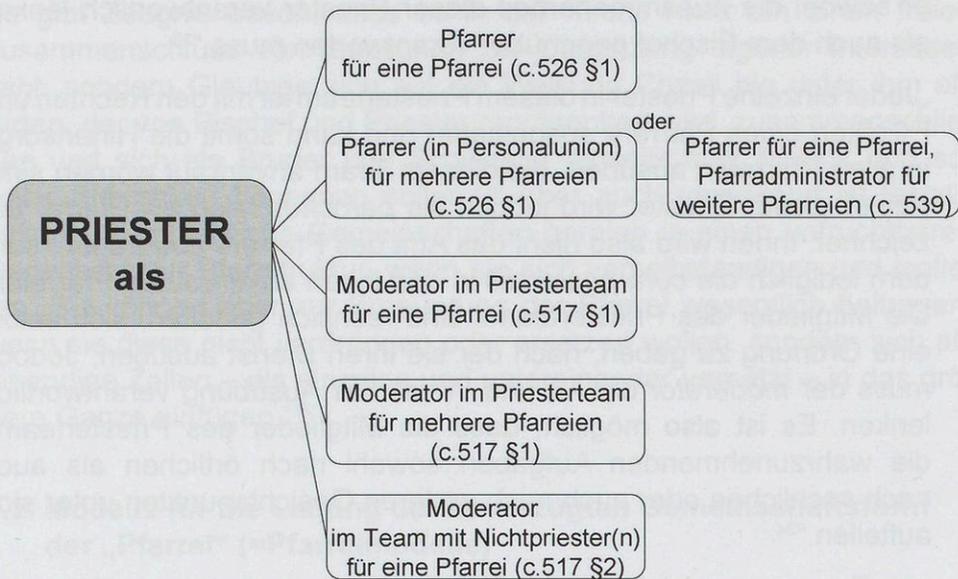
er sowohl die Zusammenarbeit dieser Priester verantwortlich lenken als auch dem Bischof gegenüber verantworten muss.³³

- „Jeder einzelne Priester in diesem Priesterteam ist mit den Rechten und Pflichten eines Pfarrers ausgestattet und kann somit die Hirtensorge in allen Pfarreien ausüben, die diesem Team anvertraut worden sind. Keiner dieser Priester wird jedoch als *parochus*, also als Pfarrer bezeichnet. Ihnen wird also nicht das Amt des Pfarrers übertragen, sondern lediglich die *cura pastoralis* in den ihnen anvertrauten Pfarreien. Die Mitglieder des Priesterteams sind rechtlich gehalten, sich selbst eine Ordnung zu geben, nach der sie ihren Dienst ausüben. Jedoch muss der *moderator* die Art und Weise der Ausübung verantwortlich lenken. Es ist also möglich, dass die Mitglieder des Priesterteams die wahrzunehmenden Aufgaben sowohl nach örtlichen als auch nach sachlichen oder auch nach anderen Gesichtspunkten unter sich aufteilen.“³⁴
- *ein Team von gleichberechtigten Priestern in mehreren Pfarreien.* Dabei muss einer dieser Priester die Hirtensorge moderieren (c.517 §1). In den deutschen Diözesen wird dieses Leitungsmodell als „Pfarrverbund“, „Seelsorgebezirk“ oder „pastoraler Raum“ bezeichnet.³⁵
- *ein Priester als Moderator zusammen mit einem Nichtpriester oder einem Team aus Nichtpriestern in einer Pfarrei (c.517 §2).*

33 Hallermann, Strukturen kooperativer Seelsorge, in: Kirche und Recht 2000, 33-42, 39f. = 935, 1-10, 9.

34 Ebd., 7f. Anders gesagt: Jeder der Priester hat zwar die Vollmachten und Befugnisse bzw. die Rechte und Pflichten eines Pfarrers, ist aber nicht Pfarrer, weil es in ein und derselben Pfarrei nur einen Pfarrer bzw. Leiter gemäß c.517 §1 geben darf (c.526 §2).

35 Vgl. auch Krämer, Krise und Kritik, 19f.



Leitungsmodelle für die Pfarrei

Betrachtet man die verschiedenen Modelle unter dem doppelten Aspekt der Theologie des Subjektcharakters der Gemeinschaft von Gläubigen wie auch der Realität des Priestermangels, so verspricht das Modell des Priesterteams am ehesten der Zukunft der Pfarrei gerecht werden zu können. Denn „dieses Modell eröffnet sowohl die Möglichkeit, territoriale und personale Strukturen zu integrieren, als auch, Schwerpunkte zu setzen und seelsorgliche Verantwortung etwa nach sachlichen Gesichtspunkten oder nach Zielgruppen unter den beteiligten Priestern und den jeweils zugeordneten pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern aufzuteilen und dabei doch das Gesamt der pfarrlichen Seelsorge nicht aus dem Auge zu verlieren. Es geht bei diesem Modell also [...] darum, dass die gesamte Verantwortung für eine größere Einheit einem wirklichen Team anvertraut wird.“³⁶ So könnte allmählich die Seelsorgestruktur entstehen, dass in der Pfarrei ein Netz von verschiedenartigen Seelsorgeorten entsteht, die sowohl den pastoralen Erfordernissen wie auch den vorhandenen seelsorglichen Begabungen vor Ort entsprechen. Seelsorge wäre dann nicht mehr überall nach dem gleichen Einheitsmodell zu gestalten und auch nicht mehr überall als Gesamtpaket anzubieten, sondern differenziert nach den konkreten Erfordernissen und den vorhandenen personalen Ressourcen und Kompetenzen.

Eine solche differenzierte Form der Seelsorge bietet dann auch die Chance, dass in der Pfarrei neue (Lebens-)Räume zum Glauben und (Glaubens-)Räume zum Leben entstehen, die insbesondere auf bisher im (christlichen) Glauben „unmusikalische“ Menschen eine missiona-

³⁶ Hallermann, Eine Kirche mit zukunftsfähigen Seelsorgestrukturen, 403f.; vgl. auch ders., Pfarrei und pfarrliche Seelsorge, 122.

rische Ausstrahlungskraft entwickeln. Natürlich ist eine solche differenzierte Struktur von Seelsorge „mit Zumutungen verbunden: Die Gläubigen müssten ermutigt werden, die ihren Bedürfnissen entsprechende Seelsorge zu suchen und sich für einzelne Angebote zu entscheiden; von den beteiligten Seelsorgerinnen und Seelsorgern ist Professionalität und Engagement gefordert sowie die Bereitschaft, sich in einen größeren Kontext einzubringen und mit unterschiedlichen Angeboten in eine anregende und befruchtende Konkurrenz untereinander zu treten; die Personalverwaltungen der Bistümer müssten Differenzierung und Spezialisierung fördern und Abschied nehmen vom Einheitstypus der Seelsorgerin und des Seelsorgers, die ohne weiteres von einer pastoralen Lücke in die nächste gesteckt werden können.“³⁷

Die Bereitschaft zu diesem gewandelten Verständnis von Seelsorge und Seelsorgestrukturen scheint auf vielen Seiten vorhanden zu sein. Denn auch von bischöflicher Seite her wird erklärt, dass viele pastorale Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen nach eigener Auskunft „lieber in größeren Seelsorgeeinheiten arbeiten und in Seelsorge- bzw. Pastoralteams, als in kleineren Einheiten für alles verantwortlich zu sein. Die Weitung der pastoralen Räume bringt für weit mehr Menschen die Chance mit sich, die eigenen Fähigkeiten, Fertigkeiten und Talente besser einzubringen und damit verbunden eigene Schwerpunkte setzen zu können. [...] [So] bieten Seelsorgeeinheiten, Pastoralverbände die Möglichkeit, mehr charismenorientiert Personalplanung zu betreiben.“³⁸ Sie erfordern aber auch „Priester, die als deren Leiter in besonderer Weise die notwendige Leitungskompetenz sowie die Fertigkeit der Koordination, der Moderation und Gesprächsleitung mitbringen bzw. bereit sind, sich darin fort- und weiterzubilden. Dabei bedeutet die Bereitschaft und Fähigkeit zur Kooperation nicht zuletzt auch kritik- und konfliktfähig zu sein. Dabei hilft es, um die eigenen Grenzen zu wissen und immer mehr zu lernen, mit diesen Grenzen umgehen zu können. Diese Kompetenz ist gerade auch auf dem Hintergrund gefordert, dass Priester und pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter es in immer größer werdenden pastoralen Räumen aushalten müssen, keinesfalls allen Ansprüchen und Anliegen gerecht werden zu können. Wer hier in Auseinandersetzungen gerät, muss sehr genau seine eigenen Grenzen, Schwachstellen und Eigenanteile im Blick haben.“³⁹

37 Hallermann, Eine Kirche mit zukunftsfähigen Seelsorgestrukturen, 404.

38 Robert Zollitsch, Neue Anforderungen an die Priester, Diakone und hauptamtlichen Mitarbeiter in Seelsorge und Diakonie und Veränderungen in ihren Berufsprofilen und Rollenzuschreibungen, in: „Mehr als Strukturen... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“. Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz, hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 213), Bonn 2007, 50-61, 59.

39 Ebd., 54.

3. Die Pfarrei als Netzwerk vielfältiger Seelsorgeräume

Angesichts der veränderten Situation (in) der Pastoral wird für die Pfarrei mit dem Slogan geworben, dass sie eine „Gemeinschaft von Gemeinden“ sein bzw. werden solle, deren Ziel die „Ausdifferenzierung gemeindenspezifischer bzw. pfarrbezirksspezifischer Aktivitäten“ ist.⁴⁰ Die Pfarrei soll künftig ein „Netzwerk mit unterschiedlichen Knotenpunkten [bilden], die miteinander verknüpft sind und sich gegenseitig durchlässig beeinflussen und befruchten, so dass auf der einen Seite die Heimatbezogenheit vor Ort ebenso gewahrt wird wie auf der anderen Seite durch die Pfarrstruktur der Blick auf das Ganze immer wieder neu geweitet werden kann.“⁴¹ Daher wird dazu ermuntert, die Chancen der größeren Seelsorgeeinheiten zu sehen: „Größere Einheiten ermöglichen größere Vielfalt, intensivere Kooperation und deutlichere Profilierung.“⁴² Damit diese Spannung von mehr und größeren Seelsorgeeinheiten auf der einen Seite und Intensivierung der Vernetzung und Heimatbezogenheit für die Gläubigen auf der anderen Seite tatsächlich gelingen kann, ist es notwendig, die alten und neuen, die kleineren und größeren Knotenpunkte und Kooperationseinheiten in ihrer unterschiedlichen Ausprägung und rechtlichen Ausgestaltung klar zu benennen und in ein Beziehungsgeflecht strukturell einander zuzuordnen. Das könnte folgende Nomenklatur und Verhältnisbestimmung der Netzwerkbildung leisten:

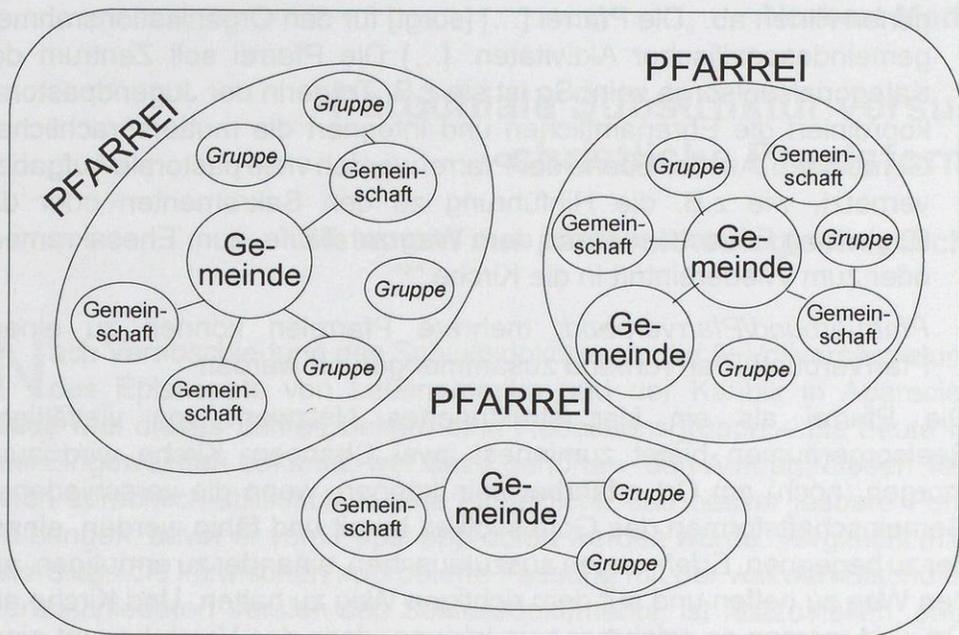
- *Gruppe* als die kleinste Einheit innerhalb einer Pfarrei: mehrere Gläubige versammeln sich im Namen Jesu Christi; sie ist primär projektbezogen und damit vorübergehend. Von bischöflicher Seite wird dazu ausgeführt: „Die Pfarrei als der Ort der Seelsorge in vergrößerten pastoralen Räumen gibt den Organisationsrahmen für eine ganze Reihe kleiner, durchaus auch temporärer, projektorientierter Gruppen für Menschen unterschiedlicher Mentalitäten und Lebenssituationen vor.“⁴³

40 Genn, Das Zusammenwirken von unterschiedlichen Orten, 44-46.

41 Ebd., 47; vgl. auch Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, in: „Mehr als Strukturen... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“, Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz, hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 213), Bonn 2007, 106-113, 109.

42 Pressebericht des Vorsitzenden, 113.

43 Genn, Das Zusammenwirken von unterschiedlichen Orten, 40-49, 45f.



Pfarrei als Netzwerk von Seelsorgeräumen

- *Gemeinschaft*: mehrere Gruppen können zu einer Gemeinschaft vernetzt werden. Die Gemeinschaft ist im Unterschied zur Gruppe durch Kontinuität bzw. Langfristigkeit und Mehrdimensionalität des christlichen Auftrags geprägt. In bischöflicher Diktion ist hier auch von „Fördervereine[n] des Glaubens“ die Rede, insofern es sich um „Biotope, kleine Gemeinschaften [handelt], in denen gebetet, der Glaube bewusst in den Blick genommen, besprochen und gelebt wird.“⁴⁴
- *Gemeinde*: mehrere Gemeinschaften können zu einer Gemeinde vernetzt werden. Ihr spezifisches Kennzeichen ist das Vorhandensein der Trias von Verkündigung, Heiligung und Diakonie. Weil dabei sichergestellt sein muss, dass für die strikt priesteramtlichen Vollzüge ein Priester zur Verfügung steht, kann man sagen: „Ohne Priester kann es keine Gemeinde geben, weil zu ihrem Aufbau und zu ihrer Entfaltung die Eucharistiefeyer unersetzlich ist und es Eucharistie nicht ohne den Priester geben kann.“⁴⁵ Nach diesem Verständnis stellen u.a. alle Ordensgemeinschaften, in denen die drei Grundvollzüge von Kirche verwirklicht werden, Gemeinden dar, auch wenn es sich dabei um laikale Ordensgemeinschaften handelt.
- *Pfarrei*: mehrere Gemeinden können zu einer Pfarrei verknüpft werden. Sie hebt sich von der Gemeinde durch die Leitung eines Pfarrers als ei-

44 Ebd., 44

45 Schmitz, Pfarrei und Gemeinde, 59f.

genen Hirten ab. „Die Pfarrei [...] [sorgt] für den Organisationsrahmen gemeindespezifischer Aktivitäten. [...] Die Pfarrei soll Zentrum der Kategorialseelsorge sein. So ist sie z.B. Trägerin der Jugendpastoral, koordiniert die Ehrenamtlichen und integriert die muttersprachlichen Gemeinden. Auf der Ebene der Pfarrei werden viele pastorale Aufgaben vernetzt, wie z.B. die Hinführung zu den Sakramenten oder die Begleitung Erwachsener auf dem Weg zur Taufe, zum Ehesakrament oder zum Wiedereintritt in die Kirche.“⁴⁶

- *Pfarverbund/Pfarrverband*: mehrere Pfarreien können zu einem Pfarverbund/Pfarrverband zusammengeführt werden.

Die Pfarrei als ein klar strukturiertes Netzwerk von vielfältigen Seelsorgeräumen bietet zumindest zwei Chancen: Kirche wird auch morgen (noch) am Ort erfahrbar sein können, wenn die verschiedenen Gemeinschaftsformen des Gottesvolkes bereit und fähig werden, einander zu begegnen, Erfahrungen auszutauschen, einander zu ermutigen, auf den Weg zu helfen und auf dem richtigen Weg zu halten. Und Kirche am Ort wird morgen so erfahrbar sein können, dass das Vorsteheramt einer Gemeinschaft des Gottesvolkes nicht primär in der Ich-Form, sondern in der Wir-Form wahrgenommen wird, nicht (mehr) so sehr als eine individualistische und organisatorische Aufgabe konzipiert und verstanden wird, sondern als eine kommuniale und geistliche Leitung des Gottesvolkes.⁴⁷

46 Pressebericht des Vorsitzenden, 109.

47 Vgl. Medard Kehl, Reizwort Gemeindezusammenlegung. Theologische Überlegungen, in: StZ 225 (2007), 316-329, 326.

Parochiale Substruktur versus christliche Praxisform

Statement aus pastoraltheologischer Sicht

Nach Verabschiedung des Schlussdokuments der 5. Vollversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik in Aparecida Ende Mai dieses Jahres bekam eine Redaktionsgruppe – bis heute ist nur Eingeweihten bekannt, wer dazu gehörte – den Auftrag, diesen Text noch sprachlich-stilistisch in eine einheitliche und besser lesbare Form zu bringen, bevor er vom Papst approbiert werden würde. Vergleicht man allerdings die inzwischen approbierte Fassung mit der von den Bischöfen verabschiedeten Version des Schlussdokuments, ist festzustellen, dass teilweise nicht unerhebliche inhaltliche Veränderungen vorgenommen worden sind. Einem besonders gravierenden Einschnitt ist ausgerechnet der Abschnitt über die kirchlichen Basisgemeinden unterzogen worden. Die entsprechenden Paragraphen sind bis zur Unkenntlich verändert – bis dahin, dass ihr ursprünglicher Sinn teilweise umgedreht ist.¹

Völlig eliminiert wurden folgende Sätze, zu denen der bekannte brasilianische Theologe José Oscar Beozzo in einem Protestbrief an den Präsidenten der 5. Vollversammlung, den chilenischen Kardinal Francisco Javier Errázuriz Ossa, bemerkte, hier hätten die auf der Konferenz versammelten Bischöfe ihr Herz sprechen lassen und die Basisgemeinden auf ihrem Weg ausdrücklich ermutigen wollen²:

„Verwurzelt im Herzen der Welt bilden sie [die kirchlichen Basisgemeinden] privilegierte Orte für das gemeinschaftliche Erleben des Glaubens, Quellen der Geschwisterlichkeit und Solidarität, eine Alternative zur aktuellen Gesellschaft, die auf Egoismus und unbarmherziger Konkurrenz gegründet ist (...) Wir möchten das [bisherige Wirken] nochmals entschieden bekräftigen und einen neuen Impuls geben für das Leben und die prophetische sowie heilig machende Sendung der Kirchlichen Basisgemeinden in ihrer missionarischen Nachfolge Jesu. Sie sind in der Kirche Lateinamerikas und des Karibik seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu

1 Vgl. im Einzelnen die Synopse im Anhang (eigene Übersetzung aus dem Spanischen).

2 „Entfernt worden sind genau die Paragraphen, in denen die Hirten ihr Herz sprechen ließen, indem sie ihre Herde auf die eigentümliche Art ermutigten, wie sie Jesus nahe gelegt hat (Jo 10,1-18; Lk 15,4-7) und die Propheten (Ez 34; Jr 23), indem sie ihre Hilfe den schwächsten und am meisten Not leidenden Schafen, den am meisten ausgesetzten und bedrohten zukommen ließen.“

einer der großen Kundgebungen des Geistes geworden (...) Nach ihrem bis heute zurückgelegten Weg voller Erfolge, aber auch Schwierigkeiten ist jetzt der Augenblick einer tiefen Erneuerung dieser reichen kirchlichen Erfahrungen auf unserem Kontinent gekommen, damit wir nicht ihre missionarische Wirksamkeit verlieren, sondern sie vervollkommen und verstärken in Entsprechung zu den immer neuen Erfordernissen der Zeit (...) Der Geist bringt sie immer mehr zur Blüte als eine Antwort auf die neuen Herausforderungen der Evangelisierung. Die positive Erfahrung dieser Gemeinden erfordert eine spezielle Aufmerksamkeit, damit sie an der Eucharistie als dem Zentrum ihres Lebens festhalten können und kirchlich und gesellschaftlich in Solidarität und Integration wachsen.“

Statt dieser Passagen, die von unüberhör- bzw. -sehbarer Sympathie zeugen, sind Sätze eingefügt worden, die große Reserve und Misstrauen den Kirchlichen Basisgemeinden gegenüber bekunden und sie tadeln und ermahnen, nicht in die Irre führenden Ideologien zu huldigen, sondern der Kirche – in ihrer überkommenen Gestalt – treu zu bleiben. Was auffällt, ist, dass in der abgeänderten und nunmehr approbierten Version die Bedeutung der Basisgemeinden für eine Humanisierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens völlig herausgenommen worden ist und sie rein innerkirchlich verortet – und obendrein relativiert – werden.

Warum erwähne ich diesen Vorgang? Ich tue das, weil ich meine, dass ihm etwas Symptomatisches anhaftet, das auch für unsere Diskussion über Gemeinde in diesen Tagen von Bedeutung ist. Als These möchte ich den folgenden Erläuterungen voranstellen:

Ihre eigentümliche Brisanz gewinnt die theologische und pastorale Rede von „Gemeinde“ erst dann, wenn man damit nicht nur eine kirchliche Sozialform – neben anderen Sozialformen – bezeichnet, sondern wenn man damit auf eine Praxisform abhebt, also auf die Weise, wie das Evangelium mit seinem zugleich mystischen und politischen Gehalt in einem bestimmten Kontext – „vor Ort“ – von Christen und Christinnen miteinander gelebt und reflektiert wird.

Die Unterscheidung zwischen Sozial- und Praxisform, das sei ausdrücklich vermerkt, ist nicht neu. Hermann Steinkamp hat sie bereits vor knapp 20 Jahren in seinem Aufsatz „Selbst, wenn die Betreuten sich ändern“³ eingeführt. Aber sie ist nach meiner Beobachtung in der hiesigen pastoraltheologischen Diskussion bislang so gut wie nicht rezipiert worden.

Damit wird jedoch Entscheidendes aus der Gemeindediskussion ausgeblendet. Denn ihre gewichtige theologische Brisanz gewinnt sie dadurch, dass sich hinter der Unterscheidung zwei grundverschiedene Auffassungen und Praktiken der Realisierung von Kirche verbergen.

3 In: Edward Schillebeeckx (Hrsg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen und Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1988, 354-363, bes. 355f.

Das lässt sich exemplarisch an den beiden Versionen des Aparecida-Dokuments aufzeigen: In der approbierten Fassung werden die Kirchlichen Basisgemeinden in einem Atemzug etwa mit den traditionellen kirchlichen Verbänden oder den neuen kirchlichen Bewegungen genannt und damit deutlich neben andere Gruppen eingeordnet, die als wichtige Trägerinnen des Lebens innerhalb einer Pfarrei gewürdigt werden und von denen eine Verlebendigung der Pfarreien im Sinne deren Substrukturierung erwartet wird. Mit dieser Zuordnung zu den Pfarreien werden die Basisgemeinden klar in die bestehende hierarchische Linie der Kirche eingegliedert und dafür instrumentalisiert. Unterstrichen wird das dadurch, dass sie wiederholt ausdrücklich und eindringlich darauf verpflichtet werden, sich genau in diese Linie der Kirche einzufügen.

Gänzlich anders schon allein vom Tenor des Stils her, der viel offener und ermutigender und weniger ängstlich und restriktiv gehalten ist, fällt die ursprüngliche, von der Vollversammlung der Bischöfe verabschiedete Fassung aus: Den Basisgemeinden wird bescheinigt, dass sie für eine Kirche stehen, die „im Herzen der Welt verwurzelt“ ist und damit mitten im Leben der Menschen von heute steht, an ihrer Freude und Trauer, ihren Hoffnungen und Ängsten teilhat. Ausdrücklich wird den Basisgemeinden zugute gehalten, dass sie angesichts des in Gefolge des vorherrschend gewordenen Neoliberalismus sich rasant ausbreitenden Egoismus und brutalen Konkurrenzkampfes eine alternative, nämlich auf Solidarität gegründete Form des menschlichen Zusammenlebens verkörpern und sich für eine entsprechende Umgestaltung der Gesellschaft einsetzen. Dabei nehmen die Bischöfe ernst, dass das, wofür die Basisgemeinden sich sozial und politisch engagieren, nicht folgenlos bleiben kann für die Art und Weise, wie innerhalb der Kirche miteinander gelebt und umgegangen wird, und dass von daher von den Basisgemeinden auch entscheidende Impulse für eine innerkirchliche Erneuerung bis hin zu einer Strukturveränderung ausgehen.

Diese Unterscheidung zwischen zwei Modellen von Kirche-Sein und -Werden ist innerhalb der Theologie der Befreiung geläufig und weiter ausgearbeitet worden, was hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden kann.⁴ Nach meinem Dafürhalten kann von hier aus zurückbli-

4 Vgl. z.B. die beiden Beiträge von Pablo Richard (*La Iglesia Católica en América Latina y el Caribe y la opción por los pobres*) und Ronaldo Muñoz (*Para una eclesiología latinoamericana y caribeña*) in: *Tejiendo Redes de Via y Esperanza. Cristianismo, sociedad y profecía en América Latina y el Caribe*, Bogotá 2006 (321-331; 333-352); vgl. dazu meinen Beitrag: *Ein neues Verständnis vom Kirche-Sein. Impulse aus der lateinamerikanischen Ekklesiologie*, in: *Diakonia* 38 (2007), 198-203. – Die lehramtliche Rezeption von Theologie und Pastoral der Basisgemeinden auf den Vollversammlung der CELAM zeichnet Ronaldo Muñoz in seinem instruktiven Artikel „Die Rolle der Basisgemeinden in Lateinamerika“ (in: Thomas Schreijäck (Hrsg.), *Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika*, Ostfildern 2007, 155-172) nach.

ckend bewusster werden, als es in der derzeit hierzulande geführten Diskussion vielfach wahrgenommen wird, was die ursprüngliche und eigentliche Intention der nach dem Konzil im deutschsprachigen Raum entwickelten so genannten „Gemeindetheologie“ ist. Ihr ging es – prägnant formuliert – genau um eine theologisch verantwortete praktische Umsetzung jenes veränderten Modells des Kirche-Seins, wie es vom II. Vatikanischen Konzil inauguriert worden war.⁵ Um es stichwortartig in Erinnerung zu rufen: Volk Gottes in der Geschichte, gemeinsames Priestertum und Glaubenssinn aller Gläubigen, die Ortsgemeinde als vollwertige Realisierung von Kirche, ökumenische und interreligiöse Öffnung, Anerkennung der Religionsfreiheit, Solidarität der Kirche mit der Welt u.a.m. Eine anfängliche Schwäche der Gemeindetheologie, die ihr im Zuge des Aufkommens der „politischen Theologie“ jedoch selbst bewusst und von ihr aufgearbeitet wurde, kann darin gesehen werden, dass sie fast ausschließlich auf eine binnenkirchliche Reform hin ausgerichtet war und den gesellschaftlichen Kontext von Gemeinde- und Kirche-Sein vernachlässigt hat.

Wenn seit einiger Zeit der Gemeindetheologie, wie es vielfach geschieht, bescheinigt wird, sie sei gescheitert, dann muss darauf insistiert werden, dass die pastoraltheologischen Entwürfe, die an die Stelle dessen gesetzt werden, offen legen, von welcher ekklesiologischen Leitvorstellung, von welchem Modell von Kirche-Sein sie sich leiten lassen. Dieser Kongress bietet hoffentlich die Möglichkeit, eine solche kontroverse Debatte in aller Offenheit zu führen.

Wohlgemerkt, nach meinem Dafürhalten geht es dabei um Gemeinde als Praxisform, nicht als Sozialform. Sozialformen können durchaus vielfältig sein – je nach Kontext. Bei der Praxisform geht es um die Frage nach der Option: Wofür steht Kirche, stehen Christinnen und Christen in der heutigen Gesellschaft? Um es zuzuspitzen: Muss die Kirche wirklich darum besorgt sein, gleichwertig in allen möglichen Milieus präsent zu sein?

Die Brisanz von Gemeinde als Praxisform, die für ein zum Status quo alternatives Modell von Kirche und Gesellschaft steht, kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass einflussreiche Kräfte in der Kirche von Anfang an – wenn man so will, nicht erst seit dem letzten Konzil, sondern schon von der frühen Kirche an – bis heute sie mit aller Macht bekämpfen und ihre Verbreitung zu verhindern suchen. Die Basisgemeinden in Lateinamerika wissen ein schmerzliches Lied davon zu singen. Aber ich meine, dass an vielen konkreten Fällen belegt werden kann, dass ähnliche Vorgänge auch hierzulande zu verfolgen waren und sind. Um es wiederum zuge-spitzt zu formulieren: Dass für manche Jüngere in der Pastoraltheologie die so genannten „Gemeindetheologie“ den Eindruck erweckt, sie sei ge-

5 Vgl. als Hauptwerk: Ferdinand Klostermann, *Gemeinde – Kirche der Zukunft*. 2 Bde., Freiburg i. Br. 1974.

scheitert, liegt nicht so sehr in deren eigenen Unzulänglichkeit begründet, sondern viel mehr darin, dass auf die Erhaltung des Bestehenden bedachte Kreise in der Kirche möglicherweise mehr intuitiv als reflex – und in der Tat nicht zu Unrecht – ein Gespür dafür hatten, dass deren Theorie von Gemeinde, also Ekklesiologie, in die Praxis umgesetzt, die bisherigen Festen der Kirche gehörig ins Wanken bringen würden. Wo darum Ansätze von mündig werdenden Christengemeinden aufkeimten, wurden sie so schnell wie möglich zum Verschwinden zu bringen versucht. Die diözesane Personalpolitik fungierte dabei häufig genug als besonders probates Mittel. Bisher ist es in der Pastoraltheologie versäumt worden, dieses für viele Betroffene äußerst tragische Kapitel jüngster kirchlicher Zeitgeschichte fallstudienartig nachzuzeichnen.

Wenn heute über die Milieuerengung in den Pfarrgemeinden geklagt wird, so handelt es sich dabei also keineswegs um eine schicksalhaft über die Kirche eingebrochene Entwicklung. Sie ist vielmehr zu einem guten Teil hausgemacht. Wie viele Laien und auch Priester, die im nachkonziliaren Aufbruch sich für eine Verlebendigung ihrer Pfarreien eingesetzt haben, die in den Pfarrgemeinderäten engagiert und voller Optimismus waren, es ließe sich eine offene, dialogische und solidarische Kirche verwirklichen, sind im Laufe der Zeit aufgrund der sich entgegensetzenden Widerstände mürbe geworden, haben resigniert! Nicht wenige von ihnen haben für sich außerhalb der Kirche lohnendere Felder des Engagements gefunden. Da nimmt es nicht wunder, dass diese Kirche und ihre Gemeinden auf solche Zeitgenossen und Zeitgenossinnen, die für die heutigen Herausforderungen kritisch-aufgeschlossen sind und dabei keineswegs ungläubig, sondern fragen, zweifeln, suchen, nur wenig attraktiv wirken.

Darum ist es nicht damit getan, nunmehr für Menschen, die vom herkömmlichen binnenkirchlichen Milieu abgeschreckt werden, neue, sie ansprechende, niederschwellige Kontaktmöglichkeiten und entsprechende Sozialformen zu schaffen. Es muss vorgängig und begleitend dazu darüber Rechenschaft gegeben werden, was mit diesen neuen Angeboten bezweckt werden soll und welche Vorstellung von Kirche, welches Modell von Kirche-Sein und -Werden dahinter steckt. Unredlich wäre es, bei Menschen, die keine engere Verbindung zur Kirche haben, den Eindruck zu erwecken, die Kirche sei mit einem Male für alle offen und plural, solange nicht erkenntlich ist, dass diese Offenheit und Pluralität innerkirchlich wirklich gewollt und praktisch ernst genommen und umgesetzt wird. Allerdings ist theologisch die Frage noch viel entscheidender, wo und wie sich die Kirche vom Evangelium her angesichts der dringenden gesellschaftlichen Herausforderungen positioniert bzw. zu positionieren hat.

Um nochmals darauf zurückzukommen: In ihrem ursprünglichen Text hatten, wie bereits zitiert, die Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik den

Kirchlichen Basisgemeinden attestiert: „Verwurzelt im Herzen der Welt bilden sie privilegierte Orte für das gemeinschaftliche Erleben des Glaubens, Quellen der Geschwisterlichkeit und Solidarität, eine Alternative zur aktuellen Gesellschaft, die auf Egoismus und unbarmherziger Konkurrenz gegründet ist.“ Prägnanter lässt sich kaum ausdrücken, was es heißt, angesichts der unmenschlichen Implikationen und Konsequenzen einer einseitig vom Neoliberalismus diktierten Globalisierung christliche Gemeinde zu bilden. Ein Kommentar dazu, welche Herausforderung darin für die Art der Gemeindebildung hierzulande steckt, erübrigt sich wohl.

Vollversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, Aparecida, 13.-31. Mai 2007

Synopse des nicht approbierten, von der Vollversammlung angenommenen Schlussdokuments (4. Redaktion) und seiner von einem Redaktionskomitee überarbeiteten und von Papst Benedikt XVI. approbierten Fassung zu den Abschnitten über die Kirchlichen Basisgemeinden:

Nicht-approbierte Fassung

193. In der kirchlichen Erfahrung Lateinamerikas und der Karibik sind die Kirchlichen Basisgemeinden häufig wahrhaftige Schulen geworden, die Jünger und Missionare des Herrn bilden, wie deren großzügige Selbstverpflichtung – bis hin zur Preisgabe des Lebens von so vielen ihrer Mitglieder – bezeugt.

Sie stehen in der Kontinuität der ersten Gemeinden, wie sie in der Apostelgeschichte (vgl. Apg 2,42-47) bezeugt sind.

Medellin erblickte in ihnen eine Zelle, von der die weitere kirchliche Strukturentwicklung ihren Ausgang nahm, und einen Brennpunkt der Evangelisierung.

Approbierte Fassung

178. In der kirchlichen Erfahrung einiger Kirchen von Lateinamerika und der Karibik sind die Kirchlichen Basisgemeinden Schulen geworden, die geholfen haben, gläubig engagierte Christen zu bilden, Schüler und Missionare des Herrn, wie deren großzügige Selbstverpflichtung – bis hin zur Preisgabe des Lebens von so vielen ihrer Mitglieder – bezeugt.

Sie stehen in der Kontinuität der ersten Gemeinden, wie sie in der Apostelgeschichte (vgl. Apg 2,42-47) bezeugt sind.

Medellin erblickte in ihnen eine Zelle, von der die weitere kirchliche Strukturentwicklung ihren Ausgang nahm, und einen Brennpunkt der Evangelisierung.

Verwurzelt im Herzen der Welt bilden sie privilegierte Orte für das gemeinschaftliche Erleben des Glaubens, Quellen der Geschwisterlichkeit und Solidarität, eine Alternative zur aktuellen Gesellschaft, die auf Egoismus und unbarmherziger Konkurrenz gegründet ist.

Puebla konstatierte, dass die kleinen Gemeinschaften, vor allem die Kirchlichen Basisgemeinden, es dem Volk erlaubten, zu einem größeren Wissen über das Wort Gottes zu gelangen, zu einem sozialen Engagement im Namen des Evangeliums, zur Entstehung neuer Dienste für die Laien und zur Glaubenserziehung der Erwachsenen; jedoch stellte es auch fest, „dass es zuweilen Mitglieder einer Gemeinschaft oder von ganzen Gemeinschaften gegeben hat, die, von rein weltlichen Institutionen angezogen oder von Ideologien radikalisiert, zunehmend den echten Sinn für die Kirche verloren haben“.

194. Wir möchten nochmals entschieden bekräftigen und einen neuen Impuls geben für das Leben und die prophetische sowie heiligmachende Sendung der Kirchlichen Basisgemeinden in ihrer missionarischen Nachfolge Jesu. Sie sind in der Kirche Lateinamerikas und des Karibik seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer der großen Kundgebungen des Geistes geworden.

179. Die Kirchlichen Basisgemeinden in ihrer missionarischen Nachfolge Jesu

Sie halten am Wort Gottes als Quelle ihrer Spiritualität fest und fassen die Orientierung durch ihre Hirten (Pastores) als eine Leitung auf, die sie mit der kirchlichen Gemeinschaft verbindet.

halten am Wort Gottes als Quelle ihrer Spiritualität fest und fassen die Orientierung ihrer Hirten als eine Leitung auf, die sie mit der kirchlichen Gemeinschaft verbindet.

Sie verbreiten ihr evangelisierendes und missionarisches Engagement unter den ganz einfach und an den Rand der Gesellschaft gedrängten Menschen und sind sichtbarer Ausdruck der vorrangigen Option für die Armen.

Sie sind Quelle und Samen der vielfältigen Dienste und Ämter für das Leben in der Gesellschaft und in der Kirche.

195. Die Kirchlichen Basisgemeinden sind in Verbundenheit mit ihrem Bischof und dem diözesanen Pastoralplan ein Zeichen der Vitalität in der Kirche, Werkzeug der Bildung und Evangelisierung und ein wertvoller Ausgangspunkt für die fortwährende Mission auf dem Kontinent.

Von innen her können sie die Pfarreien vitalisieren, indem sie diese zu einer Gemeinschaft von Gemeinschaften machen.

Nach ihrem bis heute zurückgelegten Weg voller Erfolge, aber auch Schwierigkeiten ist jetzt der Augenblick einer tiefen Erneuerung dieser reichen kirchlichen Erfahrungen auf unserem Kontinent gekommen, damit sie nicht ihre missionarische Wirksamkeit verlieren, sondern sie vervollkommen und verstärken in Korrespondenz mit den immer neuen Erfordernissen der Zeit.

Sie verbreiten ihr evangelisierendes und missionarisches Engagement unter den ganz einfachen und an den Rand der Gesellschaft gedrängten Menschen und sind sichtbarer Ausdruck der vorrangigen Option für die Armen.

Sie sind Quelle und Samen der vielfältigen Dienste und Ämter für das Lebens in der Gesellschaft und in der Kirche.

Wenn sie in der Gemeinschaft mit ihrem Bischof bleiben und sich in den diözesanen Pastoralplan einfügen, werden die Kirchlichen Basisgemeinden zu einem Zeichen der Vitalität der Ortskirche.

Wenn sie so handeln, gemeinsam mit den Pfarreigruppen, kirchlichen Vereinen und Bewegungen, können sie dazu beitragen, die Pfarreien zu vitalisieren, indem sie sie zu einer Gemeinschaft von Gemeinschaften machen.

In ihrem Bemühen, den Erfordernissen der aktuellen Zeit zu entsprechen, sollen die Kirchlichen Basisgemeinden Vorsorge dafür tragen, dass sie die wertvollen Schätze der Tradition und des Lehramtes der Kirche nicht verfälschen.

196. Neben den Kirchlichen Basisgemeinden gibt es andere verschiedenartige Formen von kleinen kirchlichen Gemeinschaften, Gruppen des Lebens, des Gebets und der Reflexion des Wortes Gottes, und sogar Netzwerke von Gemeinschaften. Der Geist bringt sie immer mehr zur Blüte als eine Antwort auf die neuen Herausforderungen der Evangelisierung.

Die positive Erfahrung dieser Gemeinden erfordert eine spezielle Aufmerksamkeit, damit sie an der Eucharistie als dem Zentrum ihres Lebens festhalten können und in der kirchlich und gesellschaftlich in Solidarität und Integration wachsen.

180. Als eine Antwort auf die Erfordernisse der Evangelisierung gibt es neben den Kirchlichen Basisgemeinden andere gültige Formen von kleinen Gemeinschaften und sogar Netzwerke von Gemeinschaften oder Bewegungen, Gruppen des Lebens, des Gebets und der Reflexion des Wortes Gottes.

Alle kirchlichen Gemeinschaften und Gruppen werden Frucht bringen in dem Maße, wie die Eucharistie das Zentrum ihres Lebens ist und das Wort Gottes Leuchte auf ihrem Wege und ihrer Tätigkeit in der einzigen Kirche Christi.

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 Gemeindeforschung 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 Laitheologie? 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*.
- Pfliegler, 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.

Anmerkungen zum Scheitern der Gemeindebewegung

Plädoyer für die Entflechtung von Pastoraltheologie und Gemeindeftheologie

Auf dem Weg in die soziale Standortlosigkeit

Die 2000-jährige Entwicklung des Christentums zeigt, dass die römisch-katholische Kirche, wie Clemens Bauer formulierte, „alle politisch-staatlichen Ordnungsfiguren seit dem Ausgang der Antike in ihren inneren institutionellen Organismus auf[nimmt]“, sie abbildet oder sie sich anverwandelt.¹ „Die Ordnungsfigur des liberalen und demokratischen Verfassungsstaates des neunzehnten Jahrhunderts“, so Bauer weiter, sei „für sie nicht assimilierbar und abbildbar oder vielmehr nicht vereinbar mit ihrem inneren Wesen und ihrem Strukturprinzip. So verlässt sie im Grund den Raum des Politischen und etabliert sich als autonome *societas perfecta* sozusagen in einem Vakuum“ und „verfällt Zug um Zug der sozialen Standortlosigkeit.“² Peter Hünemann hat neuerdings bestätigt, dass die Kirche keine Demokratie sein, „die Autorität in der Kirche ihren Legitimationsgrund nicht in der Volkssouveränität finden kann“, da „die legitimierten kirchlichen Autoritäten, die ihre Funktion als Hirten (*pastores*) in der einmal durch die Apostel grundgelegten Kirche fortsetzen, [...] ihre Aufgabe und ihre Legitimation von dieser apostolischen Sendung her[leiten].“³ Gleichwohl sei „kirchliche Autorität [...] keine Autorität, die sich auf eine die Freiheit, Würde, Verantwortung des Volkes ausschaltende göttliche Herrschaftslegitimation beziehen könnte.“ Er plädiert dafür, das Fehlen der Volkssouveränität durch die Entfaltung des „Prinzips der Synodalität“⁴ im Sinne von Strukturen und Prozeduren des Interessenausgleichs zu kompensieren. Ähnliche Kompensationen denkt, wenn auch weitaus differenzierter, Sabine Demel an, die den Katalog von Rechten und Pflichten für alle Gläubigen, Kleriker und Laien, im Kirchenrecht von 1983 als „demokratische Errungenschaft in

1 Clemens Bauer, *Bild der Kirche – Abbild der Gesellschaft*, in: Clemens Bauer, *Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile*, Frankfurt a. M. 1964, 9-27, hier 25.

2 Bauer, *Bild*, 25.

3 Peter Hünemann (Tübingen), *Demokratie und Kirche*, in: *Wort und Antwort* 48 (2007), 36.

4 Hünemann, *Demokratie*, 38.

der katholischen Kirche“ lobt,⁵ obwohl dieser von ihr zugleich als „im höchsten Maße unbefriedigend“ bewertet wird, wenn sie auf die rechtliche und faktische „Ausgestaltung der Dienste und Ämter in der Kirche“ blickt.⁶ Die kirchenrechtliche Reparaturarbeit am sozialen Standort- bzw. Demokratiemangel geschehe „bisher nur in der abstrakten Theorie“.⁷ Die verfasste Kirche hatte und hat ihr „Kreuz mit der Demokratie“, die sie in ihrem Inneren weder in der Gestalt der Gewaltenteilung noch der Mitwirkung des gesamten Volkes Gottes an zentralen Sachentscheidungen und Personalentscheidungen kennt und selbst als Staatsform nur „mit gewissen Vorbehalten“ anerkennt.⁸

Gemeinde und Demokratisierung

Wenn nicht alles täuscht, muss auch die Einführung des Gemeindebegriffs in den pastoraltheologischen und pastoralen Diskurs in diesem Zusammenhang theologischer Reparaturarbeit gesehen werden, den Demokratiemangel der römisch-katholischen Kirche zu kompensieren, freilich zunächst bezogen auf und vermittelt über eine andere Ebene kirchlicher Wirklichkeit. Was auch immer sonst noch die so genannte „Gemeindebewegung“⁹ bewegt haben mag, „Gemeinde“ ist für sie auch,

5 Sabine Demel, *Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Theologie*, Regensburg 2001, 36f.

6 Sabine Demel, *Laien-(Ohn-)Macht in der katholischen Kirche? Das deutschweizerische Modell im Kontext kirchenrechtlicher Reformforderungen*, in: *Orientierung* 72 (2008), 44; affirmativer ist Heribert Hallermann, *Klerikalisierung der Laien – Laisierung der Kleriker? Die neuen Kirchenämter in der Perspektive des Kirchenrechts*, in: Erich Garhammer (Hrsg.), *Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, Würzburg 2006, 187-208, hier 202, wenn er auch im Blick auf die Deutsche Bischofskonferenz von einer „mitunter krampfhaft aufrecht erhaltenen Unterscheidung“ von „Diensten“(munera) und „Kirchenämtern“ (officio ecclesiastica) spricht, um die hauptamtlichen Laien von den Klerikern zu trennen.

7 Demel, *Laien-(Ohn-)Macht*, 44.

8 Daniel Kosch, *Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie*, in: *Orientierung* 71 (2007), 168. Sehr differenziert behandelt die „Frage nach dem konstruktiven Verhältnis zwischen dem Strukturaufbau der Kirche und den säkularen Demokratieformen“ mit dem Postulat, dass „die Kirche auf die freiheitlichen und gerechtigkeitsstützenden Vollzugsweisen der gesellschaftlichen Demokratien nicht [wird] verzichten können“, Ottmar Fuchs, *Kirche*, in: *Handbuch Praktische Theologie Band 1: Grundlegung*, Mainz 1999, 363-375, hier 374.

9 Ein Ausdruck, der mehrfach verwendet wird und möglicherweise eingeführt wurde von Norbert Mette, „*Pastorale Strategien*“ und *Organisation des Gemeindelebens in Deutschland seit 1960*, in: Wilhelm Damberg / Antonius Liedhegener (Hgg.), *Katholiken in der USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik*, Münster 2006, 98-114, hier 114: „Wesentlich durch die Bestimmungen der Kirche als Volk Gottes und Gemeinschaft der Gläubigen, wie sie das II. Vatikanische Konzil in Erinnerung gerufen hat, ist im deutschsprachigen Raum eine Gemeindebewegung aufgebrochen. Das Motto ‚Unsere Pfarreien müssen zu Gemeinden werden‘, stand dafür als Devise. Es galt, lebendige und aktive Gemeinden aufzubauen, in denen das theologische Prinzip beherrigt und umgesetzt wurde, dass alle Gläubigen, also auch die Laien, Subjekte der

wenn nicht primär, eine antihierarchische Wertidee, die als Kompensat fehlender demokratischer Mitwirkungschancen, als Substitution hierarchisch-bürokratischer Entscheidungsprozesse und als Überwindung jener sozialen Ortlosigkeit der Kirche in der Moderne gedacht ist – als Katalysator der Überwindung jener ‚Mängel‘ zugunsten einer Neuformierung kirchlicher Strukturen.

Hierfür spricht schon die Semantik des Gemeindebegriffs und zwar sowohl in seiner politischen als auch in seiner religiösen Verwendungsweise. So hat sich für Max Weber das Spezifische der okzidentalen Stadtentwicklung im Vergleich zu allen chinesischen und orientalischen Städtebildungen aus dem „politischen Sondercharakter“ der europäischen Stadt ergeben, der darin besteht, dass sie autonome „Gemeinde“ mit eigenen politischen Sonderrechten“ war.¹⁰ Sie gilt Max Weber als „revolutionärer Verband“ und historisch als Vorläufer rationaler Staatsverfassung und -verwaltung,¹¹ wobei er in der „Nachbarschaftsgemeinschaft [...] die urwüchsige Grundlage der ‚Gemeinde‘“ erkennt.¹²

Die ‚Gemeinde‘ im religiösen Sinn – „die zweite Kategorie von Gemeinde, neben dem aus ökonomischen, fiskalischen oder anderen politischen Gründen vergesellschafteten Nachbarschaftsverband – taucht“ Weber zufolge „nicht *nur* bei Prophetie [...] auf und entsteht andererseits auch nicht bei jeder Prophetie. Sie entsteht bei ihr überhaupt erst als ein Produkt der Veralltäglichung, indem entweder der Prophet selbst oder seine Schüler den Fortbestand der Verkündigung und Gnadenspendung dauernd sichern“.¹³ In solchen charismatischen Bewegungen ist die Gemeinde, Max Weber zufolge,¹⁴ „eine emotionale Vergemeinschaftung“. Typisch für sie ist, dass der „Verwaltungsstab des charismatischen Herrn [...] kein ‚Beamtentum‘, am wenigsten ein fachmäßig eingeschultes“ ist. Dementsprechend gibt es „keine ‚Anstellung‘ oder ‚Absetzung‘, keine ‚Laufbahn‘ und kein ‚Aufrücken‘. Sondern nur Berufung nach Eingebung des Führers auf Grund der charismatischen Qualifikation des Berufenen. Es gibt keine ‚Hierarchie‘, sondern nur Eingreifen des Führers bei genereller oder im Einzelfall sich ergebender charismatischer Unzulänglichkeit des Verwaltungsstabes für eine Aufgabe, eventuell auf Anrufen. Es gibt keine ‚Amtssprengel‘ und ‚Kompetenzen‘, aber auch keine Appropriation von Amtsgewalten durch ‚Privileg‘. Sondern nur (möglicherweise) örtliche

Heilssendung der Kirche sind“. – Ansonsten ist der Ausdruck „Gemeindebewegung“ im freikirchlichen Sektor gängig. So nennt sich zum Beispiel der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden auf seiner Homepage eine „Gemeindebewegung“.

10 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 1, Tübingen 41947, 291.

11 Johannes Winckelmann, Vorwort zur fünften Auflage von: Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 51972, XIX.

12 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 51972, 217.

13 Weber, Wirtschaft, 275.

14 Weber, Wirtschaft, 141.

oder sachliche Grenzen des Charisma und der ‚Sendung‘. Es gibt keinen ‚Gehalt‘ und keine ‚Pfründe‘. Sondern die Jünger oder Gefolgen leben (primär) mit dem Herrn in Liebes- bzw. Kameradschaftskommunismus aus den mäzenatisch beschafften Mitteln. Es gibt keine feststehenden ‚Behörden‘, sondern nur charismatisch, im Umfang des Auftrags des Herrn und: des eigenen Charisma, beauftragte Sendboten“. Beim Überleben einer charismatische Bewegung und ihrer zunehmenden Rationalisierung „liegt es aber“, so Weber, nahe: dass die Anerkennung des charismatischen Führers „statt als Folge der Legitimität, als Legitimitätsgrund angesehen wird (*demokratische Legitimität*), die (etwaige) Designation durch den Verwaltungsstab als ‚Vorwahl‘, durch den Vorgänger als ‚Vorschlag‘, die Anerkennung der Gemeinde selbst als ‚Wahl‘. Der kraft Eigencharisma legitime Herr wird dann zu einem Herrn von Gnaden der Beherrschten, den diese (formal) frei nach Belieben wählen und setzen, eventuell auch: absetzen“.¹⁵ Idealtypisch lässt Weber den spezifisch religiösen Gemeindebegriff beruhen auf dem Prinzip des „Liebeskommunismus“ und „primär auf spezifisch emotionaler (charismatischer) Grundlage“.¹⁶ An anderer Stelle stellt Weber dann fest: „Gemeindereligiosität‘ ist eine verschieden eindeutig ausgeprägte und labile Erscheinung. Wir wollen nur da von ihrem Bestand reden, wo die Laien 1. zu einem dauernden Gemeinschaftshandeln vergesellschaftet sind, auf dessen Ablauf sie 2. irgendwie auch aktiv einwirken. Ein bloßer Verwaltungssprengel, der die Kompetenzen der Priester abgrenzt, ist eine Parochie, aber noch keine Gemeinde.“¹⁷

Wer also „Gemeinde“ sagt, ja diese zur leitenden Wertidee erhebt und den Träger dieser Wertidee auf die Sozialform einer „Gemeindebewegung“ zurückführt, muss auf dem Hintergrund jener hier mit Max Weber angedeuteten semantischen Tradition damit rechnen, dass mit seinen Anstrengungen ein – durchaus „revolutionärer“ – Anspruch auf Autonomie und Autokephalie, auf Verschiebung der Legitimitätsgrundlagen, auf Egalität der Beziehungen in der religiösen Arbeit, jedenfalls ein erheblicher Partizipationsanspruch von Laien und ein Anspruch auf eine Neuverteilung der Charismen innerhalb des kirchlichen Feldes assoziiert wird: ein Anspruch auf Neuverteilung der Charismen freilich zuungunsten des klerikalen Amtsharismas und damit einen Anspruch auf Neuverteilung der religiösen Kräfteverhältnisse,¹⁸ auf Umverteilung der Verfügung über die religiösen Heilswahrheiten und Heilsgüter. Abgesehen von der Frage danach, ob ihr Anliegen theologisch gerechtfertigt ist oder nicht, lässt sich schlussfolgern: Die „Gemeindebewegung“ kann somit als eine „Konkurrenz um die religiöse Legitimität“ gedeutet werden, eine

15 Weber, *Wirtschaft*, 156.

16 Weber, *Wirtschaft*, 88.

17 Weber, *Wirtschaft*, 277.

18 Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000, 25;

„Konkurrenz auch um die Laien“¹⁹ im innerkirchlichen Legitimitätskampf.

Man muss solche semantischen Assoziationen nicht in die „Gemeindebewegung“ hineinprojizieren, wir finden sie mehr oder weniger dichtexpliziert bei ihren Vertretern, beispielsweise in den „Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen“, wie sie Norbert Greinacher Anfang der 1970er-Jahre vorgelegt hat: „Die Christen unterstehen nicht mehr“, so Greinacher, der Vormundschaft von sakralen Institutionen. Sie sind nicht mehr der Gesetzesherrschaft unterworfen (vgl. Gal 4,5). Es gibt im neuen Bund keine Heilsvermittlung durch Sakralinstitutionen; es gibt keine Vermittlungsinstanzen zwischen Gott und den Menschen, denen sich der Christ unterwerfen muss“. Für die christliche Gemeinde stelle sich deshalb, so Greinacher weiter, „die Aufgabe, die urchristlichen Werte von Gleichheit und Brüderlichkeit, die ihren Ursprung in der Botschaft Jesu haben, die sich aber in der Neuzeit außerhalb und zum großen Teil im Kampf gegen die Kirche realisierten, in der Gemeinde von neuem zu verwirklichen. Dieser Realisierung von Gleichheit in der Gemeinde stehen zwei schwerwiegende Hindernisse im Wege: zum einen autoritäre kirchliche Herrschaftsstrukturen, zum anderen ein verbreiteter kirchlicher Patriarchalismus, wobei beide Phänomene miteinander zusammenhängen“.²⁰

Mangelnde institutionelle Resonanz

Die Gemeindebewegung fand innerkirchlich tatsächlich keine Akzeptanz, stieß auf defensive, ja auf offensive Distanz. Obwohl sich die Gemeindebewegung von der Volk-Gottes-Lehre des II. Vatikanums inspiriert sieht und in der Würzburger Synode, die ja den Gemeindebegriff akzentuierte, hohen Einfluss gewann, ist der Gemeindebegriff kirchenrechtlich nie rezipiert worden. Dies gilt auch im Blick auf den Laintraditionalismus, der in einigen „Pfarrgemeinden tonangebend wurde“ und „aufgeschlossene, kritische und reformfreudige Gemeindeglieder“ marginalisierte.²¹ Aber auch in den meisten der übrigen Pfarrgemeinden sind die Texte der

19 Bourdieu, Feld, 23.; vgl. auch Leo Laeyendecker, Die Erneuerungsbewegung in der Niederlanden nach Vatikanum II: ein Streit um das Charisma, in: Franz-Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle (Hgg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996, 253-271.

20 Norbert Greinacher, Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen (1974), in: Norbert Greinacher / Norbert Mette / Wilhelm Möhler (Hgg.), Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, Mainz 1979, 126-141, hier 133. – Zur Brüderlichkeitssemantik in der christlichen Tradition und darüber hinaus s. Hartmann Tyrell, Die christliche Brüderlichkeit. Semantische Kontinuitäten und Diskontinuitäten, in: Karl Gabriel / Alois Herlth / Klaus Peter Strohmeier (Hgg.), Modernität und Solidarität. Für Franz-Xaver Kaufmann, Freiburg i. Br. 1997, 189-212; Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, bes. 59 zur „Reduktion des Bruderbegriffs auf die Hierarchie und die Asketen“.

21 Mette, Strategien, 108.

Würzburger Synode, wie Norbert Mette schreibt, „so gut wie nicht zur Kenntnis genommen und rezipiert“ worden, was im Blick auf die „landläufigen Pfarrgemeinden“ ähnlich für die Konzepte der Sozialpastoral gilt, die aus der Gemeindebewegung hervorgegangen sind.²² Fehlende Strukturen innerkirchlicher Interessenvermittlung und eines innerkirchlichen Interessenausgleichs bzw. die Dominanz der kirchlichen Patrimonialbürokratie ließen die Rezeption der Gemeindeftheologie der Gemeindebewegung und der einschlägigen Voten von diözesanen und überdiözesanen Mitsprachegremien „vom guten Willen des Bischofs und seiner Verwaltung“²³ abhängen.

Misst man die Gemeindebewegung an ihren eigenen Kriterien, dann ist kaum eines ihrer Postulate verwirklicht worden. Ich will hierfür nur einige Beispiele nennen, andere werden im Beitrag von Rainer Bucher genannt:

Die vom Konzil inspirierte und im Kern von der Pastoraltheologie getragene Gemeindebewegung postulierte einen – so Mette – „genuinen – und somit nicht ‚von oben her‘ abgeleiteten und legitimierten – Ort kirchlichen Wirkens“,²⁴ also einen alternativen, nicht-hierarchischen, „von unten“ sich herleitenden „kirchenvolkssouveränen“ Legitimationsgrund. Tatsache ist dagegen, dass nicht einmal über die entscheidenden Ressourcen: Personal und Finanzen, die Pfarrmitglieder verfügen dürfen. Die von Sabine Demel verwendeten Stichworte „Mangelworte“ lauten deshalb bezüglich der Laien: „keinerlei Mitentscheidungskompetenz“ in den nachkonziliaren Gremien, keine Mitverantwortung, keine Einklagbarkeit der Dialogbereitschaft der Amtsträger, keine Öffnung der meisten Dienste und Ämter für Laien, keine mitentscheidende Rolle der Laien bei der Besetzung dieser Dienste und Ämter. Die Laien, so das Fazit Sabine Demels, sind „bei den konkreten kirchlichen Lebensvollzügen [...] weiterhin in die Statistenrolle verwiesen“.²⁵ Und nach wie vor dem II. Vatikanischen Konzil präferiert die Weihe von Männern zur Allzuständigkeit und Dominanz, womit auch die Pfarrgemeinden, kirchenrechtlich gesehen, *nach wie vor* eine Gesellschaft von Ungleichen, auch „innerhalb des Laienstandes“, d.h. ihrem ständischen Aufbau zufolge, eine „Geschlechterhierarchie“²⁶ repräsentieren; sind doch von der Übernahme der Rolle des liturgischen Vorstehers der Eucharistie nach wie vor mehr als die Hälfte aller Kirchenmitglieder (Frauen) prinzipiell ausgeschlossen. Dies gilt auch im Blick auf die Ämter des Lektors und des Akolythen, sofern sie auf Dauer

22 Mette, Strategien, 110, 113.

23 Mette, Strategien, 111.

24 Mette, Strategien, 106.

25 Demel, Laien-(Ohn-)Macht, 44.

26 Norbert Lüdecke, Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983, in: Rudolf Weigand (Hrsg.), Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller, Würzburg 1997, 66-90, hier 88.

und in einem liturgischen Akt (*institutio*) „nur männlichen Laien“²⁷ übertragen werden können (in der Liturgie zeigt sich die – durch das in „*Ordinatio Sacerdotalis*“ formulierte „Dogma von der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen“²⁸ – bestätigte Geschlechterhierarchie der Kirche). Außerdem gilt kirchenrechtlich, so Norbert Lüdecke: „Ministrantinnen muss es nicht geben, sie sind begründungsbedürftig.“²⁹ Dies wiederum bedeutet: „Ein Pfarrer durfte und darf nach dem verbindlichen Verständnis des Gesetzes Mädchen aufgrund ihres Geschlechts mit Blick auf das Gemeinwohl vom Ministrantendienst ausschließen. Er ist dafür geschützt, Ministrantinnen zulassen zu müssen.“³⁰ Von der Übernahme der Rolle des liturgischen Vorstehers sind – ebenso wie bei der Spendung der Sakramente (mit Ausnahme Taufe und Ehe) – verheiratete männliche Laien (und Diakone) ausgeschlossen: „Zelebrant ist einzig der gültig geweihte Priester.“³¹ Wenn auch die Zelebration ohne Teilnahme wenigstens eines Gläubigen „unerlaubt, aber gültig“ ist, „gilt: Keine Eucharistie ohne Priester, wohl aber ohne andere Gläubige.“³²

Auch von der Übernahme der Predigerrolle in der Eucharistiefeier (*Homilie*) sind alle nicht-geweihten Männer ausgeschlossen; denn „Laien sind unfähig, verbindlich zu lehren.“³³ Nicht nur der Vollzug der Liturgie erfolgt nach hierarchischer Ordnung, sondern auch die Normierung der liturgischen Ordnungskompetenzen und die „Überwachung des gesamten gottesdienstlichen Lebens“ erfolgt nach hierarchischer Weisung, d.h. unter Ausschluss der Laien.³⁴ „Diakone und Laien besitzen keiner Ordnungskompetenz in liturgischen Fragen.“³⁵ Auch sind Laien – und partiell auch der Diakon (vgl. etwa c. 907 CIC) – über die Regelung durch Körpernormen vom Tragen ganz bestimmter liturgischer Gewänder und Insignien (z.B. die beim Priester ungekreuzt oder gerade hängend getragene Stola, die Kasel)³⁶ von der Einnahme bestimmter Plätze im litur-

27 Norbert Lüdecke, Feiern nach Kirchenrecht, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 18 (2003), 395-456, hier 433.

28 Lüdecke, Feiern, 417; vgl. Norbert Lüdecke, Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese, in: Wolfgang Bock / Wolfgang Lienemann (Hgg.), Frauenordination (Studien zu Kirchenrecht und Theologie 3). Heidelberg 2000, 41-119, Werner Böckenförde, Zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Anmerkungen, in: Norbert Lüdecke / Georg Bier (Hgg.), Freiheit und Gerechtigkeit in der Kirche. Gedenkschrift für Werner Böckenförde (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 37), Würzburg 2006, 143-158, hier 149.

29 Lüdecke, Feiern, 445.

30 Lüdecke, Feiern, 449.

31 Lüdecke, Feiern, 425.

32 Lüdecke, Feiern, 426.

33 Lüdecke, Feiern, 416f.

34 Lüdecke, Feiern, 419f.

35 Lüdecke, Feiern, 421.

36 Für jedwede besondere liturgische Aufgabe und damit auch für Laien zulässig ist die

gischen Raum (spacing) und von der Kommunikation ganz bestimmter Grußformeln, Gebete, Gesten und Gebärden (z.B. „Der Herr sei mit euch“; die Präsidialgebete, die Orantenhaltung, der Altarkuss) ausgeschlossen. Auch die Initiative zur liturgischen Interaktion ist asymmetrisch strukturiert, d.h. dem Priester (und Diakon) vorbehalten, da es Laien nicht zukommt, aus eigenem Antrieb das Wort zu ergreifen. Insofern ist ihre *participatio* „actuosa, aber reactiva“.³⁷

Von der Teilnahme am Altarsakrament sind wiederverheiratet Geschiedene (ebenso vom liturgischen Vollzug des Sakraments der Eheschließung) und Menschen im „Konkubinats“ ausgeschlossen: „Der Geschlechtsakt darf ausschließlich in der Ehe stattfinden; außerhalb der Ehe ist er stets eine schwere Sünde und schließt vom Empfang der Heiligen Kommunion aus.“³⁸ Von der „Eucharistieberechtigung“³⁹ ausgeschlossen sind auch die in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Getauften, obwohl sie – wie es in der neuesten gegenseitigen Taufanerkennung heißt – über die Taufe „als ein Zeichen der Einheit aller Christen“ mit „Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit“ verbunden sind. Im übrigen gilt kirchenrechtlich immer noch: „Wer am Sonntag absichtlich ohne Entschuldigungsgründe und Dispens nicht an der Eucharistiefeyer teilnimmt, begeht eine schwere Sünde. Wer sich ihrer bewusst ist, darf ohne vorherige Beichte nicht die Kommunion empfangen.“ Aus der Liturgie als organisierte, durchgestaltete und geregelte „Feier“ sind auch besondere Formen des „Festes“ ausgeschlossen, d.h. bestimmte Formen des spontan-emotionalen, unregelmäßigen und ungeplanten, schwärmerischen, ausgelassenen oder wilden, bisweilen ekstatischen kollektiven Ausstiegs aus dem Alltag – Formen, die wir durchaus im gesellschaftlichen Gesamthaushalt symbolischen Handelns außerhalb der kirchlichen Regie vorfinden.⁴⁰ Zugelassen sind nur die von der kirchlichen Autorität gebilligten Handlungen.⁴¹ Hinzu kommt, dass „viele pfarrgemeindliche Liturgiefeyern kaum auf die ‚Gelegenheitssuchenden‘ abgestimmt“ sind.⁴²

Aber auch viele „praktizierende“ Katholikinnen und Katholiken klagen „über die ‚abgehobene‘, ‚zeitlose‘, ‚nicht-inklusive‘ und ‚überholte‘ Liturgiesprache“⁴³ und sehen sich in ihr nicht repräsentiert. Häufig werden die „Gottesdienste in unseren Pfarren [...] als ‚fad‘, ‚langweilig‘ empfunden. Auch viele nichtsprachliche Symbole werden oft nicht ver-

Albe.

37 Lüdecke, Feiern, 433.

38 Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, 604 (Nr. 2390).

39 Lüdecke, Feiern, 411.

40 Vgl. Bert Groen, Einige Aspekte der heutigen ‚tätigen Teilnahme‘, in: Heiliger Dienst 58 (2004), 288-302, hier 297ff.

41 Lüdecke, Feiern, 395, 402, 414.

42 Groen, Aspekte, z. B. 297.

43 Groen, Aspekte, z. B. 293.

standen, weder von Erwachsenen noch von Jugendlichen“.⁴⁴ Empirische Untersuchungen zeigen gerade auf der ästhetischen Dimension eine massive Kluft zwischen Jugendkultur und ritueller Kirchenkultur und lassen geradezu von einer ästhetischen Exklusion der heutigen Jugendlichen sprechen. Auch und gerade Engagierte in der kirchlichen Jugendarbeit sehen sich ästhetisch nicht repräsentiert⁴⁵ und reagieren mit liturgischem Disengagement.

Mangelnde Resonanz der Kirchenmitglieder

Die Gemeindebewegung postulierte den Ausbau der Laienpartizipation durch die „Einrichtung von Gremien zur Mitwirkung von Laien an der Pfarrseelsorge“⁴⁶ und darüber hinaus – bis zur Mitwirkung an der Sakramentenkatechese: Was stattdessen – und erst recht inzwischen – beobachtbar ist, ist ein wachsendes Disengagement in den Pfarreien, insbesondere von Männern, aber auch von Frauen ganz bestimmter Generationen. In den letzten 50 Jahren ist erkennbar, dass immer mehr der von Ehrenamtlichen beackerten Felder in der Kirche, ja Kirchlichkeit generell, von einer Entmaskulinisierung bzw. Feminisierung erfasst wurden. Heute sind die Pfarrgemeinderäte mehrheitlich von Frauen besetzt, ein Prozess, der sich seit den 1990er-Jahren in vielen, wenn nicht in allen deutschen Bistümern vollzogen haben dürfte. So wuchs zum Beispiel der Frauenanteil an den Mitgliedern der Pfarrgemeinderäte im Bistum Mainz seit den Wahlen von 1999, wodurch zum ersten Mal Frauen die Mehrheit stellten, sprunghaft von 50,5 auf 58,1 Prozent.⁴⁷ Auch der Frauenanteil in den „Vorstandsetagen“ der Pfarrgemeinderäte ist seitdem steil angestiegen (1970 waren es bundesweit noch nicht einmal 5 Prozent!), ebenfalls, wenn auch etwas schwächer, der Anteil der Frauen unter den ersten und zweiten Vorsitzenden.⁴⁸ Und neuere Untersuchungen z.B. im Bistum Essen zeigen im Blick auf die Erstkommunion- und Firmkatechese, dass sie „ganz überwiegend, vielerorts ausschließlich Sache von Frauen“ ist: „sie stellen 94% (!) der Befragten in der

44 Groen, Aspekte, z. B. 293.

45 Michael N. Ebertz / Martin Fischer (Hgg.), Spontan – spirituell – sozial. Eine explorative Studie zur kirchlichen Jugendarbeit in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 2006.

46 Mette, Strategien, 105.

47 Vgl. Mainzer Bistumsnachrichten Nr. 43 vom 12.11.2003.

48 IKSE (Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen), Mitarbeit im Pfarrgemeinderat. Daten zur Mitgliederstatistik und Ergebnisse einer Befragung unter Mitgliedern, Essen 1999, 11ff, 80; vgl. Joachim Eckart, Pfarrgemeinderat und Kooperative Pastoral. Eine pastoraltheologische Untersuchung am Beispiel der Diözese Speyer, St. Ottilien 1998, 121; Michael N. Ebertz, Exodus? Frauen und die katholische Kirche in Deutschland, in: Wilhelm Damberg / Antonius Liedhegener (Hgg.), Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik, Münster 2006, 260-272.

Erstkommunionkatechese und 73% in der Firmkatechese (86% überhaupt). Und es ist – vor allem bei Erstkommunionkursen – Müttersache. Nur 4% der Erstkommunionkatechetinnen haben selbst keine Kinder.⁴⁹

Differenziert man nach Generationszugehörigkeit, dann zeigt sich allerdings, dass sich die ehemals großen Unterschiede zwischen Frauen und Männern, z.B. was die Kirchgangshäufigkeit angeht, von Generation zu Generation sozusagen auswachsen. Betrug der Unterschied im Kirchgangsverhalten in den 1990er-Jahren bei der (noch lebenden) Generation der bis 1917 Geborenen noch 37 zu 26 %, liegt er bei der Generation der zwischen 1933 und 1944 Geborenen bei 22 zu 16 % und bei der Generation der ab 1960 Geborenen nur noch bei 11 zu 9 %.⁵⁰ Das heißt, die jeweils jüngeren Generationen von Frauen gleichen sich den gleichaltrigen Männern in ihrer Kirchlichkeit an, gehen ebenfalls weniger zum Gottesdienst. Wie „die Männer“ laufen somit zunehmend auch Frauen der Kirche davon, insbesondere die jüngeren. Und es zeigt sich: Insbesondere in den großen Städten gehen inzwischen die jungen Frauen genau so wenig in die Kirche wie die Männer. Bezüglich der Kirchenaustritte holen die (jungen) Frauen inzwischen übrigens ebenfalls massiv auf, was sich bereits seit den 1970er-Jahren abzeichnete: „Junge, gut ausgebildete Frauen [...] verließen in Scharen die Kirche.“⁵¹ Eine Studie über die Zusammensetzung von Pfarrgemeinderäten im Bistums Essen zeigt neben dem Anstieg des Frauenanteils eine Unterrepräsentanz insbesondere von jüngeren Frauen.⁵² Somit lässt sich die These formulieren: Die seit langer Zeit in mehreren Schüben ablaufenden Trends der „Feminisierung“ und der „Entmaskulinisierung“ des kirchlichen Gemeindelebens sind dabei, in der Generationenfolge auszulaufen und in einen generellen Prozess des Disengagements zu münden. Die derzeit noch beobachtbare, aber stagnierende, wenn nicht auslaufende Feminisierung wird hauptsächlich noch getragen durch die mittleren und älteren Generationen von Frauen

49 IKSE (Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen), Ehrenamtliche Mitarbeit in der Gemeindegatechese, Essen 2005, 17. – Dieser Tatbestand deckt sich sogar weitgehend mit der kirchenrechtlichen Intention (c. 914 CIC), die allerdings nicht einmal von allen deutschen Bischöfen anerkannt ist; s. Hallermann, Klerikalisierung, 199f.

50 Christof Wolf, Zur Entwicklung der Kirchlichkeit von Männern und Frauen 1953 bis 1992, in: Ingrid Lukatis / Regina Sommer / Christof Wolf (Hgg.), Religion und Geschlechterverhältnis, Opladen 2000, 69-83, hier 76f.

51 Siegfried Weichlein, Eigenes – Fremdes. Identität und Abgrenzung, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 35 (2005), Nr. 1, 6-8.

52 Vgl. IKSE, Mitarbeit, 80; KDF (Katholischer Deutscher Frauenbund) (Hrsg.), Der Ehrenamtsnachweis – Einführung und Bedeutung im Katholischen Deutschen Frauenbund, Köln 2003, 35ff. – Je mehr allerdings Frauen heute mit der ehemals eingespielten, auch und gerade kirchlicherseits legitimierten und bis in die Marienverehrung hinein glorifizierten gesellschaftlichen Arbeits- und Geschlechterteilung brechen und sich aus den traditionellen lokalen Bindungen herauslösen, um so mehr verweigern sie auch die ihnen ehemals zugewiesene Rollenerwartung, sich selbst kirchlich zu engagieren und die Kinder kirchlich zu erziehen.

– insbesondere in den kleinen Städten und im ländlichen Raum.

Die Gemeindebewegung hat somit nicht nur die Konkurrenz um die religiöse Legitimität mit dem kirchlichen Amtsscharisma, sondern auch die Konkurrenz um die Laien verloren, die sie eigentlich – im Rückgriff auf einschlägige Texte des II. Vatikanums – aufzuwerten versuchte. Hierfür gibt es viele Gründe. Einer der Hauptgründe liegt darin, dass die Gemeindebewegung – wie Rainer Bucher formulierte – „einen anspruchsvollen Konkretionsweg des Christlichen“⁵³ aufzeigte, dem es – wie Norbert Mette ergänzt – „vom Evangelium beseelt, um nicht anderes als um Gott und die Menschen geht“.⁵⁴ Eine solche Formulierung dürfte aber für die meisten Menschen – und nicht zuletzt für die meisten Kirchenmitglieder – nicht wie ein „Versprechen“ wirken, wie Rainer Bucher sagt, sondern wie eine Drohung. Sie ist ein Versprechen für „religiöse Virtuosen“, für die „Virtuosen christlicher Frömmigkeit“⁵⁵; attraktiv auch noch für „religiös Musikalische“, aber kaum für die Massen der Kirchenmitglieder. Es ist ja ein religionsgeschichtlich verbreitete Tatsache, so Max Weber, dass „Virtuosen'-Religiosität [...] gegen ‚Massen'-Religiosität“ stand, „wobei hier unter ‚Masse‘ natürlich keineswegs die in der weltlichen Ständeordnung sozial niedriger Gestellten verstanden sind, sondern die *religiös* ‚Unmusikalischen‘.“⁵⁶ Mit meinen Worten gesagt: Die meisten getauften und gefirmten Katholiken und Katholiken verspüren schlicht kein Interesse an den hohen religiösen Ansprüchen der Gemeindebewegung und an der damit verbundenen Neuverteilung der religiösen Arbeit, die nun den Laien zugemutet wird. Sie haben schlicht andere Sorgen und Relevanzen.

Offensive Distanz des kirchlichen Amtsscharismas

Aber auch für die Vertreter einer Kirche mit der Struktur einer Gnadenanstalt⁵⁷ kann jenes „Versprechen“ nicht attraktiv sein,⁵⁸ basiert ihre geistliche Herrschaft doch auf den Massen und gerade nicht auf religi-

53 Rainer Bucher, *Neue Zeiten und welche Kirche? Die Konstellation des Religiösen und die Reaktion der Pastoral*, in: Walter Krieger / Balthasar Sieberer (Hgg.), *Wie religiös ist diese Welt*, Limburg-Kevelaer 2002, 25-51, hier 29f; s. auch Mette, *Strategien*, 98.

54 Mette, *Strategien*, 113.

55 Weber, *Wirtschaft*, 317.

56 Weber, *Aufsätze*, 260.

57 Weber, *Wirtschaft*, 339 definiert: „Immer aber gelten bei konsequenter Durchführung die drei Sätze: 1. *extra ecclesiam nulla salus*. Nur durch Zugehörigkeit zur Gnadenanstalt kann man Gnade empfangen. - 2. Das ordnungsmäßig verliehene Amt und nicht die persönliche charismatische Qualifikation des Priesters entscheidet über die Wirksamkeit der Gnadenspendung. - 3. Die persönliche religiöse Qualifikation des Erlösungsbedürftigen ist grundsätzlich gleichgültig gegenüber der gnadenspendenden Macht des Amtes.“

58 Zumal jenes Versprechen noch mit einem „Emanzipationsversprechen“ verbunden war, so Bucher, *Zeiten*, 30.

ös hoch qualifizierten Minderheiten. Das Prinzip des Heilsuniversalismus deutet die Kirche als Gnadenanstalt nämlich so, dass die gespendete Anstaltsgnade allen Menschen zugänglich sein muss und zum Heil genügt.⁵⁹ „Jede Virtuosen-Religiosität“, so formuliert dann Max Weber weiter, „wird nun in ihrer eigengesetzlichen Entfaltung grundsätzlich bekämpft von jeder hierokratischen Amtsgewalt einer ‚Kirche‘, das heißt einer anstaltsmäßig mit Beamten organisierten gnadenspendenden Gemeinschaft. Denn als die Trägerin der Anstaltsgnade strebt diese die Massenreligiosität zu organisieren und ihre eigenen amtlich monopolisierten und vermittelten Heilsgüter an Stelle der religiös-ständischen Eigen-Qualifikation der religiösen Virtuosen zu setzen. Sie muß ihrer Natur, d.h. der Interessenlage ihrer Amtsträger nach, in diesem Sinne der allgemeinen Zugänglichkeit der Heilsgüter ‚demokratisch‘ sein: d.h. Anhängerin des Gnadenuniversalismus und der ethischen Zulänglichkeit aller derer, die sich ihrer Anstaltsgewalt einordnen.“⁶⁰ Die Logik der Gnadenanstalt hat somit ein anderes Verständnis von „Demokratie“ und meint die allgemeine „Zugänglichkeit“ der Heilsgüter, allerdings auf der „Konsumentenseite“, nicht auf der „Verwaltungsseite“ der Heilsgüter (und Heilswahrheiten), die ihrerseits – zumindest mehrheitlich – nur den geistlichen Amtsträgern offen steht.

Deshalb setzen die offiziellen Vertreter der verfassten römisch-katholischen Kirche weniger auf die Volk-Gottes-Lehre, die innerkirchlich „zurückgedrängt und von manchem Würdenträger geradezu bekämpft“ wird,⁶¹ und auch nicht auf *Communio*, sondern auf „communio hierarchica“⁶², nicht auf Kirche als „Verein“, sondern als „Anstalt“, als „Gnadenanstalt“: d.h. nicht auf Partizipation, Wahl, Diskurs oder charismatisches Engagement, sondern auf Oktroi, auf Glaubensbefehl und Glaubensgehorsam,⁶³ nicht auf „Gemeinde“, sondern auf „Pfarrei“. Eine Formulierung wie diejenige Norbert Mettes, der viele „kreative Initiativen ‚vor Ort‘“ dafür lobt, „dass es ihnen, vom Evangelium beseelt, um nichts anderes als um Gott und die Menschen geht und dass sie ihren Erfolg nicht an großen Zahlen bemessen“,⁶⁴ ist auch für die amtscharismatische Logik völlig inakzeptabel. Diese setzt gerade nicht auf die *ecclesiola*, die kleine Glaubensgemeinde und ihre persönlich religiös qualifizierten Mitglieder, sondern auf das, wie Max Weber sagt, „seiner Natur nach

59 Weber, *Wirtschaft*, 339.

60 Weber, *Aufsätze*, 260.

61 Klinger, *Ämter*, 184.

62 Zur Kirche als „communio hierarchica“ bzw. als „societas inaequalis“ s. Norbert Lüdecke, *Das Verständnis des kanonischen Rechts nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, in: Christoph Grabenwarter / Norbert Lüdecke (Hgg.), *Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht. Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars*, Bonn 2002, 177-215, hier bes. 191ff; auch die Ergänzung des Klerikerstandes geschieht nicht durch Berufung oder Zustimmung der Gläubigen.

63 Vgl. Böckenförde, *Lage*, 152, 158.

64 Mette, *Strategien*, 113.

universalistisch-expansive Amtsscharisma⁶⁵ als Legitimationsgrund, wie es auch in der gegenwärtigen ökumenischen Beziehung immer wieder aufscheint.

Das charismatisch-plebiszitäre Bündnis mit dem Laientraditionalismus

Kompensat für das Demokratiedefizit wird für Hauptverantwortungsträger in der verfassten Kirche nicht die weitgehende Zulassung einer Gemeindesouveränität, sondern eine Art charismatisch-plebiszitäre Legitimation durch den Laientraditionalismus.⁶⁶ Es kommt nicht von ungefähr, dass die römisch-katholische Kirche als ältester „global player“ und – so Kallscheuer – „einzige noch funktionierende Internationale“⁶⁷ die Sozialform des Events als „Plattform zur Unternehmenskommunikation“⁶⁸ schon seit einigen Jahren, wenn nicht Jahrhunderten für sich entdeckt hat.⁶⁹ Das Spektrum reicht von Feiern des Heiligen Jahres bis hin zu den Selig- und Heiligsprechungen, die unter Papst Johannes Paul II. (1978-2005) mit 482 Heilig- und 1338 Seligsprechungen „eine bislang beispiellose Blütezeit erfahren“ haben. Freilich ist auch an den klassischen Fall der Wallfahrten zu denken, die bereits der Volkskundler Georg Schreiber einmal als die „Großkraftwerke volkstümhaften Geschehens und volksbunter Bewegtheit“⁷⁰ bezeichnet hat. Eines der jüngeren Event-Formate

65 Weber, *Wirtschaft*, 722.

66 Die „plebiszitäre Herrschaft“, so hat Max Weber, *Wirtschaft*, 156, für die politische Sphäre formuliert, bestehe „überall da, wo der Herr sich als Vertrauensmann der Massen legitimiert fühlt und als solcher anerkannt ist. Das adäquate Mittel dazu ist das Plebiszit. In den klassischen Fällen beider Napoleons ist es nach gewaltsamer Eroberung der Staatsgewalt angewendet, bei dem zweiten nach Prestige-Verlusten erneut angerufen worden. Gleichgültig (an dieser Stelle), wie man seinen Realitätswert veranschlagt: es ist jedenfalls formal das spezifische Mittel der Ableitung der Legitimität der Herrschaft aus dem (formal und der Fiktion nach) freien Vertrauen der Beherrschten“. Das Plebiszit „ist keine ‚Wahl‘, sondern erstmalige oder [...] erneute Anerkennung eines Prätendenten als persönlich qualifizierten, charismatischen Herrschers“, so Weber, *Wirtschaft*, 665. Es „ist keine gewöhnliche ‚Abstimmung‘ oder ‚Wahl‘, sondern die Bekennung eines ‚Glaubens‘ an den Führerberuf dessen, der für sich diese Akklamation in Anspruch nimmt,“ so Weber, *Wirtschaft*, 862.

67 Otto Kallscheuer, *Der Vatikan nach Johannes Paul II*, Nachwort in: Thomas J. Reese, *Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche*, Frankfurt a. M. 1998, 397-426, hier 398.

68 Manfred Bruhn, *Kommunikationspolitik: Grundlagen der Unternehmenskommunikation*, München 1997, 777.

69 Über die Internationalisierung der römischen Kurie in den letzten Jahren s. Thomas J. Reese, *Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche*, Frankfurt a. M. 1998, 92ff.

70 Georg Schreiber, *Strukturwandel der Wallfahrt*, in: ders. (Hrsg.), *Wallfahrt und Volkstum*, Düsseldorf 1934, bes. 90ff. – Unter dem Motto „Ich suche Dein Antlitz, Herr“ können Pilger seit 2007 mit Charterflügen zu den religiösen Top-Zielen der Welt reisen – in Zusammenarbeit zwischen dem vatikanischen Pilgerbüro („Opera Romana

stellen die Weltjugendtage dar.⁷¹ Auch lässt sich etwa am Beispiel der kanonischen Selig- und Heiligsprechungen und erst recht an ihren Beschleunigungen, beispiellosen quantitativen Steigerungen,⁷² qualitativen Veränderungen wie globalen Verschiebungen unter Johannes Paul II. nicht nur zeigen, wie die römisch-katholische Kirche den unausrottbaren ubiquitären Wunderglauben zu fördern und zugleich auch unter Kontrolle zu bringen versucht;⁷³ sondern wie sie sich frömmigkeits-, medien- und missionspolitische Chancen sowie „eine zusätzliche Legitimation durch die Erweiterung der charismatischen Repräsentation zu verschaffen“ weiß, indem das durch Bürokratisierung und „Versachlichung bedrohte Amtscharisma mit dem personalen Charisma der Seligen und Heiligen“⁷⁴, gewissermaßen der „kleinen Propheten“ der Kirche, verbunden wird. In allen vier Phasen dieser – 1983 reformierten – römisch-katholischen Kanonisationsprozedur, die seitens des Vatikan nun erneut reformiert werden soll,⁷⁵ kommt „Berichten über Wunder“ der so genannten „Kandidaten“, Bestätigungen und Beurteilungen ihrer „Wundertätigkeiten“ sowie medizinischen Beurteilungen und päpstlichen Approbationen von „Wunderheilungen“ eine zentrale Bedeutung zu. Zugleich zeigt sich in der bislang durchgeführten Reform eine wachsende Anerkennung und Aufwertung der „spezifische Laienreligiosität der

Pellegrinaggi“) und der Fluggesellschaft „Mistral Air“.

- 71 S. Michael N. Ebertz, Transzendenz im Augenblick. Über die 'Eventisierung' des Religiösen – Am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: Winfried Gebhardt/Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen (= Erlebniswelten 2), Opladen 2000, 345-362; Forschungskonsortium WJT (Winfried Gebhardt u.a.), Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (= Erlebniswelten 12), Wiesbaden 2007.
- 72 Bis 1978, dem Jahr des Beginns des Pontifikats von Johannes Paul II., wurden insgesamt 302 Heiligsprechungen und 980 Seligsprechungen durchgeführt, allein durch diesen Papst selbst 482 bzw. 1338.
- 73 Jürgen Kaube, Die wundersame Heiligenvermehrung, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 4. Juni 2006, Nr. 22, 66: Das Verfahren ist seit 1983 „weniger juristisch als historisch geprägt. So wird eher die Vermehrung als das Knapphalten der Heiligen begünstigt [...] Und der Wunsch, die Wunder möchten nicht abgenommen haben, wird genährt“.
- 74 Agathe Bienfait, Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Selig- und Heiligsprechungen in der katholischen Kirche, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 58 (2006), 1-22, hier 3.
- 75 Auf der Vollversammlung der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren Ende April 2006 forderte Papst Benedikt XVI. die Teilnehmer schriftlich auf, über das reformierte Kanonisationsverfahren neu nachzudenken und die Kriterien schärfer zu definieren: „Ein Seligsprechungsprozess könne nur eingeleitet werden, wenn der Kandidat tatsächlich im ‚Ruf der Heiligkeit‘ steht, betont Benedikt XVI. in seiner Botschaft. Herausragende christliche Lebensführung oder besondere kirchliche oder soziale Leistungen allein seien noch keine hinreichenden Voraussetzungen, um die Eröffnung eines Verfahrens zu rechtfertigen“. Außerdem forderte der Papst die Kongregation auf, „die Frage eines Wunders im Licht der kirchlichen Tradition, der heutigen Theologie und dem neuesten Stand der Wissenschaften zu klären. Es müsse sich um ein ‚physisches Wunder‘ handeln; ein ‚moralisches Wunder‘ sei nicht ausreichend“, so Die Tagespost vom 29. 4. 2006, Nr. 51, 5.

unteren Schichten“⁷⁶, ein Bündnis mit den Kräften des von Max Weber so genannten „Laientraditionalismus“ und Teilen der „Laienprophetie“ (gegen den „Laienintellektualismus“),⁷⁷ hat doch die Reform des Kanonisierungsverfahrens von 1983 über die Aufwertung des so genannten „Rufs der Heiligkeit“ die „plebiszitäre“ Mitwirkung der Laien ebenso erhöht wie die Anerkennung der Laien dadurch gesteigert wurde, dass ihre Anzahl unter den von Johannes Paul II. „zur Ehre der Ältäre“ Erhobenen erheblich erhöht wurde.⁷⁸ Die zentrale römisch-katholische Kirchenleitung ist offensichtlich bemüht, alles daran zu setzen, das religiöse Massenphänomen der Wunderglaubensbereitschaft⁷⁹ auch im heutigen globalen religiösen Wettbewerb nicht anderen Konkurrenten zu überlassen und es als Mobilisierungsmittel gegen die außerchristlichen und außerkirchlichen Konkurrenten um das kirchliche Amtsscharisma einzusetzen, auch gegen die innerkirchlichen. Die damit wiedergewonnene soziale Stärke des Katholizismus, die in seiner weltweiten Ausdehnung, in seiner medial vermittelbaren Visibilität und Zentralautorität besteht gehört heute – neben dem unaufhaltsamen Aufstieg der Freikirchen (in Lateinamerika, Asien und Afrika) und der Expansion eines Islam, der seine traditionelle geographische Heimat verlassen hat – zu den drei aktuellen religiösen Bewegungen von weltgeschichtlicher Bedeutung.⁸⁰

76 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 2, Tübingen ⁸1986, 247; zur „Laienreligiosität“ siehe auch 247, 278, 315.

77 Über diese „drei im Kreise der Laien wirksamen Mächte“ siehe Weber, *Wirtschaft*, 278.

78 Darauf macht Bienfait, *Zeichen*, 12f, aufmerksam, ohne allerdings in ihrer Analyse Webers die wichtige Differenzierung der „drei im Kreise der Laien wirksamen Mächte“ zu berücksichtigen.

79 Neuere Befragungsergebnisse des Instituts für Demoskopie Allensbach zeigen sogar, dass „die Deutschen dem Gedanken an Wunder mit großer und sogar wachsender Offenheit gegenüberstehen“, so *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 20.09.2006, Nr. 219, 5. Die Frage „Glauben Sie an Wunder?“ wird 2006 von beinahe doppelt so vielen Menschen wie zur Jahrtausendwende bejaht, das ist mit 56 Prozent die Mehrheit der deutschen Bevölkerung. Vgl. hierzu auch Hubert Kohle, *Fundamentalistische Marienbewegungen*, in: Wolfgang Beinert (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, Bd. 2, Regensburg ²1997, 60-106; Michael N. Ebertz / Franz Schultheis (Hgg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München 1986; Michael N. Ebertz, *Heilige Reste und ihr Eigensinn, Protestantische und katholische Apokalyptiker*, in: Michael N. Ebertz / Reinhold Zwick (Hgg.), *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik*, Freiburg i. Br. 1999, 120-149.

80 So David Martin, *Towards a Revised Theory of Secularization*, Aldershot 2005, 25; vgl. James Sweeney, *Das Ende des soziologischen Atheismus. Neufassungen der Säkularisierungstheorie*, in: *Fuge. Journal für Religion & Moderne* 1 (2007), 37-59, hier 55.

Kirche als Gemeinschaft und...

Die Mehrheit der Kirchenmitglieder optiert nicht für Kirche als Gemeinde im Sinne der Gemeindebewegung, auch nicht für Kirche im Sinne der Neuen Geistlichen Gemeinschaften, aber auch nicht für die Kirche nach der Logik der Gnadenanstalt.⁸¹ Die Mehrheit der Kirchenmitglieder optiert für eine Kirche, deren Logik die Pastoraltheologie mit ihrer Fixierung auf die Gemeinde – trotz LG 4, wo die Kirche sowohl als *communio* als auch als *ministratio*, in ihrer Doppelstruktur aus „Gemeinschaft und Dienstleistung“,⁸² gefasst wird – noch kaum in den Blick genommen hat:

- als rituelle und karitative Dienstleistungsorganisation,
- als – massenmedial gestütztes – Event und
- als öffentliche Moralagentur.

Die Kirchen gelten dann eher als öffentliche Akteure des Gemeinwohls statt als Vermittler des persönlichen Heils und Anleiter, das Gute zu tun und das Böse zu lassen. Man schätzt das Berufsprestige des Geistlichen sehr hoch ein, räumt den Kirchen auch Stellungnahmen ein, insbesondere zu Problemzonen des medizinisch-technischen Bereichs (Sterbehilfe, Abtreibung, Embryonen-Forschung), zu humanen Folgeproblemen wirtschaftlicher und politischer Entscheidungen (Zusammenleben mit Ausländern, Arbeitslosigkeit) sowie zu Fragen der Menschenwürde und Solidarität (Menschenrechte, Krieg und Frieden, Ehe und Familie) an den Schnittstellen zwischen Persönlich-Intimem und Öffentlichem – Stellungnahmen an die Öffentlichkeit, die allerdings nicht auf direktem politischen Einflussweg erfolgen soll, sondern über die Öffentlichkeit. Für eine stärkere strukturelle Trennung von Kirche und Staat steht eben auch die hohe Zustimmung der Mehrheit der Befragten (62%) zur Aussage, dass die Kirchen nicht versuchen sollten, Entscheidungen der Regierung zu beeinflussen.⁸³

Viel spricht dafür, dass Katholiken wie Protestanten „vermehrt ereignisorientiert statt habituell und normorientiert und somit wahlweise am Gottesdienst teilnehmen“. ⁸⁴ Mit anderen Worten: Eine situative Integration

81 Vgl. Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. M. 1998.

82 Siehe jetzt Norbert Schuster, Kirche: Korporation und Konzern...? Die Doppelstruktur der Kirche als Herausforderung für Leitung, in: Norbert Schuster, Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz, Freiburg i. Br. 2008, 263-278.

83 Michael N. Ebertz, Kirche und Öffentlichkeit – Chancen und Grenzen, in: Hans-Georg Ziebertz (Hrsg.), Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum ‚Kulturverlust des Religiösen‘, Münster 2004, 15-27.

84 Wofür auch das bisherige statistische Erhebungsinstrumentarium (zwei Zählsonntage) blind ist, weil es die diskontinuierlichen Teilnehmer verpasst; siehe IKSE (Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen), Gottesdienstteilnahme in Oberhausen

der Kirchenmitglieder hat die normative abgelöst – nun auch auf katholischer Seite. Aus der katholischen Gehorsamskirche als Gnadenanstalt ist faktisch ein religiöser Dienstleistungsbetrieb geworden, dessen Angebote die Kirchenmitglieder unter ihren eigenen Vorzeichen in Anspruch nehmen – mit der Folge abgeschwächter Kirchenverbundenheit, die auf evangelischer Seite noch weniger stark ist.⁸⁵ Faktisch hat sich das Kirchenverhältnis der Mehrheit der Katholikinnen und Katholiken von einer vertikalen Über- und Unterordnung zu einem horizontalen Tauschsystem gewandelt. Nicht mehr Glaubensgehorsam, sondern ein selbst bestimmtes Tauschverhältnis, d.h. eine Logik von Leistung und Gegenleistung, beherrscht die Beziehung der Mehrheit der Kirchenmitglieder zu ihrer Kirche, vergleichbar der Klientel von sozialen Dienstleistungsorganisationen.⁸⁶ Die Mehrheit der Kirchenmitglieder hat sozusagen einen Positionswechsel vorgenommen: vom Kirchen-Untertan zum Kirchenkunden, der ihm freilich normativ – seitens des Kirchenrechts – nicht zugestanden wird. Analog vollzog sich eine Positionsverlagerung nicht nur des Priesters zum magisch-rituellen Dienstleistungserbringer.⁸⁷ Neben den sozialkirchlichen Diensten sind jenen Kirchenkunden vor allem die rituellen Begleitungen der persönlichen Lebenswenden, also Taufe, Hochzeit und Beerdigung, aber auch die Feier kollektiver Lebenswenden (wie Weihnachten) wichtig, abgesehen davon, dass man ja nie sagen kann, ob man die kirchlichen Angebote nicht einmal nötig haben wird. Dieser „Kunde“ lässt sich also seine Kirchenmitgliedschaft im wahrsten Sinne des Worts etwas kosten, wahrt jedoch im übrigen Distanz zum kirchlichen Leben, insbesondere zum kontinuierlichen und interaktiv dichten kirchlichen Gemeindeleben. Immer mehr Kirchenmitglieder scheinen sich auf einer Position zu wissen, die es ermöglicht, den Kontakt zu verstärken, wenn die *eigene* Lebenslage den *Wunsch* danach weckt. Zugleich bedient die Kirche damit mit ihren Übergangsritualen weitgehend eine gern akzeptierte Passagenreligiosität und ist damit Teil einer gesellschaftlichen Infrastruktur, welche die vielfältigen Positions- und Statusübergänge begleitet.

Eine neuere Studie zeigt, dass relativ viele Menschen angeben, sich „kritisch mit religiösen Lehren auseinander zu setzen, denen sie grundsätzlich zustimmen“, dass sie „einzelne Punkte ihrer religiösen Einstellung überdenken“ und es ihnen wichtig ist, „religiöse Themen von verschiedenen Seiten aus zu betrachten“. Insgesamt „neigen zwei von drei Deutschen

2004. Ergebnisse der „differenzierten“ Zählung 2004 im Längsschnittvergleich, Essen 2005.

85 Vgl. Elisabeth Noelle-Neumann / Renate Köcher (Hgg.), Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1998-2002, München 2002, 358.

86 Ebertz, Erosion, 274ff.

87 Siehe sehr einfühlsam, allerdings mit starkem Akzent auf den Priester: Medard Kehl, Reizwort Gemeindegemeinschaft. Theologische Überlegungen, in: Stimmen der Zeit 225 (2007), 316-329, hier 324ff.

dazu, ihre eigene Religiosität etwas oder stark zu hinterfragen.“⁸⁸ Dies gilt erst recht für solche Menschen, „für die Religiosität in ihrem Denken, Fühlen und Handeln zentral ist.“⁸⁹ Zumindest bei diesen „Hochreligiösen“, den religiös Musikalischen, ist die Tendenz zur religiösen „Autogestion“⁹⁰ unverkennbar. In einer von der DFG geförderten Studie heißt es: „Scheinbar wächst in den christlichen Kirchen eine neue, hochgradig ‚individualisierte‘ Generation von ‚Gläubigen‘ heran, die sich den dogmatischen Lehrsätzen und Machtansprüchen der Kirchenleitungen und der Theologie ‚stillschweigend‘ entzieht, um ihre eigenen religiösen und spirituellen Bedürfnisse auf je individuelle Art und – vor allem – in eigener Verantwortung zu befriedigen. Die Kirchenmitglieder dieser Generation sind von ihrer eigenen ‚religiösen Kompetenz‘, die sie sich teilweise mühsam und unter Einsatz beträchtlicher – auch finanzieller – Mittel selbst erarbeitet zu haben glauben, voll und ganz überzeugt.“⁹¹ Eine „Konsequenz dieser Beobachtung ist, dass sich in den christlichen Kirchen selbst – oder jedenfalls an ihrem Rande – ‚neue Arten von ‚Christlichkeit‘ und neue ‚christliche Weltbilder‘ entwickeln, die das ‚etablierte‘ Christentum und insbesondere seine institutionellen Ausdrucksformen unter der Hand transformieren.“⁹²

Viele dieser „spirituellen Wanderer“ werden heute auch zu religiösen Netsurfern, bilden religiöse Online-Communities, die offline keine Entsprechung haben. In diesem Zusammenhang entsteht auch die Frage nach den so genannten „Mobilitätsstilen“, die in unterschiedlichen sozialen Milieus verankert sind. Wie der eine ein Einkaufszentrum, Sporteinrichtungen und Kneipenszenen in Wohnungsnähe benötigt und dem anderen eine T-DSL-Verbindung und ein Verbrauchermarkt mit Lieferservice reicht, benötigen die einen ihre Kirchengemeinde vor Ort, während andere sich regelmäßig in ein entfernter gelegenes Benediktinerkloster automobilisieren oder nach Taizé zum einmal-jährlichen geistlichen Auftanken fahren oder per Netsurfing sich mit Funcity begnügen und von der *stabilitas loci* des Eigenheims aus dort – in der Funcity-Kirche – online eine Kerze anzünden, das Fürbittbuch beschreiben und per E-Mail Seelsorgerkontakte unterhalten.

Die faktische und sich dramatisch verändernde religiöse Wirklichkeit bestätigt weder das vom Klerus beanspruchte Monopol auf die Spendung

88 Volkhard Krech, Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft. Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen, in: Bertelsmannstiftung, Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 33-43, hier 36.

89 Krech, Exklusivität, 3.

90 Pierre Bourdieu, Rede und Antwort, Frankfurt a. M. 1992, 236.

91 Winfried Gebhardt / Martin Engelbrecht / Christoph Bochinger (Hgg.), Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13 (2005), 133-151, hier 136.

92 Gebhardt / Engelbrecht / Bochinger, Selbstermächtigung, 136.

und Versagung von Heilsgütern und seinen Anspruch auf Gehorsam gegenüber den Heilswahrheiten noch die religiösen Ambitionen der Gemeindebewegung. Diese scheint sich als ein generationen- und zugleich milieugebundenes Projekt zu entpuppen, insbesondere des post-materiell orientierten Milieus von Katholikinnen und Katholiken. Vor unseren Augen erodiert nicht nur das vom Klerus beanspruchte Monopol auf die Spendung und Versagung von Heilsgütern und Heilswahrheiten sowie sein Anspruch auf Glaubensgehorsam, sondern auch jene praktische Gemeindeftheologie der Gemeindebewegung, die weder seitens der Mehrheit der „Kirchenkunden“ noch seitens der Kirchenleitung mit Unterstützung rechnen kann. Damit wächst auch die Chance, die informelle Gleichsetzung von Pastoraltheologie und Gemeindeftheologie, die sich in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat, zugunsten neuer Fragestellungen der Pastoralentwicklung aufzulösen.

Gemeindeleben anders II Ein Blick in die Weltkirche

„Ein Blick ist nicht ganz zutreffend: Unterschiedliche Blicke und Einblicke werden wir geben, geprägt von unseren Gemeindeerfahrungen, die uns, Franz Weber und Hadwig Müller, in je eigener Weise in Kirchen außerhalb des deutschsprachigen Raums geschenkt wurden. Wir beschreiben hier die Orte unserer Überlegungen zu einer Theologie und Praxis christlicher Gemeinde; wir analysieren diese Gemeindeerfahrungen und bringen sie als Anfragen in die gemeindetheologische Reflexion dieses Kongresses ein. Beim Vortrag im Kongress ging das Wort zwischen uns hin und her. Unsere Verbundenheit im Interesse an der Vielfalt kirchlicher Wirklichkeiten und im Engagement für die Zukunft von Gemeinden erlaubte uns, gerade auch aus der Unterschiedlichkeit unserer Blicke und Stimmen Leben zu schöpfen und so gewissermaßen selber Weltkirche im Vollzug zu sein. Unsere beiden Stimmen haben wir jetzt dadurch erkennbar gemacht, dass wir den jeweiligen Textabschnitten unseren Namen vorausschicken.“

1. Gemeindeerfahrungen in Brasilien und Frankreich, in Afrika und Asien – biographische Zugänge

Hadwig Müller: Meine weltkirchlichen Gemeindeerfahrungen begannen in der Hochschulgemeinde Freiburg. Nicht nur lernte ich hier die Brasilianerinnen und Brasilianer kennen, die mich lockten, nach Brasilien aufzubrechen, sondern vor allem hatten mich die Erfahrungen in der Hochschulgemeinde so geprägt, dass ich mich locken lassen konnte, nach Brasilien aufzubrechen. Was mich geprägt hatte? Die Entdeckung der Inspiration, die in der Verbindung von Theologie und eigenen Erfahrungen und von Theologie und Gemeinschaft lag; die Möglichkeit, Gottesdienste und Liturgien so mitzugestalten, dass sie wirklich unser Gesicht, das Gesicht der Feiernden bekamen; und nicht zuletzt die Notwendigkeit, Stellung zu beziehen zu gesellschaftlichen Ereignissen.

Die weltkirchlichen Gemeindeerfahrungen, die mir später in Brasilien, am östlichen Stadtrand von São Paulo und im Nordosten geschenkt wurden¹, möchte ich an fünf Punkten festmachen: Ich begegnete einer ausge-

1 Nach meiner Rückkehr aus Brasilien hatte mich Giancarlo Collet ermutigt, mir über meine Erfahrungen dort in einem Buch Rechenschaft zu geben: *Leidenschaft: Stärke der Armen – Stärke Gottes. Theologische Überlegungen zu Erfahrungen in Brasilien*, Mainz 1998.

prägten Heiligenverehrung und entdeckte Heilige und ihre Geschichten als wichtige Möglichkeit, der Hoffnung Nahrung zu geben, die den mühseligen Alltag durchhalten hilft. Ich entdeckte die Taufe als verpflichtende Grundlage für ein Engagement in Gesellschaft und Kirche, das den Engagierten ihr Leben nicht leichter machen würde. Ich entdeckte – mit welcher Freude! – die Kraft des Wortes, das Menschen, vor allem Frauen, zum Sprechen bringt und das sich so als sprechendes Wort erweist. Ich entdeckte ganz neu die Bedeutung des – in Brasilien tief verankerten – Glaubens an die Präsenz des Geistes in den Menschen, der sie befähigt, seine Güte auf Dinge und Menschen, Orte und Zeiten herab zu rufen und sie zu segnen.

Das tiefe Bewusstsein für die Gegenwart des Geistes in jedem Menschen machten „wir“ – Frauen einer armen Stadtrandgemeinde und ich – uns zunutze, um uns zu erarbeiten, in welcher Weise wir ohne den Priester am Sonntag einen Gottesdienst mit dem Segnen und Teilen eines symbolischen Mahles feiern konnten. Nach einer Zeit der Begrüßung bekam das biblische Wort Raum, und auch das Hören auf das Wort konnte ausgesprochen werden. Not und Erleichterung, Dank und Vertrauen bekamen Raum. Tod und Auferstehung Christi wurden erinnert; ein wenig Brot und Saft segneten wir mit der vertrauten Segensgeste, nicht ohne noch einmal zu danken und zu bitten, und wir teilten sie miteinander; schließlich war noch einmal Raum, Sorgen und Freuden mitzuteilen und Abmachungen zu treffen, bevor wir den Segen Gottes für den Tag und die Woche erbat.

Nach meiner Rückkehr aus Brasilien wurde mir der Austausch mit französischen Gemeinden und den mit der Sorge für die Qualität ihres Lebens beauftragten Christinnen und Christen wichtig. Auch von diesen Erfahrungen möchte ich einige Punkte kurz ansprechen². Das erste betrifft das Verständnis von Gemeindeleitung: Da steht an zentraler Stelle das „unterscheidende Erkennen“ der Gaben eines jeden der Getauften. Der zweite Punkt betrifft die „Kultur des Rufens“, die ein anderes Zugehen auf Getaufte bedeutet als die Suche nach Freiwilligen für die Übernahme bestimmter Aufgaben. Der dritte Punkt ist das Ernstnehmen der Taufe, durch die Menschen gerufen sind, als Propheten, Priester und Könige zu wirken und zum Aufbau der Kirche beizutragen, indem sie, nach Maßgabe der besonderen Gaben, die sie vom Geist empfangen haben, Verantwortung für Verkündigung und Gebet und Nächstdienst wahrnehmen.

Franz Weber: Was Hadwig Müller hier über die lebensnahe und vom

2 Ausführlicher nachzulesen in: Hadwig Müller, Laiendienste in Ortskirchen außerhalb Deutschlands, in: Clemens Olbrich, Ralf M. W. Stammberger (Hgg.), Und sie bewegen sie doch, Freiburg i. Br., 2000, 213ff.; und Hadwig Müller, Was macht den Unterschied der Initiativen in der französischen Kirche aus? Theologisches Handeln und handelnde Theologie, in: Matthias Sellmann (Hrsg.), Deutschland – Missionsland, Freiburg i. Br., 239ff.

Hören auf das Wort Gottes geprägte Gestalt christlicher Gemeinde in Lateinamerika schreibt, entspricht auch der neunjährigen Erfahrung in der Begleitung kirchlicher Basisgemeinden, die ich im Nordosten Brasiliens und an der Peripherie von São Paulo gemacht habe. Dieses unmittelbare Erleben der Kirche der Armen ist neben der Erforschung der kultur- und pastoralgeschichtlichen Ursprünge der Basisgemeinden³ Grundlage dessen, was ich über die Gemeindeentwicklung in Lateinamerika ausführen werde. Längere Studienaufenthalte in Südafrika, Mosambik und Ostafrika und die direkte Begegnung mit den dortigen so genannten „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ und ein Kurzaufenthalt in Taiwan haben mir später über Lateinamerika hinaus auch einen Einblick in die Bedeutung der dortigen Basisstrukturen kirchlichen Lebens eröffnet. Eine Reihe von Diplomarbeiten und Dissertationen von Theologiestudierenden aus Afrika und Asien an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck und das Hinhören auf deren Gemeindeerfahrungen ergänzten mein eigenes Quellenstudium und vermittelten mir eine zumindest partielle Sicht dessen, was sich in vielen Ortskirchen des Südens an neuen Gemeindestrukturen entwickelte.

Es ist uns beiden ein Anliegen, dass wir auf diesem Kongress über den Tellerrand der Kirche im deutschsprachigen Raum hinausschauen und wenigstens bruchstückhaft zur Kenntnis nehmen, dass in vielen Ortskirchen des Südens in den letzten Jahrzehnten ein verstärktes Bemühen festzustellen ist, in der Unüberschaubarkeit riesiger Landpfarreien und in der Anonymität urbaner Peripherien neue pastorale Substrukturen entstehen zu lassen. Dieser Weg in kleine als Glaubensgemeinschaft vor Ort erlebbare Einheiten bestimmte – im Gegensatz zur Entwicklung im deutschsprachigen Raum – weithin die pastoralen Reformen in Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien. Auch in unserem Nachbarland Frankreich geht man zum Teil sehr kreativ und zukunftsweisend mit der veränderten pastoralen Situation um.

2. Notwendigkeit, Chancen und Grenzen einer interkulturellen Gemeindeftheologie

Dass man in der Pastoraltheologie hierzulande Ausschau danach hält, wie anderswo Kirche gelebt wird, ist nicht neu in unserem Fach. In seinem Ansatz einer „Vergleichenden Pastoraltheologie“ hatte der Münsteraner Pastoraltheologe Adolf Exeler schon vor einigen Jahrzehnten auf der Basis seiner damaligen Weltkirchenwahrnehmung und seiner Forschungstätigkeit mit Doktoranden aus den Ländern des Südens es für notwendig erachtet, „dass wir vor dem tiefsitzenden Eurozentrismus

3 Vgl. Franz Weber, *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: Eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*, Mainz 1996.

unserer Theologie, auch unserer Pastoraltheologie, loskommen“.⁴ Die wissenschafts-fachtheoretische Verortung der pastoralen Praxis der Weltkirche war bereits vorher in dem von Karl Rahner und anderen in den 60er-Jahren konzipierten *Handbuch für Pastoraltheologie* erfolgt. Dort wird im 1. Band die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass die Kirche „wie nie zuvor Weltkirche geworden [sei ...] und darum ihre spezifische Aufgaben nur im Angesicht dieser ganzen Welt begreifen [müsse] und ihren Vollzug nicht mehr nur nach einem bestimmten geographischen Raum dieser Welt [...] ausrichten“⁵ dürfe.

Die Pastoraltheologie hat diese Forderung in der Folgezeit nur vereinzelt aufgegriffen. Grundsätzlich aber wird, wie etwa aus dem „Blick in die Zukunft der Praktischen Theologie“, von Herbert Haslinger und Gundelinde Stoltenberg am Schluss des vor einigen Jahren erschienenen *Handbuchs der Praktischen Theologie*⁶ erkennbar wird, sehr wohl eine globale Perspektive des Faches angemahnt:

„Die Praktische Theologie wird sich unweigerlich auf Globalisierung einstellen müssen, weil sie es mit globalisiert lebenden Menschen zu tun hat, die weltweit kommunizieren [...] Wir brauchen eine Praktische Theologie, die sich dieser globalen Wirkzusammenhänge und ihrer eigenen Verwicklung darin bewusst ist, die aber auch selbst kreativ und konstruktiv in Kommunikationsprozesse auf globaler Ebene eintritt. Insbesondere wird sie den Anspruch einlösen müssen, [...] andere Kulturen nicht als Objekte der Angleichung wahrzunehmen, sondern deren Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit zu fördern und ohne Arroganz das anzunehmen, was sie von diesen anderen Kulturen lernen kann, kurz gesagt: zur Interkulturation beizutragen“.⁷

Ottmar Fuchs hat diesbezüglich einmal kritisch angemerkt, dass „das wohlfeile Pathos insbesondere der katholischen Weltkirche nur Pathos bleibt, wenn sich die Pastoral der Weltkirche nicht in dieser interpastoralen Weise globalisiert“ und wenn es nicht zum „Austausch und zur solidarischen Vernetzung unterschiedlicher Profile und Optionen“ kommt.⁸ Doch diese „Globalisierung“ hat gerade, was eine interkulturelle Kommunikation im Bereich von Gemeindeftheologie und Gemeindepraxis betrifft, ihre Tücken, wenn sie einer Idealisierung der Anderen oder einem

4 Adolf Exeler, Wege einer vergleichenden Pastoral, in: Theologie der Gegenwart 23 (1980), 17.

5 Heinz Schuster, in: Franz Xaver Arnold u.a. (Hgg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1964, 101.

6 Herbert Haslinger u. a. (Hgg.), Handbuch Praktische Theologie, 2 Bde., Mainz 1999f.

7 Herbert Haslinger / Gundelinde Stoltenberg, Ein Blick in die Zukunft der Praktischen Theologie, a.a.O., Bd. 2, 513-514.

8 Ottmar Fuchs, Die zur Welt hin offene Kirche, in: Franz Weber, Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie? Die Missionstätigkeit der Kirche in den pastoraltheologischen Lehrbüchern von der Aufklärung bis zum Zweiten Vatikanum, Frankfurt a. M. 1999 (Bamberger theologische Studien, Bd. 9), 26.

„Aneignungsbegehren“ verfällt, durch das der oft unbewusste Wunsch nach kopiehaften Übertragungen von Gemeindeerfahrungen von einem kulturell-ortskirchlichen Kontext in den anderen erfüllt werden soll.⁹ In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass es keine weltweit gültigen Gemeindemodelle gibt, sondern nur mehr oder weniger lebensfähige Glaubens- und Sozialgestalten von Gemeinde, durch die sich die Kirche in verschiedene Kulturen und Lebenswelten zu inkulturieren versucht.

3. Ein Blick auf Gemeindeentwicklungen in den Kirchen des Südens

Christliche Gemeinde entsteht immer wieder neu vor Ort als „*creatura verbi*“ und aus dem Wirken des Gemeinschaft stiftenden Geistes, der wirkt wo und wie er will und der die Vielfalt seiner Gnadengaben zum Aufbau der Gemeinde austeilte. Für eine Gemeindeftheologie gilt es deshalb vor allem, zunächst einmal aufmerksam hinzuhören, „was der Geist den Gemeinden heute sagt“ (vgl. Offb 2,7) – an verschiedenen Orten und in verschiedenen Kulturen und in den Charismen von Menschen, die sich auf den Weg des Evangeliums begeben. Es „bringt“ uns deshalb zweifellos etwas, wenn wir wahrnehmen, was sich in letzter Zeit an „Gemeindeentwicklung“ in den Kirchen des Südens und zum Beispiel auch in Frankreich ereignet hat.

3.1. Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika

Was man bei uns über die lateinamerikanischen Basisgemeinden gehört hat, war manchmal eher eine Projektion unserer eigenen Kirchenträume und unserer gemeindeftheologischen Zielvorstellungen als eine Wahrnehmung dessen, was sich in Lateinamerika tatsächlich an mühevollen pastoralen Lernprozessen vollzogen hat, obwohl es auch – gerade in der Pastoraltheologie – immer wieder gute Ansätze zu einer sachgerechten Rezeption und einer tieferen theologischen Auseinandersetzung mit dieser Gemeindeform gegeben hat.¹⁰

Die Basisgemeinden in Lateinamerika sind zuerst nicht spontan von der Basis her entstanden, sondern verdanken ihre Existenz in erster Linie einer pastoralen Grundentscheidung des Episkopats, auch wenn vieles von dem, was ekklesiologisch hinter dieser Gemeindeform stand und was historisch-kontextuell zu ihrer raschen Verbreitung beitrug, schon vor dem und durch das II. Vatikanum „in der Luft lag“ und dann durch

9 Vgl. Franz Weber / Ottmar Fuchs, Gemeindeftheologie interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien, Ostfildern 2007, 17.

10 Vgl. dazu Weber, Gewagte Inkulturation, 30-65; Weber / Fuchs, Gemeindeftheologie interkulturell, 74-78.

sozial-kirchliche Reformbewegungen an der Basis weiter getragen und weiter entwickelt wurde.¹¹ Die lateinamerikanischen Bischöfe hatten in Medellín (1968) klar erkannt, dass die traditionelle Struktur der riesigen Pfarreien nicht dazu geeignet war, die tiefe Kluft, die zwischen Hierarchie und Klerus und den Armen bestand, zu überbrücken und auch ihnen das Erleben einer christlichen Gemeinde zu ermöglichen. „Die traditionelle Struktur vieler Pfarreien ist nicht sehr geeignet, ein Gemeinschaftsleben zu ermöglichen“¹², heißt es in den Leitlinien für die Gesamtpastoral, die Medellín erarbeitet hat. Deshalb wird eine klare Entscheidung für die Einführung kleiner erlebbarer Gemeinden als Grundstruktur der Kirche getroffen:

„Das Leben der Gemeinschaft, zu dem der Christ aufgerufen wurde, muss er in seiner ‚Basisgemeinschaft‘ finden; das heißt, in einer Gemeinschaft am Ort [...], die eine solche Dimension hat, dass sie die persönliche geschwisterliche Begegnung unter ihren Mitgliedern erlaubt [...]. Die christliche Basisgemeinschaft ist so der erste fundamental kirchliche Kern, der sich in seinem eigenen Bereich für den Reichtum und die Ausbreitung des Glaubens, wie auch für die des Kults, der sein Ausdruck ist, verantwortlich machen muss. So ist sie die Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig der Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung.“¹³

Zum korrekten Verständnis dieser pastoralen Strukturreform ist anzumerken, dass die Bischöfe damit die traditionelle territoriale Pfarrei nicht abschaffen wollten, sondern nur die Absicht hatten, „aus der Pfarrei eine belebende und einende pastorale Gesamtheit der Basisgemeinschaften zu machen.“¹⁴

Ohne diese pastoralstrategische Weichenstellung der Bischofsversammlung von Medellín und ohne die Umsetzung dieser neuen Gemeindeform in den Pastoralplänen einzelner nationaler Bischofskonferenzen und Diözesen hätten die Basisgemeinden keine Überlebenschance gehabt. Denn schon auf der Bischofsversammlung von Puebla (1979) begann sich im Zuge der Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung auch der Widerstand gegen die Basisgemeinden zu formieren. Die Bischöfe bescheinigten den Basisgemeinden damals trotzdem, sie hätten sich „zur Reife entwickelt“ und würden der Kirche „Anlass zu Freude und Hoffnung“ geben. Der Episkopat sieht in den Basisgemeinden einen „Ausdruck der besonderen Zuneigung zum ein-

11 Vgl. Weber / Fuchs, Gemeindeftheologie interkulturell, 95-97.

12 CELAM, Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats. Medellín 24.8. – 6.9.1968, Adveniat. Dokumente. Projekte 1-3, Essen 1970, Dokument 15, n. 4.

13 Ebd., n. 10.

14 Ebd., n. 13.

fachen Volk“ und verpflichtet sich im Schlussdokument von Puebla, sie „entschlossen zu fördern“. Diese Selbstverpflichtung haben pastoral weit-sichtige Bischöfe sehr ernst genommen, weite Teile der Hierarchie und des Klerus aber haben sich an diese Weisungen genau so wenig gebun-den gefühlt wie an die „Vorrangige Option für die Armen“, die im pasto-ralen Alltag und in den schmerzlichen sozialen Auseinandersetzungen oft in ihr Gegenteil verkehrt wurde.¹⁵

Die weitere Geschichte basiskirchlicher Strukturen in Lateinamerika ist bis in die Gegenwart von einem Wechselspiel zwischen entschie-dener Anerkennung und Förderung auf der einen Seite und von Gleichgültigkeit und polemischer Ablehnung der Basisgemeinden auf der anderen Seite bestimmt. Man könnte in einem Bild auch sagen, dass die Basisgemeinden zweifellos zunächst so etwas wie pastorale „Wunsch Kinder“ der Hierarchie waren, dass sie aber dort, wo sie mit der Zeit erwachsen wurden und – bei aller Liebe – auch dringend notwen-dige unbequeme Fragen an die „Mutter Kirche“ zu stellen begannen, mancherorts zu „Stiefkindern“ erklärt und verleugnet wurden. Eine sol-che – um im Bild zu bleiben – „Kindesweglegung“ ist gegenwärtig für die Kirche in Lateinamerika vor allem deshalb folgeschwer, weil dort viele KatholikInnen sich evangelikal-pentekostalen Kirchen anschließen, wo sie offensichtlich eine intensivere Erfahrung christlicher Gemeinde machen können. Manche Bischöfe und TheologInnen haben sich des-halb – auf der jüngsten lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Aparecida engagiert für eine Weiterführung der Kirchenerfahrung der Basisgemeinden eingesetzt.¹⁶ Dass der von der Vollversammlung der Bischöfe verabschiedete Text vor seiner Approbation in Rom gerade auch in den Passagen, die von den Basisgemeinden handeln, massiv verän-dert und abgeschwächt wurde, ist ein klares Zeichen dafür, mit welcher Skepsis und „Basisangst“ ein Teil der Hierarchie nach wie vor dieser le-bendigen Kirche der Armen begegnet.¹⁷

3.2. Kleine Christliche Gemeinschaften in Afrika

Was sich in vielen Ortskirchen Afrikas in der Einführung der so genannten „Small Christian Communities“ (SCC) an pastoraler Kreativität manife-stierte, ist durchaus mit der Entwicklung in Lateinamerika vergleichbar. Wer diesen neuen Gemeindeformen in Afrika begegnet ist – ich durfte sie in Südafrika, Mosambik und zuletzt in Kenia, Uganda und Tanzania selbst erleben –, kann bezeugen, dass die Kirche durch sie vielerorts –

15 Vgl. dazu Weber / Fuchs, Gemeindeftheologie interkulturell, 99-100.

16 Vgl. ebd., 159-162.

17 Vgl. dazu Norbert Arntz, Aparecida – Bischofsversammlung voller Überraschungen. Zur V. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (13. bis 31 Mai 2007), in: Orientierung 71 (2007), 181-186.

und gerade in menschlich-hoffnungslosen Situationen – sehr konkret und greifbar als „Hoffnungsgestalt“ erlebbar wird.

Auch in Afrika kann man nicht von einer sich auf den gesamten Kontinent erstreckenden Verbreitung basisnaher Gemeindestrukturen sprechen. „Kleine Christliche Gemeinschaften“ als Substrukturen der Pfarreien haben sich – mit verschiedenen lokalen Namen – zunächst in einigen Diözesen der Demokratischen Republik Kongo, in Mosambik, in Süd- und vor allem in Ostafrika entwickelt und eine – je nach Region und Kultur – je verschiedene Ausprägung erfahren.¹⁸ Im Kongo hatte man in der dortigen Bischofskonferenz schon 1962 für kleine und überschaubare Gemeindeformen plädiert. Vor allem war es dort der energische und selbstbewusste Kardinal Joseph Albert Malula, der in politisch sehr schwieriger Zeit der Kirche auf diese Weise durch die Einführung von Laienämtern eine afrikanische Gestalt geben wollte.¹⁹

Vor allem gingen dann auch von den Pastoraldokumenten der Ostafrikanischen Bischofskonferenz (AMECEA) in den 1970er- und 1980er-Jahren wirksame Impulse zur Einführung der SCC in zahlreichen Diözesen aus. Die katholische Kirche hatte in Afrika in ihrer Missionierung vielfach nicht wirklich die Kulturen und die Herzen der Menschen erreicht. In einer neuen Art von „Neighborhood Communities“, deren Leben nicht vom Pfarrer, sondern von den Charismen und Dienstämtern (ministries) der Gemeindeglieder, bestimmt wird, sollten neue Gemeinschaftsformen entstehen, durch die, wie es in einem Dokument der AMECEA wörtlich heißt, „die Kirche zurückgebracht wird zum alltäglichen Leben und den Sorgen der Menschen, dorthin, wo sie tatsächlich leben.“²⁰

In Ostafrika fällt – ebenso so stark wie in Lateinamerika – auf, wie sehr sich christliche Gemeinde von einer lebensnahen Begegnung mit dem Wort Gottes her aufbaut und dadurch in mehrfachem Sinn des Wortes „am Leben bleibt.“ Es waren bekanntlich die beiden Regensburger Diözesanpriester und späteren Bischöfe Oswald Hirmer und Fritz Lobinger, die zusammen mit ihren afrikanischen MitarbeiterInnen im südafrikanischen Lumko Institut die Praxis des „Bibelteilens“ entwickelten, in der methodisch einfach aber konsequent ein Zugang zu einer persönlichen und gemeinschaftlichen Aneignung der biblischen Botschaft ermöglicht wird.²¹ Dieses Bibelteilen hat nicht nur in den SCC in Süd- und Ostafrika, sondern auch in vielen Ortskirchen auf dem asiatischen Kontinent Schule gemacht und war ein entscheidender Beitrag zu einer neuen Gemeindespiritualität und Gemeindepraxis.

18 Vgl. Weber / Fuchs, *Gemeindeftheologie interkulturell*, 172.

19 Um die Erforschung dieser Gemeindeentwicklung hat sich vor allem unser verstorbener Kollege Ludwig Bertsch SJ verdient gemacht: vgl. Weber / Fuchs, *Gemeindeftheologie interkulturell*, 185-191.

20 Zitiert nach Weber / Fuchs, *Gemeindeftheologie interkulturell*, 2000.

21 Vgl. ebd., 232-240.

3.3. „Kirchliche“ und „menschliche“ Basisgemeinden in Asien und Ozeanien

Welche pastorale Bedeutung die Einführung pfarrlicher Substrukturen in Form kleiner Gemeinschaften, die in den asiatischen Ortskirchen – wie in Lateinamerika „Kirchliche Basisgemeinden“ oder – wie in Afrika – „Kleine Christliche Gemeinschaften“ genannt werden, kann man nur dann ermes- sen, wenn man die kirchliche Situation auf dem asiatischen Kontinent in den Blick nimmt. Die katholische Kirche ist dort – wie die anderen christ- lichen Kirchen – fast überall – mit Ausnahme der Philippinen – eine kleine Minderheit, die bis heute vielfach als Fremdkörper und als Importartikel aus dem Westen empfunden wird.²²

Es ist bei uns lange Zeit kaum wahrgenommen worden, dass auch die „Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen“ (FABC) – nicht ohne Einfluss der lateinamerikanischen Gemeindeentwicklung – seit Ende der 70er-Jahre in ihren Pastordokumenten entschieden für den Aufbau ba- siskirchlicher Gemeindestrukturen eingetreten ist, in denen die Kirche verschiedene „asiatische Gesichter“ erhalten sollte. Zur Entwicklung dieser Basisgemeinden, zur Bewusstseinsbildung unter Bischöfen, Priestern und Ordensleuten, zu einer neuen Begegnung mit der Bibel und zur Heranbildung einer selbstbewussten Leadership unter Frauen und Männern, die die verschiedenen „ministries“ in ihren Gemeinden übernehmen, hat in vielen Diözesen zweifellos das so genannte „AsIPA“- Programm (Asian Integral Pastoral Approach) beigetragen, das sich mit anfänglicher Hilfe von Bischof Oswald Hirmer und seines LUMKO- Ansatzes in Asien eigenständig weiterentwickelte²³ und in letzter Zeit bekanntlich auch in einigen deutschen Diözesen auf großes Interesse stößt.²⁴

Was sich in verschiedenen Diözesen in Indien, Korea, Taiwan, in Indonesien und besonders intensiv auf den Philippinen, aber auch in

22 Vgl. ebd., 257-264.

23 Vgl. ebd., 264-284; vgl. auch Klaus Vellguth, Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg i. Br. 2005.

24 Norbert Nagler, „Spiritualität und Gemeindebildung – eine neue Art Kirche zu sein“, in: Lebendige Seelsorge 56 (2005), 211-218; vgl. in derselben Heftnummer dieser Zeitschrift auch die Beiträge von: Dieter Tewes, Kirche in der Nachbarschaft. Von AsIPA zu Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Deutschland – Erfahrungen im Bistum Osnabrück, 228-234; Bernhard Spielberg, Wo lebt die Kirche? Antworten aus Asien auf eine drängende Frage, 235-240; zu AsIPA und zu seiner Rezeption in Deutschland vgl. auch Simone Rappel, Eine neue Art, Kirche zu sein. Pastoral aus Afrika und Asien – eine Inspiration für Deutschland?, in: Anzeiger für die Seelsorge 9 (2006), 5-8; in derselben Heftnummer auch Dieter Tewes, Damit Kirche vor Ort lebendig bleibt. Kleine Christliche Gemeinschaften im Gemeindeverbund, 11-15; Bernhard Spielberg, Importware oder Impulsgeber? Was steckt hinter dem Asian Integral Pastoral Approach?, in: Diakonia 38 (2007), 183-190

Ozeanien in den letzten Jahrzehnten an Gemeindeentwicklung ereignete, lässt sich in seiner Vielfalt nicht mit wenigen Sätzen beschreiben.²⁵ Was gegenüber Lateinamerika und Afrika in Asien neu erscheint, ist der auch in den Pastoraldokumenten der FABC vertretene und in einigen Ortskirchen bereits praktizierte Versuch des Aufbaus so genannter „Basic Human Communities“, in denen sich Menschen verschiedener Religionen z.B. in einer Dorfgemeinschaft um einen gemeinsamen Einsatz in einem Entwicklungsprojekt oder einfach um die gemeinsame Lösung der alltäglichen Probleme der gesamten Bevölkerung mühen, ohne dass die Angehörigen der verschiedenen Religionen ihre je eigene religiöse Identität verlieren. Die theologische Vision, die hinter einem solchen „Gemeindeversuch“ steht, ist, wie bisherige Erfahrungen zeigen, einfacher als die Verwirklichung des Konzepts vor Ort.²⁶

WassagtunsdieserblitzlichtartigeAusblickaufneueGemeindeerfahrungen in den Kirchen des Südens? Bei all ihrer Fragmentarität und den vielen ungelösten Fragen, die diese „neue Art Kirche zu sein“ kennzeichnen, fällt doch allgemein auf, dass es in der Weltkirche einen starken Trend zu kleinen, überschaubaren und erfahrbaren Glaubensgemeinschaften innerhalb der traditionellen Struktur der Pfarrei gibt. Im deutschen Sprachraum nehmen wir dagegen – offensichtlich notgedrungen – Zuflucht in pastorale Megaräume. In den Gemeinden selbst und von Seiten vieler Seelsorger erhebt sich Widerspruch. „Wenn angesichts von Priestermangel und Finanzkrise zukunftsfähige Strukturen gesucht werden, erscheint mir die Stärkung überschaubarer Räume daher unabdingbar notwendig. Wie in Großpfarreien zuverlässig persönliche Nähe möglich ist, bleibt eine schwierige Frage“ meint der Münsteraner Pfarrer Siegfried Kleymann.²⁷ Die Gemeindeentwicklung in den Kirchen des Südens hat genau an diesem Punkt angesetzt.

Manfred Körber hat vor kurzem mit Recht darauf hingewiesen, dass es auch in der Kirche im deutschsprachigen Raum nicht nur die von den Bistumsleitungen vorangetriebene Entwicklung zu großen pastoralen Räumen gibt, sondern auch einen Gegentrend: „Es gibt sie [...] schon längst, kleine christliche Glaubensgemeinschaften, sie bestimmen nur nicht die Gestalt der institutionell verfassten Kirche [...] Wenn die Diskussion um die Zukunft von Glauben in Gemeinschaft geht, dann bedarf es der Kunst [...] die große Vielfalt und die unterschiedlichen Formen zunächst einmal wahrzunehmen, sie behutsam zu begleiten und ihnen eine konstruktive Rolle den pastoralen Entwicklungsprozessen zu geben.“²⁸

25 Vgl. Weber / Fuchs, Gemeindeftheologie interkulturell, 284-318.

26 Vgl. ebd., 277-278; 318-322.

27 Siegfried Kleymann, Heilsame Nähe. Gedanken zur Spiritualität einer Ortsgemeinde, in: *Diakonia* 37 (2006), 160-161.

28 Manfred Körber, Profile kleiner christlicher Gemeinschaften, in: *Diakonia* 38 (2007),

4. Akzente in einer französischen Ortskirche

Hadwig Müller: Aus den mich prägenden Gemeindeerfahrungen noch in der Freiburger Hochschulgemeinde und in brasilianischen Basisgemeinden stammen zwei Gewissheiten: Eine wirkliche Beteiligung aller Getauften am Leben der Gemeinde bringt belebende Veränderungen mit sich, für die Einzelnen, für die Gemeinde, und für die Theologie; und so wie Erfahrungen bei der Mitarbeit in einer Gemeinde zu theologischen Entdeckungen führen können, so gilt auch das Umgekehrte: Die Vertiefung theologischer Überlegungen – wie in Brasilien zur Taufe beispielsweise – kann zu einem neuen Blick auf Gemeinde führen. Beide Seiten im Zusammenspiel von Gemeinde und Theologie sind mir in den letzten Jahren in französischen Bistümern – und unter ihnen besonders im Bistum Poitiers – als etwas aufgefallen, was neue Perspektiven öffnet.

Die grundlegende theologische Frage betrifft den Sinn, das Ziel oder auch die Sendung, die Mission der Gemeinde. Wozu sind Gemeinden da? In seiner Predigt bei der feierlichen Einsetzung der afrikanischen Gemeinde Saint Kisoto in Poitiers als „örtliche Gemeinde“ antwortet der Erzbischof von Poitiers, Albert Rouet: „Örtliche Gemeinden gehen nicht zuerst von einer territorialen Zugehörigkeit aus. Sie sind nicht anders organisierte Pfarreien, sie sind eine Kontemplation, eine Meditation dessen, was uns zu Christinnen und Christen macht.“ Zuvor hatte er darauf hingewiesen, was den Jünger, die Jüngerin Christi ausmacht: nicht die mit der Geburt in einer Familie, in einem Volk, vorgegebene Zugehörigkeit zur Religion dieser Familie, dieses Volkes, sondern die Antwort freier Menschen auf den Ruf Gottes und auf sein Fleisch gewordenes Wort. Die örtlichen Gemeinden sind eine Meditation dieser neuen Wirklichkeit, wenn in ihnen eine Kultur des Rufens gepflegt wird.

Untrennbar von dieser Wesensaussage über Christinnen und Christen als von Gott Gerufene, die immer schon auf seinen Ruf geantwortet haben und daher nicht anders können, als selber Rufende zu sein, ist die Aussage, dass sie Menschen sind, denen Gott mit seinem Ruf Vertrauen schenkt und dass sie als solchermaßen Beschenkte nicht anders können als solche zu sein, die ihrerseits Menschen Vertrauen schenken, indem sie auf sie zugehen und sie rufen. Eine Meditation dessen, was uns zu Christinnen und Christen macht, sind also Gemeinden, in denen eine „Kultur des Rufens“ und – verbunden damit – eine Kultur des Vertrauens gepflegt und in denen so die Berufung und Verantwortung aller Getauften ernst genommen wird: Das zeichnet in Poitiers „Gemeinden der Nähe“ oder „örtliche Gemeinden“ aus.²⁹

285.

29 Die pastoralen Optionen der Kirche von Poitiers finden sich ausführlicher dargestellt in: Gisèle Bulteau / Hadwig Müller, Nähe und Sichtbarkeit: Gemeinden in Poitiers leben die Mission der Kirche, in: EMW (Hrsg.), Europa. Christen, Kirchen und

4.1. Kultur des Rufens

Wir glauben an einen Gott, dessen Ruf Menschen in ihrer Freiheit konstituiert, nämlich in ihrer Freiheit zu antworten. Wir brauchen nur an Abraham, an Moses, an Propheten wie Jeremias, Amos oder Hosea zu denken: Jedes Mal drückt Gottes Ruf sein Verlangen nach einer Beziehung aus, seine Angewiesenheit auf die besondere Begabung dieses Menschen und sein Vertrauen, dass er dem Ruf gerecht wird, der von ihm letzten Endes nichts anderes verlangt, als aufzubrechen, um mehr er selbst zu werden. In der Person Jesu wird mit dem Ruf Gottes besonders die heilende und belebende Qualität des Vertrauens offenbar, das er in jede und jeden Einzelnen setzt, die er ruft. Wo auch immer Menschen mehr sie selber werden, geschieht es, weil sie sich diesem Vertrauen öffnen, das Gott in sie setzt. Das Geschenk seines Vertrauens wird für diejenigen, die sich Christen nennen, in ihrer Taufe bekräftigt. Sie bedeutet, dass es keinen getauften Menschen gibt, der nicht eine besondere Gabe vom Heiligen Geist empfangen hätte, mit der er oder sie Einzigartiges und Kostbares zur Gemeinschaft beiträgt.

Das letzte Konzil erinnert an diese grundlegende Bedeutung der Taufe: Durch die Taufe dazu berufen, Prophet, Priester, König zu sein, ist jeder Getaufte auch berufen, die Kirche mit diesen drei Ämtern aufzubauen, nach Maßgabe der besonderen Charismen oder Geistgaben jeder/jedes einzelnen. Es ist der Geist, der den einen Kraft gibt, das Evangelium zu verkünden, und den anderen die Gabe zu beten, und es ist auch der Geist, der Männern und Frauen ermöglicht, einen Armen zu entdecken und sich ihm zu nähern, ohne ihn zu demütigen. Jede und jeder Getaufte bringt seinen Mitmenschen etwas mit, was Gott ihm und ihr ins Herz gelegt hat. Die Kirche hat all diese Gaben nötig, sie braucht das, was ein jeder in seiner Einzigartigkeit ist. Ihre Angewiesenheit drückt sie durch ihr „Rufen“ aus.

Und durch ihre „Kultur des Rufens“ trägt die Kirche maßgeblich dazu bei, dass Menschen sie selber werden können. Denn dafür ist das Rufen unabdingbar. Wenn niemand mit einem Kind spricht und es bei seinem Namen ruft, hat es keinen Zugang zu sich selbst, zu seiner Identität. Die Antwort auf ein gehörtes Wort ist immer Ausdruck einer persönlichen Freiheit. Wer nicht gerufen wird, kann nicht zur Freiheit des Antwortens gelangen. Er kann seine Fähigkeiten nicht entdecken, weil keiner da ist, der sie ihm zutraut oder zumutet und so entdecken hilft. Immer mehr Menschen werden heute übersehen und in ihrer Suche nach Ermutigung dabei, mehr sie selber zu werden, nicht gehört. Christen, die sich von dieser Suche berühren lassen, werden zu Zeichen für die Aufmerksamkeit,

Mission, Hamburg 2006 (Jahrbuch Mission 2006), 164-170; Hadwig Müller, Netze des Evangeliums knüpfen. Berufung „örtlicher Gemeinden“, in: Lebendige Seelsorge 58 (2007), 162-167.

mit der Gott sich den Menschen zuwendet. Gemeinden, in denen das geschieht, nehmen am Auftrag der Kirche teil, die Gesellschaft menschlicher zu gestalten.

Das Wort von der „Kultur des Rufens“ weist darauf hin, dass solches Rufen kein Privileg ist, sondern eine Verantwortung, die alle wechselseitig füreinander wahrzunehmen haben. Das Wort von der „Kultur des Rufens“ weist auch darauf hin, dass es um etwas anderes geht als das Suchen von Freiwilligen für die Erledigung bestimmter Aufgaben. Das „Rufen“ beinhaltet ein anderes Zugehen auf Menschen. Auch wenn es gilt, bestimmte Aufgaben und Dienste wahrzunehmen, so werden die Menschen doch nicht in erster Linie unter dem Aspekt ihrer möglichen Eignung für eine Funktion angesehen und angesprochen. Vielmehr meint „Kultur des Rufens“, dass ich eine Person zunächst deswegen anspreche, weil ihre Einzigartigkeit in mir den Wunsch weckt, mehr von ihr zu erfahren. Wer „ruft“, ist damit zugleich aufgefordert, auf den anderen zu hören. Das ist eine Anfrage, die den Druck, die Arbeit in Gang zu halten, durchkreuzt. Es ist nicht selbstverständlich, sondern nur in der Kraft des Geistes möglich, auf andere im Vertrauen zuzugehen, dass wir etwas von ihnen empfangen können, das auch dann kostbar ist, wenn es nicht dem entspricht, was wir erwarten oder „brauchen“.

Der Übergang von einer Pastoral der Aufgabenerfüllung zu einer Pastoral des Rufens ist wie ein Übergang vom Handeln als Knechte zu einem Handeln als Freie. Knechte handeln aus Gehorsam, unter Druck, Freie handeln eher nach dem „Lustprinzip“, nämlich in erster Linie aus dem Vertrauen heraus, das in sie gesetzt wird. Charakteristisch für dieses Handeln sind symmetrische Beziehungen: Wir lassen andere gewissermaßen bei uns eintreten, in der Offenheit dafür, dass sie uns vielleicht zu einem Ortswechsel nötigen.

Eine Kultur des Rufens ist auch eine Kultur der Verlangsamung. Dem Akzeptieren des Rufs gehen meistens viele Fragen und Zweifel voraus. Es ist ein Weg des persönlichen Nachdenkens und der Gespräche, der Zeit braucht. Dann kann er dazu führen, dass Menschen ihren Glauben und sich selbst neu entdecken und ihr Leben noch einmal neu ansehen und verstehen möchten. Dem Akzeptieren des Rufs gehen meistens viele Fragen und Zweifel voraus. Es ist ein längerer Weg des persönlichen Nachdenkens und der Gespräche, der Zeit braucht. Dann kann er dazu führen, dass Menschen ihren Glauben und sich selbst völlig neu entdecken.

4.2. Kultur des Vertrauens

„Die Kirche lebt zuallererst aus dem Vertrauen, das Christus in sie setzt, und aus den Gaben, die Gott seinem Volk anvertraut. Wir werden Christinnen und Christen nicht aus uns selbst, sondern aus dem Vertrauen, das Gott uns schenkt, indem er uns ruft. Es kann also für uns und für die Kirche in erster Linie um nichts anderes gehen, als dieses Vertrauen weiter zu schenken.“ So Albert Rouet, Erzbischof in Poitiers, und er fährt fort: „Ich habe in meiner Ernennung zum Bischof Vertrauen erfahren – ich kann nichts anderes tun, als dieses Vertrauen weiterzugeben.“³⁰

Das Vertrauen in den Anderen ist immer auch das Vertrauen, von ihm Wichtiges empfangen zu können. Wo in diesem Sinn Vertrauen geschenkt wird, bringt es entsprechende Früchte. Noch einmal Albert Rouet: „Ich bin voller Verwunderung: wenn man Menschen Vertrauen schenkt, entdeckt man eine wirkliche Kreativität im Volk Gottes.“ Wer Vertrauen empfängt, kann wachsen. Mit ihrem Vertrauen in die Gaben, die der Geist Menschen unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Ansehen, ihrer Bildung oder Stellung, ihrem Alter und ihrer Beweglichkeit verleiht, setzt die Kirche in Poitiers ein Zeichen dafür, dass es in ihr keine „unnützen Knechte“ gibt und dass in ihr niemand traurig sein muss, weil er oder sie nicht gerufen wird.³¹

Eine solche Kultur des Vertrauens verlangt allerdings die tägliche Übung darin, loszulassen. Das fällt nicht immer leicht, bekennt Albert Rouet: „Es geht darum, Wissen loszulassen, den Wunsch einzugreifen und zu kontrollieren, und die Überzeugung loszulassen, man könne Glauben, Christsein, Gemeindebildung mit welchen Instrumenten auch immer ‚machen‘.“

4.3. Ernstnehmen der Berufung der Getauften in „Gemeinden der Nähe“

Die Kirche ist nicht für sich selber da, sondern soll ein Zeichen sein, das auf Christus hinweist. Damit sie diese grundlegende Mission leben kann, müssen ihre großen Aufgaben erfüllt werden: Zeugnis, Gebet und Dienst am Nächsten. In diesen Aufgaben nehmen die Getauften ihre Verantwortung wahr. Durch ihre Taufe sind sie berufen, als Propheten,

30 Diese und die Bemerkung im letzten Abschnitt stammen aus Gesprächen bei Begegnungen deutscher Gruppen mit Erzbischof Rouet. Die Kultur des Vertrauens ist aber nicht auf das Bistum Poitiers begrenzt. Vgl.: Hadwig Müller, Wenn Vertrauen zum Baustein einer Kirche wird. Impulse aus „Proposer la foi dans la société actuelle“, in: Katja Boehme / Thomas Herkert (Hgg.), Proposer la foi – Dem Glauben einen Weg bereiten, Freiburg i. Br. 2006, 133-154.

31 Vgl. Albert Rouet im Interview: Vertrauen und Verantwortung – Geschenk der Gemeinden an die Gesellschaft, in: Diakonia 37 (2006), 30.

Priester und Könige zu wirken und so zum Aufbau der Kirche beizutragen. Wo Menschen dazu bereit sind, bauen sie Kirche auf.

Was das konkret heißt, kann am Beispiel der Erzdiözese Poitiers deutlich werden. Es ist eine fremde Gemeindewirklichkeit also, die wir nicht einfach übernehmen können. Sie zeigt aber – und deswegen ist sie mir wichtig –, dass eine theologische Grundorientierung an der Berufung und Verantwortung aller Getauften unter bestimmten Voraussetzungen zu konkreten (strukturellen!) Konsequenzen in der pastoralen Praxis führen kann. Eine der Voraussetzungen im Bistum Poitiers sind zwei Synoden. Eine andere ist die pastorale Gliederung der Diözese in verschieden große Räume, von denen 74 sogenannte „secteurs“ die pastoralen Grundeinheiten sind, kirchenrechtlich der Pfarrei gleichzusetzen, aber bisher noch nicht als Pfarreien eingerichtet (Bischof Rouet beruft sich auf den c. 516 §2 des Kirchenrechts), weil die erste Sorge des Bistums den innerhalb der Sektoren gebildeten oder noch zu bildenden „örtlichen Gemeinden“ oder auch „Gemeinden der Nähe“ gilt.³²

„Nähe“ meint hier keineswegs, dass sich einander nahe stehende Menschen versammeln, „Nähe“ meint nicht Nachbarschaft und hat auch nicht den Sinn von „klein und überschaubar“. Vielmehr sind Beziehungen, Begegnung, Austausch gemeint. „Nähe“ nimmt Bezug auf das Gleichnis, mit dem Jesus die Frage „Wer ist mein Nächster?“ umkehrt in die Frage: „Wer ist dem unter die Räuber Gefallenen zum Nächsten geworden?“ Die „Gemeinden der Nähe“ geben der Kirche die Sichtbarkeit des durchreisenden Samariters. Sie bemühen sich, selber zum Nächsten für Andere zu werden, für Fremde und für alle, die von der Brüchigkeit menschlicher Beziehungen verletzt sind. Das „Ja“ zur Nähe bedeutet ein „Nein“ zu Tendenzen der Machtkonzentration und der Zentralisierung, die, wo auch immer sie gesellschaftliche Verhältnisse bestimmen, die Peripherie zerstören und weniger bewegliche Menschen von der Möglichkeit ausschließen, Beziehungen und Gemeinschaft aufzubauen.

Die Bedingung für die Bildung einer „Gemeinde der Nähe“ oder „örtlichen Gemeinde“ ist die Aufstellung einer „Basiséquipe“. Wo es eine Person gibt, die für die Verkündigung, eine andere, die fürs Gebet, und eine dritte, die für den Nächstendienst Verantwortung wahrnimmt, schließlich auch eine Person, die auf die materiellen Bedingungen der Arbeit, und eine fünfte, die auf das gute Zusammenspiel der Mitglieder der Equipe achtet, da wird eine sogenannte Basiséquipe für drei Jahre mit der Sorge für das Leben der Gemeinde beauftragt, und da wird zugleich mit der ersten Basiséquipe eine „örtliche Gemeinde“ oder auch „Gemeinde der Nähe“ in einer feierlichen Liturgie errichtet.³³

32 Vgl. Albert Rouet, *Vers un nouveau visage d'Église*, in: Albert Rouet u.a., *Un nouveau visage d'Église*, Paris 2005, 19-61, hier besonders 30.

33 Vgl. für das Folgende: Jean-Paul Russeil, *L'itinéraire de foi des communautés locales*, in: Albert Rouet u.a., *Un nouveau visage d'Église*, Paris 2005, 107-164.

Die Gesten und Symbole dieser Liturgie stellen die Bedeutung des Rufens heraus, und machen deutlich, welche Rolle dem Priester zukommt, der innerhalb des „secteur“ besonders für diese örtliche Gemeinde da ist: Er wird als erster vom Bischof gerufen und ruft seinerseits die Mitglieder der Equipe und stellt sie der Gemeinde vor. Die örtlichen Gemeinden rücken die Aufgaben des Priesters neu ins Licht: Er steht den Gläubigen darin bei, dass sie im Glauben wachsen, dass sie aus der Quelle des Wortes Gottes Leben schöpfen und lernen, ihre Entscheidungen im Licht des Evangeliums zu überprüfen. Er achtet darauf, dass die Gemeinden, deren Hirte er ist, ihre Kommunikation untereinander pflegen und aufmerksam sind für die Herausforderungen ihres jeweiligen Kontextes.

Ausschlaggebend für die Bildung von „Gemeinden der Nähe“ ist nicht der Erhalt alter oder die Anpassung an neue Pfarrstrukturen. Allerdings verlangen „Gemeinden der Nähe“ einen Wechsel, der radikaler sein kann als Strukturveränderungen: Christinnen und Christen sehen sich dann nämlich nicht mehr als diejenigen, die sich in den Dienst des Pfarrers (oder auch des/der Hauptamtlichen) stellen und großzügig Zeit und Kräfte einsetzen, um ihm zu helfen, sondern als diejenigen, die ihre eigene Verantwortung für den Aufbau und das Leben der Gemeinschaft der Getauften wahrnehmen. Diesen Übergang zu bewerkstelligen ist die erste gemeinsame Aufgabe, vor die sich die mit der Sorge um das Leben der Gemeinde beauftragte Equipe gestellt sieht.

Die Verantwortung für Gebet, Verkündigung, Nächstdienst, für die materiellen Bedingungen der Arbeit und das gute Zusammenspiel bedeutet keineswegs, dass die hierfür gerufenen Mitglieder der Equipe zu Spezialisten werden. Ihre Aufgabe ist primär das Rufen anderer, die ihrerseits Equipes bilden und so ihren Platz in der Gemeinde finden. Die Kirche, die das Leben der Gemeinden in der angedeuteten Weise den Getauften anvertraut, ist eine Kirche, in der alle gebraucht werden. Es ist nicht eine Kirche, in der einige ein besonderes Wissen haben und andere führen, die dieses Wissen nicht haben – in der also die einen wichtiger sind und mehr gebraucht werden als die anderen.

Grundsätzlich gilt: In den „Gemeinden der Nähe“ bringt die Kultur des Rufens Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung mit sich, die das Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft erneuern und stärken. Gemeinden, in denen die Gemeinschaft der Personen Priorität hat, haben viele Orte in lateinamerikanischen, afrikanischen, asiatischen, aber auch in europäischen und in deutschen Ortskirchen. Gemeinschaft ist eher mit einem Weg als mit einem fertigen Haus zu vergleichen. Sie wird durch Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung aufgebaut, die das Verlangen nach dem Anderen, die Angewiesenheit auf andere zur Voraussetzung haben und dynamisch weitergehen im Sinne einer „Kultur des Rufens“.

Die Zukunft der evangelischen Gemeinde

Einblicke in den gegenwärtigen Diskurs¹

Die evangelische Gemeinde ist in der Diskussion. Diesen Diskurs werde ich im Folgenden skizzieren, wobei die Diskussionslinien, Fragestellungen, Antwortversuche und Überzeugungen – wie auf protestantischer Seite üblich – plural sind. Gleichzeitig dürfte deutlich werden, dass sich die Fragen und Probleme in den beiden großen Konfessionen mehr gleichen, als theologisch – sprich: aufgrund der jeweiligen Ekklesiologie – erwartbar wäre.

1. Zur Zukunft der evangelischen Gemeinde – Aspekte des gegenwärtigen Diskurses

1.1. Die Motivation zum Diskurs: Doppeltes Krisenszenario

Die Frage nach einem sinnvollen und angemessenen Gemeindebegriff ist Theologie und Kirche (und zumal einer, die ihre reformatorische Identität betont) selbstverständlich zu allen Zeiten aufgegeben. Dass sie gegenwärtig so deutlich gestellt und so kontrovers debattiert wird, steht allerdings im Kontext einer spezifischen Situation, nämlich eines doppelten Krisenszenarios. Zwei große Krisen beschäftigen die evangelische Kirche (und in ähnlicher Weise die katholische), die nur bedingt zusammenhängen: die Finanzkrise und die Relevanzkrise. Der meist diffus verwendete Krisenbegriff lässt sich mit dem Stichwort der „Veränderungsnotwendigkeit“ sinnvoll präzisieren: „Der Zustand wird als Krise dadurch definiert, dass die vertrauten Lebensverhältnisse und Lebensmuster massiv in Frage gestellt sind. Es sind neue Einstellungen und Arrangements deutlich. Jede Krise zielt auf Wandlung, sei es im positiven, sei es im negativen Sinne.“² Zu solchen Veränderungen nötig ist zum einen der Rückgang des Kirchensteuereinkommens, der vor allem durch die Veränderungen in der Steuergesetzgebung und den demographischen Wandel, nicht zuletzt aber durch eine schlechte wirtschaftliche Lage und hohe Arbeitslosenzahlen bedingt ist. Gegenwärtig hat sich die

1 Für den Druck überarbeiteter Vortrag beim Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V. in Schwerte am 19. September 2007.

2 Jürgen Ziemer, Kirche im Veränderungsprozess – Ekklesiologische und kybernetische Perspektiven, in: Wolfgang Ratzmann / ders. (Hgg.), Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven, Leipzig 2000, 104-118, 104f.

Finanzlage wieder etwas gebessert, was aber den Prognosen zufolge nur ein vorübergehendes Hoch ist: Insgesamt muss sich die evangelische Kirche nach einer Prognose des Statistischen Bundesamtes darauf einstellen, dass ihre Mittel zwischen 1990 und 2030 um 50% zurückgehen.³

Gegenüber den dadurch bedingten Handlungszwängen tritt die inhaltliche Krise gelegentlich in den Hintergrund, obwohl sie m. E. wesentlich brisanter ist. Ich nenne sie *Relevanzkrise*, weil sich ihre diversen Aspekte recht gut damit zusammenfassen lassen, dass die evangelische Kirche und die Inhalte, für die sie steht, gegenwärtig gesamtgesellschaftlich und im Blick auf die Individuen nicht die Bedeutung hat, die ihrem eigenen, theologisch begründeten Anspruch entspricht – auch dies wäre vermutlich für die katholische Kirche vergleichbar zu formulieren. Kirchensoziologische Untersuchungen, unter denen die EKD-Mitgliedschaftsuntersuchungen die wichtigsten im evangelischen Bereich sind, zeigen recht übereinstimmend, dass sich ca. ein Drittel der Kirchenmitglieder der Kirche sehr verbunden fühlt, zwei Drittel weniger bis gar nicht. Zur so genannten „Kerngemeinde“ gehören zwischen 10 und 15%. Die Mehrheit der Evangelischen versteht sich mit einer relativen Selbstverständlichkeit als Kirchenmitglied, nimmt aber nur sporadisch oder gar nicht an kirchlichen Veranstaltungen teil. Ca. 26% fühlen sich aber nur gering mit ihr verbunden. 6 % denken konkret über einen Austritt nach.⁴

Das Brisante dieser Statistik sind nun nicht die Zahlen an sich, sondern die Tatsache, dass sich diese Prozentzahlen in den letzten 35 Jahren nur unerheblich verändert haben, obwohl die absoluten Zahlen der Kirchenmitglieder erheblich zurückgegangen sind. Gerade an diesem Punkt zeichnet sich im Moment ein Wandel in der Deutung der kirchensoziologischen Befragungen ab, der die Relevanzkrise zutreffend beschreibt. Bis vor einigen Jahren stand die eher beruhigende Erkenntnis im Vordergrund, dass die Kirche angesichts der rasanten gesellschaftlichen Veränderungen eine eher erstaunliche Stabilität zeigt: Es wurde deutlich, dass Kirchenmitglieder unterschiedlichen Teilnahmelogiken folgen, unter denen das „wochenzyklische“ nur ein mögliches ist neben einem „jahreszyklischen“ und einem „lebenszyklischen“, und dass das institutionelle Teilnahmeverhalten nicht identisch ist mit der persönlichen Gottesbeziehung und dem christlichen Glauben der Befragten. Damit wurde es möglich, Kirchenmitgliedschaft jenseits der Kerngemeinde anders als im Modus des Defizits zu denken. Gelten diese Erkenntnisse grundsätzlich auch weiterhin, sind spätestens mit der jüngsten EKD-Kirchen-

3 Vgl. Kirchenamt der EKD (Hrsg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, 21.

4 Vgl. Kirchenamt der EKD (Hrsg.), Kirche – Horizont und Lebensrahmen. Weltsichten – Kirchenbindung – Lebensstile. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2003, 14.

mitgliedschaftsuntersuchung⁵ einige Erkenntnisse hinzugekommen, die stärker auf Reflexions- und Veränderungsbedarf als auf Beruhigung und Bestätigung deuten:

1. Während man in früheren Jahrzehnten hoffen konnte, dass die Ränder bröckeln, der Kern jedoch stabil bleibt bzw. die Situation sogar als ein „Gesundschumpungsprozess“ gedeutet werden konnte, so ist mittlerweile deutlich, dass dies nicht eingetreten ist und aller Voraussicht nach auch nicht eintreten wird. Auch bei deutlich weniger Kirchenmitgliedern ist der Anteil der Hochverbundenen nur leicht gestiegen, und der Anteil derjenigen, die an der Schwelle zum Austritt sind, ist fast unverändert gleich geblieben. Verändert sich an diesen Tendenzen auch weiterhin nichts, hat dies für die evangelische Kirche in einigen Jahrzehnten erhebliche (inhaltliche und finanzielle) Konsequenzen.

2. Weiter haben die Milieuforschungen der letzten Jahre bzw. das „Lebensstilkonzept“ der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung⁶ gezeigt, dass die Teilnahme an den kirchlichen Handlungs- und Sozialformen ganz erheblich milieuabhängig ist. Ebenso wie die vor einiger Zeit vom Sinus-Institut durchgeführte Studie zu den katholischen Milieus bestätigt die EKD-Studie die praktisch-theologisch relevante Erkenntnis, dass die Kirche mit ihren Sozial- und Handlungsformen faktisch Vorentscheidungen darüber trifft, mit welcher Wahrscheinlichkeit welche Menschen erreicht werden. Die Organisationsformen und Angebote der Kirche passen wesentlich besser zu bestimmten Milieus bzw. Lebensstilen als zu anderen – beispielsweise in der ästhetischen Gestaltung der Gemeindehäuser, in der Weise, wie Gemeinschaft gefördert wird, in der Orientierung am Wohnortbereich, in der Orientierung an Familien etc. Im Blick auf die Aufgabe der Kirche, das Evangelium mit aller Welt zu kommunizieren, bedeutet dies, dass sie mit nichttheologischen Faktoren manchen Menschen den Zugang erleichtert und anderen erschwert. Nun beharrt gerade die reformatorische Theologie darauf, dass Glaube nicht durch die Institution, sondern durch die Gnade Gottes entsteht. Allerdings hat auch Luther in Abgrenzung zu den „Schwärmern“ das Geistwirken mit dem Hören des Wortes und dem Empfangen des Sakraments in Beziehung gesetzt. Damit ist die Entstehung (und ebenso die Stabilisierung, Infragestellung, Erneuerung, Veränderung) des Glaubens ein komplexer und komplizierter Prozess, in dem das Handeln der Institution zwar nicht allein entscheidend, aber auch nicht unwichtig ist.

5 Vgl. Wolfgang Huber / Johannes Friedrich / Peter Steinacker (Hgg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006.

6 A.a.O., 203ff.

3. Dieses für Evangelische traditionell gebrochene und nicht selten prekäre Verhältnis zur Institution „Kirche“⁷ bekommt nun eine neue Aufmerksamkeit durch die Einsicht, dass zur Glaubensentwicklung ein *Kontakt* mit der christlichen Botschaft nötig ist und dass die gesellschaftlichen Kontaktflächen geringer werden. Die gewissermaßen selbstverständliche christliche Grundierung der Gesellschaft schwindet, in Ostdeutschland schon viel deutlicher als in Westdeutschland, aber auch im Westen ist der so genannte „Traditionsabbruch“ mittlerweile überdeutlich. Konnte man früher evangelischerseits von gesellschaftlichen verbreiteten christlichen Grundhaltungen ausgehen, auch wenn Menschen nicht am kirchlichen Leben teilnahmen, wird heute immer deutlicher, dass christlicher Glaube durchaus auch eine Frage christlicher Bildung ist, die immer weniger selbstverständlich in den Familien und Schulen geleistet wird. Nur wenige Menschen entwickeln ohne Kontakt zu religiösen Sozialformen einen persönlichen Glauben.⁸ Damit wird das Verhältnis zur Institution Kirche entscheidender für die Frage von Glauben und Gottesbeziehung, als dies in früheren Jahrzehnten der Fall war und die evangelische Kirche muss nicht nur aus finanziellem oder statusrelevantem Eigennutz, sondern auch aus theologischen Gründen stärker als bisher daran interessiert sein, dass Menschen in Kontakt mit ihr leben. Das aber bedeutet: Wenn die evangelische Kirche es mit ihren dominanten real existierenden Organisations-, Sozial- und Handlungsformen manchen Menschen erleichtert und anderen erschwert, in einem Kontakt zur Kirche zu leben, wird die soziologische Milieufrage theologisch relevant.

Die Gleichzeitigkeit von Finanzkrise und Relevanzkrise macht die Lage nun einerseits prekär, insofern sie dazu auffordert, mit weniger Mitteln als bisher eine ausstrahlungskräftigere Kirche zu gestalten. Auf der anderen Seite bedeutet die finanzielle Krise auch eine Chance, die inhaltlichen Fragen wirklich grundlegend anzugehen. Nicht zuletzt haben die Kirchenreformbemühungen der 1960er-Jahre gezeigt, dass es ohne konkrete Zwänge in diesem komplexen Gebilde „Evangelische Kirche“ sehr schwierig ist, damit die Relevanzfrage anzugehen. Die Gleichzeitigkeit der beiden Krisen nötigt nun in der Tat dazu, grundlegend und selbstkritisch nach den kirchlichen Organisationsformen zu fragen: Sind die Formen von Gemeinde, in denen sich die Kirche gegenwärtig organisiert, geeignet, um die kirchlichen Aufgaben so zu erfüllen, wie es dem Auftrag der Kirche entspricht? Und sind sie so gestaltet, dass sie auch mit weniger Mitteln eine solche Arbeit ermöglichen?

7 Vgl. dazu näher Gerhard Wegner, *Leiden als Bedingung der Freiheit. Kirchliche Organisation und geistliche Entscheidung*, PTh 92 (2003), 403-417, 415.

8 Vgl. dazu z.B. Detlef Pollack, *Entzauberung oder Wiederverzauberung der Welt? Die Säkularisierungsthese auf dem Prüfstand*, in: Sybille Fritsch-Oppermann, *Der Geist und die Geister. Über die Bedeutung ‚neuer religiöser Bewegungen‘ für Kirche und Gesellschaft* (Loccumer Protokolle 56/97), Loccum 1997, 193-210, 197f.

1.2. Theologische Grundlagen des Diskurses: Gestaltungsfreiheit und Kriterienbindung

Bei so grundlegenden Fragen, die potentiell zu einschneidenden Veränderungen in der Kirche führen, ist ein Blick auf die theologischen Grundlagen nötig, die den Rahmen des Nachdenkens über den Gemeindebegriff abstecken: einerseits ein Blick in die Bibel, andererseits in die reformatorischen Bekenntnisschriften.

Die Überlieferungen des Neuen Testaments lassen unterschiedliche Formen des sozialen Zusammenhalts der frühen Christinnen und Christen erkennen. Es ist kein einheitliches Bild von „Gemeinde“ zu erkennen, sondern eine Vielfalt von Versuchen, den christlichen Glauben in Sozialformen zu leben. In der Nachfolgegemeinschaft um Jesus sammelten sich Menschen – meist auf seine Aufforderung hin – und lebten mit ihm. Daneben gab es vermutlich „Sympathisanten“ und „Sympathisantinnen“, die in ihren Orten in Galiläa wohnen blieben und die Nachfolgegemeinschaft unterstützten. Die Bücher des Neuen Testaments zeigen unterschiedliche Vorstellungen christlicher Sozialformen. Während beispielsweise die Kirche, die Matthäus vor Augen hat, von der „Lebensform wandernder Charismatiker mit ihrem radikalen Nachfolge-Ethos“ (Roloff) geprägt ist, führt die lukanische Version der Jerusalemer Urgemeinde das Bild einer von Einmütigkeit, Gemeinschaft und Gütergemeinschaft geprägten Organisation vor. Die paulinischen Gemeinden bestehen aus einer Gemeinschaft von Gläubigen in einer Stadt, die sich als Hausgemeinde versammeln. Der Epheserbrief geht hingegen von einer universalen Kirche aus, die Pastoralbriefe betrachten die Kirche in erster Linie als geordnetes Gefüge mit konkreten Lebensordnungen, während der Johanneische Kreis eher die exklusive Gemeinschaft voraussetzt. Biblisch lässt sich also eine Vielfalt christlicher Sozialformen legitimieren, die ein gründliches Nachdenken über die Gemeinde ermöglichen.⁹

Dies wird reformatorisch gestützt durch die Bekenntnisschriften und ihr Verständnis der kirchlichen Organisation. Denn die Kirche ist zwar einerseits „Gemeinschaft der Heiligen“ (*communio sanctorum*) und „Versammlung der Gläubigen“ (*congregatio fidelis*), worin sie sich nicht menschlicher Organisation, sondern dem Wort Gottes verdankt. Zugleich ist sie aber auch eine Organisation (*ecclesia particularis*), die bestimmte Strukturen und Organisationsformen braucht.¹⁰ Diese nun aber unterlie-

9 Vgl. dazu ausführlicher Uta Pohl-Patalong, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003, 65ff. bzw. dies., Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, Göttingen 2004, 35ff.

10 Vgl. zu diesem dreigliedrigen Kirchenbegriff Peter Scherle, Kirchentheorie in der Praxis, in: Herborner Beiträge. Zur Theologie der Praxis. Modelle, Erfahrungen, Reflexionen 1/2002, hrsgg. v. Theologischen Seminar Herborn, Frankfurt a. M. 2002, 10-30.

gen menschlicher Gestaltung. Dies begründet sich wesentlich durch die Formulierung der *Confessio Augustana*: „*Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*“ (CA VII). Dann also kann man davon ausgehen, dass man auf die „richtige“ Kirche trifft, wenn das Wort rein verkündigt und die Sakramente richtig verwaltet werden. Die CA äußert sich also zum Geschehen in der Kirche, nicht aber zu den Strukturen dieses Geschehens und unterlässt es damit, eine bestimmte Organisationsform festzuschreiben. Sie unterscheidet also zwischen dem Unverzichtbaren und dem, was Menschen gestalten können und müssen. Das aber heißt, dass nach evangelischem Verständnis die Strukturen, in denen die Kirche sich organisiert, nie sakrosankt sein können, sondern immer nur den Aufgaben der Kirche mehr oder weniger angemessen und mehr oder weniger sinnvoll.¹¹

Daraus ist jedoch nicht der Umkehrschluss zu ziehen, dass die kirchlichen Organisationsformen theologisch beliebig sind – das „mehr oder weniger angemessen“ ist theologisch sehr ernst zu nehmen. Die Freiheit, die die *Confessio Augustana* ermöglicht, ist nicht nur eine Freiheit, die Kirche zu gestalten, sondern sie stellt auch den Anspruch, dass die Organisationsformen dem befreienden Evangelium entsprechen. Strukturen, die das befreiende Evangelium hindern oder seiner Ausbreitung entgegen stehen, können theologisch nicht toleriert werden. Dies hat nicht zuletzt die *Bekennende Kirche* im Dritten Reich in ihrer *Barmer Theologischen Erklärung* nachdrücklich betont. Es muss theologisch geprüft werden, ob kirchliche Organisationsformen dem Evangelium angemessen und sinnvoll sind.

1.3. „Gemeinde“ heute – Pluralität und Dominanz der Parochie

Wie aber sehen die Formen der evangelischen Kirche heute aus? Die gegenwärtige Situation ist durch eine eigentümliche Ambivalenz gekennzeichnet: Einerseits ist eine kirchliche Sozialform dominant – die Ortsgemeinde oder Parochie –, andererseits gibt es faktisch eine Pluralität von Organisationsformen.¹²

Die Parochie definiert sich einerseits durch territoriale Zuweisung, d.h. alle in einem Bezirk lebenden Mitglieder der evangelischen Kirche werden als Gemeindeglieder einer bestimmten Parochie erfasst (so sie sich nicht aktiv umgemeinden lassen). Im Parochialprinzip ist prinzipiell nicht vorgesehen, dass Parochien deutlich unterscheidbare Profile entwickeln. Faktisch kreuzt sich jedoch das parochiale Organisationsprinzip längst

11 Vgl. zu diesem Zusammenhang Reiner Preul, *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche* (De Gruyter Studienbuch), Berlin-New York 1997, 86.

12 Vgl. dazu ausführlich Pohl-Patalong, *Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit*, 21ff.

mit anderen Prinzipien, vor allem dem funktionalen Prinzip, insofern Gemeinden inhaltliche Schwerpunkte setzen und sich zunehmend über diese definieren. Zudem wählen die Kirchenmitglieder vor allem in den Städten längst, wo sie an kirchlichen Angeboten teilnehmen.

Dem entspricht auch die faktische Pluralität von kirchlichen Organisationsform neben der Parochie, deren Verhältnis zu den parochialen Strukturen eigentümlich ungeklärt ist. Sie können als eigenständiges kirchliches Angebot gefasst werden oder aber als Unterstützung und Entlastung der Ortsgemeinde mit konkreter Zuarbeit. Erschwerend wirkt dabei, dass unter Begriffen wie „funktionale Dienste“, „Werke“ oder „Einrichtungen“ hinsichtlich Aufgaben und Ausrichtungen sehr Unterschiedliches zusammengefasst wird. Was davon „Gemeinde“ ist und was nicht und wie dies begründet wird, bleibt ungeklärt. Diese Unklarheit bietet einen Nährboden für eine teils explizite, teils diffuse Konkurrenz.

Nun sind Gemeinden aber nicht nur für die religiöse Versorgung ihrer Mitglieder zuständig, sondern sie sind gleichzeitig auch Gemeinden von Menschen, die aktiv am Leben der christlichen Gemeinschaft teilnehmen. Dieser Charakter der Ortsgemeinde ist im Vergleich zur Kirchengeschichte verhältnismäßig jung, ungefähr 125 Jahre alt.¹³ Die Kirche reagierte mit der Neukonzeption von Gemeinde – ziemlich spät – auf die umwälzenden Veränderungen des 19. Jahrhunderts als Folge der Industrialisierung. Menschen waren in die großen Städte geströmt und hatten dabei sowohl soziale Bindungen wie auch ethische und religiöse Wurzeln verloren. Die Parochialgrenzen umfassten auf diese Weise beispielsweise in Hamburg bis zu 70000 Gemeindeglieder. Die in die Stadt strömende Landbevölkerung entfremdete sich unter diesen Umständen von der Kirche; der Gottesdienstbesuch sank in manchen Gegenden bis auf 1,5% der Gemeindeglieder ab.

Nachdem erst christliche Vereine auf die Notlagen reagiert hatten, wurde dann deutlich, dass sich die Kirche und die konkrete Gestalt der Gemeinde verändern mussten, um Menschen in ihrer Lebenssituation zu erreichen. Ein wichtiger Name ist im evangelischen Bereich dafür Emil Sulze (1832-1914). Ganz ähnliche Ideen gab es aber auch auf katholischer Seite, vertreten beispielsweise durch Heinrich Swoboda¹⁴, diese haben jedoch, wenn ich es richtig sehe, die katholische Gemeinde zunächst weniger geprägt. Die im evangelischen Bereich daraus entstehende „Gemeindebewegung“ strebte eine „überschaubare Gemeinde“ an, die von gegenseitiger Seelsorge- und Liebestätigkeit geprägt ist. Organisatorisch bedeutete dies eine Unterteilung der Gemeinde in immer kleinere Bezirke – denn zum einen sollte jedes Mitglied erfasst, gekannt

13 Vgl. dazu ausführlich a.a.O., 97ff.

14 Vgl. Heinrich Swoboda, Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie, Regensburg, 1909.

und betreut werden, zum anderen wollte Sulze eine auf persönlicher Kenntnis beruhende Gemeinschaft der Gemeindeglieder untereinander. Sein Ziel war eine Gemeinde aus aktiven Christinnen und Christen, in der alle durch ein eng geknüpfted Netz aufgefangen werden, beruhend auf dem „Grundgedanken[s], daß die evangelische Kirche die Organisation der christlichen Liebe sein soll“¹⁵. Damit sich die Gemeindeglieder aber auch wirklich nicht nur kennen, sondern auch lieben lernen, führte Sulze die Idee einer gemeinsam verbrachten Freizeit in der Gemeinde in Form von geselligen Abenden ein. Religiöse Themen kombinierte er mit kulturellen Angeboten sowie mit der Gelegenheit, über Sorgen und Nöte zu sprechen.

Die zentrale Bedeutung der Geselligkeit im Gemeindekonzept Emil Sulzes ist charakteristisch für sein Verständnis der Ortsgemeinde als Verein. Seine Vorstellungen sind deutlich von der Struktur der freien Vereine geprägt, für die persönliches Engagement, Geselligkeit und Hilfe in Notlagen konstitutiv sind. Architektonisch entstand in dieser Zeit auch das Gemeindehaus, das dezidiert den Vereinshäusern nachgebildet wurde.

In der von Emil Sulze vorangetriebenen Entwicklung zeigt sich eine Auseinandersetzung mit der entstehenden Moderne und der Stellung der Kirche zu der modernen Gesellschaft.¹⁶ Gegenüber der modernen Welt, die von Konkurrenz und Disharmonie geprägt ist, soll Kirche die harmonische Gemeinschaft gewährleisten. Die Ortsgemeinde, wie wir sie heute kennen, ist also ein dezidiert städtisches Modell und wurde erst später auf das Land importiert.

Gleichzeitig wurde die aktive Beteiligung an diesen vereinsähnlichen Aktivitäten zum Maßstab für wahre kirchliche Mitgliedschaft. Wer sich nicht aktiv am geselligen Gemeindeleben beteiligte, konnte von nun an als defizitär betrachtet werden. Da diese Form der Mitgliedschaft jedoch nicht von allen praktiziert wurde, entstand die bis heute bestehende Spannung von Kerngemeinde und formaler Mitgliedschaft.

Setzte sich auch die gegenseitige Seelsorge und Betreuung nicht im Sinne Sulzes durch, so prägten die Integration des Vereinsleben in die Kirchengemeinde und die Adaption des Vereinsgedankens als Vorbild für den Gemeindegedanken zunehmend das evangelische Verständnis von „Gemeinde“ und prägen es bis heute. Mittlerweile haben sich die beiden Konfessionen, wenn ich es richtig sehe, hier angeglichen, nachdem diese Entwicklung in der katholischen Kirche in den 1970- und 1980er-

15 Emil Sulze, Die Reform der evangelischen Landeskirchen nach den Grundsätzen des neueren Protestantismus, Berlin 1906, 198.

16 Vgl. dazu auch Kristian Fechtner, Gemeinde leben spätmodern. Überlegungen zu einem protestantischen Mythos und zu einer Sozialgestalt des Christentums, in: Albert Grözinger / Jürgen Lott, Gelebte Religion. Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns (Hermeneutica Bd. 6), Rheinbach 1997, 207-224.

Jahren einen deutlichen Schub enthielt.¹⁷ Neuere Analysen zeigen, dass auch katholische Gemeinden ebenso wie evangelische von dem Anspruch auf aktive Beteiligung möglichst vieler nomineller Mitglieder in der Kerngemeinde leben und dass dies die gleichen Probleme wie in der evangelischen Kirche hervorruft.¹⁸

Ein weiteres Problem, das möglicherweise durch die andere Konstruktion des Amtes im evangelischen Bereich stärker ist als im katholischen, ist die „Verzettelung“ und die Fülle der Aufgaben. Die vereinsähnlichen Aktivitäten wurden ursprünglich von Ehrenamtlichen gestaltet. Relativ bald aber wuchsen sie dem Pfarramt zu, gleichzeitig entstand der Berufsstand der Gemeindepädagoginnen. Die Berufsbilder wurden nie ganz klar abgegrenzt. In den letzten Jahrzehnten sind für die Ortsgemeinden immer mehr Aufgabenbereiche hinzugekommen. Die Fülle von Aufgaben führt für viele Hauptamtliche und auch manche Ehrenamtliche zu einer dauerhaften Überlastung. Sie birgt die Gefahr, quantitativ Vieles, aber Weniges qualitativ hochwertig zu machen. Bisher stehen Ortsgemeinden oft unter dem Druck, ein möglichst großes Spektrum kirchlicher Angebote abzubilden. Werden dann noch Gelder und Stellen reduziert, können die Verbliebenen nur der Fülle der Aufgaben nachjagen. Insofern ist in mehrfacher Hinsicht Handlungsbedarf angezeigt.

2. Kontroverse Positionen zur Zukunft der evangelischen Gemeinde – ein inszenierter Konflikt

Um eine gewisse Übersicht zu ermöglichen, stelle ich idealtypisch zwei konträre Positionen gegeneinander, die gelegentlich auch so vertreten werden, aber in den letzten Jahren zunehmend in Kompromissversuchen verbunden werden sollen. Es lohnt sich m.E. jedoch, diese in ihren Argumentationen und ihren impliziten Leitbildern und damit auch in ihren Stärken und Schwächen erst einmal wahrzunehmen, weil dies auch einen differenzierten Blick auf Kompromissversuche eröffnet. Daher habe ich in meiner Habilitationsschrift einen Konflikt zwischen Parochialität und Nichtparochialität inszeniert, der selten so geführt oder gar ausgetragen wird, jedoch m.E. heuristisch sehr erhellend ist.¹⁹ Als Gliederungsprinzip habe ich dafür die inhaltliche Argumentationslinie gewählt. Die einzelnen Argumente werden also der Literatur entnommen und ihrem jeweiligen Gegenüber der anderen Position zugeordnet.

17 Vgl. beispielsweise Ferdinand Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Für alle Mitarbeiter in der Pfarrgemeinde*, Wien-Freiburg-Basel 1979.

18 Vgl. z.B. Herbert Haslinger, *Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen*, Düsseldorf 2005.

19 Vgl. Pohl-Patalong, *Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit*, 132ff. Hier sind auch die Literaturnachweise für die einzelnen Argumente zu finden.

2.1. Idealtypische Positionen

2.1.1. Stärkung der Ortsgemeinde

Die erste Position ist an einer Stärkung der Ortsgemeinde gerade in den aktuellen Krisen orientiert. Sie versteht die Ortsgemeinde als die „eigentliche“ kirchliche Organisationsform, der in finanziell knappen Zeiten Priorität zukommt. Nichtparochiale Formen kirchlicher Arbeit haben dann nur einen Wert und eine Daseinsberechtigung, insofern sie der Ortsgemeinde zuarbeiten.

Soziologisch wird für die Ortsgemeinde vorrangig auf der Basis von Kritik oder Ablehnung der gegenwärtigen Gesellschaft argumentiert. Die Ortsgemeinde bekommt die Aufgabe zugesprochen, den gesellschaftlichen Entwicklungen entgegenzutreten und sie zu kompensieren. So wird betont, dass es in der unübersichtlichen Pluralität der Gesellschaft gerade sinnvoll sei, sich auf eine einheitliche Organisationsform zu konzentrieren, wie sie die Ortsgemeinde darstelle. Während die Menschen gesellschaftlich häufig unter dem ständigen Zwang zur Wahl litten, böte die Ortsgemeinde festere Strukturen und eine selbstverständliche Gegebenheit. Hier könnten Menschen Gemeinschaft finden und Beziehungen knüpfen, die sie in der individualisierten Gesellschaft vermissten. Die Ortsgemeinde biete zudem die Möglichkeit einer unbürokratischen Betreuung bedürftiger Personen und nachbarschaftlicher Hilfe. Sie könne als Heimat in der unbehausten Welt erfahrbar werden. Dies wird besonders betont gegenüber der Tendenz zur Mobilität in der gegenwärtigen Gesellschaft, die Menschen schade und sie überfordere. Die parochiale Position führt aus, dass der Wohnort wesentliche Funktionen behalten habe, vor allem für bestimmte Bevölkerungsgruppen wie ältere Menschen, Kleinkinder und die sie betreuenden Personen. Aber auch für berufstätige Erwachsene wachse die Sehnsucht nach Heimat, Geborgenheit und Verwurzelung wieder.

Theologisch tut sich diese Position mit der Argumentation schwerer als noch vor einigen Jahren, als noch versucht wurde, biblisch zu argumentieren. Argumente heute sind zum einen die zuverlässige Erfüllung der *notae ecclesiae* Wort und Sakrament, die in nichtparochialen Formen nicht unbedingt regelmäßig anzutreffen sind. Weiter wird mit dem kirchlichen Zeugnisauftrag argumentiert. Die ortsgemeindliche Struktur sei in besonderer Weise dazu geeignet, die christliche Botschaft in der primären Lebenswelt von Menschen zu verankern. Weiter wird der Aspekt der „Sammlung“ der Gläubigen betont, die wesentlich parochial geschehe. Die klassische Ortsgemeinde stehe weniger in der Gefahr als nichtparochiale Formen, dass sie zum „Dienstleistungsbetrieb“ werde, wo Menschen nicht gesammelt würden, sondern kommen und gehen.

Ferner wird die Leistung der Parochie für die religiöse Lebensbegleitung

von Menschen betont. Hier bestehe die Chance, die rituelle Begleitung an wichtigen Punkten des Lebens mit dem Alltag und dem kontinuierlichen Angebot der Kirche zu verbinden. Für Menschen, die sonst wenig Kontakt zur Kirche haben, senke die gute Erreichbarkeit und die klare Zuordnung zu einer Gemeinde aufgrund des Wohnorts die Schwelle, den Schritt zur kirchlichen Trauung oder Taufe zu machen. Für die Vertrauensbeziehung in der Seelsorge sei die Bekanntschaft mit der Pfarrerin oder dem Pfarrer entscheidend.

2.1.2. Stärkung nichtparochialer Gemeindeformen

Die gegenteilige Position betont die Chancen nichtparochialer Formen, wobei angesichts der Situation ortsgemeindlicher Dominanz nicht selten mit der Ergänzung parochialer Formen durch nichtparochiale argumentiert wird und nur vereinzelt der Vorschlag zur Abschaffung der Ortsgemeinde erklingt.

Diese Position argumentiert, dass die Ortsgemeinde einem sozialen Kontext entstamme, der von einer einheitlichen Lebenswelt geprägt sei und die wesentlichen Lebensvollzüge am gleichen Ort versammele. Mit der gewachsenen Mobilität habe der Wohnort jedoch wesentliche Funktionen verloren, und auch emotional habe die geographische Dimension einen Bedeutungsverlust erfahren. Eine einseitige kirchliche Orientierung am Wohnort ignoriere daher die gesellschaftlichen Entwicklungen und fördere die Entfernung der Kirche von der Realität vieler ihrer Mitglieder.

Die vielfältigen kirchlichen Aufgaben, die sich aus der gesellschaftlichen Pluralität ergäben, könnten nicht von einer einzigen Sozialgestalt erfüllt werden. Die diakonischen Aufgaben gegenüber den wirklichen Opfern der Gesellschaft beispielsweise brauchten Kompetenzen, die die Ortsgemeinde nicht leisten könne. Auch insgesamt sei eine Vielfalt kirchlicher Sozialformen in einer pluralisierten Gesellschaft gefordert, um Kirche für die unterschiedlichen Menschen und Gruppierungen zu sein, während die Angebote der Parochialgemeinde faktisch nur auf bestimmte Zielgruppen ausgerichtet seien. Die Milieustudien wiesen darauf hin, dass nur bestimmte Milieus sich zum Gemeindeleben hingezogen fühlten. Häufig sei die Kerngemeinde so dominant, dass Menschen, die ihren Glauben anders lebten, die Parochialgemeinde leicht als „geschlossenes System“ empfänden. Der Gottesdienst spräche zudem nur Menschen mit einer bestimmten Spiritualität an. Faktisch habe sich das Territorialprinzip dann auch längst relativiert. Immer mehr Menschen schlossen sich auch längerfristig einer Gemeinde der eigenen Wahl an. Nichtparochiale Formen beinhalteten stärker die Chance, der Subjektivität von Menschen gerecht zu werden, indem sie an ihren Themen und Fragestellungen entlanggingen und sich an ihnen orientierten. Sie seien damit inhaltlich wesentlich flexibler, auch von den Angebots- und Beteiligungsformen her.

Theologisch wird von nichtparochialer Seite darauf hingewiesen, dass Gemeinde im theologischen Sinne nicht notwendig lokal begriffen werden muss, wie dies die parochiale Position tut, sondern funktional zu verstehen ist: Eine christliche Gemeinde wird nicht durch räumliche Grenzen definiert, sondern durch das, was in ihr geschieht. Dass die Ortsgemeinde territorial abgegrenzt ist, ist keine theologische Frage, sondern eine kirchenrechtliche. Theologisch ist dieses Gemeindeverständnis nicht zwingend. Entscheidend für die Gemeinde ist die Versammlung und das Zusammenkommen. Gemeinde ist dort, wo sich Menschen versammeln und nicht umgekehrt – unabhängig davon, ob sie einmal oder regelmäßig da sind. Im Blick auf die *notae ecclesiae* werden die expliziten *notae* „Wort“ und „Sakrament“ um die impliziten *notae* erweitert: Fragt man genauer nach den Aufgaben der Kirche, muss zu dem „darstellenden Handeln“ in Wort und Sakrament das „wirksame Handeln“ treten, und zwar solches, das sich auf die sozialen und ethischen Bezüge richtet. Denn bei Luther sind der Gottesdienst am Sonntag in der Kirche und der Gottesdienst im Alltag der Welt unlösbar miteinander verbunden. Daher gibt es weitere „implizite Kennzeichen“ der Kirche, die ebenfalls unverzichtbar zu ihrem Auftrag gehörten. Diese lassen sich näher konkretisieren als Gerechtigkeits-, Hilfe- und Bildungshandeln²⁰: Dann aber ist die Parochie überfordert, diese Aufgaben in der differenzierten Gesellschaft kompetent zu erfüllen.

In Bezug auf den Zeugnisauftrag wird auf nichtparochialer Seite eingewendet, dass eine rein parochial ausgerichtete Kirche – vor allem in der Großstadt – faktisch viele Menschen nicht erreiche, so dass mit ihr der missionarische Auftrag der Kirche unzulässig eingeschränkt werde. Damit das Evangelium in den vielfältigen Lebenswelten heimisch werde, müsse wiederum eine Pluralität der kirchlichen Sozialformen gewährleistet sein. Wenn sich die Kirche nur parochial organisiere, erfülle sie ihren missionarischen Auftrag nur eingeschränkt.

In Bezug auf die „Sammlung der Gläubigen“ wird kritisch gefragt, wen die Parochie eigentlich sammele und ob dies diejenigen seien, denen die Botschaft Jesu als erste gelte. Zudem wird der Aspekt der Sendung betont, der in nichtparochialem Handeln stärker gegeben sei.

In Bezug auf die Aufgabe der Lebensbegleitung betont die nichtparochiale Seite, dass es zunehmend mehr Menschen stärker auf die Ästhetik des Gebäudes ankomme, als auf die nominelle Zugehörigkeit dieser Gemeinde. Es erhöhe die Schwelle eher, wenn Menschen den Eindruck hätten, eigentlich dürften sie nicht mit dem Wunsch nach einer Taufe oder

20 Vgl. Hans-Richard Reuter, Theologische Aspekte, in: Wolfgang Bock u.a., Reformspielräume in der Kirche. Ortsgemeinde und Regionalstrukturen am Beispiel der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig (TFESG Reihe A Bd. 43), Heidelberg 1997, 71–103, 78f. sowie ders., Die Bedeutung der kirchlichen Dienste, Werke und Verbände im Leben der Kirche, in: PTh 85 (1996), 33–50, 48.

einer Trauung zu einer Gemeinde kommen, in der sie nicht regelmäßig zum Gottesdienst oder zu den Gruppen und Kreisen gingen. Für die Seelsorge gäbe es nicht wenige Fälle, wo Vertrautheit und Bekanntheit eher hinderlich als förderlich seien und ein gewisses Maß an Anonymität Menschen den Zugang erleichtere.

In fast allen Stimmen, die sich zur Zukunft der evangelischen Gemeinde äußern, lassen sich diese schematisierten Positionen identifizieren. Dabei gibt es Positionen, die deutlich zur einen oder zur anderen Seite neigen. Andere suchen einen Kompromiss zu schließen, indem sie ein „einerseits“ mit einem „andererseits“ verbinden. Dies gilt beispielsweise für das Impulspapier der EKD „Kirche der Freiheit“, dass einerseits die bleibende Bedeutung von Ortsgemeinden und ihrer Arbeit im Nahbereich betont und dafür einige der genannten Argumentationslinien aufgreift – wie die Beheimatungschancen in der Kirche und damit auch im christlichen Glauben, die Chancen der Verwurzelung am Ort, der Lebensbegleitung und die diakonischen Möglichkeiten. Es spricht sich jedoch auch für eine „Qualitätsoffensive“²¹ kirchlicher Arbeit aus, beispielsweise in den Kasualien, und übt damit auch indirekt Kritik an der gegenwärtigen kirchlichen Realität. Gleichzeitig betont das Papier die Chancen einer pluralen, differenzierten und an den Lebenssituationen von Menschen orientierten nichtparochialen Arbeit. Es empfiehlt, „zentrale Begegnungsorte des christlichen Glaubens“ und „kirchliche Zentren“²² zu schaffen und zu fördern, die überregional mit bestimmten kirchlichen Aufgabenfeldern ausstrahlen, und führt dafür Argumente der nichtparochialen Position an. Interessant ist, dass die beiden Linien nur in ein zahlenmäßiges Verhältnis gesetzt werden (2030 sollen es nur noch 50% Ortsgemeinden sein gegenüber 50% nicht parochial organisierter Gemeinden),²³ inhaltlich aber verhältnismäßig unverbunden nebeneinander stehenbleiben.

Der identifizierte Konflikt bietet aber auch die Chance, nach einem „dritten Weg“ zwischen den beiden Positionen zu fragen, statt beide Linien nebeneinander zu stellen. Einen solchen sucht das Modell der „kirchlichen Orte“. Es verfolgt die Idee, möglichst viele der Stärken beider Positionen und möglichst wenige ihrer Schwächen zu vereinen und auf dieser Basis nach einem dritten Weg zu suchen, der das Gegenüber von Parochialität und Nichtparochialität überwindet.²⁴ Es reagiert dabei sowohl auf die Finanz- als auch auf die Relevanzkrise.

21 EKD, Kirche der Freiheit, 54.

22 A.a.O., 59.

23 Vgl. a.a.O., 57.

24 Vgl. Pohl-Patalong, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit, 228ff. und dies., Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten, 127ff.

3. Das Modell „Kirchliche Orte“ – eine Vision von Gemeinde²⁵

Das Modell nennt sich nach den „Kirchlichen Orten“, weil es schlicht von den Orten ausgeht, wo kirchliche Arbeit stattfindet. Es löst damit die bisherige Differenz zwischen „Parochie“ und „nichtparochialen Formen“ auf und fragt inhaltlich, an welchem Ort welche kirchlichen Handlungsbereiche sinnvoll angesiedelt ist.

3.1. Vereinsähnliches kirchliches Leben

Ich unterscheide in meinem Modell an jedem kirchlichen Ort zwei Bereiche: Einerseits ein vereinsähnliches kirchliches Leben, andererseits inhaltliche Arbeitsbereiche.

Den „vereinskirchlichen“ Bereich gibt es an jedem kirchlichen Ort. Kirche ist damit nach wie vor am Wohnort präsent. Mit diesem Bereich bekommt der von Gemeinschaft und Geselligkeit geprägte Aspekt auf diese Weise einen eigenständigen Stellenwert in der Kirche. Inhaltlich entsprechen diesem Bereich Teile der bisherigen kirchlichen Angebote wie beispielsweise Seniorinnenkreise, Eltern-Kind-Gruppen, Gemeindefeste, Gemeindereisen oder Basare, aber auch Gruppen, die sich über religiöse Themen austauschen, oder Bibelkreise, die die Bibel in Gemeinschaft lesen und ihre Erkenntnisse einander mitteilen. Ebenso gehört die wohnortnahe und auf persönlichen Beziehungen beruhende „kleine Diakonie“ zu diesem Bereich, also Betreuung, nachbarschaftliche Hilfe und Besuche bei Menschen, die sich zum „Ensemble der Opfer“ rechnen lassen. Dieses vereinsähnliche kirchliche Leben kommt Menschen entgegen, die im Nahbereich Gemeinschaft suchen, ohne die Anstrengung persönlicher Aktivität und Wahl auf sich zu nehmen. Damit werden vor allem die Bevölkerungsgruppen angesprochen, die weniger mobil sind als andere. Mit dem vereinsähnlichen Bereich werden die Chancen der wohnortnahen kirchlichen Arbeit genutzt.

Welche Ausprägungen des vereinskirchlichen Lebens sich an einem kirchlichen Ort im Einzelnen entwickeln, muss dabei nicht überall gleich sein – auf keinen Fall ist damit gemeint, möglichst viel Unterschiedliches anzubieten. In Gegenden mit einem hohen Anteil älterer Menschen wird sich ein anderer Schwerpunkt der Gruppen ergeben als in einem Gebiet mit vielen jungen Familien. In Stadtteilen mit großen sozialen Problemen wird das vereinskirchliche Leben anders aussehen als in sozial besser gestellten Stadtteilen.

²⁵ Zum Gemeindebegriff vgl. Uta Pohl-Patalong, „Gemeinde“. Kritische Blicke und konstruktive Perspektiven, in: PTh 94 (2005), 242-257.

Meine Vision ist, dass der vereinskirchliche Bereich von Ehrenamtlichen gestaltet und geleitet wird. Dies entspricht den Wurzeln dieses Bereichs kirchlicher Arbeit, vor allem wird theologisch das „Priestertum aller Gläubigen“ ernst genommen und soziologisch an die Überlegungen zum neuen Ehrenamt angeknüpft. Dabei wird nicht selten gefragt: „Wo sollen wir denn die Ehrenamtlichen hernehmen?“ Ich schlage vor, die Frage eher umzukehren: Wie werden wir zu einer Kirche, in der Menschen das finden und bekommen, was sie brauchen? Dahinter steht der hartnäckige Glaube, dass Menschen für ihr Leben Wichtiges und Wesentliches in der Kirche finden können und dass es an uns liegt, Formen von Kirche zu entwickeln, in denen das deutlich wird. Es ist an der Zeit, Visionen von einer lebendigen und attraktiven Kirche zu entwickeln und zu kommunizieren.

Gleichzeitig müssen diese Visionen natürlich mit den gegenwärtigen Verhältnissen vermittelt werden. Dass Ehrenamtliche die Organisation und die Durchführung der Aktivitäten im vereinskirchlichen Bereich übernehmen, bedeutet natürlich für viele, sich erheblich umzustellen. Gewohnheiten mancher Gruppen müssten sich verändern. Wichtig für die Überzeugungsarbeit dürfte dabei sein, deutlich zu machen, was die Alternativen sind und was damit gewonnen werden kann, Kirche von vielen aktiv zu gestalten. Wichtig ist dabei aber auch, die ehrenamtliche Arbeit professionell zu unterstützen. Dies ist wiederum eine Aufgabe für die Hauptamtlichen. Ihre Aufgaben sind dann konkret zum Beispiel Hilfe zu leisten beim Aufbau einer Gruppe oder eines Kreises, aber auch, die Kompetenzen für die Leitung einer Gruppe oder eine Betreuungsaufgabe zu vermitteln – egal, ob sie selbst Fortbildung durchführen oder sie vermitteln. Sie sollen die engagierten Ehrenamtlichen auch auf Dauer begleiten und fördern, zum Beispiel in Form von Besuchsdienstkreisen oder Gruppen zum Austausch und zur Weiterbildung von Gruppenleiterinnen und -leitern. Ferner sollten sie als Seelsorgerinnen und Seelsorger zur Verfügung stehen. Ferner gehört es zu ihren Aufgaben, notwendige diakonische Aufgaben im Umfeld des jeweiligen Ortes im Blick zu haben, gegebenenfalls Menschen zur Übernahme von Betreuungsfunktionen zu motivieren und diese zu organisieren. Ganz wichtig für diese Aufgabe wäre dann, gemeinsam mit den Ehrenamtlichen überhaupt erst herauszufinden, welche Begleitung welche Ehrenamtlichen eigentlich wollen und brauchen – im Findungsprozess über das persönlich passende Betätigungsfeld, in der Vermittlung der Fähigkeiten dafür, in der seelsorglichen und geistlichen Begleitung etc. Dies müsste übrigens nicht unbedingt eine Aufgabe für das Pfarramt, sondern könnte auch eine Aufgabe für die Berufsgruppe der Gemeindepädagoginnen sein, die im Grunde genau dafür ausgebildet werden, im Moment dabei jedoch häufig in Konkurrenz zum Pfarramt treten.

3.2. Differenzierte Arbeitsbereiche

Daneben schlage ich vor, dass es an jedem kirchlichen Ort einen zweiten Bereich kirchlicher Arbeit gibt, der bestimmte, klar definierte Arbeitsbereiche erfüllt. Dieser Bereich kommt über die Inhalte der Arbeit zustande und zwar, indem die Kirche entscheidet, dass dieses Handlungsfeld zu ihren originären Aufgaben gehört. Selbstverständlich kann in ihm ebenfalls Gemeinschaft gelebt und erfahren werden, sie bildet aber weniger ein konstitutives Element als im vereinskirchlichen Bereich, sondern ergibt sich über die gemeinsamen Interesse und Anliegen, ist möglicherweise auch punktueller oder zeitlich begrenzter. Dieser Bereich hat einen größeren Horizont als der vereinskirchliche. Das bedeutet auch, dass nicht an jedem kirchlichen Ort Ähnliches angeboten wird. In dieser Hinsicht bedeutet es eine Abkehr vom flächendeckenden Prinzip, allerdings nicht von der Präsenz, sondern von den Arbeitsbereichen und Angeboten her.

Zu diesen Arbeitsbereichen gehören zum einen kirchliche Aufgaben, die bisher eher spezialisiert wahrgenommen wurden – und manchmal bisher kaum noch als „kirchlich“ wahrgenommen werden. Diakonische Aufgaben, Bildungsarbeit, Beratung und spezialisierte Seelsorge oder gesellschaftspolitische Aufgaben meine ich z.B. Aber gemeint sind auch Bereiche, die bislang vor allem in der Ortsgemeinde angeboten werden, die aber unter einer Überlastung der Hauptamtlichen bei zurückgehenden Mitteln leiden wie Kinder- und Jugendarbeit, Arbeit mit jungen Erwachsenen, Arbeit mit Familien, Single-Arbeit, Frauen- und Männerarbeit. Weitere Bereiche – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – sind Kirchenmusik, Spiritualität, ökumenische Arbeit oder interreligiöser Dialog.

Um auf der anderen Seite nicht in die Gefahr zu kommen, dass sich die Zielgruppen und Arbeitsbereiche gegeneinander abschotten und sich selbst genug sind, ist es vielleicht sinnvoll, an einem Ort nicht nur einen Arbeitsbereich anzubieten. Anders als für den vereinskirchlichen Bereich liegt die Verantwortlichkeit für die spezialisierten Arbeitsbereiche nicht ausschließlich in ehrenamtlicher Hand, sondern sie werden – in ähnlicher Weise wie dies bisher geschieht – von Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen gestaltet.

Was sich dann an welchem Ort konkret an Schwerpunkten herausbildet, dürfte und sollte sogar ein längerer Prozess sein. Erst einmal sollte vor Ort geguckt werden, welche Ressourcen da sind, welche Bedürfnisse der Region und durchaus auch welche Charismen. Gleichzeitig müssten Absprachen in einer Region, vermutlich sogar in einem Kirchenkreis erfolgen und dabei auch gesamtkirchliche Entscheidungen getroffen werden. Wie viele Schwerpunkte mit Kinderarbeit soll es in einer Region geben, wie viele mit Diakonie, mit Kirchenmusik etc.? Die Fragen können nur im gemeinsamen Prozess geklärt werden.

DiesedifferenziertenAngebotsstrukturenbringenesmitsich,dassMenschen zum Teil längere Wege in Kauf nehmen müssen. Die parochiale Position hat zu Recht darauf hingewiesen, dass nicht alle Bevölkerungsgruppen hochmobil sind. Oft haben diese Bevölkerungsgruppen jedoch Interessen, die zum vereinskirchlichen Bereich gehören – Eltern-Kind-Gruppen oder Seniorinnenkreisen zum Beispiel. Für gezielte Angebote wie z.B. Meditationsarbeit, interreligiöse Arbeit oder Angebote für Alleinerziehende mussten viele auch bisher weitere Wege in Kauf nehmen – und häufig waren die Veranstaltungen auch als eher zufälliges Angebot einer Ortsgemeinde nicht ganz leicht zu finden.

Aufgegeben wird dabei der Anspruch, das gleiche Angebot für alle gleichermaßen attraktiv zu gestalten, und aufgegeben wird auch das Prinzip der Allzuständigkeit – sowohl die Allzuständigkeit von Pfarrerinnen und Pfarrern als auch von Ortsgemeinden. Das bedeutet durchaus auch Verzicht – aber der Verzicht eröffnet die Chance, kompetente und konzentrierte Arbeit zu leisten, statt sich in einer Fülle von Arbeitsbereichen zu verzetteln. Mein Eindruck ist, dass die Kirche für bestimmte Themen große Kompetenzen hat und dass diese gesellschaftlich anders wahrgenommen würden, wenn sie an manchen Stellen ausgewiesen und kompetent angeboten würden, statt in der Fülle zu verschwinden, so dass das Modell auch hier auf die Relevanzkrise antwortet.

3.3. Gottesdienste und Kasualien

An jedem kirchlichen Ort findet in dieser Vision ein gottesdienstliches Leben statt. Ein wesentlicher Unterschied zwischen bisherigen Parochien und bisherigen nichtparochialen Arbeitsbereichen ist damit aufgehoben. Allerdings muss vielleicht der agendarische Gottesdienst am Sonntagvormittag nicht mehr die Regelform bilden. Die Vielfalt von Arbeitsbereichen bietet die Chance, dass sich eine Vielfalt gottesdienstlicher Formen mit unterschiedlichem Charakter und zu unterschiedlichen Zeiten entwickelt. Dabei müsste jeweils danach gesucht werden, wie der Gottesdienst dennoch zu einem integrierenden Ort für alle werden kann, die sich an diesem kirchlichen Ort engagieren. Hierfür könnte aber gerade die Tatsache eine Chance bieten, die gottesdienstliche Feier organisch in das sonstige Handeln einzubinden.

Amtshandlungen sind nach diesem Modell an jedem kirchlichen Ort möglich. Daneben haben einige Kirchen Kasualien als eigenen Arbeitsbereich inne. Diese präsentieren sich auch in der Öffentlichkeit als Kasualkirchen und können auf diese Weise mögliche Schwellenängste abbauen helfen. An diesen Orten lagern sich Angebote um die Kasualien herum an wie bzw. Seminare für angehende Taufpatinnen oder Hochzeitspaare oder auch Trauerarbeit.

3.4. Öffentlichkeitsarbeit

Je mehr sich die Arbeitsbereiche differenzieren, desto wichtiger wird die *Öffentlichkeitsarbeit* – sie erhält geradezu eine Schlüsselrolle für die kirchliche Arbeit. Für jede Stadt oder jede Region müsste eine zentrale kirchliche Informationsstelle eingerichtet werden, die ebenso professionell wie freundlich Auskunft gibt, wo welcher kirchliche Arbeitsbereich zu finden ist, wie dieser aussieht und welche Möglichkeiten es gibt, sich dort zu beteiligen. Hier sollte persönliche Beratung geleistet werden für diverse Fragen: Fragen nach Gottesdiensten mit einem bestimmten Charakter, Fragen nach ehrenamtlichem Engagement, Fragen nach diakonischen Einrichtungen und kirchlicher Hilfeleistung, Fragen nach Kasualien und vielem mehr. Die Kirche würde damit signalisieren: Ihr müsst nicht schon „Insider“ sein, ihr könnt jederzeit dazukommen und es gibt gute Chancen, dass ihr in der Kirche findet, was ihr sucht!

3.5. Die Chancen des Modells „Kirchlicher Orte“

Ich glaube, dass ein Vorteil des Modells darin liegt, dass es eine formale Klarheit mit inhaltlicher Flexibilität verbindet. Das Modell lässt ganz unterschiedliche Füllungen zu, regional, nach Stadt und Land, West und Ost, Fläche und Diaspora differenziert. Die Arbeitsbereiche können unterschiedlich gewichtet werden oder der vereinskirchliche Bereich kann mehr oder weniger Bedeutung erhalten. Diese Flexibilität gilt auch finanziell: Je nach finanziellen Ressourcen kann es mehr oder weniger kirchliche Orte mit mehr oder weniger Arbeitsbereichen geben, ohne dass ein ganz neues Modell gefunden werden muss.

Auf die Relevanzkrise reagiert dieses Modell, indem es die Chance beinhaltet, dass Menschen von der Kirche angesprochen werden, die in den bisherigen Strukturen nur schwer Kontakt gefunden haben. Dem Auftrag der Kirche an alle Welt könnte damit auf neue Weise nachgekommen werden. Auf welchen Wegen genau, wird dann vor Ort – an den kirchlichen Orten – konkret.

Gemeinde und Berufung

Die Kongressregie hat den vierten und letzten Teil unserer Tagung unter die Überschrift „Aufbau von Gemeinde als Beruf und Berufung“ gestellt und sieht die Klärung der Frage vor, „was der erhobene Befund [hinsichtlich der pluralen Wirklichkeit Gemeinde] für die darin haupt- und ehrenamtlich Tätigen bedeutet“.¹ Schließlich müsse – heißt es im Ausschreibungstext weiter – „die Ausbildung des künftigen pastoralen Personals [...] dieses befähigen, in neuen Situationen handlungsfähig zu sein, Charismen ausfindig zu machen und diesen den Raum zu geben, sich zu entfalten.“²

Unser Beitrag folgt diesen Vorgaben und interpretiert sie zugleich in eigener Weise, indem er „Berufung“ und „Aufbau der Gemeinde“ selbst zum Gegenstand der Überlegung macht. Näherhin legen wir zwei grundsätzliche Gedanken in Anschluss an *Gaudium et spes* vor und formulieren vor diesem Hintergrund schließlich eine Option und vier Perspektiven für die Ausbildung des zukünftigen pastoralen Personals.

Die einzelnen Teile unseres Beitrags sind nicht fugenlos miteinander verbunden, und sie bergen jeweils Überschüsse über das, was hier ausgeführt werden kann. Es wird auch deutlich bleiben, dass hier zwei Personen sprechen, dass das Folgende aus einem Gespräch hervorgegangen ist, in dem die Beteiligten sich nicht in Unkenntlichkeit aufgelöst haben. Aber vielleicht vermag unsere Überlegung so noch am ehesten einer gemeinsamen Vergewisserung und Weiterarbeit dienen.³

1. Die Berufung zur Menschwerdung und die Berufung zur Pastoral⁴

Theoretisch gehaltvoll und pastoral überzeugend von „Berufung“ zu sprechen und dabei nicht primär die alle Menschen verbindende Berufung

1 Vorwort des Kongressflyers.

2 Ebd.

3 Aus diesem Grund ist auch der Stil des gesprochenen Worts für die Publikation weitgehendst beibehalten worden.

4 Der folgende Abschnitt knüpft an frühere Überlegungen des Verf. an und führt sie mittels der Rezeption der aktuellen Kommentierung der Pastoralkonstitution fort; vgl. Ulrich Feeser-Lichterfeld, *Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension*, Münster 2004; Ulrich Feeser-Lichterfeld / Michael Lohausen, *Kirche als Pastoralgemeinschaft in der Welt von heute*, in: Ulrich Feeser-Lichterfeld / Reinhard Feiter, *Dem Glauben Gestalt geben*. FS Walter Fürst, Münster 2006, 135-150.

zu meinen, ist seit dem II. Vatikanischen Konzil nicht mehr möglich. Bernhard Fraling hat diesbezüglich von einem „fast abrupten Wechsel in der Wortverwendung durch das kirchliche Lehramt“⁵ gesprochen. Denn das Konzil behebt damit nicht nur die Engführung von Berufung auf Priester- oder Ordensberufe, sondern geht auch noch über die schon „traditionell“ zu nennende Frage nach der Wertschätzung der Charismen in der Gemeinde hinaus.

Die praktische Relevanz dieser im Konzil erfolgten berufungstheologischen Neujustierung, so darf an dieser Stelle knapp, pauschalierend und dabei doch eher verharmlosend denn übertreibend festgestellt werden, ist noch längst nicht in der gebotenen Konsequenz erfasst worden. Inmitten einer insgesamt schwierigen konziliaren Rezeptionsgeschichte verwundert es nicht, dass auch das erneuerte Berufungsverständnis der Konzilstexte um die intendierte Aufnahme zu ringen hat.

1.1. Von der Religions- zur Pastoralgemeinschaft

Hier kann – zumindest für den Bereich deutschsprachiger Theologie – ein möglicherweise folgenreicher Wechsel verzeichnet werden: Hans-Joachim Sander hat, nachdem er, der Konzilsinterpretation Elmar Klingers folgend, bereits wiederholt auf die Bedeutung der Berufungsrede des letzten Konzils hingewiesen hat, in seiner Neukommentierung der Pastoralkonstitution⁶ den berufungstheologischen und berufungspastoralen Aussagen in *Gaudium et spes*⁷ einen zentralen Stellenwert eingeräumt. Das Ausmaß dieses Perspektivenwechsels erschließt sich vielleicht dann am ehesten, wenn man bedenkt, dass in der entsprechenden Kommentierung für die Ergänzungsbände der zweiten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ der Begriff „Berufung“ noch eine marginale Rolle gespielt hat.

Sander hat „die prekäre Lage der Kirche“ (so der Untertitel seines Buches „nicht ausweichen“) auf die Formel „zwischen Religions- und Pastoralgemeinschaft“⁸ gebracht: Habe sich die Kirche jahrhundertlang als eine *Religionsgemeinschaft* präsentiert, die sich in den Fähnrisen

5 Bernhard Fraling, Berufung als ethische Grundkategorie. Zur Ethik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Wolfgang Weiß (Hrsg.), Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil, Würzburg 1996, 398-413, 399.

6 Vgl. Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (= HThK Vat.II), Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 581-886.

7 Der Text von *Gaudium et spes* (GS) wird – wenn nicht anders vermerkt – zitiert nach den Ergänzungsbänden zum LThK² (1966-1968).

8 Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002 (GlaubensWorte), 11-27, 14.

von Welt und Geschichte machtvoll zu bewähren wusste, so komme es heute unter den Vorzeichen der entfalteten Moderne darauf an, die innerhalb wie außerhalb der Kirche immer greifbarer werdende kirchliche Ohnmacht als Kairos anzunehmen und als Segen zu begreifen. Wenn es der Kirche gelinge, sich nicht mehr als die wahre Definitionsmacht der Welt zu verstehen und *ihr* Innen nicht mehr in einen Gegensatz zu *ihrem* Außen zu bringen, könne sie – das ist die entscheidende These – aus der Not eine Tugend machen und den Weg zur *Pastoralgemeinschaft* finden.

Dabei bildet eine zur Ohnmacht sich bekennende Kirche keinen Selbstzweck, vielmehr dient diese Kirche der Vergegenwärtigung des auferstandenen Gekreuzigten:

„Die Pastoralgemeinschaft Kirche sucht nicht die Ohnmacht, sondern gerade jene Macht, die Menschen aus der Gewalt von Ohnmachtserfahrungen herausführen kann.“⁹

1.2. Kirche im Dienst der Berufung des Menschen

Der von Sander angedeutete Strategiewechsel von der religionsgemeinschaftlichen Verfolgung kirchlicher Machtansprüche zur pastoralgemeinschaftlichen Solidarität mit menschlichen Ohnmachtserfahrungen begründet die Pastoralkonstitution direkt an ihrem Beginn mit dem Bekenntnis der allen Menschen gemeinsamen, von Gott zugesprochenen Berufung:

„Die Heilige Synode bekennt darum die hohe Berufung des Menschen, sie erklärt, daß etwas wie ein göttlicher Same in ihn eingesenkt ist, und bietet der Menschheit die aufrichtige Mitarbeit der Kirche an zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die dieser Berufung entspricht.“ (GS 3)

Klar wird hier, was „Pastoral“ qualifiziert¹⁰: der Dienst im Interesse aller Menschen; der Dienst im Interesse des Menschseins aller Menschen; der Dienst im Interesse der Berufung aller Menschen – nicht, als ob diese Berufung erst konstituiert oder als solche noch gefördert werden müsste, sondern weil es der Mithilfe bei der Gestaltung von Lebensbedingungen bedarf, die der göttlichen Berufung entsprechen.

Im ersten Hauptteil der Pastoralkonstitution wird dann unter der Überschrift „Die Kirche und die Berufung des Menschen“ (GS 11-45) ausgeführt, „womit die Kirche ihrem Dienst an dieser Berufung nachkommen will – nämlich mit dem, was sie über ihren Glauben zu sagen hat.“¹¹ Art. 11 setzt dabei mit der Rede von der „ganzheitlichen“ (HThK Vat. II) bzw. „inte-

9 A.a.O., 27.

10 Vgl. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, 714.

11 A.a.O., 725.

gralen“ Berufung (*integra vocatio*) das fort, was Art. 3 mit der „überaus hohen Berufung“ (HThK Vat. II) (*altissima vocatio*) auszudrücken begann und von Art. 10 zur Rede von der „höchsten Berufung“ (*summa vocatio*) gesteigert wird. Sander kommentiert:

„[...] diese Berufung ist eine direkte Verbindung von Gott zu den Menschen. Es steht nichts zwischen Gott und den Menschen, wenn er sie zum Menschsein beruft. Sie ist rein Gottes Tat und geschieht unbefangen von irgendwelchen Nebenabsichten, die den Menschen verzwecken. Es geht um ihn, wie er oder sie ist und wie ihr oder sein Menschsein gestaltet wird.“¹²

Der hier sichtbar werdende Spannungsbogen¹³ reicht bis Art. 22 und seiner Rede von der „*ultima vocatio*“, der letzten und abschließenden Berufung. Dazu Sander:

„Christus ist das Zeichen dieser Berufung, ihre erste Realität und ihr abschließender Ort. Zwischen Menschsein und Christsein, zwischen Mensch-Werdung und Christus-Verkündigung kann es keinen Gegensatz geben. Beide sind jeweils ein Ort, auf dem die andere Größe zum Thema von Glaube, Kirche und Theologie wird.“¹⁴

Der Gedanke einer alle Menschen miteinander verbindenden gemeinsamen göttlichen Berufung wird im Verlauf der Pastoralkonstitution nicht nur mehrfach wiederholt und vertieft, sondern auf ihr Ende hin zuge-spitzt:

„Was diese Heilige Synode aus dem Schatz der kirchlichen Lehre vorlegt, will allen Menschen unserer Zeit helfen, ob sie an Gott glauben oder ihn nicht ausdrücklich anerkennen, klarer ihre Berufung unter jeder Hinsicht zu erkennen, die Welt mehr entsprechend der hohen Würde des Menschen zu gestalten, eine weltweite und tiefer begründete Brüderlichkeit zu erstreben und aus dem Antrieb der Liebe in hochherzigem, gemeinsamem Bemühen den dringenden Erfordernissen unserer Zeit gerecht zu werden.“ (GS 91)

Für das Konzil ist die Berufung des Menschen die Grundlage seiner Würde, weshalb die Frage nach dem Wesen des Menschen immer auch die Frage nach seiner Berufung durch Gott und deren Anerkennung umfassen muss (GS 12, 19).

Es kann nicht deutlich genug unterstrichen werden, welche ekklesiologischen und ekklesiopraktischen Konsequenzen aus diesem konziliaren Berufungsverständnis folgen. Sander bringt sie auf den Punkt, wenn er betont, dass „im Zentrum kirchlicher Tätigkeit [...] die Menschen und das

12 A.a.O., 728.

13 Vgl. a.a.O., 742.

14 A.a.O., 742.

Verhältnis, das Gott mit ihrem Leben eingegangen ist¹⁵ zu stehen haben, und dann fortfährt:

„Sie sind von ihm berufen, und das darf zunächst nicht spezifiziert werden. Menschen sind von Gott zunächst und zuerst berufen, Menschen zu werden. Damit werden jene Machtfragen in Gesellschaft und Staat zum Thema, die gegen Personen stehen und ihre Rechte missachten und die jener Gesellschaft im Wege stehen, welche durch die Berufung zur Menschwerdung geschwisterlich gestaltet werden kann.“¹⁶

1.3. Berufung zur Pastoral

Wenn nun aber, wie Elmar Klinger betont, „unter dem Gesichtspunkt der Berufung [...] die gesamte Menschheit zum Volk Gottes“ gehört und „die Kirche somit die Kirche der ganzen Menschheit sein“ will¹⁷ (vgl. *Lumen gentium* 13), dann ist „dieses Kriterium des Menschenverhältnisses Gottes speziell auch an die Adresse der eigenen Religionsgemeinschaft gerichtet“.¹⁸

Das II. Vatikanische Konzil hat die herkömmliche Innen-Außen-Dichotomie von Kirche und Welt überwunden und Kirche von ihrer Berufung zur Pastoral her bestimmt. Die Kirche ist, so fasst Norbert Mette den Ertrag der Pastoralkonstitution zusammen, „wesentlich das, was ihre Berufung ausmacht, nämlich den Menschen die sie frei machende Botschaft von der Liebe Gottes zu ihnen nahe zu bringen.“ Und Mette fährt fort:

„Es muss ihr darum zu tun sein – und hier hat das Konzil ein umfassendes Verständnis von ‚pastoral‘ entwickelt –, das Evangelium immer neu unter den Menschen lebendig werden zu lassen, und zwar bis in alle Bereiche ihres Zusammenlebens hinein. Das muss sich bis in ihre interne Verfasstheit hinein niederschlagen; sie ist zu nichts anderem da, als der Kirche zu ihrer Erfüllung ihrer Berufung zu verhelfen, und muss, um dies glaubwürdig tun zu können, sich selbst nach den Prinzipien gestalten, die sie ‚nach außen hin‘ verkündigt.“¹⁹

„Berufung“ wird so – indem Kirche von ihrer Berufung zur Pastoral her bestimmt wird – zum zentralen Moment des konstitutiven Aufeinanderbezogenseins von Kirche und Welt. Oder um das Gleiche

15 Sander, nicht ausweichen, 111f.

16 Ebd.

17 Elmar Klinger, Kirche – die Praxis des Volkes, in: Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp (Hgg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997, 73-83, 78.

18 Sander, nicht ausweichen, 112.

19 Norbert Mette, Gaudium et Spes – Die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil, in: Münchener Theologische Zeitschrift 54 (2003), 114-126, 125.

noch einmal mit den Worten von Sander zu unterstreichen:

„Entweder dient die Kirche jener Wahrheit Gottes unter den Menschen, die mit der allgemeinen Berufung zur Menschwerdung benannt wird, oder sie taugt nicht für die Christusnachfolge.“²⁰

Die ekklesiogenetische Dimension dieser Dynamik ist offenkundig und lässt, wiederum in der Diktion von Hans-Joachim Sander, „die Pastoralgemeinschaft, auf die hin Kirche von Christus und den Menschen her angelegt ist, dann zum Tragen [kommen], wenn die Kirche durch die Religionsgemeinschaft hindurchgeht und sie überschreitet.“²¹

Im Vollzug dieser Bewegung findet Kirche zu sich selbst, und zwar insofern (!) sie die Identifikationsschemata ihrer Herkunft (als Religionsgemeinschaft) auf einen Standpunkt außerhalb ihrer selbst hin durchbricht. Oder schlicht gesagt: Kirche findet im Glauben des und der Anderen zu sich selbst. Diese in Bezug auf das eingeübte kirchliche Selbstverständnis vielleicht ungeheuer wirkende Behauptung ekklesiogenetischer Kraft „pastoraler Relationalität“, wie Christoph Theobald sagt²², verdient genauere Beschäftigung.

2. Oikodomē

Eine Vorbemerkung: Wenn hier von „*oikodomē*“ die Rede ist, ich also das griechische Wort für den „Aufbau der Gemeinde“ benutze, dann geschieht dies aus einem schlichten Grund: Ich möchte vermeiden, dass sofort bestimmte Konzepte von „Gemeindeaufbau“ und vor allem Erfahrungen mit fragwürdigen Praxen, die unter dem Label „Gemeindeaufbau“ anzutreffen sind, assoziiert werden.

Wer wollte leugnen, dass es Vorstellungen und Praxen gibt, in denen sich in der Rede vom Aufbau der Gemeinde die Präention auf den Einbau in eine Gemeinde verbergen kann. Es gibt gemeindegkirchliche Visionen, die es eng werden lassen, es gibt Fälle, wo der Glaube von Menschen am innergemeindlichen Engagement gemessen wird. Die Versuchung, Menschen in den Dienst von Gemeinden zu stellen, statt Gemeinden in den Dienst von Menschen, bleibt.²³

Dagegen identifiziere ich in der Aufgabe der „*oikodomē*“ die andere Hälfte der Innen-Außen-Problematik, die schon im ersten Teil die Matrix der Überlegung bildete. Auch im Zielpunkt trifft sich das Folgende mit

20 Ebd.

21 Sander, nicht ausweichen, 14; vgl. auch 27, 52, 108 u.ö.

22 Christoph Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, in: Peter Hünermann, Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006, 71-84, 83.

23 Vgl. Herbert Haslinger, Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005, 15-17.

dem ersten Fragegang: Er läuft auf den Glauben des und der Anderen zu. Ich skizziere dies in fünf Schritten und beginne mit einer formalen Vorzeichnung der Fragestellung.

2.1. Situation

Hans-Joachim Sander hat in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* hervorgehoben, dass nicht nur die Qualifizierung der Konstitution als eine *pastorale* die Aufmerksamkeit verdient, sondern auch die Formulierung „Pastorale Konstitution über die Kirche *in der Welt dieser Zeit*“ (HThK Vat. II).²⁴ Denn damit findet das Attribut „pastoral“ überhaupt erst seine Aufklärung. Diese Konstitution ist *pastoral*, weil und insofern eine Ortsanweisung stattfindet: Die Kirche hat einen Ort, ein „jeweiliges Wo“, das über ihr „jeweiliges Wer“ *mit* entscheidet.²⁵

Daran anknüpfend wie davon abweichend, lege ich im Folgenden nicht den Begriff des Ortes im Sinne Sanders zugrunde, sondern den der Situation, der auf Ort *und* Zeit hin offen ist bzw. stärker auch *synchrone und diachrone* Relationen zu berücksichtigen erlaubt. Die „Pastorale Konstitution über die Kirche *in der Welt dieser Zeit*“ spricht der Kirche eine Situation im strengen Sinne zu, die immer das Phänomen eines „Inne-Stehens“, eines „In-Seins“ ist.²⁶

Was wir Situation nennen, geht nämlich nicht auf in äußerlich bleibende Bedingungen und Umstände, in denen sich etwas oder jemand vorfindet. Der Außenbezug ist vielmehr, dem, was einen solchen Bezug hat, selbst innerlich. Aber es gilt nicht weniger, dass das Innen oder – vorläufig gesagt – das Selbstverhältnis auch dem Außenbezug innerlich ist. Sonst wäre wiederum der Begriff der „Situation“ unterboten, es gäbe nämlich nichts, dem Situation zukäme.

2.2. Dialog

Die Erfahrung situativ zu sein, ist die epochale Erfahrung der Kirche in der Moderne. Nicht dass die Kirche nicht schon immer situativ gewesen wäre, aber die Moderne bringt es ihr *zur Erfahrung*: Die Kirche hat eine überzeitliche und universale Sendung, ist aber nichtsdestoweniger eine geschichtliche und partikulare soziale Größe; und diese Erfahrung, die die Kirche macht, die ihr als Erfahrung aber widerfährt und worin sie sich

24 Vgl. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, 704-710.

25 Vgl. a.a.O., 706.

26 Vgl. Klaus Hemmerle, Was heißt Glaubenssituation? Theologische Gesichtspunkte und methodische Konsequenzen für eine Situationsanalyse, in: ders., Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns, Freiburg i. Br. 1996, (Klaus Hemmerle, Ausgewählte Schriften, 4), 191-216, 197f.

also nicht zuletzt auch erfährt als von außen bestimmt, will bearbeitet werden.

Die Pastoralkonstitution hat dies unternommen, indem sie die Partikularität und Geschichtlichkeit der Kirche anerkennt und einen Dialog eröffnet hat. Die Konstitution erkennt Partikularität und Geschichtlichkeit an, *indem* sie ein Dialogangebot unterbreitet, das sich an alle richtet. In den Artikeln 2 und 92 rahmt dieses Angebot die ganze Konstitution, wobei Art. 92 betont, worauf schon hingewiesen worden ist: Was die Kirche in ihrem Außenverhältnis bestimmt, muss sich bis in ihre interne Verfasstheit hinein niederschlagen (N. Mette):

„Der Dialog mit allen Menschen“ – so die Überschrift des Artikels 92 – „verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien“ (GS 92).

Doch andererseits führte die Kirche keinen echten Dialog, wäre sie im durch den Dialog bestimmten Außenbezug – um zunächst einmal diesen in den Blick zu nehmen – nicht selbst drinnen. Doch wie ist die Kirche als sie selbst drinnen in ihrem Außenbezug?

2.3. Bekenntnis

Die Kirche ist als sie selbst da und drinnen in ihrem Außenverhältnis, wo sie *bekannt*. Siehe Art. 3 von *Gaudium et spes*: Das Konzil erklärt hier – ich raffe den Text –, dass es die „Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der [das Volk Gottes] ja selbst eingefügt ist, nicht beredter bekunden [könne] als dadurch“, mit der gesamten Menschheit in einen Dialog über ihre Probleme einzutreten *und* ihr anzubieten, was die Kirche selbst empfangen habe. *Darum* – heißt es schließlich – *bekenne* das Konzil die hohe Berufung des Menschen.

D.h.: Der umfassende Dialog, den *Gaudium et spes* eröffnet, ist immer zumindest *auch* ein Bekenntnisdialog und insofern – mit Richard Schaeffler gesprochen – ein „höchst qualifizierter Sonderfall der Sprachhandlung ‚Dialog‘“²⁷. Das ist in doppelter Weise bedeutsam.

Denn weil der Dialog nicht nur durch ein Bekenntnis motiviert, sondern

²⁷ Richard Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg i. Br. 1980, (Quaestiones disputatae, 82), 38. – Zum Gedanken, den Schaeffler a.a.O., 24-41, entwickelt und der hier aufgegriffen wird, vgl. auch ders., Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf 1989, (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), 278-289.

stets auch ein Bekenntnisdialog *ist*, kann und darf er nicht mit dem Willen zur Macht verbunden sein (vgl. GS 3). Das Bekenntnis wird ja nur verstanden, wenn es verstanden wird als ein Wort, das „nach einer bestätigenden *oder* zurückweisenden *Antwort* verlangt, welche ihrerseits Gemeinsamkeit stiftet oder Trennung vollzieht“²⁸.

Es gibt immer diese beiden Möglichkeiten. Die eine findet sich exemplarisch am Ende der Emmausperikope, Lk 24,33-35:

„Ein in voller Auflösung befindlicher Jüngerkreis sammelt sich neu, und im Austausch der unterschiedlichen Zeugnisse von Begegnungen mit dem Auferstandenen konstituiert sich dieser Kreis nun als die Gemeinde der Glaubenden.“²⁹

Die andere Möglichkeit findet sich in ihren beiden Varianten z.B. in der Apostelgeschichte, wenn die Mehrzahl der Athener Paulus mit einer süffisanten Bemerkung stehen lassen (vgl. Apg 17,32) oder aber wenn im vierten Kapitel der Apostelgeschichte Petrus und Johannes der Forderung des Hohen Rates, die Jesus-Predigt zu unterlassen, ihr: „Wir können nicht nicht reden!“ (Apg 4,20), entgegenen.³⁰

Dass die Rede der Pastoralkonstitution von der Berufung aller Menschen Bekenntnis ist, das zugleich – wie erwähnt – einen geradezu abrupten Wechsel der Wortverwendung durch das kirchliche Lehramt markiert, ist auch insofern bemerkenswert, als wir hier auf eine Frage stoßen, die die Pastoralkonstitution so gut wie unbearbeitet gelassen hat: die Frage nach dem Prozess, in welchem sich der Kirche ihr Bekenntnis je neu und situativ erschließt.

Gaudium et spes zieht sich hier auf die „enthusiastische“³¹ Bekundung zurück, dass der Glaube, der alles mit einem neuen Licht erhelle, den göttlichen Ratschluss hinsichtlich der Berufung des Menschen enthülle (GS 11) und dass die Kirche unter der Führung des Hl. Geistes (vgl. GS 3, 11) die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten in der Lage sei (vgl. GS 4). Insgesamt bleibt der Eindruck, es finde sehr wohl eine topologische und kairologische Reformulierung des Bekenntnisses statt, wie diese vonstatten gehe, bleibe aber eher verschleiert, als dass es erhellt wird.³²

Zwar könnte darauf verwiesen werden – und wenn ich es recht verstehe, würde Sander so antworten –, dass eben der neue Außenbezug die Hermeneutik liefert, doch wäre damit diese Hermeneutik weder schon artikuliert noch m.E. auch hinlänglich fundiert.

28 Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, 40, Anm. 49, Hervorh. Verf.

29 A.a.O., 38, Anm. 47.

30 Vgl. a.a.O., 40, Anm. 49.

31 Vgl. dazu a.a.O., 33: die „Doppelgefahr von Gnosis und Enthusiasmus“.

32 Vgl. dazu Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit, 74.

2.4. Dreifacher Vorrang

Einen Ansatz, der vielleicht ein Stück weiterhilft, finde ich in einer Überlegung von Klaus Hemmerle, die letztlich auf einen gemeindeaufbauenden Polylog hinausläuft.³³

Hemmerle nimmt zum Ausgangspunkt den letzten Satz des Alten Testaments. Am Schluss des Maleachi-Buches wird für die Zeit vor dem Ende, vor dem Gerichtstag Gottes, die Wiederkunft des Propheten Elija angekündigt, und dann schließt das Buch, Mal 3,24, mit der Verheißung: „Er [Elija] wird das Herz der Väter wieder den Söhnen zuwenden und das Herz der Söhne ihren Vätern, damit ich nicht kommen und das Land dem Untergang weihen muss.“ Hemmerle knüpft daran an, da seine Überlegung ursprünglich in einem jugendpastoralen Zusammenhang ausgearbeitet worden ist³⁴ und der Maleachi-Vers bemerkenswerterweise beginnt mit der Hinwendung der Älteren zu den Jüngeren. Die erste Richtung, die der Vers thematisiert, geht in die Zukunft; und diese Beobachtung nimmt Hemmerle zum Schlüssel, um den Vorgang der Glaubensweitergabe, der *Traditio*, neu zu lesen.

Denn insofern der Glaube vom Hören kommt, gibt es darin bleibend einen Vorrang der Frühe, einen Vorrang der Herkunft:

„Solange christliche Geschichte geht, wird das zeitliche Gefälle der Überlieferung, der diachrone Überschuß des Ursprungs nicht nivelliert werden können und dürfen.“³⁵

Doch – ich kürze ab – vor diesem Ursprung kann sich niemand auf Erden „Vater“ oder „Mutter“ nennen, sondern sind alle gleichzeitig. Es gibt eine diachrone Geschwisterlichkeit und Gemeinschaftlichkeit derer, die jetzt leben mit den vorausgegangen und den nachkommenden Generationen. Das Hören auf das Wort verbindet darin auch verbindlich; und doch ist damit noch nicht das letzte Wort gesprochen: Aus der Sinnrichtung von *Traditio* heraus bleibt die Notwendigkeit der Zuwendung zu den Kommenden. Insofern ergibt sich für Hemmerle ein dreifacher Vorrang:³⁶

- Vorrang des „Alten“, des verbindlich zu überliefernden Ursprungs, seiner Botschaft, seines Vermächnisses,
- Vorrang des „Einen“, d.h. aber jener Gemeinschaft, die ihre Einheit im gemeinsamen Hören auf das Evangelium und im Bekenntnisaustausch

33 Vgl. Klaus Hemmerle, Geschichte des Glaubens – Geschichte des Geglauten? Theologische Erwägungen, in: ders., Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Schriften zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 2, Freiburg i. Br. 1996, (Klaus Hemmerle, Ausgewählte Schriften, 2), 224-237.

34 Vgl. Klaus Hemmerle, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: ders., Spielräume Gottes und der Menschen, 324-339.

35 A.a.O., 327.

36 Vgl. a.a.O., 328.

findet,

- Vorrang des „Neuen“, denn die Kirche hat die zu überliefernde Botschaft immer wieder neu von den Kommenden her zu lernen.

Das sei „keine Zauberformel“ betont Hemmerle, die Beachtung dieses dreifachen Vorrangs habe aber zumindest die kritische Funktion „simplistische Lösungen“ abzuwehren.³⁷

2.5. Messianischer Glaube

Andererseits beinhaltet die von Hemmerle entworfene Typik eine Ver-allgemeinerung, die gerade aus praktisch-theologischer Perspektive ihre Grenzen hat.

„Die Bemühung um die diachrone Identität der Gemeinde setzt das Bewußtsein von der historischen Differenz voraus. Entsprechend wird die Aufgabe der ‚Oikodomē‘ übersprungen, wenn die Vielfalt der Erfahrungen und Zeugnisse in einer jeweils gegenwärtigen Gemeinde voreilig zugunsten eines vermeintlich ‚durchschnittlichen Glaubensbewußtseins‘ eingeebnet wird.“³⁸

Und das kann – so Schaeffler – sowohl durch eine „Harmonisierung der Zeugnisse aus der Zeit der frühesten Christenheit“³⁹, als auch durch eine voreilige Filterung der Antworten geschehen, die Menschen heute auf das Evangelium geben, sodass diese gar nicht *als* Zeugnisse wahr- und ernst genommen werden.

Christoph Theobald hat hier einen weiterführend Vorschlag unterbreitet⁴⁰, der praktisch-theologisch insofern von besonderem Interesse ist, als er den Gedanken eines gemeindeaufbauenden Polylogs, nochmals in bestimmter Weise anzuspitzen vermag. Theobald fordert nämlich eine Achtsamkeit für den Glauben der Anderen als *messianisches Zeichen*.⁴¹

Drei Merkmale lassen ihn als solches Zeichen identifizieren:⁴²

- Er ist ein *elementarer Glauben*, mit dem Menschen garantielos Widerstand leisten gegen Krankheit, Unheil und Böses im Privaten wie im Gesellschaftlichen. Theobald erinnert an Heilungserzählungen, in denen solcher Glaube als messianisches Zeichen auftauche, ohne deshalb schon Christusglauben sein, z.B. bei der blutflüssigen Frau (Mt 9,22 / Mk 5,34).

37 Ebd.

38 Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, 37.

39 Ebd.

40 Vgl. Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit, 80-82.

41 Vgl. a.a.O., 76, 80.

42 Vgl. a.a.O., 80-82.

- Dieser Glaube ist nicht zuletzt bei – wie er sagt – *ganz anderen* Menschen anzutreffen: „Einen solchen Glauben habe ich in Israel noch bei niemand gefunden“ (Mt 8,10), bescheinigt Jesus dem heidnischen Hauptmann in Kafarnaum.
- Und schließlich ist es ein Glaube, der sich – siehe das Gleichnis vom Sämann – in seiner *Fruchtbarkeit* zeigt, insofern er „die Lebensgeschichte des Einzelnen und die Weltgeschichten der Vielen auf Zukunft hin ‚öffnet‘“ – welche messianische Fruchtbarkeit freilich nicht leicht zu unterscheiden sei, da sie sich „immer wieder mit den von der öffentlichen und kirchlichen Meinung produzierten Ereignissen“ vermische wie der Weizen mit dem Unkraut.⁴³

Hier ist m.E. weiterzudenken und von hier aus wären auch Konsequenzen für die Ausbildungsaufgabe der Pastoraltheologie zu ziehen.

3. Pastoraltheologie im Dienste der Zukunft von Gemeinde

So kommen wir abschließend zu einer Option, die wir in vier Perspektiven hinein zu konkretisieren versuchen.

3.1. Die Option: Für den Glauben und die Berufung des und der Anderen sensibilisieren

In einer Situation wie der unsrigen, in der Gemeinden in dem selbstreferentiellen Aufeinanderbezogensein der in ihr versammelten Christinnen und Christen an ihre Grenzen gestoßen bzw. an ihr Ende gekommen sind, erschließt sich vor dem skizzierten berufungstheologischen Hintergrund ein ganz besonderer Kairos. Indem Gemeinde fragil wird, eröffnen sich Stütz- und Anschlussmöglichkeiten an eine außergemeindliche „Welt“, die ja nur auf den ersten Blick eine ganz andere ist. Denn nach dem Ende kompakter, in sich geschlossener Lebens- und Glaubensentwürfe ist es zugleich und nicht zuletzt auch die Welt jener, die sich halt auch – mal mehr, mal weniger, aber immer nur zu einem gewissen Teil – der kirchlichen Gemeinde verbunden fühlen.

Vielleicht vermag in dieser komplexen Gemengelage das vom II. Vatikanischen Konzil nicht weniger komplex ineinander verschränkte Verhältnis von allgemeiner und besonderer Berufung, von individueller und ekklesialer Berufung, von Berufung der Christen und Berufung der Menschen seine produktive Kraft erst recht entfalten. Für diesen Kairos eines neuerlichen und erneuerten Verständnisses von der Berufung aller Menschen zu sensibilisieren, und mitzuhelfen, adäquaten Praxisformen zum Durchbruch zu verhelfen und in ihrem Bestand zu sichern, erscheint

43 A.a.O., 81, 82.

uns als vordringliche pastoraltheologische Aufgabe.

- Wo verstanden wird, dass Gemeinde mehr meint als mehr oder weniger ortsnahe Filialen eines Raum- und Zeitdimensionen vernachlässigenden religionsgemeinschaftlichen Ganzen,
- wo verstanden wird, dass Kirche vor Ort mit ihrer pastoralgemeinschaftlichen Triebfeder existentiell auf die Lebens- und Glaubenswelten des und der Anderen verwiesen ist und von diesen her immer wieder neu ihre eigene Berufung zur Pastoral aufgezeigt bekommt,
- wo verstanden wird, dass Pastoral sich nicht auf das Handeln einiger weniger (und immer weniger werdender) „berufener“ pastoraler Profis und hier noch einmal herausgehoben „besonders berufener“ Priester- und Ordensleute beschränkt,
- wo verstanden wird, dass das wertschätzende und achtsame Miteinander aller innerhalb einer Gemeinde versammelten Kräfte zu einem markanten exemplarischen Ort solidarischer Praxis innerhalb der Gesellschaft zu werden vermag,

dort meint die Rede von „Berufung“ alles andere als ein (wirklichkeitsfremdes) theologisch-religiöses Groß-Wort oder eine (von gemeindepastoralem Pelagianismus geleitete) ideologische Überhöhung, wie es Heribert Haslinger den Protagonisten der Gemeindeidee vorhält.⁴⁴

Den konstruktiven, ja konstitutiven Zusammenhang von Gemeinde und Berufung weiter zu bedenken und zu vertreten, dies stellt für eine Pastoraltheologie, die sich dem II. Vatikanischen Konzil und besonders *Gaudium et spes* verpflichtet weiß, eine wichtige Aufgabe dar. Aufzuzeigen wäre, dass mittels der Schlüsselkategorie „Berufung“ sich die „gemeindepastorale Paradoxie“, die Haslinger beschreibt und die darin besteht, „dass die Gemeinde unter der realen Bedingung ihrer unausweichlichen Partikularität, in der sie für Menschen nur noch teilweise relevant ist, den theologischen Anspruch ihrer unbedingten Universalität einzulösen hat, indem sie sich für alle Menschen verausgibt und zur Verfügung stellt“⁴⁵, überhaupt erst aufzulösen vermag.

3.2. Perspektiven für die Ausbildungsbildungsaufgabe der Pastoraltheologie

Vier Perspektiven möchten wir benennen. Sie knüpfen in der einen oder anderen Weise auch an auf diesem Kongress geführte Diskussionen an. Sie haben exemplarischen Charakter und bedürfen sicherlich noch weiterer Klärung.

⁴⁴ Vgl. Haslinger, Lebensort für alle, 43; 78.

⁴⁵ A.a.O., 193.

Die Pastoral professionell entprofessionalisieren⁴⁶

Treu ihrem Selbstverständnis als theologische Professionalisierungsinstanz wird eine Pastoraltheologie, welche die Zukunft der Gemeinde im Dienst und als Resultat der allgemeinen Berufung des Menschen versteht, in ihren Qualifikationsprogrammen genau für diese gewöhnlich übersehene und unterschätzte gemeinsame Berufung eintreten und deshalb die Dialektik der Professionalisierung erschließen.

Der mit der Moderne gegebene Zug hin zur Professionalisierung menschlicher Praxis ist unhintergebar; und die zunehmende Komplexität der konkreten Praxisfelder macht sie sogar zunehmend nötiger. Gleichwohl ist es um grundlegende menschliche Praxen – in Anlehnung an den Pädagogen Dietrich Benner⁴⁷ seien z.B. genannt: die Politik, Erziehung und Bildung, die Herstellung ethischer Orientierung und eben auch die Religion – nicht schon dadurch gut bestellt ist, dass sie professionell wahrgenommen und bearbeitet werden. Denn dadurch werden eben auch immer mehr Beteiligte in die Rolle von Zuschauern und Konsumenten hinein verdrängt. D.h.: Unter der Hand verkümmern diese Praxen als Praxen, in denen Menschen je unvertretbar sind.

Soll diese Dialektik weder ignoriert noch naiv „über- oder unterflogen“ werden, dann stellt sich der Pastoraltheologie in Ausbildung und Fortbildung die Aufgabe, eine professionelle Entprofessionalisierung zu befördern. Insofern gilt hier analog, was Benner im Hinblick auf die pädagogischen Berufe fordert:

„Für diese Berufe muß es eine besondere Berufsausbildung geben, deren leitender Zweck jedoch nicht die Verfestigung eines besonderen Berufsstandes und die Fortschreibung der Reduktion der [pädagogischen] Praxis zur Berufstätigkeit sein darf, sondern darauf zielt, die Profession, auf welche die Ausbildung vorbereitet, zu entprofessionalisieren und die in ihr verkümmernde Praxis in eine allgemeinschliche, in eine solche der Gesellschaft, zu überführen.“⁴⁸

Im Sinne einer solchen professionellen Entprofessionalisierung wird es aber eine vorrangige Aufgabe der Pastoraltheologie sein, Motivation und Kompetenz zu stiften, damit alle pastoralen Dienste sich in den Dienst der skizzierten Berufung zur Pastoral stellen.

Als Folge dessen wird in der Pastoral vielleicht weniger oft gefragt wer-

46 Vgl. Ulrich Feeser-Lichterfeld, *Berufung*, 348-353; Ulrich Feeser-Lichterfeld / Ria Blittersdorf, *Pastoral braucht Theologinnen und Theologen! Reflexion eines pastoraltheologischen Interventions- und Dialogversuchs*, in: PThI, 25 Jg., 2005-1, 137-143, 141.

47 Vgl. Dietrich Benner, *Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstrukturen pädagogischen Denkens und Handelns*, Weinheim 1996, 42-44.

48 A.a.O., 44f.

den: Wer kann was? (oder: Wen brauchen wir wozu?), sondern: Wo werden wir der Berufung des Anderen gerecht? Und vor allem: Wo wird seine Würde verletzt?

Die prophetische Dimension des priesterlichen Dienstamtes stärken

Es ist immer wieder einmal darauf hingewiesen worden, dass die Theologie des kirchlichen Amtes, wie sie das II. Vatikanische Konzil mit Hilfe der Drei-Ämter-Lehre entfaltet hat, verschiedene Akzentuierungen des priesterlichen Dienstamtes zulasse.⁴⁹ Wie immer heute die Drei-Ämter-Lehre bewertet werden mag, mit Hilfe der ekklesiologischen Deutung der Ämter Christi (König, Priester und Prophet) gelang es dem Konzil zum einen die Einheit des Volkes Gottes herauszuarbeiten⁵⁰ und zum anderen das priesterliche Dienstamt aus der gegenreformatorischen Engführung auf eine Bevollmächtigung zur Darbringung des Meißopfers zu befreien:

„Immer wieder stellt es das Amt der Verkündigung des Evangeliums, das Amt der Leitung der Gläubigen und der Gemeinde und das Amt der Feier der Liturgie nebeneinander.“⁵¹

In Deutschland hat sich beginnend mit den Diskussionen und Entscheidungen der Würzburger Synode jedoch tendenziell eine Zuspitzung des priesterlichen Dienstamtes auf den Leitungsdienst ergeben, die pointiert beschrieben werden könnte als „Leitung *vornehmlich durch Leitung*“.⁵² Dabei spielte und spielt die Sorge eine Rolle, der Priester – so Walter Kasper – degeneriere zum „Kultfunktionär“, wenn die „konkreten Leitungsaufgaben“ Laien überlassen würden;⁵³ dabei wird gewiss auch betont, dies bedeute „nicht eine *All- und Alleinzuständigkeit* des Priesters, sondern lasse Formen kooperativer Gemeindeleitung zu“⁵⁴; und nicht zuletzt wird hervorgehoben:

49 Vgl. z.B. Gisbert Greshake, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Freiburg i. Br. 2001, 192-194; ähnlich Werner Löser in einer Überlegung, die er bei Studientagen in den Bistümern Hamburg, Augsburg und Osnabrück vortragen hat: Werner Löser, Reizwort „Gemeindezusammenlegung“. Theologische Überlegungen, Manuskript, 8.

50 „Sechsmal betont die Kirchenkonstitution, daß der Laie am königlichen, priesterlichen und prophetischen Amt Christi teilhat (LG 10.11.12.34.35.36).“ (Siegfried Wiedenhofer, Ekklesiologie, in: Theodor Schneider [Hrsg.], Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf 21995, 107).

51 Werner Löser, Das kirchliche Amt nach der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“ des II. Vatikanums = <http://www.sankt-georgen.de/leseraum/loeser6.html> (3.10.2007).

52 Vgl. Walter Kasper, Einleitung [zum Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde], in: GemSyn I, 581–596, 588f.; ders., Der Leitungsdienst in der Gemeinde, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994 (Arbeitshilfen, 118).

53 Vgl. Kasper, Der Leitungsdienst, 10.

54 Ebd.

Mit dem „Dienst der Leitung“ ist „keine rein soziologische Funktion und erst recht keine weltliche Machtposition und autoritäre Kommandofunktion, sondern primär ein *geistlicher Dienst* gemeint. Er geschieht nicht primär durch Organisation und Administration, vielmehr durch den *dreifachen Dienst* der Verkündigung (*martyria*), der Feier der Sakramente (*leiturgia*) und den brüderlichen Dienst (*diakonia*)“⁵⁵.

Nichtsdestoweniger ist zu fragen, wie die konkreten Verhältnisse aussehen und in welche Richtung sie sich gegenwärtig entwickeln. Dazu drei Schlaglichter:

- Gerade in jenen Generationen von Priestern, für die die Veränderungen in der Folge des II. Vatikanischen Konzils keine lebensgeschichtlich erfahrenen Errungenschaften mehr sind, bildet sich heraus, was Paul M. Zulehner als „sekundären, notgedrungenen Abwehrklerikalismus“⁵⁶ bezeichnet hat: Priester, die zu diesem „neuartigen Klerikalismus“ neigten, der einer „Sorge um die schleichende Ausdünnung des priesterlichen Berufsprofils“ entspringe, drängten Laien wieder stärker zurück und forderten „wieder mehr Verantwortung für die Priester, auch in den Gremien“⁵⁷.
- Manche Veränderungen der parochialen Strukturen der Bistümer lassen in der Tat fragen, inwieweit sie einen Prozess befördern, an dessen Ende entweder zwei Priestertypen stehen: der Priester *mit* und der Priester *ohne* „konkrete Leitungsaufgaben“, oder aber der Leitungsdienst faktisch doch *primär* in Organisation und Administration besteht.
- Längst gibt es Priester, die nicht zur Übernahme des Pfarreramtes bereit sind, und Priester, die tendenziell jenes Profil bevorzugen, das gestern noch mit dem Schmähwort „Kultfunktionär“ belegt wurde, da sie entdecken, dass sie gerade als Liturgen gefragt sind, und zwar sowohl von den „religiösen Virtuosen“ als auch von den „Kasualfrommen“.⁵⁸

Vor dem Hintergrund des oben Ausgeführten möchte ich dagegen für eine Stärkung der prophetischen Dimension plädieren. Wahrscheinlich wird sich auf Ganze gesehen die Priesterrolle pluralisieren. Doch wenn das oben zum gemeindeaufbauenden Polylog und zur Achtsamkeit für den Glauben der Anderen *als* „messianisches Zeichen“ sein Gewicht hat, dann wird es andererseits immer dringlicher, dass sich der Leitungsdienst stärker vom prophetischen Amt her profiliert, und zwar im Sinne jener Prophetie, die Paulus in 1 Kor 14 dem Kriterium der *oikodomē* unterstellt

55 A.a.O., 9.

56 Vgl. Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie Priester 2000, Ostfildern 2001, 34-36.

57 A.a.O., 36.

58 So auch Löser, Reizwort „Gemeindezusammenlegung“, 9f.

– einer Prophetie, die übersetzt und die „rettende Übersetzung“⁵⁹ ist, da sie es ermöglicht, dass Menschen ihr „Wahr ist's“ (1 Kor 14,16) sprechen können.

Die Berufungspastoral in eine Pastoral der Berufenen wenden⁶⁰

Für nicht wenige pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter stellt die Arbeit in den Ortsgemeinden eine subjektiv erlebte und intersubjektiv begründbare Zumutung, ja Überforderung dar. Als Ausweg wird nicht selten nach Aufgaben in der kategorialen Seelsorge gesucht.

Vielleicht vermag eine Pastoraltheologie, die selbst an die Zukunft von Gemeinde glaubt, hier Wege aufzuzeigen, wie die im pastoralen Dienst Stehenden sich ein neues gemeindetheologisches Selbstbewusstsein erschließen können. Ein entscheidender Schritt in diese Richtung wäre gegangen, wenn Einvernehmen darüber hergestellt werden könnte, dass die angestrebte Dialog- und Bekenntnisfähigkeit das gelingende Gemeindeleben braucht, um ihre behauptete Möglichkeit und Potentialität symbolhaft unter Beweis zu stellen.

Dazu ist es nötig, dass aus der Berufungspastoral eine Pastoral der Berufenen wird. D.h.: Eine Berufungspastoral, die den Einzelnen und ihrer Biographie Aufmerksamkeit schenkt, um sie aber letztlich ekklesial zu funktionalisieren, ist abzulösen durch eine Pastoral der Berufenen, die ausgeht von der ekklesialen Dimension der Berufung der Einzelnen.

Die je eigene Berufung des und der je eigen glaubend, hoffend und liebend in der Christusbachfolge Stehenden kann so zum „Realsymbol“ für die allen Christinnen und Christen gemeinsame Berufung werden. Als Gemeinschaft von – zu sich selbst und zueinander – Berufenen kann die Kirche dann auch zum „*sacramentum mundi*“ für die „hohe Berufung des Menschen“ werden, zu der sich das Konzil in der Pastoralkonstitution bekannt hat. Im Interesse eines überzeugenden Pastoralstils – „überzeugend“ bezieht sich hier auf das wirkkräftige Zusammenspiel von kommunialer Gestalt und missionarischem Gehalt – ist die allen in der Kirche (im Sinn von Gabe und Aufgabe) aufgegebenene gemeinsame Berufung als „Berufung zur Pastoral“ zu interpretieren.

Die in diesem Sinne in der Kirche versammelten und zum pastoralen Handeln berufenen Christinnen und Christen bilden – das hat das II. Vatikanische Konzil in seiner weiten und grundlegenden Bestimmung von „Pastoral“ wie von „Berufung“ eindrücklich betont – die symbolische Repräsentanz für das gnadenhafte Geheimnis der Berufung aller Menschen zu einem Leben aus und mit Gott. Damit wird das Verhältnis

59 Zu diesem Verständnis von „rettender Übersetzung“ vgl. Reinhard Feiter, *Leben gestalten – Berufung lernen*, in: *Impulse aus der Hauptabteilung Schule und Hochschule des Erzbistums Köln*, Nr. 80, 4. Quartal 2006, 2-6.

60 Vgl. Feiser-Lichterfeld, *Berufung*, 330-334 bzw. 385-390.

der je konkreten und vielfältigen Ausformungen christlicher Berufung untereinander – insbesondere zwischen Klerikern und Laien – zugleich zum Maßstab und Zeichen für die Wertschätzung der alle Menschen verbindenden Berufung.

Eine Aufmerksamkeit für das Nichtgetane und Nichttubare im Getanen kultivieren

In den gegenwärtigen Umbrüchen und Auseinandersetzungen hat sich die Pastoraltheologie zu positionieren; und die Frage stellt sich, ob sie als empirischer oder als normativer Diskurs auf Abstand geht zu den Entscheidungen und Prozessen in den Bistümern, um nicht Freiheit und damit Unabhängigkeit und damit die Kritikfähigkeit einzubüßen, oder ob die Pastoraltheologie als „Handlungswissenschaft“ sich gerade in die entsprechenden Diskussionen, Planungen und auch Entscheidungsgänge einzubringen hat, um diese – dann sicher stets kompromisshaft – mitgestalten zu können.

Viel spricht dafür, dass immer wieder eine Positionierung unumgänglich wird, die sich für den einen oder für den anderen Weg entscheidet. Trotzdem ist zu fragen, ob die scheinbar allein saubere Lösung der Trennung und die scheinbar allein handlungsorientierte Lösung der Beteiligung ohne Alternativen sind.

Klar ist: Es gibt keine quasi „starke“ Möglichkeit dritter Art. Aber was hindert die Pastoraltheologie, auch „schwache“ Möglichkeiten in Betracht zu ziehen, als da wären:

- nicht nur ganze Bistümer oder Ortskirchen als Gegenüber zu nehmen, sondern auch Gemeinden, Gruppen, sogar kleine, ja Einzelne zu motivieren, ihre Berufung zu entdecken
- und nicht nur Gegenkonzepte zu entwerfen, sondern auf „das Ungesagte und Unsagbare im Gesagten, das Nichtgetane und Nichttubare im Getanen, das Ungeregelte und Unvertraute im Geregeltten und Vertrauten“⁶¹ zu achten und es – so gut es geht – immer wieder in Planungen und Entscheidungsprozesse einzubringen.

Mir wurde im Rahmen eines pastoralen Beratungsprozesses einmal entgegengehalten: „Jetzt ist unsere Situation schon so schwierig, und Sie machen alles noch schwieriger!“ Angesichts dessen stand ich vor der Frage: Verbuche ich diese Bemerkung als Tadel oder als Kompliment? Ich entschied mich fürs Kompliment. Manchmal ist das wohl richtig.

61 Bernhard Waldenfels, Im Labyrinth des Alltags, in: ders., In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a. M. 21994, 153-178, 175.

Plurale Wirklichkeit Gemeinde

Ein Kongress schaut sich selber zu

1. Reflexion über den Sinn der Reflexion

Das Tagungen und Kongresse, insbesondere die einzelner Wissenschaftsdisziplinen, ihren eigenen Kongress und damit in gewissem Masse auch sich selbst einer öffentlichen im und am Ende des Kongresses stattfindenden Prozessbeobachtung und -analyse unterziehen, ist ein eher ungewöhnliches Faktum. Umso so mehr ist zu würdigen, dass die *Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und -theologinnen* dies mit ihrem alle zwei Jahre stattfindenden Kongress getan hat. Damit hat die Konferenz den systematischen Blick auf den Kongress nicht nur zugelassen, sondern sie hat die Reflexion eines/einer Außenstehenden, nicht unmittelbar am Kongress und seiner inhaltlichen Vorbereitung Beteiligten, auf den Kongress systematisch geplant und ihn den Teilnehmenden zur Verfügung gestellt. Damit wird das, was in der Regel im Nachhinein im „Privatissimum“ der Vorbereitungsgruppe erfolgt, nämlich die Reflexion der inhaltlichen wie didaktischen Planung in Bezug zur Durchführung, im öffentlichen Raum zur Verfügung gestellt. Was ist nun der Gewinn eines solchen Verfahrens? Zumal es inzwischen vielfach üblich ist, am Ende von Tagungen mindestens kurze TeilnehmerInnenfeedbacks einzuholen. Zum einen erleichtert eine professionelle Prozessbeobachtung den Teilnehmenden, ihre eigene individuelle Auswertung vorzunehmen. Sie können sich Einschätzungen anschließen oder anderer Einschätzung sein, auf jeden Fall erhalten sie ein Raster, in dem der Kongress reflektiert werden kann, und damit auch einen leichteren Zugang zu ihrer eigenen Reflexion. Zum anderen stärkt – gerade wenn es sich um regelmäßig stattfindende Kongresse einer bestimmten Wissenschaftsdisziplin handelt, in denen in der Regel eine gewisse Anzahl immer wiederkehrender Personen teilnimmt – eine solche Art der Prozessreflexion die Identifikation mit der eigenen wissenschaftlichen Disziplin und ihren VertreterInnen. Der Kongress wird durch eine vorbereitete und dann gemeinsame Reflexion seiner Inhalte und seines Prozesses zu etwas Gemeinsamen, an dem in gewisser Weise – wenn auch in ganz unterschiedlichen Rollen – alle einen Anteil haben und zu seinem Gelingen beitragen.

2. Der Blick auf den Kongress selbst

Der Pastoraltheologenkongress des Jahres 2007 stand unter dem Thema „Plurale Wirklichkeit Gemeinde.“ Er fand vom 17.-20. September in der Katholischen Akademie Schwerte statt. Allein die Tatsache von ca. 140 Teilnehmern und Teilnehmerinnen zeigt die brennende Aktualität des Themas „Gemeinde“ in der gegenwärtigen Pastoraltheologie, vor allem aber auch in der gegenwärtigen Pastoral.

Am 20. September ist ein reicher Kongress zu Ende gegangen, ein Kongress mit vielen Begegnungen, Begegnungen auf der persönlichen Ebene, Begegnung mit inhaltlichen Aspekten und auch mit der Konfrontation eigener Emotionalität zu diesem Thema. Wie immer bei Kongressen steckt enorme Arbeit in der Vorbereitung eines solchen Ereignisses. Aufgrund der theoretisch wissenschaftlichen Diskussionslage zum Thema „Gemeinde“ und den gleichzeitigen pastoralen Maßnahmen, die in den verschiedenen Ortskirchen zur Aufrechterhaltung der Seelsorge vorangetrieben werden, stellte die Vorbereitung hohe Anforderungen an die Planung: Wissenschaftliche Theorieebene und pastorale Planungs- und Praxisebene sollten und wollten miteinander verknüpft werden, im Übrigen ein Anspruch, dem sich die Konferenz mit ihren Kongressen immer wieder stellt. Hohe Ansprüche stellte auch das Design in seiner Mischung aus theoretisch-wissenschaftlichen Inputs, eher erfahrungsorientierten Teilen, Workshops und der Vorstellung von Forschungsprojekten; nicht zuletzt galt dies auch der Teilnehmerschaft, die sich – wie im Übrigen auch gewünscht – aus den Gruppen der Wissenschaftler und den stärker in planerischen und pastoralen Prozessen Tätigen zusammensetzte.

2.1. Rolle, erkenntnisleitende Fragestellung und Analyseinstrumentarium

Als von der Vorbereitungsgruppe für die Prozessbeobachtung und -analyse Beauftragte war ich in einer doppelten Rolle. Ich war Teilnehmerin wie alle anderen und zugleich Prozessbeobachterin, was mich von den anderen unterschied und von diesen so auch – weil öffentlich im Programm angekündigt – wahrgenommen wurde. Ich befand mich also zum einen wie alle anderen mitten im „Getümmel“ des Kongresses, der Beteiligung an den Inhalten, den Pausengesprächen, der informellen Abendgestaltung, zum anderen hatte ich jedoch auch immer den „analytischen“ Blick, den Blick „von außen“, um das Geschehen einzuordnen und die verschiedensten Puzzlesteine zu einem Ganzen zusammenzusetzen.

Prozessbeobachtungen gibt es so viele, wie Teilnehmer und Teilnehmerinnen an einer Veranstaltung teilnehmen, in Vielem werden sich die Beobachtungen und Einschätzungen decken, in manchem un-

terscheiden. Mein Blick auf die Prozessbeobachtung war von einer gruppensdynamischen Perspektive und vom Modell der Themenzentrierten Interaktion (TZI) geleitet, mir ging es also um den Zusammenhang und die Wechselwirkungen vom Thema, in diesem Fall „Plurale Wirklichkeit Gemeinde“, und von der Gruppe, also den Teilnehmerinnen und Teilnehmern, die sich aus den einzelnen Individuen zusammensetzte. Als erkenntnisleitende Frage, unter der ich den Kongress beobachtete, formulierte ich das Thema des Kongresses. Dementsprechend lautete sie: „Wie spiegelt sich das Thema des Kongresses ‚Plurale Wirklichkeit Gemeinde‘ hier im Kongress wieder?“ Die Grundthese zur Beantwortung dieser Leitfrage lautete, dass sich das Thema „Plurale Wirklichkeit Gemeinde“ im Kongress selbst widerspiegelte.¹ Diese These soll im Folgenden an verschiedenen Beobachtungen exemplifiziert werden. Dabei handelt es sich eben um Beobachtungen und nicht um fixe Tatsachen. Im Vordergrund steht daher nicht die Frage nach „richtig“ oder „falsch“, sondern die Frage: „Welche Wirkung hat etwas erzielt, was hat etwas ausgelöst und zu was hat es geföhrt?“

Zur Einordnung der Beobachtungen wurde auf zwei analytische Raster zurückgegriffen, zum einen auf das schon erwöhnte TZI Modell, wobei auf der Ebene des Individuums in diesem Zusammenhang kaum Beobachtungen zur Verfügung standen und diese Ebene aufgrund dessen in den Hintergrund trat. Das zweite analytische Raster ist dasjenige des „gruppensdynamischen Raums“², mit dem die komplexen Prozesse, die sich in jeder Gruppe ereignen, in einem einfachen Modell dargestellt werden. Dieses Modell zeigt auf, dass jede Gruppe neben der Inhaltsebene von drei großen Themen bestimmt wird: a) dem Thema „Zugehörigkeit“, also der Frage nach „drinnen“ und „draußen“, oder anders formuliert, wer ist drinnen und gehört dazu, z.B. zur „scientific community“, zu den Insidern, wer hat wie Zugang bekommen, ist wie reingekommen und wer ist draußen, ist relativ unverbunden mit anderen etc.; b) dem Thema „Macht und Einfluss“, also den Fragen, wer wie viel Macht hat oder ihm/ihr zugesprochen wird auf der formalen Ebene qua eines Leitungsamtes beispielsweise oder aufgrund persönlicher Autorität, die Frage nach Macht und Einfluss richtet sich auch darauf, wer „oben“ und wer „unten“ ist; außerdem ist c) auch das Thema der „Intimität“ angesprochen, das eng mit dem Thema der „Zugehörigkeit“ zusammenhängt. Hier wird danach ge-

1 Um Beobachtungen rückkoppeln zu können, ist es hilfreich, sie mit der Wahrnehmung anderer zu konfrontieren. An dieser Stelle danke ich Ria Blittersdorf und Dagmar Stoltmann ganz herzlich für ihre Bereitschaft, meine Eindrücke und Beobachtungen mit ihnen austauschen zu können und ich danke Ihnen für ihre Ideen, die sie zu dieser Prozessbeobachtung beigetragen haben.

2 Vgl. Näher zu diesem Modell: Andreas Amann, Gruppendynamik als reflexive Vergemeinschaftung, in: Klaus Antons / Andreas Amann / Gisela Clausen u.a., Gruppenprozesse verstehen. Gruppendynamische Forschung und Praxis, Opladen 2001, 30-34.

fragt, mit wie viel Verbundenheit und Nähe bzw. mit wie viel Distanz und innerer Ferne jemand sich in der Gruppe bewegt.

Die Darstellung der Beobachtungen und der Eindrücke orientieren sich am Prozessverlauf des Kongresses, wobei dieser nicht in allen Einzelheiten dargestellt wird. Besondere Aufmerksamkeit wird auf die Anfangssequenz gelegt, da gerade in dieser Phase in Gruppen besonders viel geschieht und viele Themen auf der nonverbalen Ebene in der Gruppe verhandelt werden. Ein erster Durchgang widmet sich dem inhaltlichen Verlauf, damit werden gleichzeitig Beobachtungen und Eindrücke zur Aufmerksamkeit und Stimmung gekoppelt. In einem zweiten Durchgang wird näher auf die Gruppenprozessebene eingegangen.

2.2. Prozessverlauf, Aufmerksamkeit und inhaltliche Planung:

Der Kongress war durch das Thema von einer hohen Involviertheit und emotionalen Beteiligung aller Anwesenden gekennzeichnet. Mit dem Thema „Gemeinde“ hatten alle in irgendeiner Form, sei es als hauptamtliche Seelsorger und Seelsorgerinnen, sei es als sich wissenschaftlich damit Befassende, sei es als Mitglied einer Gemeinde oder auch in je zwei der genannten Rollen, zu tun, jede/r hatte Erfahrungen und konnte zu diesem Thema etwas sagen. Entsprechend dieser deutlich wahrnehmbaren Involviertheit und emotionalen Beteiligung startete der Kongress mit hohen Erwartungen seitens aller Beteiligten: WissenschaftlerInnen wollten Klärungen und die Weiterführung theoretischer Erkenntnis, Seelsorgende und für Seelsorge Verantwortliche der Diözesen erhofften sich Anregungen und seitens der „professionellen“ WissenschaftlerInnen Unterstützung für die anfordernde und oft verzwickte Arbeit vor Ort.

Die hohen Erwartungen und die emotionale Beteiligung zeigten sich rasch in der ersten inhaltlichen Einheit, die mit Erfahrungen aus verschiedenen pastoralen Praxiszusammenhängen (Pfarrei im Ruhrgebiet, in St. Gallen, und Gemeinde wie Ordinariat Salzburg) das Spektrum des Themas aus einer praxisorientierten Perspektive eröffnen, sozusagen der „Appetizer“ sein sollten. Die Podiumsteilnehmer wurden sofort mit hohen Anforderungen an das eigene Tun und dessen Reflexion sowie zentralen Fragen im Kontext von Gemeinde konfrontiert: Wie ist die eigene theologische Reflexion von Gemeinde und die ihr zugrunde liegende Anthropologie? Wie ist Gemeinde eigentlich (theologisch) zu bestimmen? Fast kamen die Betreffenden in eine Rechtfertigungsposition, sollten sich in allem ausweisen – und doch spiegelte sich an dieser Eingangssequenz des Kongresses nur erneut das hohe Anforderungsprofil, dem Seelsorgende heute in ihrer Praxis vor Ort ausgesetzt sind. Und gleichzeitig spiegelte sich in dieser Sequenz das Gemeindethema zum ersten Mal im Kongress selbst.

Eine zweite Spiegelung zeigte sich in den nachfolgenden Berichten aus verschiedenen Seelsorgeämtern. Hier wurde sehr deutlich, wie schwer Erfahrungen zu vermitteln sind, wenn sich strukturelle Fragen als (be)drängend(er) erweisen. Kaum war es möglich, neben oder vielleicht sogar statt Zahlen zu eingerichteten Seelsorgeeinheiten und Abschlüssen der Umstrukturierungsmaßnahmen von den eigentlichen Erfahrungen mit diesen Prozessen zu berichten. Wie sehr die Strukturveränderungen in den Gemeinden momentan im Vordergrund stehen, zeigte sich auch in den Berichten der Seelsorgeamtsleiter.

Erste inhaltlich-theologische Bestimmungen von Gemeinde, erfolgten am nächsten Vormittag und führten zu deutlicher (emotionaler) Entlastung und waren gleichzeitig mit hoher Aufmerksamkeit versehen, so dass ein erster Höhepunkt des Kongresses zu verzeichnen war. Gleichzeitig konturierte sich die politische Dimension des Themas, denn auch die politische Ebene und politische Auseinandersetzungen sind dem Gemeindefeld und der Gemeindegewirklichkeit vor Ort nicht unbekannt. Eine erste inhaltliche Konfliktlinie über ein mögliches Scheitern der Gemeindefeldtheologie kristallisierte sich heraus und hielt die Spannungskurve der Aufmerksamkeit auf hohem Niveau. Allerdings veränderte die in den nachfolgenden inhaltlichen Einheiten deutlich zu Tage tretende Konfliktlinie zwischen Vertretern einer Gemeindefeldtheologie und Vertretern ihres Scheiterns die Stimmung hin zu einer emotionaler Aufgeladenheit. Die Tatsache des vom Design des Kongresses nicht genügend eingeräumten Diskussionsraumes führte dazu, dass sich Atmosphäre und Austausch in den informellen Teil verlagerten. Die Auseinandersetzung um Gemeindefeldtheologie zeigten deutlich, wie auf dem Kongress selbst wie auch vor Ort die Pluralität von verschiedenen Gemeindefeldverständnissen erlebt (und hoffentlich diskutiert) wird, bis dahin, ob wir überhaupt noch von Gemeinde reden können oder hier völlig neu denken müssen.

Aufmerksamkeit und Emotionalität pendelten sich am Mittwoch und Donnerstag auf einem mittleren Niveau ein, allerdings geprägt von den beginnenden Auflösungsprozessen des Kongresses durch die Abreise von Teilnehmern oder Kurzbesuche verschiedener Vertreter der Disziplin. Die Wirkung des „Kommens und Gehens“ während eines wissenschaftlichen Kongresses zu untersuchen wäre jedoch noch ein eigenes Thema. Auf der inhaltlichen Ebene knüpfte das Programm des Mittwochs an das des Montags an und erweiterte die ortskirchliche um die weltkirchliche Perspektive. Allerdings konnte diese Perspektive aus Zeitgründen plenar nicht weiter vertieft werden und wurde eventuell dezentral in den Workshops aufgefangen. Im Hinblick auf die Planung schiene eine stärkere Vernetzung auf der inhaltlichen Ebene zwischen den einzelnen thematischen Blöcke sinnvoll, eine Vernetzung, die zum Weiterdenken einlädt und auch im formellen Rahmen die Möglichkeit dazu zur Verfügung stellt.

Insgesamt hat der Kongress im Willen und dem Bemühen, dem Thema möglichst viel Raum zu geben, an zwei entscheidenden Stellen vertiefende und ausführliche Auseinandersetzungen wegstrukturiert und damit über die Struktur des Kongresses wirkliche Auseinandersetzung verhindert bzw. diese in den informellen Teil verlagert. Im Gegenzug standen Input und Information im Vordergrund. Das führt zu der Frage: Wie viel Konflikt und inhaltliche Auseinandersetzung darf auf einem wissenschaftlichen Kongress sein und ist bewusst oder unbewusst gewollt? Oder anders formuliert: Wie viel Einvernehmen, wie viel Harmonie ist für einen Kongress notwendig, um den Zusammenhalt wahren zu können? Auf der inhaltlichen Ebene kann hier auf die Dimension der Zugehörigkeit zurückgegriffen werden. Wann und bei welchen Themen und inhaltlichen Standpunkten fühlt sich jemand zugehörig, wie viel Kontroversität verträgt Zugehörigkeit und Intimität?

Dem Verhältnis von einer erfahrungsorientierten Dimension und streng wissenschaftlich-inhaltlichen Auseinandersetzung ist noch eine eigene Bemerkung einzuräumen. Die Erfahrungsorientierung ist bewusst an den Beginn dieses Kongresses gesetzt worden und es gehört zum Selbstverständnis der Konferenz in ihren Kongressen – wenn auch in je unterschiedlichem Ausmaß – beide Dimensionen miteinander zu verknüpfen. Viele Teilnehmer und Teilnehmerinnen reisten jedoch erst am Dienstag an. Jemand sagte, der Dienstag sei der wichtigste Tag, weil an diesem Tag seines Erachtens am meisten theoretischer Input geplant sei. Diese Beobachtung führt zu zwei Fragen: a) Wie wichtig ist der erfahrungsorientierte Zugang wirklich und wie genau passt er zum Charakter eines Kongresses einer wissenschaftlichen Disziplin? b) Wie wichtig wird dieser Zugang bei allen Rufen nach Praxis und Erfahrungsberichten in der Praktischen Theologie sowohl bei den wissenschaftlich Tätigen wie auch bei den in der pastoralen Praxis genommen?

Die Leitfrage der Prozessreflexion lautete, inwieweit sich während dieses Kongresses in den vier Tagen, in denen zusammen gelebt und gearbeitet wurde, Gemeinde ereignete. Verschiedene Indizien wurden dafür bereits ausfindig gemacht. Legt man die drei klassischen Grundfunktionen von Gemeinde zugrunde, die hier um die Funktion der *Koinonia* ergänzt werden soll, so lassen sich die Verkündigung, die Liturgie und die Gemeinschaft leicht wiederfinden. Es wurde inhaltlich diskutiert, sich auseinandergesetzt und miteinander erzählt, in vielen einzelnen Statements ist Verkündigung geschehen, es wurde miteinander gebetet und Eucharistie gefeiert, und wir haben Gemeinschaft von Christen und Christinnen erlebt. Nur mit der Diakonie war es – wie so oft – etwas schwierig, zumindest war sie öffentlich auf diesem Kongress nur schwer zu identifizieren. Allerdings schließt dies nicht aus, dass manche Beziehungen und Bezüge diakonisch geprägt waren.

2.3. Beobachtungen auf der Gruppenprozessebene

Gemeinde verstand und versteht sich auch heute vielfach als Familie, die möglichst harmonisch zusammenlebt und es gut miteinander hat, so wurde es auch mehrfach auf diesem Kongress formuliert. Wenn sich in diesem Kongress Gemeinde abbildete, dann bildeten sich auch so etwas wie familiäre oder zumindest familienähnliche Strukturen während dieser vier Tage, auch dazu einige Beobachtungen:

Wir begannen familiär, es brauchte keine Namensschilder – man kennt sich ja! Auch über Geld wurde gleich zu Beginn gesprochen, waren doch die Finanzen der Grund für die Wahl des Kongressortes – auch über Interna zu reden hat etwas Familiäres. Das Bild lässt sich fortsetzen – ohne dass ich es überstrapazieren möchte, auch der Konflikt des zweiten Tages über die Frage nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie könnte man auf dieser Folie als „Streit kommt in der besten Familie vor“ interpretieren.

„Gemeinde braucht Überschaubarkeit, braucht Nahraum, braucht Vertrautheit“ waren immer wieder kehrende Sätze während des Kongresses. Überschaubarkeit schuf dieser Kongress mindestens im Laufe der Tage, indem man sich immer wieder begegnete und auch von der didaktischen Planung her, Möglichkeiten für die Begegnung im Nahraum geschaffen waren: Nahraum zwischen Menschen, wenn auch in unterschiedlichen Graden der Intimität und Vertrautheit, jedoch schuf der Kongress gerade auch im informellen Teil, die Möglichkeit zu wachsender Vertrautheit. Auch hier spiegelt sich so etwas wie gemeindliche Wirklichkeit wieder. An kirchlichen Orten bildet sich Gemeinde, sagte Uta Pohl-Patalong, eine der Referentinnen am Kongress. Ich glaube, dass der Kongress auch ein kirchlicher Ort war und sich in diesem Sinne gemeindliche Wirklichkeit realisierte.

Das Thema „Zugehörigkeit“ wurde bereits im ersten Teil angesprochen, für Gruppen ist es ein zentrales Thema. Während dieses Kongresses nahm es eine besondere Rolle ein, da sich hier Teilnehmende verschiedener Gruppen trafen. Einerseits trafen sich die Wissenschaftlicher und Wissenschaftlerinnen, die sich aus vielen Zusammenhängen mehr oder weniger kennen und sich von anderen früheren Kongressen vertraut sind, nicht zuletzt sind sie in der Konferenz als ihrer Interessensvertretung organisiert. Gleichzeitig waren gerade auf diesem Kongress zu diesem Thema viele Personen aus den pastoralen Seelsorgeabteilungen der Diözesen oder direkt aus der pastoralen Praxis hier, die sich gezielt zum Thema des Kongresses angemeldet hatten und nicht zum Pastoraltheologenkongress allgemein, zu dem man geht, weil der regelmäßige Kongress stattfindet – unabhängig vom jeweiligen Thema. Das wirft die Frage nach der Zugehörigkeit nicht nur innerhalb der wissenschaftlichen Disziplin, z.B.

zwischen arrivierten Lehrstuhlinhabern und Nachwuchswissenschaftlern, sondern auch zwischen den beiden genannten Gruppen auf. Wie war es diesbezüglich mit der Zugehörigkeit? Wie drinnen, wie draußen haben sich einzelne Teilnehmer und Teilnehmerinnen gefühlt, wie leichtgänglich, wie schwergänglich gelang es, Kontakte zu knüpfen, wie aufgenommen konnte man sich fühlen, gerade von denen, die eher als „Insider“ gelten und Kontakte vielleicht schneller zur Verfügung stellen können, da sie bereits auf eine gewisse Beheimatung zurückgreifen können? Wie offen ist man einander begegnet und wie interessiert waren wir an denen, die wir noch nicht kennen? Auch diese Fragen sind typisch für Gemeindewirklichkeit. Wie leichtgänglich ist es in einer Gemeinde als Fremde/r sich in der schon bestehende Gruppe der mehr oder weniger Vertrauten zugehörig zu fühlen? Die Gleichzeitigkeit von „Zunft-Treffen“ und öffentlichem Kongress, macht die Fragen nach Zugehörigkeit, nach Trennung zwischen Zunft und Kongress nicht einfacher, wie die Integration der Mitgliederversammlung in den Ablauf des Kongresses, auf der sich noch einmal die auch familialen Strukturen zeigten.

Wo Gruppen miteinander arbeiten und inhaltlich miteinander ringen, sind Konflikte etwas Selbstverständliches. Eine inhaltliche Konfliktlinie wurde bereits im ersten Teil angesprochen. Eine zweite Konfliktlinie ereignete sich m. E. eher im Sinne eines latenten vielleicht versteckten Konflikts, der zudem nicht auf der inhaltlichen, sondern auf Stausebene lag. Gemeint ist ein latenter Konflikt zwischen Wissenschaftlern, die sich auf der Theorieebene mit den Fragen des Kongresses auseinandersetzen und denen, die die Strukturen der Praxis planen, bzw. in der Praxis vor Ort tätig sind. Der Konflikt lief entlang der verschiedenen jeweils berechtigten Interessen und Einschätzungen beider Seiten: Fühlten sich die „Praktiker“ immer genügend unterstützt, oder bekamen sie vielleicht manchmal das Gefühl, es nicht richtig zu machen, viel zu viel auf Strukturen zu achten, zu wenig auf Inhalt? Demgegenüber hatten die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen das Interesse nach wissenschaftlicher Reflexion und Selbstvergewisserung. Beides sind völlig legitime Interessen, der hohe Anspruch dieses Kongresses bestand darin, diese unterschiedlichen Interessen, die Vernetzung zwischen theoretischer Reflexion und konkreter Praxisebene miteinander auszubalancieren.

In einer gruppendynamischen Perspektive ist ein Teil dieses Themas in der Dimension „oben – unten“ – und das ist hier nicht wertend oder bewertend gemeint – angesiedelt, in dem Anspruch seitens der Praxis nach konkreter Bereicherung, nach Konkretion überhaupt, die von der Wissenschaft bzw. den Wissenschaftlern erhofft wird, und in der Schwierigkeit seitens der Wissenschaftler so konkret sein zu können oder überhaupt zu wollen. Der formulierte Anspruch, die Ebenen zu vermitteln, ist richtig. Dass die Realisierung nicht so einfach ist, wurde auf diesem Kongress noch einmal deutlich und zwar sowohl auf der in-

haltlichen wie auf der Beziehungsebene. Noch eine letzte Beobachtung zum Umgang mit Konflikten am Beispiel des inhaltlichen Konflikts um die Gemeindeftheologie und das Angebot einer Deutung. Die Verlagerung von Diskussionen zu konflikthaft besetzten Themen vom formellen in den informellen Raum „beim Bier“ stützt die weiter oben formulierte Frage nach dem Bedürfnis nach Harmonie auf einem solchen Kongress und die Frage danach, wie viel Konflikt sein darf bzw. ausgehalten werden kann. Der informelle Bereich ist aus einer gruppensdynamischen Perspektive nicht geeignet, Konflikte aus dem formellen Bereich zu klären, denn zum einen sind nicht alle Beteiligten zwingend anwesend und zum anderen sollten Konflikte immer dort geklärt werden, wo sie entstehen.

Die Komplexität eines solchen Kongresses, und das gilt im Grunde für die meisten dieser Art, ist unglaublich hoch, insofern viele Ebenen miteinander verquickt sind: Die Ebene der Wissenschaftler und der Praktiker wurde bereits angesprochen, man ist befreundet oder verkehrt höflich miteinander, Ordinarien begegnen Nachwuchswissenschaftlern, die bekannt werden möchten, womit auch Abhängigkeitsverhältnisse gegeben sind, Wissenschaft befindet sich in Auseinandersetzung mit „Amtskirche“ und mit der Ebene der pastoralen Praxis, die sie entsprechend dem Auftrag der Praktischen Theologie reflektiert. Dass ein Kongress mit so vielen komplexen Lagen gelingt, so wie dieser gelungen ist, das ist ein echter Erfolg!

Plurale Wirklichkeit Gemeinde



Im Nachgang

Markus Lehner
Veronika Prüller-Jagenteufel
Walter Fürst
Manfred Körber
Wilhelm Tolksdorf

Lebe wohl, Pfarrgemeinde!

Ein Nachruf

Die pastorale Landschaft in Deutschland ist in Bewegung geraten. Die Situation ist unübersichtlich, wie bereits ein Blick auf die Begrifflichkeiten zeigt. Da ist die Rede von „Seelsorgeeinheiten“ (Diözese Hildesheim, Diözese Rottenburg-Stuttgart), von „Pfarrverbänden“ (Diözese Passau, Erzdiözese München und Freising) oder „Pfarrverbänden“ (Bistum Magdeburg, Bistum Aachen, Erzdiözese Bamberg). Hinter diesen Begriffen verbergen sich durchaus unterschiedliche Konzepte. Sie reichen von der themenbezogenen Zusammenarbeit benachbarter Pfarreien bei weitgehender Wahrung ihrer Eigenständigkeit bis zum Zusammenschluss rechtlich selbständiger Pfarreien unter einem Pfarrer mit Bildung gemeinsamer Gremien.

In manchen Bistümern sind die Eingriffe in die kirchliche Struktur noch erheblich radikaler, indem die Pfarrgrenzen durch Fusion von Pfarreien neu gezogen werden. Dies geschieht teilweise ad hoc, wenn Pfarren nicht mehr besetzt werden können (etwa im Bistum Dresden-Meißen) oder nach einem generalstabsmäßigen Plan wie im Bistum Essen, wo innerhalb von drei Jahren die Zahl der Pfarreien durch Zusammenlegungen auf ein Sechstel des früheren Standes zurückgestutzt wurde.

Gemeinsamer Nenner all dieser Konzepte ist die Schaffung größerer pastoraler Räume. Es gibt keine vergleichenden Untersuchungen, wie diese unterschiedlichen Modelle von den Katholikinnen und Katholiken aufgenommen werden, doch im Endeffekt ist der folgenden Einschätzung von Bischof Joachim Wanke einiges abzugewinnen: „Im Erleben des normalen Gläubigen gibt es wenig Unterschiede zwischen einer Großpfarre und einer Pfarreiengemeinschaft. In beiden Modellen wird die Zahl der Orte der Eucharistiefeyer vermindert. Für beide Modelle ist die innere Vielfalt wichtig. In beiden Modellen sind die unterschiedlichen Aufgaben für Ehrenamtliche und Hauptamtliche ähnlich verteilt. Bis auf ganz wenige Fälle hört die bislang vertraute Gemeinde auf zu existieren.“¹

Die Deutsche Bischofskonferenz bemüht sich darum Optimismus zu versprühen. Um „Mehr als Strukturen“ gehe es bei der pastoralen Neuordnung in den Diözesen, wie der Titel der Dokumentation des Studientages der

1 „Mehr als Strukturen... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“. Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz, hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen, Nr. 213), Bonn 2007, 103.

Frühjahrs-Vollversammlung 2007 betont. Eine Analyse der Entwicklungen aus pastoraltheologischer Sicht führt allerdings zu der Frage: Schlägt damit nicht dem Konzept der Pfarrgemeinde das letzte Stündchen?

Das Konzept der Pfarrgemeinde

Die Pfarrgemeinde ist ein Kind des 20. Jahrhunderts. Sie war Ausdruck einer neuen Identität von Christinnen und Christen. Die klassische Frage – „In welcher Pfarrei wohnst du?“ – wurde abgelöst von der Frage – „Zu welcher Pfarrgemeinde gehörst du?“ Im Laufe des 20. Jahrhunderts ist in den deutschsprachigen Ländern allmählich das Bewusstsein gewachsen, dass Kirche mehr ist als eine Institution zur Förderung des individuellen Seelenheils. In einer Vielfalt von Bewegungen entdeckten Christinnen und Christen die Kirche als gemeinschaftsstiftende Kraft.

Die Pastoraltheologie reflektierte diese Entwicklung. Cornelius Krieg führte bereits 1904 in seinem pastoraltheologischen Entwurf die Unterscheidung von Einzelseelsorge und Gemeinschaftsseelsorge ein.² Er suchte die Gemeinschaftsseelsorge theologisch zu untermauern, indem er von drei Charakteristika der Gemeinde sprach: Sie sei Gemeinde der Gläubigen, Gemeinde der Heiligen und Brüdergemeinde. Constantin Noppel bemühte sich in der zweiten Auflage seines „Aufrisses der Pastoraltheologie“ 1949 um eine eingehende theologische Ausfaltung des Aufbaus und Wachstums der Kirche im Rahmen der Pfarrgemeinde. Als ihre Grundelemente zählt er „den Gottesdienst der Gemeinde“, die „Verkündigung des Wortes Gottes an die Gemeinde“ und den „Erweis der Bruderliebe in der Gemeinde“ auf.³

Doch erst im Umfeld des erneuerten Kirchenverständnisses des II. Vatikanums wurde der Gemeindebegriff zur theologischen Leitidee. Ferdinand Klostermann bemühte sich in seiner 1956 erschienenen Studie „Prinzip Gemeinde“ intensiv darum aufzuweisen, dass die Kirche grundsätzlich gemeindlichen Charakter habe.⁴ Um diese theologische Idee in die Praxis kirchlichen Lebens zu übersetzen, bedurfte es allerdings einer Vermittlung mit der Tatsache, dass sich dieses vorrangig in Pfarreien abspielte. Klostermann selbst gab die entscheidende Losung aus: Unsere Pfarreien müssen Gemeinden werden!⁵ Die Pfarreien sollten sich nicht mehr nur als regionale Einheiten seelsorglicher Betreuung verstehen

2 Vgl. Cornelius Krieg, Seelenleitung. Eine Pastoraltheologie in vier Büchern, 1. Buch: Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung, Freiburg i. Br. 1904.

3 Vgl. Constantin Noppel, Aedificatio Corporis Christi. Aufriß der Pastoral, Freiburg i. Br. 1949, 87-102.

4 Vgl. Ferdinand Klostermann, Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens, (Wiener Beiträge zur Theologie 11), Wien 1956.

5 Vgl. Ferdinand Klostermann, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?, Wien 1979.

sondern als Pfarrgemeinden, die sich bemühen dem Ideal einer christlichen Gemeinde möglichst nahe zu kommen. Die Synoden der deutschsprachigen Länder haben den Hybridbegriff der „Pfarrgemeinde“ dankbar aufgenommen und propagiert. So kam es, dass nunmehr beinahe 40 Jahre lang Bischöfe, Priester, Diakone, hauptberufliche und ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Pastoral in den deutschsprachigen Ländern mit dem Begriff der „Pfarrgemeinde“ groß geworden sind und diesen als selbstverständlichen Teil kirchlicher Identität internalisiert haben.

Ein Blick auf das Kirchenrecht sollte allerdings zur Vorsicht mahnen: In dem immerhin 128 Seiten umfassenden Sachverzeichnis des Codex des kanonischen Rechts von 1983 sucht man vergeblich nach dem Begriff „Pfarrgemeinde“, ebenso schließt an „Gelübde“ nahtlos der Begriff „Gemeinschaft“ an. In der Realität des kirchlichen Rechts gibt es nur die Pfarrei, nüchtern definiert als „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist und deren Seelsorge unter der Autorität des Diözesanbischofs einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut wird.“ (Can 515 § 1) In der Regel hat sie territorial abgegrenzt zu sein und umfasst die Gläubigen eines bestimmten Gebietes. (Can 518) *Conditio sine qua non* einer Pfarrei ist der Pfarrer, der sich im Sinne einer sorgfältigen Wahrnehmung seiner Hirtenaufgaben darum bemühen soll, „die seiner Sorge anvertrauten Gläubigen zu kennen.“ (Can 529 §1)

Das Ende der Pfarrgemeinde

Am deutlichsten ist am Beispiel der Fusion bestehender Pfarrgemeinden zu Großpfarreien zu sehen, wie die mit dem Hybridbegriff „Pfarrgemeinde“ bezeichnete kirchliche Realität sich auflöst. Die „Pfarrei als Gemeinschaft von Gemeinden“ heißt die Losung im Bistum Essen. Dies ist nur konsequent, denn es wäre unsinnig, wenn sich die bisherigen Pfarrgemeinden weiter als solche verstehen, sind sie doch kirchenrechtlich von nun an nicht mehr Pfarrei. In diesem Sinn werden auch im Bistum Aachen die Pfarrverbände als „Gemeinschaften der Gemeinden“ bezeichnet. Es ist nur zu begrüßen, wenn hier Klartext geredet wird.

Zu fragen ist im Sinne der oben erwähnten Einschätzung Bischof Wankes, wieweit der Begriff der „Pfarrgemeinde“ in den weniger weitgehenden Neustrukturierungen noch haltbar ist. Was bedeutet es etwa für die Qualität kirchlichen Lebens, wenn die Pfarreigrenzen zwar rechtlich nicht aufgelöst werden, jedoch nur mehr Gremien auf Ebene des übergeordneten Pfarreienvverbandes (-verbundes, ...) darüber entscheiden, was in den bisherigen Pfarrgemeinden pastoral geschieht, und wenn man sich den „eigenen Hirten“ (Can 515 § 1) mit einigen anderen Pfarren teilen

muss. Verdient eine Pfarrgemeinde, der die eigene Gemeindeleitung amputiert wurde, noch diesen Namen? Es ist zu vermuten, dass es sich bei diesen Quasi-Pfarrgemeinden nur um Übergangslösungen auf dem Weg zu Großpfarreien handelt – vorläufige Kompromisse, um den Unmut der ehrenamtlich in den Pfarrgemeinden Engagierten vorerst nicht zum Siedepunkt kommen zu lassen.

Die schöne neue Welt der neuen pastoralen Räume

Rein kirchenrechtlich ist in den neuen und größeren pastoralen Räumen die katholische Welt wieder in Ordnung. Es gibt einen zum Pfarrer bestellten Priester, der mit Unterstützung eines Teams von pastoralen MitarbeiterInnen die Pfarre leitet.

Sehr realistisch sehen durchaus auch die deutschen Bischöfe, dass sich die Rolle der Pfarrer durch die Vergrößerung des Pfarrgebiets ändern wird. „Der Priester der Zukunft wird sich bei aller lebensweltlichen Einbindung doch auf die ‚sakramentale Nähe‘ konzentrieren müssen [...] Der Dienst der liturgischen Feier und der in ihrem Rahmen vorgesehenen Verkündigung und Sakramentspendung (zupal am Sonntag) dürfte in Zukunft wohl noch deutlicher als bisher der hervorgehobene Ort sein, wo sich die Teilhabe des Priesters am dreifachen Amt Christi am sichtbarsten konkretisiert“, postuliert etwa Bischof Reinhard Marx.⁶

Der Pfarrer ist allerdings umgeben von einem Team von pastoralen MitarbeiterInnen, welche arbeitsteilig die pastoralen Aufgaben in den neuen pastoralen Räumen wahrnehmen. In dieser Arbeitsteilung werden neue Chancen gesehen. „Vergessen wir nicht, dass die derzeitigen Veränderungen der Pastoralräume auch Chancen in sich bergen, etwa einer qualifizierteren Zusammenarbeit, die die Gaben und das Können Einzelner mehr zur Geltung bringen und auf die unterschiedlichen Erwartungen von Menschen heute besser eingehen kann“, meint etwa Kardinal Lehmann.⁷

Dies wird durchaus auch als Professionalisierungsschub in der Pastoral gesehen. Nicht mehr der Gemeindepfarrer als Generalist, sondern ein Team von Spezialisten soll die Pastoral in Zukunft tragen. „Geweitete Strukturen bedingen im Interesse von Verlässlichkeit klarere Zuständigkeiten und Absprachen – aber auch Professionalisierung in jeweils neu umschriebenen Aufgabensegmenten“ liest man im Bericht einer Arbeitsgruppe der Bischofskonferenz.⁸

Das klingt auf den ersten Blick sehr modern. Wenn man sich die Sache nä-

6 „Mehr als Strukturen... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“, Dokumentation des Studientages, 65.

7 Ebd., 7.

8 Ebd., 73.

her überlegt, kann man sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren, dass hier eine Taylorisierung der Pastoral angedacht ist. Klare Aufgabenteilung wie am Fließband. Jeder macht jene Tätigkeiten, die er am besten kann. Der Spezialist für Gemeindekatechese im Gemeindeverband organisiert Jahr für Jahr die Erstkommunion und Firmvorbereitung in allen Gemeinden, die Spezialistin für Caritasarbeit organisiert flächendeckend den Krankenbesuchsdienst, usw. In der Industrie hat man längst die Nachteile der tayloristischen Arbeitsteilung erkannt, insbesondere den Verlust des Verantwortungsgefühls für das ganze Produkt, und propagiert neue Modelle der Produktion. Sollte das nicht zu denken geben?

Ein Wort des Trostes

Wortreich wird derzeit von vielen Seiten beteuert, die klassische Pfarrgemeinde passe ohnehin nicht mehr in die plurale moderne Welt. Sie erfasse nur einen charakteristischen Ausschnitt der in den Sinus-Studien identifizierten gesellschaftlichen Milieus und grenze damit viele Menschen aus. Sie habe kaum missionarische Kraft, weshalb neue Formen kirchlicher Präsenz gefragt seien.

Die deutschen Bischöfe sehen die Motive für die Unstrukturierung der pastoralen Landschaft erheblich nüchterner: Kardinal Lehmann etwa nennt den zahlenmäßigen Rückgang der Gemeindeglieder, den Priestermangel und die geringer gewordene Finanzkraft der Diözesen als die Herausforderungen, auf welche die neuen pastoralen Räume Antwort geben wollen.⁹ Angesichts der kirchenrechtlichen Vorgabe, dass eine Pfarrei einen geweihten Priester als Pfarrer braucht, ist wohl der Priestermangel die zentrale Triebkraft dieser Entwicklungen.

Was der Grund für den Mangel an ordinierten Leitungspersonen ist, darüber gehen die Meinungen weit auseinander. Für die einen ist es der Glaubensschwund in der modernen Gesellschaft Europas, der die Priesterberufungen austrocknen lässt, für die anderen ist es die Weigerung der Kirchenleitung, die Zulassungsbestimmungen für das kirchliche Amt den Gegebenheiten der Zeit anzupassen. Für das Schicksal der Pfarrgemeinde ist es irrelevant, welche Seite Recht hat.

Die Kirche hat viele Jahrhunderte ohne das Konzept der Pfarrgemeinde gelebt, und geleitet durch den Geist Gottes werden sich neue Wege auf-tun, Menschen zu einem gemeinsamen Leben im Sinne des Evangeliums zu ermutigen. Doch zumindest einen schönen Kranz sollte uns die Pfarrgemeinde wert sein, im Blick auf die vielen Christinnen und Christen, denen sie Heimat, Quelle des Glaubens und des Engagements war (und ist).

⁹ Vgl. ebd., 5.

Relevant, realistisch, attraktiv...?

Um einen Nachklang zum Kongress „Plurale Wirklichkeit Gemeinde“ bin ich gebeten worden – einen Text etwa in der Art einer Glosse habe ich zugesagt. Damals. Vor vielen Wochen.

Mittlerweile ist das Kongressgeschehen in Schwerte lange her – was klingt jetzt noch in mir nach? Abgesehen von der guten Atmosphäre und den spannenden und anregenden Referaten, Workshops etc., die mich unter anderem durch die Breite der gewählten Zugänge zum Thema fasziniert haben – und die in dieser Ausgabe der *Pastoraltheologischen Informationen* wohl ohnehin ausführlich zu Wort kommen –, sind es drei, einander zum Teil berührende Themen, die mir nachgehen. Sie haben mich danach weiter beschäftigt und ihr Klang ist schnell wieder da, wenn ich an den Kongress denke. Diese drei möchte ich hier kurz antippen – als durchaus persönliche Reflexion, entstammend der Nachdenklichkeit eines „einfachen Konferenzmitglieds“.

1. Relevant?

„Diese Art von Pastoraltheologie ist für die Praxis irrelevant.“ So (oder im Wortlaut ähnlich) lautete das harsche Verdikt eines Kongressteilnehmers nach den Vorträgen der ersten zwei Tage. Das kam von einem Kollegen, dem ich einen guten Ein- und Überblick über die konkreten Probleme vor Ort – und das in nicht nur einer Diözese – durchaus zutraue. Unbeschadet der Tatsache, dass Pauschalurteile nie stimmen, hat mich diese Rückmeldung hellhörig gemacht. Korreliert sie doch in gewisser Weise mit Erfahrungen aus dem theologischen Publikationswesen, in dem wissenschaftliche Pastoraltheologie zu den am schwersten vermarktbarsten Themenbereichen gehört. Gewinnbringend verkaufen lassen sich derzeit angeblich nur konkrete Handreichungen. Oder dann gleich die systematischen oder biblischen Werke.

Hat der Pastoraltheologie am Ende das beharrliche Bemühen darum, mehr und anderes zu sein als eine Anwendungswissenschaft, doch nicht mehr gebracht als den Verlust der Bodenhaftung und eine als verzichtbar angesehene Wiederaufbereitung von Inhalten, die dann doch lieber bei den eigentlichen Experten nachgelesen werden? Ist das die „schlechte“ Mitte zwischen Handreichung und Fundamentaltheologie/Bibelwissenschaft/Religionswissenschaft...?

Nun sind weder der kritische Kollege noch ich selbst solche, die eine

theologielose Praxis propagierten, ganz und gar nicht. Gemeindliche Praxis und die Praxis von verantwortlichen SeelsorgerInnen in den Gemeinden, von GemeindeleiterInnen bis hin zu diözesan Verantwortlichen kann nicht aus der Tipp- und Trickkiste der Handreichungen leben (egal ob sie aus dem theologischen oder dem unternehmensberaterischen Koffer oder sonstwo herkommen) – sie würde daran verhungern bzw. tut es mancherorts bereits. Verantwortliche Gestaltung von Gemeindeleben wie von Gemeinde- und Diözesanstrukturen braucht viel theologische Reflexion bzw. scheint vielerorts genau an deren Ermangelung zu leiden.

Aber welcher Art muss Pastoraltheologie sein, dass sie von den handelnden GestalterInnen als relevant und eventuell sogar hilfreich erkannt werden kann?

Wenn ich ihn recht verstanden habe, bezog sich die Kritik des zitierten Kollegen u.a. auf Folgendes: Der Diskurs über Für und Wider einer prononcierten Gemeindeftheologie, die anhand von Vertreten der 1970er- und 1980er-Jahre diskutiert wird, oder auch die Debatte um andere Formen von Gemeindeleitung gingen, so der Vorwurf, an den real existierenden Bedingungen und Gegebenheiten vorbei – den in den Gemeinden vorfindlichen Prozessen ebenso wie den lehramtlich-kirchenrechtlichen Vorgaben. Und genau mit diesen Gegebenheiten müssten sich aber die KollegInnen, die heute Leben und Strukturen von Gemeinden gestalten, herumschlagen.

Ein Beispiel: Wie damit umgehen, wenn im Pfarrverband drei Priester da sind und fünf Gemeinden Osternacht feiern wollen? Da ist nun gewiss theologisches Nachdenken gefragt: So muss u.a. zwischen der Bedeutung der Osternacht als dem liturgischen Höhepunkt des Jahres in der Gemeinde und der theologischen wie persönlichen Unsinnigkeit, einmal um acht und einmal um elf Auferstehung zu zelebrieren, ausbalanciert werden. Zugleich will beachtet werden, dass die Gemeinde A einen konzertreifen Chor besitzt, die Gemeinde C aber die größte Kirche... Und schließlich zeigt sich gerade zu Ostern, wie die Frage (praktisch) entschieden wird, ob sich die kleine Gemeinde im Dorf oder die große Pfarreiengemeinschaft als die Ortskirche versteht, die sich zur gemeinsamen Feier versammelt...

Die Frage geht mir nach, ob die kongressübliche, in Fachpublikationen nachlesbare Pastoraltheologie (auch) für solche Entscheidungssituationen relevant ist bzw. wie sie das mehr werden könnte – wobei „relevant“ neben „bedeutsam“ und „hilfreich“ auch „trostvoll“ meint.¹ Vielleicht müsste

1 Vgl. Veronika Prüller-Jagenteufel, „Tröstet mein Volk!“ Relevanz und Präsenz als zentrale Kategorien für Theologie und Pastoral, in: Anna Findl-Ludescher / Johannes Panhofer / Veronika Prüller-Jagenteufel (Hgg.), Die Welt in der Nussschale. Impulse aus den Ortskirchen im Horizont der Weltkirche, FS Franz Weber, Würzburg 2005, 151-167.

Pastoraltheologie – noch mehr und womöglich in anderer Weise – als Reflexion der konkreten Praxis erfahrbar werden, also gerade auch jener spannungsreichen Transformationsprozesse kirchlichen Lebens, die derzeit oft unreflektiert stattfinden und von den erwünschten Szenarien zuweilen weit entfernt zu sein scheinen.

2. Realistisch?

„Der eigentliche Einbruch in den Strukturen und Zahlen steht uns erst bevor.“ – Ob ich diesen Satz so auf diesem Kongress wirklich gehört habe, kann ich nicht mehr beschwören. Schwerte Ende September 2007 war ja in den letzten Monaten nicht der einzige Ort, an dem über die Zukunft der Gemeinden diskutiert werden konnte. In einem dieser Gespräche hörte ich z.B. folgende Prognose für ein oberösterreichisches Dekanat: Von 12 Pfarrern in 14 Pfarren werden in zehn Jahren noch ganze drei im Dienst sein.

Angesichts solcher Aussichten lobe ich manchmal, dass mich so etwas traf wie die Gnade der späten Geburt in der Stadt. Eine weitgehende Identität des katholischen Milieus mit dem Gemeinwesen habe ich nie erlebt – sie ist daher für mich auch nicht die subjektive Folie, an der gemessen heutige Zahlen immer nur kümmerlich wirken. Oft habe ich bei Gesprächen über Gegenwart und Zukunft des kirchlichen Lebens den Eindruck, dass an solchen (im Rückblick wohl auch oft verklärten) Daten gemessen wird, was das Ergebnis für heute als deprimierend vorprogrammiert...

Zu meiner kirchlichen Sozialisation gehörte beispielsweise von Anfang an, dass es auch sehr schütter besetzte Gottesdienste gibt – wie z.B. die einzige Sonntagabendmesse im Zentrum unserer ca. 40.000-Seelen-Stadt. Oder: Ich war in den Schulklassen, in die ich ging, immer schon eine von ganz wenigen – wenn nicht die einzige –, die regelmäßig an einer Sonntagsmesse teilnahm. Die monatlichen Stadtjugendmessen, die ich später mitorganisierte, waren ein absolutes Minderheitenprogramm. Ich kann mich nicht erinnern, dass uns das damals sehr gestört oder deprimiert hätte. Es war eben so. Es hatte etwas Selbstverständliches. Die Fragen der Erwachsenen nach den Teilnehmerzahlen waren es, die eher lästig waren.

Die mir in vielen kirchlichen Zukunftsdiskussionen auffallende Mangelorientierung erscheint mir nicht nur unerquicklich, sondern wenig zielführend. Und sie scheint mir eine Perspektive zu sein, die den Erfahrungen und dem Zugang der Generation „40 -“ (sprich: vierzig minus – also der unter-40-Jährigen) nicht mehr so recht entspricht. Und erst recht nicht mehr derer, die heute in der Ausbildung für einen pastoralen Beruf stehen. Das katholische Milieu wie die nachkonziliaren Aufbrüche kennen diese jungen Leute nur mehr aus den pastoraltheologischen

Lehrbüchern. Vielleicht würde es ja Sinn machen, genauer hinzuhören auf die Eindrücke und Ideen der Jüngeren, auch wenn sie sich mit den (Gemeinde)Konzepten mancher Älterer spießen?

Ich versuche immer öfter nicht zuerst die Frage zu stellen: Wo sind denn die vielen, die da noch vor 30, 40 oder auch 20 Jahren waren?, sondern mich eher in dem Staunen zu üben: Schau an, so viele kommen immer noch. In der Großstadt Wien sind es immer noch ca. 40.000 Menschen jeden Sonntag.

Aber wie gesagt: Der eigentliche Einbruch steht uns erst bevor. In 20 Jahren sind von den 40 bis 50 Menschen, die heute mit mir in der einzigen Sonntagabendmesse in meinem Wiener Großstadtbezirk sitzen, wohl nur mehr 10 am Leben. Ob mir mein Staunen auch dann noch helfen wird? Schon heute finde ich es nämlich ganz und gar nicht selbstverständlich, dass sich irgendein moderner Zeitgenosse überhaupt für den christlichen Glauben und die katholische Kirche interessiert. Und erst recht, dass er (sie vielleicht noch eher) aus diesem Interesse heraus bereit ist, eine Pfarrgemeinde zu einem seiner wichtigen Lebensorte, also nicht nur zum Ort seines Messbesuchs, sondern auch zum Ort seiner Freizeitgestaltung und seines sozialen Engagements zu machen.

3. Attraktiv!

Am meisten nachgegangen von den Eindrücken des Schwerter Kongresses ist mir aber mein eigenes unmittelbares Erleben am Kongress: Mir ist eine starke stimmungsmäßige Diskrepanz aufgefallen zwischen dem – gewiss in vieler Hinsicht nicht nur berechtigten, sondern auch wichtigen – sorgenvollen Thematisieren der Wirklichkeit der Gemeinden mitsamt Rückgang, Einbrüchen, Umstrukturierungen und ihren Fragen, auch der Unzulänglichkeiten der rechtlichen und lehramtlichen Vorgaben etc. einerseits und andererseits der Atmosphäre von Aufbruch, Lebendigkeit, Aktivität, Begeisterung sogar, die mir in den beiden Workshops entgegenkam, an denen ich teilnahm: jenem zu den Tätigkeiten der Franziskaner in der City-Pastoral in Frankfurt am Main und jenem zum Leben der Bewegung *Sant' Egidio* in Würzburg und darüber hinaus. Ähnliches haben mir andere von dem Workshop zu *ATD Vierte Welt* erzählt.

Als gemeinsamer Nenner der Berichte aus Frankfurt und aus Würzburg – und ich denke, das gilt auch für *ATD Vierte Welt* – fiel mir die Kombination aus guter Liturgie und ganz konkretem sozialem Engagement auf.

Mehrmals habe ich in den Wochen seit Schwerte dieses Aufeinanderbezogen-Sein von Liturgie und konkreter Hinwendung zu konkreten bedürftigen Menschen als Umschreibung für das verwendet, worauf es im Christentum ankommt. Da scheinen mir nämlich die zentralen Bereiche

gut vorzukommen: Beten, auf die Bibel hören und sich den Armen zuwenden – und in all dem Begegnung mit Jesus Christus.

Als gelernte Pastoraltheologin weiß ich natürlich, dass ich damit die drei Grundvollzüge von Kirche bzw. Gemeinde anspreche: Liturgie, Kerygma und Diakonie – und mir ist bewusst, dass die Koinonie dabei nicht explizit genannt ist. Ist sie womöglich doch eher eine Funktion der ersten drei als ein Selbstzweck in sich?

Ich will Bewegungen bzw. pastorale Sondersituationen wie das Frankfurter Stadtzentrum und die Pfarrgemeinden gewiss nicht gegeneinander ausspielen, aber kann es vielleicht sein, dass sich sowohl manche Gemeinde wie manche Gemeindeftheologie zu viel um den Aspekt der Koinonie gekümmert hat bzw. kümmert und die anderen Teile dagegen vernachlässigt werden? Die Liturgie ist abhängig von der Kompetenz des jeweiligen Zelebranten (und die lässt leider immer noch/mehr oft zu wünschen übrig), die Verkündigung (zumindest in hohem Maß) ebenso und die Diakonie ist oft an ein paar „übliche Verdächtige“ in der Gemeinde delegiert. Der Rest, der zum Aktivsegment gehört, freut sich an der Gemeinschaft untereinander, organisiert Feste, trägt durchaus Lebensschicksale der Zugehörigen mit (es sei denn, ein ehemals gemeinsam zugehöriges Paar trennt sich, dann fällt fast sicher mindestens ein Teil raus) und erhält die Strukturen aufrecht. Spiegelt die konkrete Gemeindefituation, die ich bei diesen Worten im Blick habe, etwas Allgemeines wieder? Könnte hier eine Teilerklärung zu finden sein, warum die in Schwerte vorgestellten Projekte mehr Lebendigkeit und damit Attraktivität vermitteln konnten als die Pfarrgemeindenwirklichkeit?

Oder liegt der Unterschied zwischen sich beschwerlich anfühlendem Aufrecht-Erhalten überkommener Strukturen und anregendem Neuaufbruch vielleicht einfach an der Formulierung der Frage- bzw. Aufgabenstellung? Jüngst saß ich in einer Arbeitsgruppe des diözesanen Frauenverbands (Katholische Frauenbewegung) in Wien und es ging wieder einmal darum, dass die Zahl der Gruppen in den Pfarren zurückgeht, überaltert etc. Lähmung im Raum. Dann macht eine den Vorschlag, wir mögen einmal nicht an die Dekanate und Pfarren denken, sondern an die Stadt als solche – uns also nicht zuerst als Gremium für die diözesane Verwaltungseinheit, sondern sozusagen als „Arbeitskreis für Frauen und Christsein in Wien“ verstehen. Und plötzlich ist die Atmosphäre eine andere und es tauchen neue Fragen auf: etwa nach dem, was Frauen in dieser Stadt bewegt, wie der Lebensraum Stadt ihre Beziehungen, ihre Berufe, ihren Glauben prägt und welche Hilfen, Anregungen, Konfrontationen Frauen in dieser Stadt brauchen könnten...

Was kann Pastoraltheologie, zumal universitäre bzw. wissenschaftliche, zu einem kreativen Perspektivenwechsel beitragen? Sind die gegenwärtigen Aufbrüche schon genügend mit pastoraltheologischem Interesse bedacht

worden? Ist manche (wissenschaftliche) Neugier zwischen Gemeinden (bzw. GemeindeführerInnen) und Bewegungen und Initiativen vielleicht auch dadurch blockiert, dass angesichts knapper Ressourcen oft eher in Konkurrenzen denn in möglicher gegenseitiger Bereicherung gedacht wird?

Ich gestehe, ich bin noch nie ein ausgesprochener Pfarrgemeindemensch gewesen – meine kirchlichen Bezugsrahmen und Lebensorte waren immer eher über- oder nebenpfarrliche Gruppen, Verbände, Zentren, Lebenszusammenhänge, Personen, Gremien... Und doch weiß auch ich, dass ich in vieler Hinsicht eine Nutznießerin – Schmarotzerin wohl auch – derer bin, die sich um die gute Gestaltung von Gemeinden und Gemeindeformen kümmern und das auch theologisch durchdenken. Und ich weiß und vertrete (pastoral-)theologisch vehement, dass Kirche (auch) durch und in Pfarrgemeinden lebt – vor allem weil gerade die Pfarre die Weltverantwortung der Kirche bzw. der ChristInnen territorial regelt, also ein konkretes Stück Welt einer Gruppe von ChristInnen zum Auftrag gibt. Und ich bin gewiss, dass es zum Christsein Gemeinschaft unbedingt braucht. In beidem hat auch der Schwerte Kongress mich wieder bestätigt und gefestigt und viele spannende (nicht nur pastoral-)theologische Anregungen mitgegeben.

Dass manche dieser Gemeinschaften heute schon und erst recht in Zukunft anders aussehen als das, was üblicherweise bei Pfarrgemeinde vor das innere Auge tritt, hat der breite Zugang zur pluralen Wirklichkeit Gemeinde in Schwerte wenigstens anfanghaft zugänglich gemacht.

Diese plurale Wirklichkeit klingt nach und weiter, auch Wochen später. Bruchstücke dessen, was sie mir zu denken gibt, sind hier angedacht – glossenartig – ganz persönlich...

Eher Legitimation des Faktischen als Anstoß zum missionarischen Aufbruch

Kritische Betrachtung der bischöflichen Perspektiven für die pastorale Neuordnung in den deutschen Diözesen

Mitte des vergangenen Jahres, in zeitlicher Nähe zum *Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen* über das Thema „Plurale Wirklichkeit Gemeinde“, aber weitgehend unabhängig von den dort virulenten Diskussionen, erschien die Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz zum Thema „Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“.¹ Der Titel der Veröffentlichung samt ihrer programmatischen Überschrift „Mehr als Strukturen...“ ist identisch mit der Themenstellung des betreffenden bischöflichen Studientages im Kloster Reute am 12. April 2007.

Gegenstand und Absicht des Studientages

Veranlasst wurden die dokumentierten Beratungen durch die bekanntlich von nahezu allen deutschen Diözesen im Laufe der letzten Jahre ergriffenen einschneidenden pastoralen Strukturmaßnahmen, die vor allem eine, wie es heißt, *Vergrößerung des pastoralen Raumes* bzw. die Bildung neuer *Seelsorgeeinheiten* mit sich brachten und aus Sicht der Bischöfe einen umfassenden *Prozess der pastoralen Neuordnung* in Gang gesetzt haben.

Der Studientag sollte nach Auskunft der Verantwortlichen eine „schrittweise Vertiefung“ (20) dieser Thematik bewirken und „dazu beitragen, die derzeitigen Entwicklungen auf diesem Arbeitsfeld zu sichten und gemeinsame Perspektiven zu entwickeln“ (15).

Von daher gesehen klingt das Leitwort „Mehr als Strukturen...“ verheißungsvoll; es weckt die Erwartung, dass über die beabsichtigte Sichtung personeller, territorialer und organisatorischer Strukturveränderungen hinaus *gemeinsame Perspektiven*, nicht zuletzt für die *geistliche Weiterentwicklung der Pastoral* in den Bistümern intendiert sind, die jen-

1 „Mehr als Strukturen... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“. Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz, hrsgg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007 (= Arbeitshilfen, 213).

seits rein administrativ-struktureller Maßnahmen den gesamten seelsorglichen „Grundauftrag der Kirche neu in den Blick nehmen“ (97) und Wege zu einer vor allem die „missionarische Dimension“ (16) verstärkenden kirchlichen Erneuerung zu weisen vermögen.

Über die Intention der *Veröffentlichung* vorliegender Dokumentation schreibt Kardinal Lehmann „Zum Geleit“: „Wir möchten aus unseren Beratungen heraus unmittelbar Anteil geben an Überlegungen und Fragen, die beileibe noch keine abschließende Antwort gefunden haben.“ (5)

Inhalt der Dokumentation

Die „Arbeitshilfe“ dokumentiert in ihrem ersten Teil (9-67) die „Einführung“ in das Thema des Studientages durch den Vorsitzenden der Pastorkommission, Bischof Wanke, sodann einen ausführlichen, der normativen und situativen Abschreitung des Problems gewidmeten Sachvortrag von Erzbischof Schick zum Thema „Pfarrei – Kirche vor Ort. Theologisch-kirchenrechtliche Vorgaben und Hinweise zur Pfarrei“ sowie kurze, von unterschiedlichen diözesanen Kontexten geprägte Statements der Bischöfe Genn, Zollitsch und Marx zu drei konkreten Problemfeldern (Zusammenwirken in den vergrößerten pastoralen Räumen; neue Anforderungen an die Priester, Diakone und hauptamtlichen Mitarbeiter; Nähe zu den Menschen angesichts der Vergrößerung des pastoralen Raumes). – Der zweite Teil (68-96) enthält die in den sechs Arbeitsgruppen des Studientages vorgetragenen „Gesprächsimpulse“ sowie eine Reihe von so genannten „Ergebnisthesen“, die im Plenum vorgestellt wurden. – Den dritten Teil (97-113) bilden das „Zusammenfassende Schlusswort“ von Bischof Wanke sowie der dem Studientag folgende Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann.

Erklärte Zielsetzungen

Im Einleitungsreferat sucht Bischof Wanke vor allem die Zielsetzungen des Studientages zu formulieren:

Nach Einschätzung des Erfurter Diözesanbischofs signalisieren die derzeitigen Reform- bzw. Strukturmaßnahmen in den deutschen Bistümern „eine historische Zäsur“ (19). „Eine Pastoral, die alle Gläubigen gleichmäßig versorgt“, sei „endgültig vergangen“ (ebd.). Durch die Gemeindeftheologie der vergangenen vier Jahrzehnte seien „an die Pfarrei hohe, wohl zu hohe Erwartungen geknüpft worden“, die unerfüllt bleiben mussten, „weil eben nicht jede Pfarrei zu einer Gemeinde werden kann, in der alle aus ‚versorgten‘ zu ‚mitsorgenden‘ Gemeindegliedern werden.“ (15) Die

Pfarrei dürfe weder „idealisiert und überfordert“ noch „als Auflaufmodell abgewertet und durch etwas gänzlich Neues ersetzt“ werden (ebd.). Es sei gut, „dass sich in der derzeitigen Neuorientierung ‚katholische Weite‘ erhält und weiterentwickelt.“ (15f.) Natürlich bringe die gegenwärtige „Situation des Umbruchs und Neuaufbaus“ auch Unübersichtlichkeit mit sich und erzeuge Ängste und Trauer (20). Doch enthalte sie auch neue Möglichkeiten und Chancen.

Von daher gelte es „realistische Ziele für die Pastoral“ anzustreben (20), die im Blick auf den Studientag wie folgt lauteten (vgl. 20 und 97):

(1) Inmitten der strukturellen Veränderungen der Pastoral *den Grundauftrag der Kirche neu in den Blick nehmen.*

(2) Die in den neuen Räumen liegenden *neuen Möglichkeiten und Chancen* für die Pastoral *wahrnehmen.*

(3) *Konvergenzen* in den pastoralen Neuordnungen der Bistümer herausarbeiten und *verstärken.*

Offensichtliche Grenzen

So einleuchtend diese Auflistung der Zielsetzungen auf den ersten Blick erscheinen mag, bei näherem Zusehen zeigt sich ein überraschender, in gewisser Weise irritierender Befund:

Die in der kirchlichen Öffentlichkeit zu Genüge bekannten ursprünglichen *Gründe und Motive für die neuen pastoralen Strukturen*, nämlich der immer drückender werdende *Priestermangel* und der gleichzeitig durch Rückgang der Kirchensteuereinnahmen verursachte *Sparzwang* in vielen Diözesen wurden in der Einführung in das Thema des Studientages gar nicht erwähnt. Dies erweckt den Eindruck: Die „strukturellen Veränderungen“ sollten als bestehende Tatsachen der Neuordnung behandelt werden, die zwar gegebenenfalls weiter zu entwickeln, keineswegs aber einer grundlegenden Prüfung oder gar Revision unter ekklesialen Gesichtspunkten zu unterziehen sind.

Natürlich konnten die Faktoren, die die Neustrukturierungen unmittelbar ausgelöst haben, auf dem Studientag nicht mit Schweigen übergangen werden. Aber Priestermangel und Finanzprobleme wurden eben nicht als zu diskutierende (Hinter-) *Gründe und Motive* für die neuen Strukturen angeführt, vielmehr, wenn überhaupt erwähnt, zu bloßen *Anlässen* der letztlich *gesellschaftlich* verursachten pastoralen Neuordnung herabgestuft.

Erzbischof Schick spricht in seinem Grundsatzreferat zwar ausdrücklich von Mängeln, die die Lage charakterisieren, stellt aber „Pfarrermangel“ und „Geldmangel“ in eine Reihe mit „Glaubensmangel“, „Katholikenmangel“ und „Kindermangel“ (vgl. 31f.) und kommt dabei zu dem Urteil: „Die de-

mographische Situation ist der Grundmangel“, der die verschiedenen Mangelscheinungen allesamt „verursacht“ (32)! Damit aber wird z.B. der Rückgang der Priesterzahl in einen Kontext gerückt, für den die Bischöfe keine unmittelbare Verantwortung tragen, so dass es von daher auch keinen Grund zu geben scheint, eventuell eigene Entscheidungen zur Beseitigung der Mangelsituation durch Reformen zu treffen.

Teilweise bleiben bei Nennung der Gründe für die Umstrukturierungen Priester- und Geldmangel sogar vollständig außen vor: Bischof Marx bezeichnete (laut zusammenfassendem Bericht des Vorsitzenden in der abschließender Pressekonferenz) „die Weitung pastoraler Räume als Reaktion der Kirche auf die veränderten Lebensgewohnheiten der Menschen [...], vor allem auf die gewachsene Mobilität.“ (108) Kardinal Lehmann selbst drückte sich in dieser Frage differenzierter aus. Dennoch verschob auch er die Akzente in überraschender Weise, indem er sagte: „Wenn auch *finanzielle und personelle Engpässe in einigen Fällen der Anlass für die Neuordnung* waren, so ist uns doch bewusst, dass die veränderten Lebensgewohnheiten der Menschen eine Anpassung der Strukturen und eine Erneuerung des missionarischen Geistes in der Kirche erfordern.“ (106, Hervorh. vom Rez.). In seinem späteren „Geleitwort“ zur Dokumentation fügte der Kardinal dieser *kausativen* Relativierung noch ein ausgesprochen *pastoral-theologisches Motiv* hinzu, wenn er sagt: „Das wichtigste Signal, das derzeit von unseren Bistümern ausgehen sollte, muss sein: Personalabbau und Sparzwänge sind in unserer Kirche kein Dauerthema! Sie sind zumindest nicht die tragende Melodie und das bestimmende Thema des kirchlichen Lebens.“ (6)

Auch wenn man dieser Argumentation zustimmt, weil in der Tat Mängelverwaltung auf Dauer keine überzeugende botschaftsgemäße und situationsgerechte Pastoralprogrammatis darstellt, fragt man sich gleichwohl besorgt, ob die weitgehende Ausklammerung der die pastorale Neuordnung auslösenden Faktoren aus der Diskussion des Studientages nicht doch dazu angetan ist, zwei „heiße Eisen“ zu umgehen, nämlich (1.) die *Frage nach dem Amt* bzw. nach der eventuell notwendigen Schaffung neuer Zugangswege zum priesterlichen Dienst und (2.) die *Frage nach dem maßgeblichen Kirchenbild* bzw. nach der jeweiligen Ekklesiologie, welche die verschiedenen Pastorkonzepte letztlich bestimmt oder bestimmen soll.

Man könnte in Bezug auf den zweiten hier genannten Punkt ja fragen: Wird in den einzelnen Diözesen eine auf Amtsträger und Hauptamtliche zentrierte *Versorgungs-Pastoral* vertreten oder eine an der Zuordnung von Amt und Charismen orientierte *Communio-Pastoral* favorisiert? Werden in diesem Zusammenhang in den jeweiligen Pastorkonzepten Pfarrei und Gemeinde eher als *Objekt* oder mehr als *Subjekt der Seelsorge* betrachtet? Wie wird jeweils das Verhältnis der Leitungskompetenz des

priesterlichen und bischöflichen Amtes (*ministerium sacrum*) zu den (faktisch an der *Ausübung* der Leitung der Seelsorgeeinheiten, der Dekanate und Diözesen beteiligten) Organen der Mitverantwortung und Beratung bestimmt? Wahrscheinlich waren solche und ähnliche Fragestellungen im Kontext des Studientages nicht opportun. Gleichwohl macht dieser Befund nachdenklich.

Es lässt sich von vorneherein vermuten: Die faktisch mehrfache Einengung des Blickwinkels, die einer Art von pastoraler Wirklichkeitsverweigerung gleichkommt, wird weitreichende Konsequenzen für die Ergebnisse des Studientages und die angedachten pastoralen Perspektiven haben. Darauf ist zurückzukommen.

Selbstverständlich kann es hier nicht darum gehen, den Bischöfen eine bewusste Vermeidungsstrategie in den genannten Punkten zu unterstellen. Doch ist es eine selbstverständliche Aufgabe des Pastoraltheologen, gegebenenfalls darauf aufmerksam zu machen, wenn bestimmte zentrale Aspekte der Problematik nicht *als solche* diskutiert wurden oder werden, sowie auf etwaige missliche Folgen hinzuweisen, die daraus entstanden sind oder entstehen.

Wichtige Anstöße und Desiderate

Wer aus solchen kritischen Prämissen des Rezensenten schließen wollte, die Lektüre der Dokumentation erübrige sich, liegt falsch.

Die Texte im Einzelnen aufmerksam zu lesen, erweist sich als anregend und aufschlussreich. Mir selbst erscheinen allerdings die *eindeutig* an der *Communio*-Ekklesiologie des Konzils Maß nehmenden (und hierin einander ergänzenden) Referate von Erzbischof Zollitsch zu neuen Anforderungen an Priester und Hauptamtliche (50-61) sowie von Weihbischof Wehrle über das Zusammenwirken von Haupt- und Ehrenamtlichen in neuen Strukturen (= Gesprächsimpulse in der Arbeitsgruppe II; vgl. 71ff.) besonders lesenswert, wohl deswegen, weil sie angesichts der Weitung der pastoralen Räume die „Besinnung auf die *Communio* der Kirche“ (50) und eine „kooperative“, „mehr charismenorientierte“, „evangelisierende Pastoral“ (53, 59, 56) in Vorschlag bringen und gerade darin zukunfts-trächtig sind, dass sie auf dieser Grundlage „einen auf die Praxis hin reflektierten Zusammenhang von Amt und Charisma“ (75) herstellen.

„Bei allen Überlegungen, Gesprächen und Planungen ist es überdeutlich“, so Erzbischof Zollitsch: „Wir müssen weit mehr als bisher damit ernst machen, dass Seelsorge nicht allein Aufgabe der Priester und noch weiter gefasst, nicht allein Aufgabe der hauptberuflich in der Kirche Tätigen ist, sondern verstärkt Sache möglichst vieler in den Pastoralverbänden und Seelsorgeeinheiten. So wird es eine der großen Herausforderungen

der nächsten Jahre sein, den ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in ihrem Dienst [...] kompetent zu helfen, sie dazu zu befähigen und geistlich zu begleiten. Ohne Zweifel bedarf es dabei auch notwendig einer neuen theologischen Reflexion der Ehrenamtlichen als ‚Träger der Pastoral‘ [...]“ (51)

Gerade weil die beiden letztgenannten Bischöfe in ihren Statements ebenso botschaftsgemäß wie situationsgerecht vorgehen und dabei offen zugestehen, dass es sich bei ihren Überlegungen weithin noch um ein „Postulat“ (80) handelt, bilden die von ihnen genannten Desiderate m.E. so etwas wie erste Leitlinien auf dem Weg zu den gesuchten „gemeinsamen Perspektiven“.

Im Blick auf das Ganze des Studientages bleibt freilich zu fragen: Wäre nicht „missionarisches Kirche sein“, hier in Gestalt von („Pastoralgemeinschaft“ und „Mitverantwortung vieler“ praktizierenden) „über“-zeugenden *Communio*-Gemeinden und -Netzwerken, die sich zu Subjekten der Pastoral entwickeln, genau jene „tragende Melodie“ gewesen, die den Studientag unter dem Vorzeichen „evangelisierender Pastoral“ hätte durchgehend bestimmen können und müssen?

Die kritische Beleuchtung des Studientages und seiner Dokumentation will das Engagement der Pastoralcommission und ihres Vorsitzenden für „missionarisches Kirche sein“ nicht schmälern. Manches, was an den Texten der vorliegenden Arbeitshilfe m.E. aus pastoraltheologischer Sicht zu beanstanden ist, dürfte nicht zuletzt einer möglichen Ausbalancierung unterschiedlicher Positionen und Interessen innerhalb der Bischofskonferenz geschuldet sein.

Kritik der angewandten Methode

Bedenkt und würdigt man die einzelnen interessanten Hinweise, kreativen Anstöße und fruchtbaren Ideen, die in der Publikation zu finden sind: z.B. Pfarrei als „Träger und Subjekt“ von Verkündigung, Liturgie und Diakonie (35); Ausgestaltung der Pfarreien und Pfarreiengemeinschaften zu „Netzwerken mit unterschiedlichen Knotenpunkten“ und zum „Zentrum der Kategorialeseelsorge“ (47); „Spiritualität der *communio*“ (53); Initiativen zur „Gemeindeentwicklung“ (66); personale Nähe als „Grundparadigma“ der Pastoral (70); Bildung kleiner christlicher Gemeinschaften vor Ort (95) usw., fragt man sich zugleich: Warum fehlt es der Studientagung und ihrem dokumentierten Ergebnis schlussendlich dann doch an schöpferischem Elan und irgendwie auch an unmittelbar Hoffnung stiftender und Zukunft gestaltender Kraft? Meine Antwort ist: Dass die hoffnungsvollen Einzelanregungen nicht konsequent zu einer gemeinsamen Grund-Perspektive geformt werden konnten, dürfte mit real existierenden Differenzen in der Pastoralprogrammatik der Diözesen und der damit

zusammenhängenden Ausblendung der *situationsbedingten Desiderate* (d.h. mit dem Verzicht auf eine explizierte gemeinsame Vision von missionarischer Kirche und eine schöpferische Behandlung der Amts- und Leitungsfrage) zusammenhängen.

Die vom II. Vatikanischen Konzil bevorzugte, auf dem Cardijn'schen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln beruhende pastoraltheologische Methode, *die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten* erfordert für die Erarbeitung von pastoralen Handlungsimpulsen die Entwicklung einer aus *kritischer* Zirkularität von Situationsanalyse und theologischer Kriteriologie hervorgehende *pastorale Kairologie*. Exemplarisch im Sinne des Konzils ausgedrückt, hieße dies etwa: Die wechselseitig-kritische geistliche Zusammenschau von einem die *Situation der menschlichen Gesellschaft* weithin prägenden „Beziehungsnotstand“ und der Einheit, Versöhnung und Dialog schaffenden *Intention und Kraft des Evangeliums* lässt die Kirche den *pastoralen Kairos* erkennen, der notwendigerweise eine entsprechende Selbstkorrektur kirchlichen Handelns nach sich zieht: Die Kirche ist hier und heute dazu berufen, nicht in Worten bloß, sondern durch ihre eigene geistliche und pastoral-soziale Lebensgestalt das Licht Christi zu verkünden, und das bedeutet: Sie ist berufen „gleichsam das Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung der Menschen mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ zu sein und immer mehr zu werden (vgl. LG 1 mit GS 92).

Aus diesem zutiefst missionarischen Grundimpuls erwuchs die Option des Konzils für die zeitbezogene Wiederherstellung der altchristlichen *Communio*-Ekklesiologie, die sowohl der Kirchenkonstitution wie der Pastoralkonstitution zugrunde liegt, und neben ihrer spirituellen Bedeutung auch die Grundlage für die gegenwärtige und zukünftige Ordnung der Kirche darstellen soll. Für Karl Rahner SJ war von daher der „Selbstvollzug der Kirche in der je jetzigen *Situation*“ (im Sinn einer *existentialen* Ekklesiologie) die oberste Handlungsmaxime der Praktischen Theologie.

Demgegenüber stehen im Reflexionsprozess des Studientages die *dogmatisch-kirchenrechtliche Norm* (die *bleibende Wesensaufgabe* von Kirche und Pfarrei) und einige *Merkmale der heutigen Gesellschaft* (demographischer Wandel, erhöhte Mobilität, veränderte Lebensbedingungen) ziemlich unverbunden nebeneinander. Das Fehlen einer *Kairologie* im Sinn einer mutigen *pastoral-theologischen* Situationsdiagnose wirkt sich m.E. dann dahingehend aus, dass beide Komponenten je für sich und je auf ihre Weise das faktische Vorgehen der Bistümer in Sachen pastoraler Neuordnung, respektive den Status quo, legitimieren.

Die Ergebnisse des Studientages

Auf die an sich selbst gestellte Frage: *Sind wir den erklärten Zielsetzungen (des Studientages) näher gekommen?* antwortet der als Relator fungierende Vorsitzende der Pastorkommission am Ende der Tagung in seinem zusammenfassenden Schlusswort:

Zu Ziel 1 (Den gemeinsamen Grundauftrag neu in den Blick nehmen) äußert er sich folgendermaßen: „[E]ntgegen manchen Befürchtungen [zeigen] die Entwicklungen in den Bistümern viele Ähnlichkeiten [...]. Zumindest *in der Vergewisserung unseres Grundauftrages herrscht große Einmütigkeit.*“ (97, Hervorh. vom Rez.)

Zu Ziel 2 (Neue Möglichkeiten in den Neuordnungen erkennen) bemerkt er: Die neuen größeren Seelsorgeeinheiten bieten tatsächlich „die Chance, „echte *Kooperationsräume* zu werden“ (99): Sie erlauben „Schwerpunktsetzungen“, „führen Territorial- und Kategorialseelsorge neu zusammen“ und können durch Zusammenarbeit von Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen Entlastung bringen (vgl. 99). Sie bieten Verbänden, Ordensgemeinschaften, Bildungs- und Caritaseinrichtungen „Möglichkeiten der Kooperation und Anbindung“ (100) usw. – Natürlich sehe er auch Probleme: In Bezug auf die weniger werdenden Orte der Eucharistiefeyer gebe es nichts schönzureden. Gleichwohl müsse dies nicht nur eine Verlufterfahrung bedeuten. Vielleicht entstehe daraus sogar „ein neuer Sinn dafür, dass die Eucharistiefeyer Zentrum und Höhepunkt des Lebens der Kirche ist“ (100f.)

Zu Ziel 3 (Konvergenzen verstärken) schlägt er vor, „in unseren Bistümern auf Dauer neben der Pastoralgröße Pfarrei mit dem Begriff Pfarreiengemeinschaft zu arbeiten, also dem engen, rechtlich geordneten Zusammengehen von mehreren Pfarreien unter einem Pfarrer und gemeinsamen Gremien“ (104). Daneben werde es wohl noch längere Zeit auch Pfarrverbandsmodelle geben. Sein Resümee: „Unsere Gespräche aber haben gezeigt, dass die Tendenz doch zunehmend auf das Modell der Pfarreiengemeinschaften zuläuft bzw. auf die Bildung neuer, großräumiger Pfarreien.“ (Ebd.)

Legitimation des Faktischen statt Anstoß zum Aufbruch?

Aus der Feststellung, dass sich die Bischöfe über den Grundauftrag der Kirche einig sind, wie auch daraus, dass neue Möglichkeiten der Kooperation entstanden sind und Konvergenzen in den Strukturen bestehen, zieht Bischof Wanke nun aber einen weitreichenden Schluss, der sich wie eine abschließende Beurteilung der pastoralen Strukturmaßnahmen und ihrer Sinnhaftigkeit durch den Studientag liest: „*Die Erneuerung der dynamischen, missionarischen Grunddimension der Kirche auf der Basis*

der drei Grundvollzüge von Kirche“, so heißt es da, „ist das durchgängige Ziel der Reformen.“ (97, Hervorh. vom Rez.) Diese Aussage wird, wohl-gemerkt, nicht als „Soll-Wert“ formuliert, sondern gleichsam als „Ist-Wert“ festgestellt.

Eigentlich könnte man daraus den Schluss ziehen: *Die Gesamtperspektive heißt „Im Prinzip – weiter so!“*. Unter dieser Voraussetzung schiene es dann überflüssig zu sein, die neuen Pastoralstrukturen – mit ihrer in nicht wenigen Bistümern vorherrschenden Tendenz zu fortschreitender Zusammenlegung und (teilweise erzwungener) Fusionierung von Pfarreien und Gremien der Mitverantwortung – erneut daraufhin zu überprüfen, ob und inwieweit diese *wirklich* dem Ziel der Bildung einer „missionarischen Kirche“ dienen und im Blick darauf *tatsächlich* zukunftsfähig sind.

Was geschieht denn dann, so darf über das theologische Desiderat einer Pastoral der Evangelisierung hinaus auch einmal pastoral-praktisch gefragt werden, wenn es etwa in 20 bis 30 Jahren weniger Pfarrer als Seelsorgeeinheiten geben wird, und die derzeit noch zahlreichen Pensionäre aus den starken Weihejahrgängen oder auch die vielfach kooperierenden Ordensleute als Priester nicht mehr subsidiär mitarbeiten können, weil sie einfach nicht mehr da sind? Und wenn dazu hin vielleicht aus einer anderen politischen Konstellation heraus auch noch die Einrichtung der Kirchensteuer wegfiel, so dass nur noch wenige Hauptamtliche bezahlt werden könnten, was dann? Anders gefragt: Was kommt *nach* den so genannten „neuen Seelsorgeeinheiten“? Müssen nicht schon heute möglichst viele lebensfähige „Gemeinden der Nähe“ (vgl. Diözese Poitiers), d.h. gerade auch kleine Altargemeinschaften, durch ihre Entwicklung zu vernetzten Trägern der Pastoral, aus deren Mitte zur Leitung fähige (nebenamtliche?) Presbyter hervorgehen, *auf diese Eventualität hin* gefördert und vorbereitet werden?

Aus meiner Sicht muss zum Studientag leider gesagt werden: Das Interesse an der Legitimation des Faktischen behielt am Ende doch – nicht ganz unerwartet – die Oberhand über die Anstöße zu dem von allen als notwendig erachteten und vielfach als Ziel bezeichneten zukunftsgerichteten missionarischen Aufbruch.

Mangel an Mut, die Zukunft zu denken

Der tiefere Grund für den Eindruck von einem fehlenden oder zumindest „stark gebremsten Schwung“ der bischöflichen Perspektiven kann vielleicht anhand eines prophetischen Wortes von Joseph Ratzinger noch mehr verdeutlicht werden:

In einem 1969 gehaltenen und 1970 (in dem bei Kösel erschienenen Buch

„Glaube und Zukunft“) veröffentlichten Rundfunkvortrag des damaligen Regensburger Ordinarius für Dogmatik zum Thema „Wie wird die Kirche im Jahr 2000 aussehen?“ heißt es unter anderem: „Aus der Krise von heute wird auch dieses Mal eine Kirche morgen hervorgehen, die viel verloren hat. Sie wird klein werden, weithin ganz von vorne anfangen müssen. Sie wird viele der Bauten nicht mehr füllen können, die in der Hochkonjunktur geschaffen wurden. [...] *Sie wird als kleine Gemeinschaft sehr viel stärker die Initiative ihrer einzelnen Glieder beanspruchen.* Sie wird auch gewiss *neue Formen des Amtes kennen und bewährte Christen, die im Beruf stehen, zu Priestern weihen:* In vielen kleineren Gemeinden bzw. in zusammengehörigen sozialen Gruppen wird die normale Seelsorge auf diese Weise erfüllt werden [...]“ (120; 123; Hervorh. vom Rez.)

Die Ergebnisse des Studientages bleiben aufs Ganze gesehen weit hinter dem Mut und der Kühnheit solcher Gedanken zurück, wie sie der damalige, wenige Jahre später zum Erzbischof von München und Freising berufene Professor aufbrachte. Ich frage mich: Was hätte die versammelten Bischöfe beim Studientag daran hindern können, ähnliche „Perspektiven“ zu formulieren, beispielsweise nachdrücklich für den Erhalt der „vielen kleineren Gemeinden“ statt für permanente Vergrößerung der Räume zu optieren? Es gibt eben nicht nur wachsende Mobilität, sondern auch das Leiden an fehlender Beheimatung und Anonymität! Was hätte die Hirten davon abhalten können in einem gemeinsamen oder mehrheitlichen Votum der Konferenz den Papst zu bitten, die Erwartungen eines Großteils des Volkes Gottes hierzulande aufzugreifen und die Frage nach neuen Zugangswegen zum Priesteramt ernsthaft zu prüfen – ohne den zölibatären Priester fallen zu lassen? Vielleicht wäre es sogar eine gute Gelegenheit gewesen, die Frage nach dem Diakonat von Frauen neu in den Raum zu stellen?

Ich denke: Bei einem in diesen und anderen Fragen mutiger nach vorne gerichteten Plädoyer für neue Entwicklungen (in schöpferischer Treue zur Sache des Glaubens *und* zu den Gläubigen vor Ort) wäre ein Aufatmen durch die deutsche Kirche gegangen, möglicherweise so etwas wie ein „Ruck der Hoffnung“, der mehr als viele oberhirtliche Appelle die Bereitschaft der vielen Haupt- und Ehrenamtlichen gefördert hätte, dem Rat der Bischöfe zu trauen und zusammen mit ihnen – als Einzelne und als Gemeinde – einen pastoralen Neuaufbruch zu wagen, der *im Licht des Evangeliums* auf die Herausforderungen der Gegenwart antwortet.

*

Aus Gründen der Vollständigkeit sei abschließend noch kurz auf die zugehörige weitere Arbeitshilfe verwiesen: Um eine Vergleichbarkeit der Entwicklungen zu ermöglichen, war im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz unter Leitung des Sekretärs der Pastorkommission, Pater Enrich OP, und unter Mitwirkung aller 27 Bistümer eine erster

„Überblick“ über die pastoralen Planungen in den Diözesen der Deutschen Bischofskonferenz für die genannte Konferenz in Reute erstellt worden. Dennoch schien es notwendig, „nach dem Studientag und mit den gewonnenen Erkenntnissen“ (5) zunächst in den einzelnen Diözesen „eine Überprüfung der zusammengestellten Daten vorzunehmen“. Diese „Neubearbeitung“ erschien unter dem Titel „Mehr als Strukturen...‘ Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick“ als Arbeitshilfe Nr. 216 im Frühherbst 2007.²

Bei aller unbestreitbar praktischen Bedeutung als kleines Nachschlagewerk hat diese zweite Publikation allerdings nur einen sehr begrenzten Informationswert: Abgesehen von der Tatsache, dass es sich lediglich um „Momentaufnahmen“ der pastoralen Neuordnung handelt, lässt die Zusammenstellung aufgrund der stark formalisierten Eintragungen in den Hauptrubriken *Grundlagen*, *Strukturen* und *Realisierungen* „die besonderen Eigenheiten der jeweiligen Diözesen nicht voll zur Geltung kommen“ (7). Es wäre interessant zu wissen, ob sich die erstaunliche Tatsache, dass der Priestermangel, falls er überhaupt genannt wird, immer in der Rubrik *Anlässe* und nicht unter *Hintergründe und Motive* aufgeführt ist, der Zuordnung des Sekretariats oder spezifischen eigenen Angaben der Diözesen verdankt.

Eine Unterstreichung nicht nur der „beachtlichen Gemeinsamkeiten“, sondern auch der *erheblichen Differenzen* zwischen den verschiedenen Ansätzen und Konzepten wäre für einen Dialog über das Pro und Contra der jeweiligen Lösungen wie auch im Blick auf eine eventuelle Auswertung der diversen Erfahrungen durchaus von Interesse gewesen. Stattdessen verschwimmen selbst große Unterschiede und werden marginal.

Unter diesen Umständen bleibt für den Nutzer dieser „Synopsis“, der die Lage vor Ort meist nicht kennt, das jeweilige *qualitative „Mehr“*, auf das es ja in Bezug auf die neuen pastoralen Strukturen vor allem ankommen sollte, in seiner ekklesialen und situativen Konkretion eher im Dunkeln.

2 „Mehr als Strukturen...“ Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick, hrsgg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007 (= Arbeitshilfen, 216).

Vereine – plurale Wirklichkeit der Kirche am Ort!

Zwei Beobachtungen

Erstens: Die Kirchen ordnen ihre Strukturen neu. Im Mittelpunkt der Bemühungen stehen die Pfarrgemeinde und der Wunsch, auch in Zukunft die „pastorale Grundversorgung“ sicherstellen zu wollen. Anlass für die Entwicklung von Pastoral Konzepten, die unter dem Leitbegriff „Kooperative Pastoral“ firmieren, ist ein Anpassungsprozess der pfarrlichen Strukturen, um der Ressourcenverknappung im Hinblick auf Personal, Finanzen und Mitgliedern Rechnung zu tragen. Diese Neuordnung schafft Nöte, aber es entstehen auch neue Handlungsspielräume vor Ort.

Im Bistum Aachen ist zu beobachten, dass bestehende Vereine frühere pfarrliche oder bistümliche Aufgaben übernehmen bzw. sich neue Vereine zu diesem Zweck gründen. Im Zuge der Schließung von Einrichtungen der katholischen Erwachsenenbildung führen Vereine mit ganz unterschiedlichen Trägerkonstellationen die Arbeit weiter, Akademiegebäude und Jugendbildungsstätten sind in die Verantwortung von Vereinen übertragen worden, Kirchbauvereine bilden sich und sowohl die Jugend-, die kulturelle wie diakonische Arbeit werden mittels Vereinsstrukturen neu organisiert. Diese Entwicklung, die durchaus im Interesse bistümlicher outsourcing-Strategien liegt, bringt es mit sich, dass vor Ort Vereine zu (Teil-)Erben einer früheren pfarrgemeindlichen Präsenz werden. Die Neugründungen gehen auch über den binnenkirchlichen Rahmen hinaus, so kommt es etwa zur Mitwirkung von kirchlichen Akteuren bei der Errichtung von Bürgervereinen oder -stiftungen. Fördern diese Tendenzen womöglich eine Entwicklung der Kirche hin zum zivilgesellschaftlichen Akteur?

Zweitens: Der Diskurs um die Zukunft der Kirche vor Ort konzentriert sich in der Pastoraltheologie und bei den Leitungsverantwortlichen im Wesentlichen auf die Zukunft der Pfarrgemeinde. Dabei geraten die existierenden und möglichen Vereins- und freien Vereinigungsformen aus dem Blick.¹ Der Grund dürfte in der grundlegenden kirchenrechtlichen Unterscheidung zwischen Verein und Pfarrei liegen. Gerade diese wird aber im pastoraltheologischen Diskurs bisher kaum vertieft. Im Zentrum stehen Fragen der Gemeindeleitung, des Priestertums und der Eucharistie. Vereine spielen höchstens unter dem Aspekt der Verwiesenheit ihrer

¹ Vgl. Leo Jansen / Manfred Körber, Katholische Verbände – eine Chance für die Pastoral!, in: PThl 24 Jg., 2004-1, 65-74.

Praxis auf die Pfarrei eine Rolle. Verstehen diese sich im größer werdenden pastoralen Raum aber noch als lebendige Teile einer Pfarrei oder entsteht hier eine neue Gemeinderealität mit eigenen Qualitäten? Der „blinde Fleck“ der deutschen Pastoralentwickler und Pastoraltheologie gegenüber der pastoralen Bedeutung von Verbänden, Initiativen und Vereinen verhindert bisher eine hier ansetzende Zukunftsdebatte. Auch sind Vereine, Initiativen und Verbände selbst aktuell mit anderen Dingen beschäftigt, wie oben erwähnt etwa mit der Fortführung konkreter Aktivitäten oder Strategien der eigenen Zukunftssicherung.

Aufgrund dieser beiden Beobachtungen versteht sich dieser Beitrag als ein Plädoyer dafür, den Blick auf die Veränderungen der Kirche am Ort nicht auf die Pfarrei zu verengen. Die deutsche Vereinskultur bietet vielfältige Potenziale für eine plurale Wirklichkeit der Kirche am Ort, so die These. Dabei gehe ich grundsätzlich davon aus, dass für die Handelnden vor Ort, die Praxis das Entscheidende ist und nicht die Struktur bzw. Sozialform. Dennoch gibt es bekanntlich förderliche und hinderliche Strukturen, solche mit mehr oder weniger Zukunftspotenzial.

Der Verein als Grundlage der deutschen Zivilgesellschaft

Die neuere Vereinforschung bestätigt, dass es seit den 60er-Jahren in Deutschland durchgängig einen Boom von Vereinsgründungen gibt. „2005 wurden in den Vereinsregistern rund 594 000 eingetragene Vereine geführt. Jährlich werden zahlreiche Vereine neu gegründet, von denen sich allein rund 15 000 in die Vereinsregister eintragen lassen. Durch diese Entwicklung hat sich die Vereinsdichte stark erhöht. Während 1960 in der alten Bundesrepublik nur rund 160 Vereine je 100 000 Einwohner gezählt wurden, waren es 2003 rund 700 und bereits 2005 rund 725 Vereine je 100 000 Einwohner.“² Vereine sind dabei keine dilettantischen oder defizitären Unternehmen, sondern bilden einen eigenen Sektor mit einer großen wirtschaftlichen Stärke aus. Ihre Tätigkeitsfelder sind: Bildung und Forschung, Gesundheit, soziale Dienste, Kultur und Freizeit. Der Beschäftigungseffekt wird bei ca. 1 Million Vollzeitarbeitsplätzen angesetzt. Darüber hinaus verfügen sie über ein enormes Potenzial an ehrenamtlich Aktiven. 60 Prozent aller Ehrenamtlichen sind im Bereich Freizeit und soziale Dienste tätig.³

Die Ursache für diesen Boom wird von der Forschung darin gesehen, dass der Staat zunehmend nicht in der Lage ist, gesellschaftliche Probleme etwa im Sozial- und Umweltbereich zu lösen. Vom Sog dieser Vertrauenskrise

2 Eckhard Priller, Dritter Sektor: Arbeit als Engagement, in: Das Parlament, Beilage „Aus Politik und Zeitgeschehen“, www.bundestag.de (13.12.07), 1-8, 6.

3 Vgl. Daniela Crede, Der Verein als zentrales Element bürgerschaftlichen Engagements, Münsteraner Diskussionspapiere zum Nonprofit-Sektor, Nr.9, Münster 2000, 15.

gegenüber dem Staat wurden auch Verbände und Institutionen erfasst. Vereine sind zum Hoffnungsträger der Zukunftsgestaltung durch die Bürger geworden.

Eingeordnet werden kann dieser Prozess in einen Umbau der Zivilgesellschaft. Lange Zeit fand der Verein sowohl in seiner Rolle als Dienstleister auf der lokalen Ebene als auch in seiner Bedeutung als Rechtsform für Selbstorganisation, freiwillige Tätigkeit und gesellschaftliches Engagement kaum Beachtung. „Abgedrängt in die Freizeit- und Hobbyecke und irgendwie auch immer ‚behaftet mit dem Image kleinbürgerlicher Spießigkeit‘, standen die lokalen Vereine einerseits im Schatten der großen überregional tätigen Verbände und Interessengruppen, andererseits schienen ihnen in den 1980er Jahren die Bürgerinitiativen und insbesondere die neuen sozialen Bewegungen im Hinblick auf Attraktivität und Bürgernähe den Rang abzulaufen. Dies hat sich jedoch grundlegend geändert.“⁴ Heute sind Vereine die klassische und am meisten verbreitete Organisationsform im „Dritten Sektor“ und Grundlage für die Fortentwicklung des bürgerschaftlichen Engagements.⁵ Die Realität des Vereinslebens ist dabei von sehr unterschiedlichem Charakter, was etwa Finanzausstattung und Professionalität angeht, aber die Struktur des Vereins hat sich als äußerst anpassungsfähig und innovativ gegenüber den gesellschaftlichen Veränderungen erwiesen. Vereine realisieren gesellschaftliche Problemlösungsansätze, sind lokal verwurzelt und wirken gemeinschaftsbildend.

Interessant ist auch, dass nach neuesten Untersuchungen der überwiegende Teil der Vereine mit einer positiven Grundstimmung in die Zukunft blickt. Trotz Finanzierungsproblemen, großen Anstrengungen bei der Mitgliederwerbung und ständigem Veränderungsbedarf sieht man sich als Teil einer „Wachstumsbranche“. Als für die deutsche Situation nicht zutreffend werden von der Forschung daher auch die Thesen des amerikanischen Politologen Robert Putnam bewertet. Dieser hat unter dem Slogan „bowl alone“ ein Vereinssterben in der amerikanischen Lieblingssportart beschrieben und daraus gefolgert, dass Vereine für das „soziale Kapital“ der amerikanischen Gesellschaft eine immer geringer werdende Rolle spielen. Für Deutschland konnte Jütting nachweisen, dass dieser Trend nicht zutrifft.⁶

4 Annette Zimmer, Der Verein in Gesellschaft und Politik, in: Rupert Graf Strachwitz (Hrsg.), Dritter Sektor – Dritte Kraft, Düsseldorf 1998, 93-125, 93.

5 Vgl. dies., Vereine heute – zwischen Tradition und Innovation. Ein Beitrag zur Dritten-Sektor-Forschung, Basel 1992, 10.

6 Vgl. Dieter Jütting, Wie sozialer Reichtum entsteht – empirische Daten zu neu gegründeten Sportvereinen, in: Annette Zimmer / Stefan Nährlich (Hgg.), Engagierte Bürgerschaft. Traditionen und Perspektiven, Opladen 2000, 123-148.

Teilhabe an der Sendung der Kirche im Verein

Das II. Vatikanische Konzil hat die Tatsache wieder entdeckt, dass alle Getauften das Recht und die Pflicht haben, in eigener Verantwortung daran mitzuwirken, dass die Kirche ihre Sendung erfüllen kann. Grundsätzlich gehen das Konzil und auch die geltende kirchliche Rechtsordnung davon aus, dass die Gläubigen in der Verwirklichung ihres Apostolats, das in der Taufe gründet, keinerlei kirchliche Beauftragung oder Zulassung benötigen. Sie verwirklichen ihre Sendung als Einzelne oder in Vereinigungen, also in Vereinen und Verbänden. Der Kirchenrechtler Heribert Hallermann hat dazu entsprechende Auslegungen des kirchlichen Vereinigungsrechts vorgelegt, auf die ich mich im Folgenden beziehe.⁷ „Kirchlich“ sind solche Vereinigungen, wenn sie eine kirchliche Zielsetzung verfolgen, also etwa Vorhaben der Evangelisierung, Werke der Frömmigkeit oder der christlichen Nächstenliebe, Beleben der weltlichen Ordnung mit christlichem Geist usw. (cc. 215 und 298 CIC). Den Gläubigen wird in c. 215 CIC das Grundrecht der Vereinigungsfreiheit in der Kirche zugesprochen. Mit ihren demokratischen und selbst bestimmten Formen sind die Vereine und Verbände ein überzeugendes Modell für den Umgang der Gläubigen miteinander in der Kirche: Weil es um gemeinsame Aufgaben der hierin zusammengeschlossenen Gläubigen geht, ist die demokratische Willensbildung die adäquate Form der Entscheidungsfindung. Hallermann schränkt aber ein, dass mit ihren demokratischen und selbst bestimmten Formen Vereine, Initiativen und Verbände kein Zukunftsmodell von Kirche sind: Die Kirche ist nämlich nicht selbst bestimmt, sondern hat eine Sendung und einen Auftrag von Jesus Christus her, und das Amt der Hirten in der Kirche hat die wesentliche Aufgabe, diese Verbindung zum Ursprung zu halten und zu sichern (Hierarchie).

Kirchliche Vereinigungen sind ein Teil der Kirche, sie sind aber nicht die Kirche, das heißt, sie sind keine Verfassungsebene in der Kirche. Sie verwirklichen mehr oder weniger große Ausschnitte aus dem umfassenden Aufgabenspektrum der kirchlichen Sendung. Leider steht bisher für den deutschen Raum auch eine kirchenrechtliche Würdigung der Vereine durch eine partikularrechtliche vereinsrechtliche Bestimmung aus. Im Unterschied zu den Vereinigungen sind die Verfassungsstrukturen der Kirche dazu da, auf ihrer jeweiligen Ebene (Pfarrei, Bistum, Gesamtkirche) das umfassende Aufgabenspektrum der Kirche zu erfüllen und für alle zugehörigen Gläubigen da zu sein. Zu den Verfassungsebenen gehört jeweils das Amt eines Hirten (Pfarrer, Bischof, Papst) mit der besonderen Aufgabe der Christusrepräsentation. Durch die Unterscheidung der Vereinigungsstrukturen in der Kirche von den Verfassungsstrukturen der

⁷ Vortrag von Heribert Hallermann beim Hearing zur „Verbandspastoral“ am 28. Januar 2004 im Oswald-von-Nell-Breuning-Haus in Herzogenrath, ders., Die Vereinigungen im Verfassungsgefüge der lateinischen Kirche, Paderborn 1999.

Kirche kann man diesen unterschiedlichen Strukturen sowie den jeweils damit verbundenen Aufgaben gerecht werden. Ist die Pastoral gemeint, die von den Verbänden geleistet wird, so ist zu sagen, dass die Verbände bestimmte, aber nicht alle Aufgaben übernehmen und verwirklichen können, die einer der Verfassungsebenen der Kirche zukommen.

Verbände wären in dieser Perspektive Hallermanns Mitträger der Pastoral. Er plädiert dafür, dass sie dies aber nicht in dem Sinne sein sollten, dass sie Aufgaben des Pfarrers oder der Pfarrei übernehmen, sondern sie sind Mitträger in dem Sinn, dass sie es den Gläubigen ermöglichen, ihr eigenes, mit der Taufe übernommenes Apostolat in einem bestimmten Bereich aktiv zu verwirklichen und auf diese Weise die Kirche lebendig zu machen bzw. lebendig zu halten. Verbände können eine Pfarrei nicht ersetzen, aber sie können dazu beitragen, dass eine Pfarrei lebendig ist. Wenn Christen bestimmte Zwecke gemeinsam mit Nichtchristen verfolgen wollen, so steht ihnen das frei, allerdings steht dafür nicht eine kirchliche vereinsrechtliche Form zur Verfügung, sondern nur eine Vereinigungsform weltlichen Rechts.

Mag sein, dass diese grundlegende kirchenrechtliche Unterscheidung viele Spielräume in der Praxis ermöglicht. Aus pastoraltheologischer Perspektive stellt sich aber die Frage, ob zukünftig Vereine, Verbände und Initiativen noch eine zentrale Verlebendigungsebene der Pfarrei darstellen. Entsteht nicht vor Ort bereits eine eigene Wirklichkeit in der die Zuordnung zur Pfarrei nur pro forma gilt und ein Gemeindeleben in starker Vernetzung mit anderen gesellschaftlichen Gruppen sich entwickelt?

Vereine als pastorale Lernorte

Vor dem Hintergrund der oben gemachten Beobachtungen, der Bedeutung der Vereinsstruktur für die deutsche Zivilgesellschaft sowie ihrer kirchenrechtlichen Einordnung möchte ich vier Gedanken zur Diskussion stellen:

Zeugnis geben

Wir erleben bereits, dass durch die Vergrößerung der pastoralen Räume Kirche am Ort repräsentiert wird an verschiedenen oder durch verschiedene Orte (Sozialstation, Pfadfinderstamm, Kolping, Kapellenverein).⁸ Die alte flächendeckende Präsenz dünnt sich zugunsten exemplarischer Angebote aus. Für die Zukunft werden die Selbstorganisationsformen von Christinnen und Christen weiter an Bedeutung gewinnen. Sie sind attrak-

⁸ Vgl. hierzu die Arbeiten von Uta Pohl-Patalong u.a.

Uta Pohl-Patalong, Kirchliche Strukturen im Plural, Analysen, Visionen und Modelle aus der Praxis, Schenefeld 2004.

tiv, da sie Freiheit und Aufgabenbezug kirchlichen Handelns realisieren und sie treten der Pfarrestruktur immer auch eigenständig und selbstbewusst gegenüber. Einige der Vereinsgruppen verstehen sich schon heute als „Kleine Christliche Gemeinschaften“. Sie verbinden Formen von Gemeinschaftsbildung und Spiritualität mit zivilgesellschaftlichen Aufgaben und beweisen, dass Christinnen und Christen ein Angebot zur Lösung zivilgesellschaftlicher Probleme haben.⁹

Missionarisch sein

Vereine können sich auf Dauer nicht selbst genügen. Tun sie das, ist ihre Zukunft gefährdet. Sie stehen unter dem Zwang, mit Ihren Aufgaben, Themen und Angeboten gesellschaftlich gefragt zu sein und gebraucht zu werden. Daher haben sie grundsätzlich eine missionarische Kraft inne, denn schließlich wollen sie Menschen für ihre Anliegen gewinnen. Ihr Verhältnis zur Pfarrei hat sich in den letzten Jahren verändert und es wird sich weiter verändern. Die Pfarrei wird zum Dienstleister für die Vereine bzw. ihre Mitglieder ohne damit rechnen zu können, dass diese das Pfarrleben im Gegenzug attraktiver machen. Viele Vereine pflegen Tradition und Geselligkeit, immer aber verbunden mit einem Aufgabenbezug. Angesichts der gesellschaftlichen Legitimationskrise, in der sich die Kirche befindet, wird eine Beantwortung der Frage, warum und für was eine christliche Praxis sinnvoll ist, bedeutsamer.

Menschen organisieren

Vereine kennen viele Formen der Mitgliedschaft und gehen damit offensiv um. Werbestrategien sprechen Menschen gezielt darauf an, ob sie sich in Vereinsgremien engagieren, ob sie ihre Kompetenzen etwa als Übungsleiter einbringen oder ob sie „nur“ zahlendes Mitglied sein wollen. Für den Verein sind diese unterschiedlichen Mitgliedschaftsformen bedeutsam, damit er seinem Zweck nachkommen kann. Die Pfarrei kennt eine differenzierte Mitgliedschaft zwar faktisch, aber nicht im Sinne einer offensiven Kommunikationsstrategie. Mitgliedschaft wird immer noch gemessen an der sich zum Gottesdienst versammelnden Gemeinde.

Netzwerke bilden

Vereine sind eigenständige Akteure. Aufgrund ihres begrenzten Auftrags sind sie herausgefordert sich zusammenzuschließen. Mit anderen gemeinsam kann es ihnen gelingen, eine größere Wirkung erzielen. Als ein Teil von einem Netz wirken sie über ihren Auftrag hinaus in andere Bereiche hinein. Auch können Vernetzungen zu neuen Vereinsgründungen führen. Schon heute ist erkennbar, dass sich Vereine zunehmend unabhängig

⁹ Vgl. Manfred Körber, Profile kleiner christlicher Gemeinschaften, in: *Diakonia* 4/2007, 285-289.

von der Pfarrestruktur organisieren. Sie bauen ihre eigene Sphäre auf. Dabei loten sie immer neu die Schnittstellen von Kirche und Gesellschaft aus. In Netzwerken, die mehr sind als Vernetzungen auf Pfarr- oder Bistumsebene, entstehen neue Formen kirchlicher Präsenz.

Ausblick

Diese Fragmente können mit einer Fülle von Beispielen illustriert werden. Der Beitrag will dazu anregen, dies zu tun. Bleibt das Plädoyer, eine wichtige Struktur- und Handlungsebene im Umbruch kirchlichen Handelns nicht zu vergessen. Wünschenswert wäre es, wenn Vereine und Verbände selbst in den aktuellen Umbrüchen entsprechend auf sich aufmerksam machen würden.

Ich höre aber auch schon die Einwände gegen dieses Plädoyer. Jetzt soll uns die „Vereinsmeierei“ weiterbringen, dabei beklagen wir doch, dass viele Gemeinden sich wie Klüngelvereine gebärden. Vereine sind doch letztlich Auslaufmodelle, deren Jahre in einer individualisierten Gesellschaft gezählt sind. Die Verbände in der katholischen Kirche sind Fossile, vollkommen überaltert und für die Jugend unattraktiv. Ich will diese Einwände nicht beiseite schieben, sie gehören hinein in den Diskurs. Die Einwände gelten jedenfalls für die Pfarrei auch. Ein gesellschaftlicher Fakt aber ist, dass der Verein nicht totzukriegen ist und ein erhebliches Anpassungspotenzial, ja Innovationspotenzial, in der postmodernen Gesellschaft besitzt. Wie oft wurde z.B. den Sportvereinen ein Ende vorhergesagt durch den postmodernen Konkurrenten Fitnesscenter. Arrangiert mit den Verhältnissen haben sich beide.

In Anlehnung an einen Gedanken von Ottmar Fuchs, den dieser zum Verhältnis von Diakonie und Verkündigung entwickelt hat, lässt sich sagen: Institutionell benötigen sich die Vereine und Pfarrgemeinden. Sie können und dürfen nicht ineinander symbiotisch aufgehen, weil dann ihr gegenseitig immer auch notwendiges und kritisches Gegenüber verloren geht. Hier geht es um eine immer wieder zu suchende und zu erlebende Vermittlungsleistung. Und diese Vermittlung bezieht sich auf eine „unbekannte Mehrheit“ der getauften Christen. Es bedarf eines dynamischen und flexiblen Verhältnisses, in dem die Frage nach dem Besseren und Wichtigeren nicht prinzipiell, sondern nur kairologisch und situativ beantwortet wird. So ist in der Samaritergeschichte (vgl. Lk 10,30-37) in dieser Notsituation eines Menschen die Hilfe wichtiger als der Gottesdienst. So kann es aber auch Situationen geben (vor allem Situationen der Hoffnungslosigkeit und Erfolglosigkeit) in denen es wichtiger ist, sich im Gottesdienst von Gottes Gnade beschenken zu lassen, als sich noch mehr in den Überdruck des Tunmüssens und der Überforderung hinein-

zutreiben.¹⁰

Viel wird davon abhängen, ob und wie sich Vereine als freie Zusammenschlüsse von Christinnen und Christen in die Ausgestaltung der neuen Pastoralen Räume einbringen. Womöglich ist es aber auch ein Zeichen für die Zukunftsfähigkeit der Pfarrei, wenn Vereine diese Herausforderung kalt lässt?

10 Ottmar Fuchs, Den Glauben bezeugen – in sozialem und politischem Engagement. Kriterien und Perspektiven, in: Manfred Körber / Rainer Krockauer, Glaubenszeugnisse in der Diakonie. Impulse für Kirche und Gesellschaft, Münster (erscheint 2008).

Umbruch und Wandel

„**P**lurale Wirklichkeit Gemeinde“ – das Thema des diesjährigen Kongresses der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen führt mitten hinein in die gegenwärtige Situation der Seelsorge, die durch Umbruch, Wandel und Veränderung geprägt ist. Die Befindlichkeit der Gemeinden spiegelt sich in den Referaten, Vorträgen und Debatten der Kongressteilnehmer. Allenthalben ist zu spüren, wie mühevoll der Weg ist, den die Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen derzeit gehen. In ihren Ausführungen ist von neuen Gemeindemodellen die Rede, die Rede ist aber auch von einer Skepsis, die sich dort einstellt, wo neue Seelsorgemodelle den Menschen von den Orten des Glaubens zu entfremden scheinen. Auf dem Kongress wurde viel beredet, bedacht, in Augenschein genommen. Mir stellen sich beim Zuhören und Nachdenken Fragen:

- Von welchen anthropologischen Voraussetzungen her sind Bistumsreformen zu verwirklichen?
- Ist die Offenbarung in der Gestalt und Weise ihres Ergangenseins wirklich das prägende Leitmodell pastoralen Handelns?
- Geht die Pastoraltheologie in ihrer Reflexion auch von der Disposition der Gemeinde aus?
- Gibt es so etwas wie eine Psychologie der Pastoral? Gar des Katholischen?
- Wo gibt es Begegnungsräume von Pastoraltheologie, Pastoralplanung und fordernder Praxis der Seelsorge?

Alle erkennen miteinander: Niemand hat derzeit Patentrezepte parat, alle sind herausgefordert, darüber nachzudenken, wie es in den Gemeinden und den übrigen Orten gelebter Verkündigung weitergehen kann.

Der Kongress in Schwerte, so glaube ich, hat uns gezeigt, dass wir das gemeinsame Gespräch brauchen und auch miteinander führen können: Das, was in den Generalvikariaten für die jeweilige Diözese erdacht worden ist, kommt hier ebenso in die Debatte wie das, was der Stand der Pastoraltheologie derzeit ist. Der lebendige Diskurs bietet eine enorme Chance! Im Wissen umeinander lernt der eine vom anderen. Im gemeinsamen Gespräch entstehen Handlungsoptionen, aber auch Kriterien ihrer Bewertung und Rechtfertigung. Für mich ist die Schwerter Tagung Einladung, mitzuwirken an dem Gespräch zwischen Pastoraltheologie und Pastoralplanung. Und ich freue mich über die große Bereitschaft der Tagungsteilnehmer, an diesem Dialog mitzutragen.

Forum



Katrin Brockmüller / Ilona Nord / Helga Riebe
Maria-Barbara von Stritzky

„Nicht Mutter, nicht Freundin, nicht Vorgesetzte...“

Mentoring in der deutschen Sektion der ESWTR

Die Europäische Gesellschaft für Frauen in Theologischer Forschung (ESWTR = European Society of Women in Theological Research) hat in den Jahren 2004-2006 ein erstes Mentoringprogramm zur beruflichen Förderung ihres Nachwuchses durchgeführt. Bevor in diesem Herbst ein neues Programm gestartet wird, berichten die Organisatorinnen über Chancen und Probleme, Erfolge, Leerstellen und Ausblicke.

1. Was ist Mentoring und wozu Mentoring in der ESWTR?

Der Begriff „Mentoring“ hat eine lange Tradition und geht auf die griechische Mythologie zurück. Der Eigename entwickelt sich dann in der Folgezeit – auf diesen Ursprung zurückgehend – zu einem Funktionsbegriff für Tätigkeiten des Lehrens, Förderns und Begleitens. Im kirchlichen Kontext ist der Begriff „Mentor“ bzw. „Mentorin“ nicht unbekannt, hierunter werden Personen verstanden, die im Rahmen der Berufseinführung oder auch in der berufsbezogenen Fort- und Weiterbildung beratende Funktionen für neu eingestellte oder sich weiterbildende KollegInnen übernehmen.

Dass Mentoring gezielt als Personalentwicklungsmaßnahme und zur Förderung von Chancengleichheit in Wirtschaft, öffentlicher Verwaltung, Politik und Bildung eingesetzt wird, ist in der Bundesrepublik und anderen europäischen Ländern eine relativ neue Entwicklung.

Vorreiter für dieses neue Verständnis von Mentoring sind Praxis und theoretische Studien in den USA, in denen Mentoring seit den 1970er-Jahren eine enorme Verbreitung gefunden hat. Unter dem Titel *The seasons of a man's life* beschreibt D. J. Levinson (1978) die Bedeutung von Mentoren für erfolgreiche Männer und in der *Harvard Business Review* erscheint 1979 der Artikel *Everyone Who Makes It Has a Mentor* (Collins, Scott).¹ Auch in der Auseinandersetzung um Karriere und Geschlecht in den 1980er-Jahren wird die Rolle des Mentoring betont und führt zu der Bildung von Netzwerken und informellen Mentoringgruppierungen von Frauen.²

1 Zit. nach Jeanne J. Speizer, *Role Models, Mentors and Sponsors. The Elusive Concepts*, Sign, Vol. 6, 1981: 692-712.

2 Vgl. Robert M. Hall / Bernice R. Sandler, *Academic Mentoring for Women Students and Faculty: A New Look at an Old Way to Get Ahead*, Eric 1983.

Dass Mentoring in der Bundesrepublik so eine Verbreitung finden konnte, hat zum einen damit zu tun, dass die EU Mentoringprogramme in großem Umfang unterstützt hat und Mentoring als ein wichtiger Baustein eingesetzt wird, wenn es darum geht, berufliche Gleichstellung in Organisationen zu verbessern. Zum anderen gilt Mentoring als ein hochwirksames Personalentwicklungsinstrument, das in führenden Unternehmen seinen festen Platz hat. Das Win-Win-Prinzip – alle beteiligten Instanzen, Mentee, Mentorin und die durchführende Organisation profitieren von dem Verfahren – begründet seine hohe Attraktivität.

Als eine moderne Personalentwicklungsstrategie und zur Weiterentwicklung der ESWTR setzten die Veranstalterinnen auf folgende Wirkungen:

- Potenziale der Mitglieder fördern
- Vernetzung in ihrem strategischen Wert erkennen und ausbauen
- Kommunikationskultur erweitern
- Infrastruktur auf- und ausbauen
- Mentoring in die Institution integrieren
- Mitglieder binden und damit die ESWTR stärken

Kern des Mentoring ist die one-to-one-Beziehung zwischen einer erfahrenen, kompetenten und erfolgreichen Persönlichkeit (Mentorin/Mentor) und einer jüngeren Fachkraft (Mentee), die ihre Potentiale ausbauen sowie berufliche und persönliche Ziele realisieren will.

Mentoring stellt somit zentral die Beziehung zwischen zwei Personen in den Mittelpunkt und trägt dem Faktum Rechnung, dass Entwicklung und Lernen immer im Kontext von sozialen Beziehungen geschieht. Charakteristisch für das Mentoring ist, dass hier zwei statusungleiche, aber im Verständnis des Mentoring gleichberechtigte Personen zusammenkommen, die außerhalb des Vorgesetzten-Untergebenen-Verhältnisses eine zeitlich befristete Zusammenarbeit vereinbaren. Gegenstand des Mentoring ist die berufliche Förderung und Persönlichkeitsentwicklung der Mentee. Die Mentorin leitet die Mentoring-Beziehung, sie berät, motiviert und unterstützt. Mentoring passiert in einem geschützten Rahmen und bedeutet Lernen im Dialog und Prozess.

Hieraus leiten sich folgende *Inhalte* für die Mentoring-Kooperation ab:

- Berufliche und persönliche Lebensplanung, Karriereplanung
- Erarbeitung beruflicher Strategien
- Erschließung und Einführung in berufliche Netzwerke
- Wissen über formelle und informelle Gesetzmäßigkeiten von Institutionen

- Unterstützung und Beratung bei beruflichen Vorhaben und persönlichen Schwierigkeiten
- Praxis einer Feedback-Kultur zur Umsetzung der Ziele

Um diese Inhalte realisieren zu können, sind für die Mentoring-Kooperation notwendig:

- Rollenklarheit von MentorIn und Mentee
- Wissen über Ressourcen und Profil
- Akzeptanz der Personen
- ausgewogene Balance von Distanz und Nähe im Umgang miteinander
- Kontrakt mit realistischen Zielen und begrenzten Vorhaben, Regeln und Absprachen über die Zusammenarbeit

Diese Auflistungen verdeutlichen, welche Chancen und Hürden das Mentoring beinhaltet. Eigene Ressourcen, das Mehr an Wissen, Können und Erfahrung zur Verfügung zu stellen, um die berufliche und persönliche Entwicklung von Jüngeren zu fördern, kann etwas zutiefst Befriedigendes sein. Es setzt jedoch voraus, dass die Lehr-Lern-Beziehung für beide Seiten stimmig ist im Sinne des Win-Win-Prinzips. Die Mentorin qualifiziert mit dieser Tätigkeit ihr Beratungs- und Leitungs-Know-how. Zugleich werden eigene Erfahrungen, Haltungen und Kompetenzen einer neuen Reflexion zugänglich gemacht im Sinne einer Selbstvergewisserung. Nicht zuletzt erfährt die Mentorin durch die Zusammenarbeit mit der Mentee, mit welchen Themen und Problemen jüngere Professionals konfrontiert sind.

2. Das Mentoringprojekt der ESWTR

2.1. Strukturen und Ressourcen

Die ESWTR ist ein europäisches Netzwerk zur Förderung und Vernetzung wissenschaftlich arbeitender Theologinnen. Die deutsche Sektion ist mit fast 300 Frauen die größte Landesgruppe und als *Verein zur Förderung wissenschaftlicher Zwecke* eingetragen. Im Juli 2003 beschloss der Vorstand ein Mentoringprogramm zu initiieren, um neben den Tagungen und Fachgruppen ein weiteres Mittel zur Förderung der wissenschaftlichen Arbeit von Theologinnen zu etablieren. Bereits der vereinsinterne Rundbrief im Frühling 2004 berichtete über das Projekt und die Möglichkeiten, sich als Mentorin oder Mentee zu beteiligen. Nach dieser Information wurde das Projekt im November 2004 auf der Mitgliederversammlung diskutiert und mit großer Mehrheit beschlossen. Schon in dieser ersten öffentlichen Diskussion des Projekts zeigte sich, dass eine Ausrichtung

nur auf Universitätskarriere nicht erwünscht war. Vielmehr wurde deutlich eingefordert, die private Lebensplanung als Teilaspekt nicht zu vernachlässigen und gerade durch das Programm jungen Wissenschaftlerinnen Alternativen zur akademischen Karriere zu eröffnen.

Relativ schnell meldeten sich im Anschluss an die Tagung nach einem Aufruf zur Bewerbung über den vereinsinternen Emailverteiler zehn potentielle Mentees. Der Bewerbungsbogen enthielt neben Angaben zur Person, Ausbildung und Beruf auch eine Motivations- und Erwartungsabfrage (Warum möchten Sie am Programm teilnehmen? Wo erwarten Sie Unterstützung? Welche Erwartungen haben Sie an die Mentorin?). Es zeigte sich, dass in fast allen Bewerbungen zum Wunsch nach Unterstützung im beruflichen Kontext die Frage nach der Gestaltung des privaten Umfelds ausdrücklich hinzutrat. Im Blick auf diese persönlichen Erwartungen wurden innerhalb und im Umfeld des Vereins Mentorinnen direkt angefragt.

Das Projekt startete mit der Einführungsveranstaltung am 17./18. Juni 2005 in Gelnhausen. Für die inhaltliche Gestaltung des Begleitprogramms konnte Frau Helga Riebe, Fortbildungsdozentin am Burckhardthaus, Evangelisches Institut für Jugend-, Kultur- und Sozialarbeit e.V., gewonnen werden. Inputs, Übungen zur beruflichen Standortbestimmung und Zielplanung, ein Test zur beruflichen Laufbahnorientierung, sowie Statements zu Erwartungen an die Mentee aus der Rolle als Mentorin (Sigrid Häfner, Dr. Hanna Zapp) eröffneten die (für viele unbekannte) Welt des Mentoring. Konkrete Arbeitshilfen unterstützten den Prozess, dass sich Vorstellungen über Chancen und Grenzen von Mentoring konkretisierten. In den folgenden Wochen schlossen alle Tandems einen Vertrag, in dem Art und Weise des Kontakts, Ziele und Themen des Mentoring festgelegt wurden. Vom Verein war für die Mentees vorgegeben, sich mindestens viermal zu treffen und an einer Zwischenauswertung und der Abschlusstagung teilzunehmen.

Die Zwischenauswertung fand am 20./21. Januar 2006 ebenfalls in Gelnhausen statt. Neben einem Referat von Linda Steger zu Wirkungen des Mentorinnen-Netzwerks für Frauen in Naturwissenschaft und Technik der Universität Frankfurt arbeiteten die Tandems an ersten Bilanzen und eventuell nötigen Korrekturen des Prozesses. Auch die Präsentation des Projekts auf der Tagung des Vereins im November 2006 wurde vorbereitet.

Die Abschlusstagung am 8./9. September 2006 in Gelnhausen diente der Auswertung der je individuellen Lernerfahrung und des Gesamtprojekts (s. u.). Erneut bereicherte Sigrid Häfner die Tagung durch ein Referat zum Thema „Frauenförderung in Zeiten des Wandels“.

Dass das Begleitprogramm für die Mentorinnen nicht verpflichtend war, wurde zum Teil als Nachteil empfunden. Die auf den Tagungen anwe-

senden Mentorinnen brachten viel Energie ein und empfanden den Austausch unter Kolleginnen sehr motivierend. Die jeweiligen Mentees der teilnehmenden Mentorinnen erlebten dieses Zusammensein als besondere Wertschätzung ihres Tandems und ihrer Person.

2.2. Statistische Daten der Mentees

Am Anfang des Projekts hatten sich elf Frauen (8 evangelisch, 3 katholisch) für das Projekt beworben. Die Altersstruktur dieser Gruppe lag zwischen 28 und 48 Jahren. Differenziert man die Altersverteilung in Abstände von je fünf Jahren, so zeigt sich, dass jeweils die Hälfte der Mentees zu Beginn des Projekts bis bzw. über 35 Jahre alt waren (vier Mentees zwischen 25 und 30 Jahren, je zwei Mentees zwischen 31 bis 35, 36 bis 40 und 41 bis 45 Jahren, eine Mentee zwischen 45 und 50 Jahren). Diese Altersverteilung entspricht auch der Vereinsstruktur, sie hat sich durch die Bewerbungslage ergeben und war zunächst keine bewusste Entscheidung des Projektteams.

Die Mehrheit der Mentees befand sich nach Abschluss des Studiums in der *Promotionsphase* (fünf Teilnehmerinnen), vier waren promoviert, zwei bereits habilitiert. Von den promovierten äußerten nur zwei ausdrücklich, eine Habilitation anzustreben.

Von den elf Mentees arbeiteten zu Beginn des Projekts sieben im Umfeld von Universitäten. Drei als wissenschaftliche Mitarbeiterinnen, zwei als Gastprofessorin bzw. Dozentin. Das bedeutet, dass keine dieser Frauen eine Dauerstelle an einer Universität innehatte. Zu diesen gesellten sich zwei Frauen, die mit einem Stipendium an ihrer weiteren wissenschaftlichen Qualifikation arbeiten konnten.

Die weiteren Teilnehmerinnen waren als *Religionslehrerinnen* (zwei Mentees) an einer weiterführenden Schule oder in der Vorbereitung auf ein Pfarramt als Vikarin bzw. Provikarin (zwei Mentees) angestellt. Eine der Frauen gab ausdrücklich an, zusätzlich als freiberufliche Theologin zu arbeiten.

2.3. Berufsfelder der Mentorinnen

Unter den Mentorinnen waren fünf Professorinnen (vier evangelisch, eine katholisch). Drei evangelische Mentorinnen kamen aus dem Bereich der Kirchenverwaltung bzw. Kirchenleitung (eine bereits pensioniert). Das ebenfalls deutlich angefragte Arbeitsfeld kirchlicher bzw. theologischer Bildungsarbeit war durch zwei evangelische Theologinnen vertreten. Auf ausdrücklichen Wunsch einer Mentee konnten wir auch eine Frau aus der Verlagsbranche als Mentorin gewinnen.

Von diesen elf Frauen waren sieben schon lange Mitglied des Vereins. Kein Mitglied des Vereins waren die Mentorin aus der Verlagsbranche, die beiden Mentorinnen aus dem Bereich der Kirchenverwaltung sowie eine der Professorinnen.

3. Motivationen und Erträge des Mentoringprojekts

3.1. Im Blick auf die Mentees

Sortiert man die in den Bewerbungen und die im Rückblick auf der Abschlusstagung genannten Motivationen zur Teilnahme am Mentoringprojekt, so ergeben sich drei zentrale Bereiche: a) *an der persönlichen Entwicklung arbeiten*, b) *berufliche Strategien entwickeln* c) *Perspektiven der privaten Lebensplanung finden*. Um diese Ziele zu erreichen, erwarteten die Mentees eine Mentorin, die ihnen Einblick in eine (noch) fremde Welt gewährt, eine kompetente Gesprächspartnerin für berufliche Entscheidungen ist, als Rollenvorbild präsent ist und die Selbstreflexionen der Mentees klärend unterstützt. Als wichtigste Eigenschaften einer Mentorin wurden Verantwortung und Verbindlichkeit, Kompetenz, Klarheit sowie Neugier benannt.

Diese Erwartungen wurden in der Auswertung des Projekts als realistisch und weitgehend erfüllt bewertet. Die wichtigsten Erträge waren a) *für die persönliche Entwicklung*: eine realistischere Selbsteinschätzung, ein gesteigertes Bewusstsein der eigenen Stärken und Schwächen, kein schlechtes Gewissen haben zu müssen, weil man durch ein wohlwollendes Gegenüber so viel gute Erfahrungen macht; b) *für die berufliche Entwicklung*: Rollenfindung und Ziel-Klärungen, Eröffnung neuer Perspektiven, berufliches Selbstvertrauen und Hilfe bei Entscheidungen; c) die eigene *private Lebensplanung*: Klärung der eigenen Wünsche und ebenfalls neue Perspektiven.

Der Austausch in der Gruppe der Mentees war am Anfang nicht als Wert im Blick, wurde aber am Schluss deutlich ebenfalls als ein sehr positiver Ertrag aufgeführt.

3.2. Im Blick auf Mentorinnen

Die Erwartungen der Mentorinnen waren weniger ausgeprägt. Sie sprachen zunächst einfach von der Hoffnung, etwas *von ihrer Erfahrung, ihrem strategischen Wissen und ihrer Kompetenz weitergeben zu können* und gleichzeitig *ohne institutionelle Beziehung mit jungen Wissenschaftlerinnen in Austausch treten zu können*. In der Projektleitung fiel bereits im ersten Zwischentreffen auf, dass die meisten Mentorinnen einen ungeheuren Schwung mit in die Gruppe brachten und sich sehr motiviert und be-

geistert für das Projekt engagierten. Problematisch gestaltete sich die Kommunikation im Tandem in den Fällen, in denen die Differenzierung der eigenen Rolle als Mentorin und eben nicht als Doktormutter verunklart war. Gerade die Mentorinnen betonten am Ende, durch das Projekt einen entlastenden Frauenraum außerhalb der Universität sowie neue interessante Gesprächspartnerinnen entdeckt zu haben.

3.3. Im Blick auf den Verein

Am Anfang des Projekts war im Projektteam die Idee leitend, mit dem Instrument des Mentoring neben den Tagungen, Fachgruppen und Austauschmedien (Rundbrief, Internet) eine weitere satzungsgemäße Möglichkeit der Förderung von Frauen in theologischer Forschung zu etablieren. Der Vorstand wollte damit einen Service anbieten, der ohne großes finanzielles Engagement eine Plattform bereitstellt, sich in vertrauensvoller Umgebung über die eigene Berufsrolle auszutauschen, sich der eigenen Zielvorstellungen zu vergewissern, Konflikte und ihre Lösungen zu besprechen und somit das eigene Spektrum an Handlungsmöglichkeiten zu erweitern (vgl. Rundbrief 2004). Während in der Planungsphase des Projekts vor allem die wissenschaftliche Karriere im Zentrum stand, so zeigte sich schon in der Diskussion der Mitgliederversammlung im November 2003, dass Fragen der privaten Lebensgestaltung sowie die Eröffnung von Berufsperspektiven außerhalb der klassischen Universitätskarriere als gleichwertige Ziele des Projekts mitbedacht werden sollten.

Ideell ließen wir uns von einem der bekanntesten Leitsätze der Mailänder Philosophinnen inspirieren: „Eine Frau braucht eine positive weibliche Autorität, wenn sie ihr Leben in einem Entwurf der Freiheit leben und darauf ihr Frausein gründen will. [...] In der Praxis bedeutet das, dass eine Frau sich eine andere Frau, welche für sie ein ‚Mehr‘ verkörpert, als Vermittlungsinstanz zwischen sich und der Welt sucht.“³ Diese Suche aktiv zu unterstützen war die wichtigste Motivation des Projekts auf Seiten des Projektteams und des Vorstands.

Bereits im Verlauf des Projekts zeigte sich, dass neben die primäre Motivation der *Förderung durch Vernetzung und Austausch* in der Mentoringbeziehung und in der Gesamtgruppe der Teilnehmerinnen am Projekt weitere für den Verein gewinnbringende Ergebnisse erzielt wurden.

An erster Stelle steht hier eine neue, zum Teil auch eine durch das Projekt erneuerte, *sehr hohe Identifikation mit dem Verein*. Dies zeigte sich unter anderem an der verstärkten aktiven Teilnahme an Tagungen und der

3 Libreria delle donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlin 1991, 50.

Bereitschaft, Ämter sowohl im nationalen Beirat als auch im internationalen Board zu übernehmen. Eine der Mentorinnen wird für eine zweite Runde des Mentoring in der ESWTR in die Projektleitung wechseln.

Für die *innere Struktur des Vereins* war es förderlich, dass hier eine Teilgruppe von Mitgliedsfrauen eine neue Kultur gegenseitiger Förderung präsentierte und auch auf den Tagungen für alle sichtbar gemacht hat. Dies vor allem deshalb, weil sich gerade der intergenerative Dialog im Verein nicht immer unbelastet und frei von Konflikten darstellt (s.u.).

Als größte Ländergruppe hat die deutsche Sektion mit diesem Projekt auch eine *Vorreiterinnenrolle im internationalen Verband* übernommen. Es gibt bereits diverse Anfragen, Wissen und Erfahrungen auszutauschen, das deutsche Projekt für Frauen aus anderen Ländergruppen zu öffnen oder Mentoring sogar als internationales Projekt anzubieten.

Als wichtiger Ertrag soll an dieser Stelle auch die *Vertiefung der ökumenischen Dimension* des Vereins benannt werden. Während in den verschiedenen theologischen Fachdiskussionen die Konfessionszugehörigkeit meist wenig relevant erscheint, war diese plötzlich im Mentoringprozess wieder sehr präsent. Da der Fokus nicht mehr nur auf die Förderung einer wissenschaftlichen Karriere an der Universität lag, wurde sehr offen und manchmal schmerzlich bewusst, welche verschiedenen Berufsperspektiven Frauen in den einzelnen Kirchen möglich bzw. unmöglich sind (Verwaltung, Akademien, Pfarramt, Schule, etc.).

Insgesamt wurde das Mentoringprojekt von allen Teilnehmerinnen als einzigartige Dienstleistung des Vereins wahrgenommen und der Wunsch geäußert, dass daraus auf Dauer ein Pool mit verschiedenen Beratungsmöglichkeiten für Frauen von der Promotion bis zur Habilitation erwächst.

4. Theologische und (kirchen-)politische Reflexionen

4.1. Konfessionell geprägte Berufsprofile

In einem wissenschaftlich orientierten Verband wie der ESWTR nehmen die konfessionellen Unterschiede heute in den Fachdiskussionen keinen breiten Raum ein. Spannend wird die ökumenische Frage in der deutschen Sektion im Grunde nur bei der Diskussion um die „Gefährlichkeit“ kirchenpolitische Stellungnahmen des Vorstands und in der Gestaltung der liturgischen Elemente während der Jahrestagungen. Sehr viel deutlicher werden inhaltliche und religionspragmatische Differenzen einer ökumenischen Gesellschaft auf der internationalen Ebene erlebt, weil dort auch jüdische, muslimische und orthodoxe Frauen präsent sind. Über das Mentoringprojekt ist innerhalb des Vereins noch einmal neu bewusst ge-

worden, dass auch die beruflichen Perspektiven der in Deutschland lebenden Frauen durch ihre Zugehörigkeit zu einer der beiden großen Kirchen bestimmt sind. Auch wenn von einer wissenschaftlichen Karriere geträumt wird, steht den evangelischen Kolleginnen immer noch das Pfarramt als prinzipielle Möglichkeit zur Verfügung. Viele Pfarrerrinnen verstehen sich sehr viel ausgeprägter auch als wissenschaftlich denkende Theologin als ihre katholischen Kolleginnen im Beruf der Pastoralreferentin. Berufsperspektiven in *kirchlichen Verwaltungs- und Leitungsstrukturen* stehen zwar auch katholischen Theologinnen vermehrt offen, werden aber abgesehen von Kirchenrechtlerinnen in strategischen Planungen der meisten promovierten Frauen noch kaum wahrgenommen. Für die nächste Runde Mentoring in der ESWTR sollen v.a. auch Mentorinnen aus diesem Bereich angeworben werden.

Insgesamt gesehen sind zwar die Berufsfelder in evangelischen und katholischen Kirche unterschiedlich, ohne eigene Strategie und Konzept gelingt aber in keiner Kirche berufliche Entwicklung. Zugleich wird es notwendig sein angesichts des realen Stellenabbaus im universitären (trotz vermehrter Frauenquote!) und kirchlichen Kontext (Pfarramt, Pastoralreferentin) in einer neuen Runde noch stärker als bisher Perspektiven in andere Felder zu öffnen (Schule, Bildungseinrichtungen, Verlage, andere Wirtschaftsunternehmen,...).

4.2. Intergenerative Konflikte konstruktiv aufnehmen

Während des Mentoringprojekts war für die Projektleitung bisweilen eine sehr hohe Erwartungshaltung der Mentees gegenüber den Mentorinnen spürbar. Diese korreliert unseres Erachtens mit einer auch innerhalb des Vereins (und vielleicht auch der scientific community insgesamt) wahrnehmbaren Ungeklärtheit des Austausches zwischen den Generationen. Zu welcher Form von Dankbarkeit sind die Jüngeren den Alten gegenüber verpflichtet? Wie kann das, was die sich aktuell an der Pensionierungsgrenze befindliche Generation von Frauen erstritten, erlitten und erforscht hat, so gesichert, kritisiert und weitergedacht werden, dass die Älteren sich in ihrer Leistung anerkannt und die Jungen trotzdem frei fühlen? Welche Formen von Weitergabe von Wissen, Erfahrung und Hilfestellung der älteren Generation sind für die jüngere Generation wirklich hilfreich und werden nicht nur aus Ehrfurcht vor deren Leistung akzeptiert? Wie also gelingt das Wachsen „am Mehr anderer Frauen“? Die ESWTR arbeitet in ihren inneren Strukturen und Austauschforen mit einer relativ flachen Hierarchie, dennoch tauchen im Verein immer wieder Konflikte auf, die hier ihren Ursprung zu haben scheinen. Gerade das Mentoring scheint für intergeneratives Lernen eine sehr gelungene Form anzubieten, jedenfalls sind uns keine Konflikte aus dem Prozess bekannt, die hier ihre Ursache gehabt hätten. Das mag auch daran liegen, dass ja

gerade die Erfahrung der Älteren direkt angefragt war. Offen bleibt, was und wie der Gesamtverein daraus lernen kann.

4.3. Persönlichkeitsbildung und Biographie

Während des Mentoringprojekts wurde vor allem in der Zwischenauswertung deutlich, dass Frauen in wissenschaftliche Berufskarrieren ganz spezifischen Verletzungen nicht ausweichen können. Die Bindung an die je eigene Doktormutter bzw. den Doktorvater oder auch an eine bestimmte Forschungsgruppe ist häufig exklusiv angelegt. Konfliktsituationen, die mit Ablehnungen und Enttäuschungen einhergehen, bleiben größtenteils unbearbeitet und begleiten viele berufliche Laufbahnen; diese negativen Erfahrungen wirken in der alltäglichen beruflichen Kommunikation weiter. Es gab einen Abend, an dem nahezu alle Anwesenden von derartigen verletzenden Situationen während der Promotions- bzw. Habilitationsphase berichteten. Die Frage, wie diese Verletzungen konstruktiv verarbeitet werden können, wurde zentral. Aber auch die Bearbeitung positiver beruflicher Erfahrungen wurde angefragt: Wo finde ich einen Ort für meine Dankbarkeit für denjenigen Frauen und Männern gegenüber, die mich gefördert haben (außerhalb der Vorworte von Publikationen)?

Die spezielle Bindung, die Kirche von ihren Mitarbeiterinnen fordert und ihnen zugleich eröffnet, brachte eine weitere Facette in die Diskussion um gelingende berufliche Laufbahnen ein: Wie können die Töchter mit ihren Versorgungswünschen gegenüber der Mutter Kirche erwachsen werden und gleichzeitig eine emotionale, strukturelle, berufliche und existentielle Gebundenheit an eben diese Institution leben?

Das Projektteam hat sich vorgenommen, für diese Fragen der persönlichen, sozialen und auch spirituellen Kompetenzentwicklung in der nächsten Runde noch konkretere Fortbildungsmodule zu entwickeln.

Alte Antworten auf neue Herausforderungen

Erneuerung der Kirche aus historischer Perspektive

Aus berechtigter Sorge um die Zukunft der Kirche wurden in letzter Zeit verschiedene Desiderate zu ihrer Erneuerung vorgetragen, die ich einleitend thesenhaft zusammenfasse:

1. Da die Christen heute überall auf der Welt mehr oder weniger als Minderheit existieren, d.h. in einer quasi globalen Diaspora leben, müssen sie das Evangelium in ganz verschiedene gesellschaftliche oder kulturelle Kontexte hinein bezeugen.
2. Damit hängt zusammen, dass die Aufwertung der Ortsgemeinden durch das II. Vatikanische Konzil, die schon eine Dezentralisierung der römischen Kirche eingeleitet hat, sich sinnvoller Weise zu einem polyzentrischen Christentum entfalten muss.
3. Da Einheit nicht mit Einförmigkeit verwechselt werden darf, muss jede Ortskirche unter Nutzung der je eigenen Mentalität und Ausdrucksmöglichkeiten das Evangelium in der Weise verkünden, dass es von den Menschen verstanden und gelebt werden kann und so vor Ort heimisch wird.
4. Dazu ist eine Elementarisierung des Glaubens notwendig, die die unverzichtbaren Kernpunkte hervorhebt und aufzeigt, was Glauben und christliche Identität wirklich heißen.
5. Schließlich kommt es darauf an, die Konkretisierung des Glaubens im Leben sichtbar werden zu lassen, so dass das Evangelium als Wort des Lebens und befreiende Botschaft für die Menschen erfahr- und erlebbar wird, d.h. auch, dass heute das Christentum in religionsübergreifender Weise zur Verbesserung der Lebenssituation der Menschen beitragen muss.

Wer sich an den Entwicklungsprozess und das Erscheinungsbild von Kirche in den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte erinnert, wird schnell feststellen, dass trotz aller Zeit- und Situationsbindung der Probleme zahlreiche Parallelen zwischen „Damals“ und „Heute“ erkennbar sind. Ich möchte einzelne Punkte herausgreifen und anhand von Beispielen und Quellentexten – bewusst unterschiedlicher Art und Wertigkeit – die Problemlösungsversuche der frühen Christen aufzeigen. Daraus resultiert die Frage, ob sich aus dieser historischen Perspektive Hinweise für uns heute ergeben können.

1. Die globale Diaspora

Die heute als globale Diaspora charakterisierte Situation der Christen, die von vielen als Bedrohung und Zerfall einst christlich geprägter Gebiete und Gesellschaften erfahren wird, war für die Christen der Frühzeit – selbstverständlich im Rahmen der antiken Welt – der Normalzustand, der jedoch keineswegs eine ängstlich-pessimistische Grundhaltung entstehen ließ, sondern durchaus als Chance zum Aufbruch und zu neuen Perspektiven begriffen wurde. Ein wertvolles Zeugnis dafür bietet die nicht exakt datierbare, aber sicher in vorkonstantinischer Zeit verfasste Schrift an Diognet. Der unbekannte Autor weiß, dass die Christen überall nur als Minderheit und in bedrohter Lage leben, aber er deutet die Situation voller Hoffnung, wenn er darlegt, dass die Christen sich äußerlich nicht von den anderen Menschen unterscheiden und als Bürger ihre Verantwortung gegenüber der Welt wahrnehmen. Er fasst den Auftrag und die Bedeutung der Christen für die Welt folgendermaßen zusammen:

„Um es kurz zu sagen: Genau das, was die Seele im Leib ist, das sind in der Welt die Christen. Wie durch alle Glieder des Leibes hin die Seele verteilt ist, so sind es die Christen über die Städte der Welt. Die Seele wohnt im Leib, aber sie ist nicht vom Leib. Auch die Christen wohnen in der ‚ganzen‘ Welt, aber sie sind nicht von der Welt. Die Seele ist zwar im Leib eingeschlossen, aber sie hält den Leib zusammen. Auch die Christen werden zwar in der Welt wie in einem Gefängnis festgehalten, aber sie halten die Welt zusammen.“¹

Aus diesen Worten spricht keineswegs Überheblichkeit oder plumper Triumphalismus. Der Autor übersetzt vielmehr das, was in Joh 15,19; 17,11.14.16 ausgedrückt wird, nämlich das „In-der-Welt-“ und nicht „Von-der-Welt-Sein“ der Christen, und ihren Auftrag, der in Mt 5,13-16 mit dem Salz der Erde und dem Licht der Welt umschrieben wird, in den Verstehenshorizont seiner Adressaten, der von dem platonischen Hintergrund des Verhältnisses von Leib und Seele geprägt ist.

Wie erfolgreich diese Grundüberzeugung der damaligen Christen sich – trotz Verbot und sogar Verfolgung – ausgewirkt hat, mag eine neuere, auf soziologischen Erfahrungen basierende Untersuchung andeuten: Aus der verschwindend geringen Zahl der Jesusjünger wuchs die Kirche in der relativ kurzen Zeit bis zum galerischen Toleranzedikt von 311 bei einer angenommenen nur vierprozentigen Wachstumsrate auf 56,5% der Gesamtbevölkerung des Imperium Romanum an!² Bei dieser Feststellung sollte nicht übersehen werden, dass dieses enorme Wachstum nicht durch

-
- 1 Diogn 6,1-3.7: Klaus Wengst, Schrift an Diognet, in: Schriften des Urchristentums, Bd. 2, Darmstadt 2006 (Nachdr. v. 1984), 321-323.
 - 2 Rodney Stark, Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht, Weinheim 1997, 12.

eine „organisierte Weitergabe des Glaubens“ bewirkt wurde, sondern sich den für uns namenlosen Christen verdankt, die ihre Überzeugung im Alltag lebten.

2. Kontextuelle Glaubensvermittlung

Dass es heute nicht mehr ohne kontextuelle Glaubensvermittlung geht, wird stets mit größter Dringlichkeit angemahnt: Nur so könne das Evangelium auch in Ländern außerhalb des europäischen Kulturkreises heimisch werden. Erst und nur wenn die Menschen in ihrem jeweiligen geistigen, kulturellen und sozialen Beziehungsgeflecht ernst genommen werden, kann eine verantwortete und verantwortbare Vermittlung des Glaubens gelingen.

Solche kontextuelle Vermittlung des Glaubens, wie sie hier gefordert wird, bedeutete für die Alte Kirche das selbstverständliche Eingehen auf die Realität der damaligen „globalen“ Diaspora.

Als Beispiel, dass bereits die Evangelisten von der Notwendigkeit einer Glaubensvermittlung überzeugt waren, die den Verständnishorizont ihrer Adressaten berücksichtigte, möchte ich die Vergebungsbitte des Vaterunsers anführen, das das christliche Gebet schlechthin darstellt und uns in zweifacher Rezension überliefert ist.

Das Matthäusevangelium, das sich an eine judenchristliche Gemeinde wendet, formuliert die Vergebungsbitte: „Und vergib uns unsere οφειλάταις, d.h. Schulden“ (Mt 6,12), womit der Text nach Meinung der exegetischen Forschung dem ursprünglichen aramäischen Wortlaut näher geblieben zu sein scheint.³ Der lukanische Text wählt die für eine in griechischer Tradition wurzelnde Gemeinde verständlichere und vielleicht auch „theologischere“ Ausdrucksweise: „Und vergib unsere αματίας, also Sünden“ (Lk 11,4).⁴

Einen Schritt weiter in der Anknüpfung an den Verständnishorizont seiner Mitbürger geht Klemens von Alexandrien, der erste christliche Gelehrte von Rang, der am Ende des 2. Jahrhunderts in seiner Mahnrede an die Heiden die Dionysosmysterien als Ausgangspunkt nimmt, um die Grundtatsachen des christlichen Glaubens zu erklären. Er scheut sich nicht zu sagen:

„Ich will dir den Logos und die Mysterien des Logos zeigen und sie dir

3 Birger Gerhardsson, The Matthean Version of the Lord's Prayer (matth. 6,9b-13). Some observations, in: William C. Weinrich (Ed.), The New Testament Age. Essays in Honour to Bo Reicke I, Macon G.A. 1984, 210.

4 Marie-Barbara von Stritzky, Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur, Münster 1989 = MBT 57, 11.

mit Bildern erklären, die dir vertraut sind“.⁵

Im Folgenden nutzt Klemens die einzelnen Elemente des Dionysoskults zur Ausdeutung des christlichen Glaubens und wendet sich schließlich an den blinden Seher Teiresias, der in der antiken Tragödie als herausragender Vertreter des Götterkults galt, und ruft ihm zu:

„Komme auch du, Greis, zu mir! Siehe ich reiche dir das Holz des Kreuzes, dich darauf zu stützen. Eile, Teiresias, komme zum Glauben!“⁶

Der Blinde, der den Stab zur Stütze und zur Orientierung notwendig braucht, um sein Leben meistern zu können, erhält durch den Glauben eine neue Orientierungshilfe. Das Holz des Kreuzes gibt ihm Stütze und Halt, so dass auch sein Leben gelingen kann. Für Klemens ist der blinde Teiresias gleichzeitig eine Metapher für den Heiden schlechthin, dessen Leben durch den Glauben, repräsentiert durch das Kreuz, nicht mehr ziellos abläuft. Bei Klemens – das ist im Hinblick auf heutige Diskussionen besonders hervorzuheben – ist das Kreuz also nicht Zeichen des Leidens oder gar der Leidensverherrlichung, sondern Symbol der Hilfe zu einem gelingenden Leben.

Eine solche Unterweisungsmethode, die anhand der Elemente eines paganen Kults und seines Vertreters den christlichen Glauben erklärte, erforderte auch damals Mut, denn sie bedeutete das Einschlagen eines neuen Weges und kam einer Gratwanderung gleich, die die Gefahr des Synkretismus einschloss. Dieser Gefahr war sich Klemens ebenso bewusst wie andere Kirchenväter, z.B. Origenes. Doch sie sahen darin nicht in erster Linie das Risiko, sondern vielmehr eine Chance, Menschen in einer ihnen adäquaten Weise an die Frohe Botschaft heranzuführen.

3. Einheit des Glaubens in der Vielfalt seiner Ausdrucksmöglichkeiten

Im Einklang mit der kontextuellen Verkündigung des Glaubens in der Antike ergaben sich auch vielfältige, aus dem kulturellen Milieu und der jeweiligen Mentalität herausgewachsene Ausdrucksformen des Glaubens in der Liturgie und der theologischen Präzisierung, die sich – wohlge-merkt! – vor jeder oft politisch (mit)bedingten Spaltung entwickelt haben und damals nicht in Zweifel gezogen wurden.

Auf liturgischer Ebene

Die variantenreichen, in den Landessprachen formulierten Hochgebete,

5 Protr. 119,1: Otto Stählin, Clemens von Alexandrien, Bd.1 = BKV 7, 195.

6 Protr. 119,3: vgl. Anm. 5.

die so genannten Anaphoren⁷, beweisen, dass eine Rezeption der Eigenheiten der Ortskirchen bis in das Innerste der eucharistischen Feier hinein möglich war. Die unterschiedlichen Gestaltungsformen, die äußeren Zeremonien der Eucharistiefeyer, die in unseren Schwesterkirchen bis in die Gegenwart hinein fortleben, tragen sogar den unterschiedlichen Temperamenten der Menschen Rechnung: so, um nur einige Beispiele zu nennen, der Schellenklang und die Pfauenfederwedel der Äthiopier, der schrille Gesang des Halleluja bei den Kopten, die große Menge Weihrauch bei den Griechen. Diese Formen haben ihre volle Berechtigung neben der vergleichsweise nüchternen lateinischen Liturgie. Schließlich bewahren und feiern sie alle das *eine* Mysterium.

Wie die Vielfalt der liturgischen Feier in der Einheit des Glaubens konkret aussehen konnte, schildert Johannes Chrysostomus aus seinem Erfahrungsbereich anlässlich der Reliquienübertragung des pontischen Martyrers Phokas nach Konstantinopel 398:

„Die Kaiserin Eudoxia hat zahlreiche Chöre für uns aufgeführt, welche die Psalmen auf lateinisch, syrisch, gotisch und griechisch sangen. Wir haben auch verschiedene Völker und verschiedene Chöre gesehen, die nur eine einzige Harfe haben, die Harfe Davids.“⁸

Das oft gebrauchte Bild von der Harfe, bei der die unterschiedlichen Saiten doch zu einem Lied zusammenklingen, dient Johannes Chrysostomus zur Beschreibung der vielfältigen christlichen Glaubensgemeinschaft, die die Grenzen des Imperiums überschreitet und trotz unterschiedlicher Sprachen und Ausdrucksformen den *einen* Glauben bekennt.

Auf der Ebene theologischen Denkens

In Analogie zu den unterschiedlichen Denkweisen und Mentalitäten finden sich auch in der Entfaltung der Theologie verschiedene Akzente, die die Einheit im Glauben nicht beeinträchtigen.

So treffen wir im semitisch geprägten syrischen Christentum auf ein – ohne feministischen Einfluss vorhandenes – überraschendes Beispiel: die Vorstellung von der Muttergestalt des Heiligen Geistes. Diese folgt einfach aus der semitischen Sprache, in der der Geist feminini generis ist, so dass sich daraus im Denken der noch nicht griechisch/lateinisch beeinflussten Syrer konsequenterweise ein weibliches Wesen ergibt. Aphrahat, ein Vertreter der syrisch-persischen Kirche, erwähnt die *rucha* in seiner 344/45 entstandenen 18. Unterweisung ohne Erläuterung, wenn er auf Gen 2,24 eingeht:

„Warum verlässt Vater und Mutter, wer eine Frau nimmt? Dies ist die

7 Anton Hänggi / Irmgard Pahl (Hgg.), *Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968.

8 2. hom. ad populum Const.: DThC 15,2, 2054.

Erklärung: Solange ein Mann noch keine Frau hat, liebt und ehrt er Gott, seinen Vater, und den Heiligen Geist, seine Mutter, und er hat noch keine andere Liebe. Wenn er aber eine Frau genommen hat, verlässt er seinen Vater und seine Mutter, die oben genannt wird, und sein Sinn wird durch die Welt gefesselt.“⁹

Da Aphrahat die Gleichsetzung des Vaters mit Gott und der Mutter mit dem Heiligen Geist ohne nähere Erklärung vornimmt, ist davon auszugehen, dass es sich um ein bei seinen Mitschriften geläufiges Bild handelt. Da zudem in seinen Unterweisungen keine mythologischen oder apokryphen Gedankengänge begegnen, darf diese Gleichsetzung als Beleg dafür gewertet werden, dass die Muttergestalt des Heiligen Geistes in einem semitischen, stark von der Bibel geprägten Christentum durchaus ihren Platz haben konnte und deren „Orthodoxie“ erst später hinterfragt wurde.¹⁰

Als weiteres Beispiel lässt sich die unterschiedliche theologische Akzentuierung des Ostergeschehens anführen. Betont die westliche Theologie des *ascensus Christi*, so sieht die orientalische Theologie in dem *descensus ad inferos* das zentrale Ereignis der Erlösung. Der Sieg Christi über den Tod, der sich in dessen Herrschaftsbereich vollzieht, und die daraus resultierende Befreiung der Menschheit aus der Knechtschaft des Todes bilden den Schwerpunkt des Ostergeheimnisses.

Trotz der unterschiedlichen Akzentsetzung im Hinblick auf eine zentrale christliche Glaubensaussage bleibt die Einheit im Glauben gewahrt. Die unterschiedlichen Sichtweisen tragen vielmehr dazu bei, das Ostergeschehen im Glauben tiefer erfassen zu können, und stellen somit eine Bereicherung dar.

4. Polyzentrische Kirchenstruktur

Aus der aufgezeigten Vielfalt in der Einheit des Glaubens ergab sich in der Alten Kirche von selbst ein polyzentrisches Christentum, was sich an der Ausbildung der verschiedenen Patriarchate ablesen lässt. Jerusalem, Antiochien, Alexandrien, Rom und Konstantinopel werden zu Zentren des Christentums, die sich in der Frühzeit nicht durch Jurisdiktion, sondern in der *κοινωνία*, der *communio* des einen Glaubens verbunden wissen.

Diesem polyzentrischen Christentum trägt auch das berühmt-berüchtigte,

9 Dem. 18: Peter Bruns, Aphrahat. *Demonstrationes - Unterweisungen*, Freiburg i. Br. 1991 = FC 5,2, 439.

10 Winfrid H. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie*, Münster 1979 = MBTh 46, 68 f.; ders., *Interpretatio Syriaca*, Zum Einfluß des Syrischen als Übersetzungssprache auf theologische Aussagen, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden* (FS Herbert Vorgrimler), Freiburg i. Br. 1994, 137-139.

oft missverstandene Edikt *cunctos populos* des Kaisers Theodosius vom 28.2.380 Rechnung, wenn es die Patriarchen von Rom und Alexandrien als Gewährsleute für den Glauben des Konzils von Nizäa nennt, der für die Christen im Imperium verpflichtend wird. Dort heißt es:

„Alle Völker, über die wir ein mildes und maßvolles Regiment führen, sollen, so ist es unser Wille, in der Religion verharren, die der göttliche Apostel Petrus, wie es der von ihm kundgemachte Glaube bis zum heutigen Tag dartut, den Römern überliefert hat und zu dem sich der Pontifex Damasus wie auch Bischof Petrus von Alexandrien, ein Mann von apostolischer Heiligkeit, offensichtlich bekennen.“¹¹

Wie sehr bestehende sozio-kulturelle Gegebenheiten und gesellschaftliche Strukturen die konkrete Ausgestaltung der kirchlichen Organisation prägen konnten, lässt sich in besonders signifikanter Weise am Beispiel Armeniens ablesen. Die Einführung des Christentums als Staatsreligion zu Beginn des 4. Jahrhunderts durch Trdat III. ließ kirchliche Strukturen in Anlehnung an die feudale Hierarchie und den paganen Priesteradel entstehen. So entsprachen – gemäß der uralten Parallelität politischer und religiöser Kompetenz – dem König der Oberbischof und den Feudalherren die Bischöfe. Daraus resultierte, dass auch die geistlichen Ämter erblich blieben, dass ein Zölibat auch für Bischöfe nicht existierte.¹² Gregor der Erleuchter, der den christlichen Glauben in Armenien verkündete, fand anlässlich der Weihe seines Sohnes Aristakes zum Bischof dafür eine biblische Begründung, indem er sich auf Ps 45,17 berief:

„An die Stelle deiner Väter treten einst deine Söhne; du bestellst sie zu Fürsten im ganzen Land.“¹³

5. Elementarisierung des Glaubens

Es wird heute mit Recht auf die Notwendigkeit der Konzentration auf zentrale und elementare Wahrheiten des Glaubens hingewiesen. Auch hier weist die Alte Kirche Modelle auf, an die wir wieder anknüpfen können.

Wie sehr selbst „offizielle“ Bekenntnisformeln auf das Wesentliche konzentriert sein können, zeigt beispielsweise der bereits erwähnte Aphrahat. Er sagt:

„Dies ist der Glaube:
Dass man glaubt an Gott, den Herrn des Alls,

11 Cod. Theod. 16,1-2: Adolf M. Ritter, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen I Alte Kirche, Neukirchen-Vluyn 1977, 179; Hartmut Leppin, Theodosius der Große, Darmstadt 2003, 71f.

12 W. Cramer, Armenierverfolgung und Christenverleumdung, in: Hans Reinhard Seeliger (Hrsg.), Kriminalisierung des Christentums?, Freiburg i. Br. u.a. 1993, 165.

13 Agathangelos § 862: Robert W. Thomson, Agathangelos, History of the Armenians. Translation and Commentary, Albany 1976, 396f.

der gemacht hat Himmel und Erde und Meere und alles, was in ihnen ist,
und der Adam nach seinem Bild geschaffen hat;
der von seinem Geist in die Propheten gesandt hat
und ferner seinen Messias in die Welt gesandt hat;
dass man glaubt an die Belebung der Toten
und an das Geheimnis der Taufe.
Dies ist der Glaube der Kirche Gottes.“¹⁴

In der Forschung wurde zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass dieses Bekenntnis die entscheidenden Elemente des christlichen Glaubens enthält, sich aber nur durch den Hinweis auf die schon erfolgte Sendung des Messias und die Taufe von einer Glaubensformel des jüdischen Gelehrten Philo von Alexandrien¹⁵ unterscheidet und folglich ein wichtiger Baustein im jüdisch-christlichen Gespräch sein könnte.

Als ein weiteres Beispiel kann das Vaterunser dienen, das die verschiedenen Kirchenväter, die sich seiner Auslegung widmen, als „Zusammenfassung des gesamten Evangeliums“ – Tertullian charakterisiert es so wörtlich¹⁶ – gewertet haben. Es gilt ihnen als Kurzformel des in den Evangelien überlieferten Glaubens, denn es enthält das Wort Gottes ebenso wie die darin eingeschlossene Darlegung der Normen, die das sittliche Leben regeln. Hier muss nicht nachgewiesen werden, dass manche Aussagen kirchlicher Lehre, die sich im Laufe der Geschichte in den Vordergrund gedrängt haben, darin nicht enthalten sind.

Ähnliches gilt für die so genannten „Mystagogischen Katechesen“, die z.B. Cyrill von Jerusalem, Ambrosius von Mailand, Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia für die Neugetauften hielten. Darin werden die fundamentalen Aussagen des Glaubens in den Symbolen wie Wasser, Licht, Kreuz, Brot, Wein, Weg etc. aufgedeckt, wodurch sie zu Sinnbildern und gleichzeitig auch zu Kurzformeln werden, die in gleicher Weise die elementaren Inhalte des Glaubens wie auch ihre Bedeutung für das Gelingen christlichen Lebens repräsentieren.

Dazu gehört auch die im Anschluss an Gen 2,26 vertretene These, dass Jesus Christus zugleich das Urbild des wahren Menschen und das Ebenbild Gottes ist. Im Hinblick darauf kommt dem Menschen eine abgeleitete Gottebenbildlichkeit zu, die eine Verwiesenheit auf Jesus Christus bedeutet. In Christus sieht der Glaubende Größe und Würde des Menschen ausgedrückt: Selbstverwirklichung durch Selbsthingabe

14 Dem. 1,19: Anm. 9, FC 5,1, 96.

15 Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Gütersloh ³1977,192 gibt den Hinweis auf Philo, De opif.mundi 172; vgl. W. Cramer, „Gewaltig sind die Werke Gottes“ Gedanken syrischer Christen zu Schöpfung, Erlösung und Vollendung, in: Eva Schmetterer u.a. (Hgg.), Variationen zur Schöpfung der Welt (FS Raphael Schulte), Innsbruck-Wien 1995, 83.

16 Orat. 1,4: CCL 1,258, 41.

und Dienen statt Herrschen.

6. Die Korrelation von Glauben und Leben

Die moderne Forderung, das Evangelium dürfe nicht nur ein Zeugnis des Wortes, sondern müsse ebenso ein Zeugnis der Tat sein, zieht sich durch die gesamte Geschichte der Alten Kirche, wahrscheinlich mitbedingt durch die schon pagan-philosophische, durch Seneca geprägte Maxime: „*Concordet sermo cum vita*“¹⁷. Besonders prägnant begegnet sie in dem Aufruf des Ignatius von Antiochien im Brief an die Epheser:

„Besser ist schweigen und sein als reden und nicht sein. Gut ist das Lehren, wenn man tut, was man sagt.“¹⁸

Es kam und es kommt heute letztlich nicht auf vieles Reden oder inhaltsleere rhetorische Formulierungen an, es geht vielmehr darum, ob jemand als Christ in seinem Leben glaubwürdig ist.

Gleichsam als Motto für die Korrelation von Glauben und Leben gilt das Wort des Ignatius an die Magnesier: „Wir wollen nicht nur Christen heißen, sondern es sein.“¹⁹

Wie sah das nun konkret aus?

Eine andere Stelle aus der schon erwähnten Schrift an Diognet kontrastiert die christlich-ethische Verhaltensweise mit der heidnischen, die durchaus auffiel:

„Obwohl sie griechische und barbarische Städte bewohnen, wie es einen jeden gerade traf, und die heimischen Sitten in Kleidung, Nahrung und sonstiger Lebensführung befolgen, zeigen sie eine erstaunliche und, wie allgemein zugegeben wird, ungewöhnliche Beschaffenheit ihres bürgerlichen Zusammenlebens. Sie heiraten wie alle Menschen und haben Kinder, aber sie setzen sie nicht aus. Einen gemeinsamen Tisch bieten sie allen, aber das Bett haben sie nicht gemeinsam.“²⁰

Auch Bardaisan (154–222)²¹, der eine besondere Bedeutung für das frühe Christentum im edessenischen Raum hatte, wengleich seine Lehren sehr kontrovers diskutiert wurden, hebt die aus der Lehre Jesu sich ergebende spezielle Sittlichkeit der Christen in ethnisch und kulturell völlig verschieden geprägten Gebieten hervor. Im Buch der Gesetze der Länder,

17 Ep. 75,4: Manfred Rosenbach, L. Annaeus Seneca, Philosophische Schriften Bd.4, Darmstadt 1984, 87.

18 Eph. 15,1: Joseph A. Fischer, Ignatius von Antiochien, Brief an die Epheser, in: Schriften des Urchristentums Bd.1, Darmstadt 2006 (Nachdr. v. ¹⁰1993), 155.

19 Magn. 4: Anm. 18, 165.

20 Diogn 5,4.7: Anm. 1, 313.

21 Peter Bruns, Art. Bardaisan, in: LACL ³2002, 106 f.

einer Schrift, die aus Aufzeichnungen seiner Schüler entstand, heißt es:

„[...] wir alle, in welcher Gegend wir auch wohnen mögen, werden allein aufgrund des Namens Christi Christen genannt. Wir versammeln uns am Herrentag und fasten an bestimmten Tagen. Unsere Brüder in Parthien heiraten nicht zwei Frauen, die in Judäa werden nicht beschnitten, unsere Schwestern bei den Gelern und Cuscianern [Südküste des Kaspischen Meeres] verbinden sich nicht mit Männern außerhalb ihres Hauses [offensichtlich waren dort den Frauen mehrere Männer gestattet]. Die Brüder in Persien heiraten nicht ihre eigenen Töchter, die in Medien lassen die Toten nicht unbestattet oder begraben Lebende, oder werfen sie den Hunden zum Fraß vor, die in Edessa töten nicht ihre Frauen und Schwestern, wenn sie Ehebruch begangen haben, sondern ziehen sich von ihnen zurück und überlassen sie dem Urteil Gottes und diejenigen, die in Hatra wohnen, steinigen keine Räuber. Wo immer sie leben mögen, die Gesetze der einzelnen Länder entfernen sie nicht vom Gesetz Christi.“²²

Dieser Text zeigt zunächst, was den Namen Christen überhaupt ausmacht, nämlich die Beziehung zu Christus. Diese Beziehung findet ihren Ausdruck in der Versammlung am Herrentag, worunter die Eucharistiefeier zu verstehen ist, und durch das Fasten an bestimmten Tagen, das aber kein Selbstzweck ist, sondern das Teilen mit dem Bedürftigen beabsichtigt. Nachmals wird Gregor von Nyssa sagen:

„Was du deinem Bauch entziehst, das lass dem Hungrigen zukommen. Deine Gottesfurcht zeige sich gerecht, indem sie gleichmäßig verteilt. Mit einem herzlichen Wort liefere dem Armen das Nötige aus deinem Besitz.“²³

Den Christen zeichnet also eine zweifache Beziehung aus, nämlich die zu Christus und sich daraus ergebend die Verantwortung für den Mitmenschen.

Als weiteren Aspekt ergibt der Text des Bardaisan einen Hinweis auf die Ausbreitung des Christentums in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts bzw. zu Beginn des 3. Jahrhunderts im Osten außerhalb des Imperium Romanum. Bardaisan weiß von Christen in Mesopotamien (Hatra), in Persien und dem Gebiet der Meder, sogar bei Völkerschaften am Kaspischen Meer. Er kennt die unterschiedlichen Bräuche dieser Länder und setzt ihnen das Verhalten der Christen entgegen. Zwar leben sie dort in einer Minderheit, aber sie unterscheiden sich durch ihre am Gesetz Christi orientierte Sittlichkeit. Die Christen bezeugen durch ihr Leben das, was wir heute Menschenrechte nennen und zu Recht einfordern.

22 LLR 46 : Nau, *Patrologia Syriaca* 1,2 (1907) 607-609; vgl. Hans Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche II*, Berlin ^{4/5}1999, 267.

23 Paup. amand. Or. 1 : A. van Heek, *Gregorii Nysseni, de pauperibus amandis, oratio 1*, Leiden 1964, 7.

Wirkliches Christsein kann sich nicht im Wort erschöpfen oder den Rückzug in die Innerlichkeit antreten, sondern es erfordert das Zeugnis des gesamten Lebens auch im Handeln, woran die gerade besprochenen frühchristlichen Beispiele keinen Zweifel aufkommen lassen.

7. Grenzen der Orientierung an der Alten Kirche

Um nicht den Eindruck zu erwecken, die Kirche der ersten Jahrhunderte sei in jeder Hinsicht ein ideales Vorbild, möchte ich kurz auf das heutige Desiderat *Zusammenarbeit mit anderen Religionen zum Nutzen der Menschen* eingehen.

Dafür konnte die Alte Kirche wegen ihres zeitgebundenen, also auch im paganen Milieu vorherrschenden Denkansatzes kein Verständnis aufbringen und kann folglich kein Vorbild für heute sein. Zu ihrer Zeit galt allgemein die Vorstellung, die Ambrosius von Mailand immer wieder akzentuierte: „Der Irrtum hat nicht dasselbe Lebensrecht wie die Wahrheit.“²⁴ Dabei wusste man aber immer noch zwischen dem Irrtum, der abzulehnen war, und dem möglicherweise zu bessernden Irrenden wenigstens theoretisch zu unterscheiden, was Augustinus vielfach belegt²⁵ und in dem Satz zusammengefasst wurde: „Den Irrtum hassen, aber den Irrenden lieben!“²⁶

Man ging – keineswegs nur bei Christen – davon aus, dass die Rechte des Menschen direkt im Guten und in der Wahrheit wurzeln. Daraus wurde dann das als evident geltende Prinzip abgeleitet: Die Wahrheit hat alle Rechte, der Irrtum hat kein Recht. Die Konsequenz ist, dass nur der, der in der Wahrheit ist, auch das Recht hat, sie zu bekunden, weil nur die Wahrheit dieses Recht verleihen kann, der Irrtum aber nicht dazu in der Lage ist. So folgt, dass nur die wahre Religion das Recht mitteilen kann, sie zu bekennen, nicht aber die irrige Religion. Um größere Übel zu vermeiden, kann sie jedoch geduldet werden nach dem Beispiel im Gleichnis vom Unkraut im Weizen (Mt 13,30-42).²⁷

Erst nach einer langen, oft schmerzhaften und auch schuldbeladenen Entwicklung, die als Subjekt der Rechte die Person zu verstehen lernte und das Grundrecht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit anerkannte, war der Weg frei für die Erklärung über die Religionsfreiheit, die das II. Vatikanische Konzil unbeschadet der Verpflichtung zur Wahrheitssuche formulierte:

24 Ernst Dassmann, Art. Ambrosius von Mailand, in: TRE 2 (1978) 368.

25 Z.B. Civ. Dei 1,9: Wilhelm Thimme, Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat, Buch 1-10, München 1977, 18; vgl. Arnold Angenendt, Toleranz und Gewalt, Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007, 236-238.

26 Ernst Dassmann, Kirchengeschichte II/1, Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche, Stuttgart u.a. 1996, 115:

27 Vgl. Pietro Pavan, Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, in: LThK.E II (1967) 738-741.

„[...] daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln [...].“ (DH 2)

Ein jeder hat „die Pflicht und also auch das Recht, die Wahrheit im Bereich der Religion zu suchen, um sich in Klugheit unter Anwendung geeigneter Mittel und Wege rechte und wahre Gewissensurteile zu bilden.“ (DH 3)

Erst auf der Grundlage dieses veränderten Denkens ist wirkliche Toleranz gegenüber anderen Religionen möglich, die dann auch bei entsprechender Bereitschaft ihrerseits zu einer Zusammenarbeit zum Nutzen der Menschen führen kann.

Ausblick

Die soeben skizzenhaft vorgestellten Parallelen zwischen geschichtlichen Tatsachen und modernen Desideraten zeigen sehr deutlich, dass es bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Kirchengeschichte nicht um eine Art antiquarischer Erfassung dessen geht, was einmal gewesen ist, sondern um den Aufweis, wie sich Menschen als Volk Gottes den Herausforderungen ihrer Zeit aus ihrem Glauben heraus gestellt haben. So ist die Kirchengeschichte ein Feld der Kommunikation zwischen der Gegenwart und den Christen, die in der Vergangenheit unter ihren Voraussetzungen und Möglichkeiten versuchten, dem Anspruch Jesu gerecht zu werden. Dieser Dialog vermittelt eine zweifache Erfahrung:

1. Die Kirche ist als pilgerndes Gottesvolk durch die Zeit erst noch auf dem Weg und keinesfalls schon vollendet, d.h. dass ihre Geschichte auch von Sünde, Schuld und Beschwerden gekennzeichnet ist. Das berechtigt durchaus zur Kritik, aber nicht zur Verurteilung; das bewahrt andererseits auch vor zu hochfliegenden Erwartungen und den daraus resultierenden Enttäuschungen.

2. Die frühen Christen betreten trotz widriger Umstände voller Mut und Hoffnung neue Wege, um Menschen für die Annahme des Evangeliums zu gewinnen. Wie schon das so genannte „Apostelkonzil“ (Apg 15,6-29) zeigt, haben sie sich weder ängstlich an Bestehendes geklammert noch sich selbst als die entscheidenden „Macher“ betrachtet, sondern handelten im Vertrauen auf das dynamische Wirken des Geistes Gottes, der gemäß dem Wort Jesu im Nikodemusgespräch des Johannesevangeliums (3,8) „weht, wo er will“.

Rezensionen



Klaus Kohl

Christi Wesen am Markt

Eine Studie zur Rede von der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche

„Die Diakonie ist da. So *und* so? So *wie* so? So *oder* so? Ja! Mit dieser Formulierung habe ich ein Sprachspiel eröffnet. (14) [...] Die Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche soll wahrgenommen werden mittels der Rede vom helfenden Handeln, welches als Diakonie und als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche zur Geltung gebracht wird. Der Gegenstand dieser Studie ist von sprachlicher Art.“ (15)

Diese Sätze aus der Einführung zeigen den Ansatz dieser praktisch-theologischen Studie auf, die die Evangelisch-Theologische Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn im WS 2006/2007 als Dissertation angenommen hat. Mit Beginn seines Ruhestands hat Klaus Kohl sie erarbeitet.

Apotropäische Bedeutung

Die Bezeichnung der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche basiert auf dem Erlass des Leiters der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei Präsident Werner vom 12. Juli 1940, veröffentlicht im Gesetzblatt der Deutschen Evangelischen Kirche, Ausgabe B (Altpreußen), 1940, Nr. 11, Berlin, vom 17. Juli 1940. 31ff.¹ In dem Erlass ist von der „Inneren Mission“ die Rede:

„Die Innere Mission ist Wesens- und Lebensäußerung der Evangelischen Kirche. Die in der Inneren Mission der Deutschen Evangelischen Kirche zusammengeschlossenen Verbände, Anstalten und Einrichtungen der evangelischen Liebestätigkeit und Volksmission sind ein Bestandteil der Deutschen Evangelischen Kirche.“

Nach dem Zusammenschluss von Innerer Mission und dem nach dem Krieg gegründeten Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Diakonischen Werk der EKD – durch das Kirchengesetz vom 8. März 1957 der Synode der EKD – ist der Begriff der „Inneren Mission“, der durch die Rede Johann Hinrich Wicherns auf dem Kirchentag in Wittenberg 1849 sich eingebürgert hatte, zurückgetreten. Diakonie kennzeichnet das Helfehandeln in der Evangelischen Kirche. Daher spricht Kohl von der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche. Der historische Hintergrund dieser Rede hat „apotropäische Bedeutung“ (299).

1 Die folgenden Zahlenangaben beziehen sich auf die Seiten des Buchs von Klaus Kohl.

Im Sommer 1940 hat der Reichsminister des Inneren Meldebogen an die Anstalten der Inneren Mission verschickt, in denen diese Auskunft über ihre Bewohner / Bewohnerinnen geben sollten.²

Kohl merkt zurecht an (299, Anm. 88), dass weder die Diakonie noch die Kirche für viele behinderte Menschen damals „eine Schutzmacht, sondern Handlanger des Todes“ waren.

Die „apotropäische Bedeutung“ dieses Erlasses konnte zwar die Einrichtungen der Inneren Mission vor der Eingliederung in den NS-Staat schützen, Menschen mit Behinderungen aber nicht vor eugenischen Eingriffen und vor der Euthanasie bewahren.

Dieser historische Hintergrund, die apotropäische Zielsetzung, der kirchenpolitische Ort seiner Veröffentlichung sind bei der Untersuchung der Rede von der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche in Erinnerung zu behalten.

Fast auf den Tag acht Jahre später, am 13. Juli 1948, hat die Synode die „Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland“ beschlossen und in Art. 15 formuliert:

„Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Gliedkirchen sind gerufen, Christi Liebe in Wort und Tat zu verkündigen. Diese Liebe verpflichtet alle Glieder der Kirche zum Dienst und gewinnt in besonderer Weise Gestalt im Diakonat der Kirche; demgemäß sind die diakonisch-missionarischen Werke Wesens- und Lebensäußerung der Kirche.“³ Dieser kirchenpolitische und kirchenverfassungsrechtliche Hintergrund ist für das Verständnis der Rede von der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche auch nach dem Krieg von Bedeutung.

Die Person des Theologen – Annäherungen

Bevor Kohl die Untersuchung der Rede von der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung aufnimmt, schildert er unter der Überschrift „Annäherungen“ seine persönliche Begegnungen mit der Diakonie im Elternhaus (1945ff.), in der Gemeindegarbeit am Propsthof in Bonn (1965ff.), einem Siedlungsbezirk in Bonn-Endenich, in dem sozial schwache kinderreiche Familien, Beamte der Bahn und der Post, junge Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Universität wohnten. Mit Ehrenamtlichen, vorwiegend Studierenden der 68er-Generation aus den sozialwissenschaftlichen und pädagogischen Fachbereichen sowie Studenten des Missionspriesterseminars der *Societas Verbi Divini* aus St. Augustin, hat er im Jugendheim gearbeitet, später mit hauptamtlichen

2 Siehe für das Rheinland: Uwe Kaminsky, Zwangssterilisation und Euthanasie im Rheinland, (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 116, Köln 1995, 324ff., 688ff. (Dokumentenanhäng).

3 Das Verfassungsrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland EKD, Hannover 2002, 32f. (Anm. 57).

Fachkräften.

„Schlägereien und Polizeieinsätze waren an der Tagesordnung; [...] Außer im Jugendheim fand die Gemeindegemeinschaft hauptsächlich in den Häusern der Armen und im Pfarrhaus statt; sie bestand in sozialer Beratung und wirtschaftlicher Hilfe.“ (18)

Von 1977-1989 war Kohl als Landesjugendpfarrer der Evangelischen Kirche im Rheinland tätig. Er überschreibt diesen beruflichen Zeitraum als im „Dilemma der Frage nach dem Eigentlichen“ (20/21). Es folgten dann Jahre in einer Gemeinde in Bad Godesberg, die mit der Übernahme von Verantwortung in Gremien des Ev. Vereins für Diakonie verbunden waren. In diesen Jahren (1989ff.) vollzieht sich der Wandel „Von der Wohlfahrt zum Wettbewerb“.

Kohls Untersuchung, die am Schreibtisch des Rentners entsteht, lebt von diesen Lebens- und Leseerinnerungen. Von ihnen gilt, „dass ich lernen möchte, was ich erfahren habe.“ (22)

Aber nicht ihnen, sondern der Gegenwart gilt sein Interesse:

„Meine Untersuchung widmet sich der Gegenwart, in der Qualitätssicherung und -steigerung durch Fachlichkeit und Wirtschaftlichkeit gewährleistet werden sollen. Die sozialpolitischen Rahmenbedingungen der jüngsten Zeit haben die Diakonie auf den Markt geschickt. Jetzt muss sie handeln, ohne sich verkaufen zu lassen.“ (22)

Zu diesem Lernen gehören die theologischen Arbeiten, die „Diakonie“ zum Gegenstand haben (22ff.) u.a. von Dörte Gebhard, Michael Schibilsky, Jürgen Albert, Paul Philippi, Heinz Wagner, Alex Funke, Matti Järveläinen, Annegret Reitz-Dinse, Dierk Starnitzke, Wener M. Ruschke.

Predigten

Zunächst reflektiert Kohl die „Wahrnehmung der Wahrnehmung“ innerhalb der Neubestimmung der Praktischen Theologie als empirischer Wissenschaft (37ff.). Der Autor legt dar, dass er Texte und zwar Predigten, Leitbilder sowie die Diakoniedenkschrift der EKD, sodann Menschen in Interviews befragt wird, die durch die Verschriftlichung ebenfalls zu Texten werden (39f.). Die Auswahl der Predigten erfolgt von der Ortsgemeinde über die diakonische Gemeinde zur diakonischen Festgemeinde (54).

Es sind 66 von Erhard Domay herausgegebene Lesepredigten zur ersten Perikopenreihe 2002/2003, weiter Predigten aus der rheinischen Diakonie von Wolfram Fröhlich, herausgegeben zum 60. Geburtstag des damaligen Direktors des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche im Rheinland, Kirchenrat Karl-Wilhelm Gattwinkel, im September 1988, sowie je eine Predigt von Bischof Wolfgang Huber und Präses Manfred Kock aus dem Jahr 1998.

Die Durchsicht der Lesepredigten führt zu der Erkenntnis, „dass die Kirche

wohl die Diakonie, die Diakonie aber nicht die Kirche braucht, dass die Rede von der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche axiomatisch wohl für die Kirche, nicht aber für die Diakonie gilt, und zeigt an, dass sie in den Sonn- und Festtagspredigten wohl inhaltlich ausgeführt, nicht aber als Axiom zur Sprache gebracht wird. Für den Satz, dass die Kirche wohl die Diakonie, die Diakonie indessen nicht die Kirche brauche, liefert der Text die Herkunftsbegründung; die Sachbegründung für den Satz ist nach seiner Aussage Gott. (69)

Die 66 +18+2 Predigten hat der Autor jeweils in einem neuen Text vorgelegt, die wiederum nun – die drei neuen Texte miteinander ins Gespräch bringend – ein Text werden. Er ist als Informant über die gegenwärtige Predigtpraxis zu sehen. (90f.)

Das obige Sprachspiel aufnehmend ergibt die Wahrnehmung der Diakonie durch die Predigt der Gegenwart, „dass die Diakonie so *und* so wahrgenommen wird sub specie Dei, der das Subjekt allen helfenden Handelns, nicht nur des kirchlichen bzw. im Glauben begründeten, ist; sie hat ergeben, dass die Diakonie so *wie* so wahrgenommen wird vom bloßen Auge, das der Interpretation des Handelns zu entsagen neigt und der Feststellung zuneigt, zwischen dem Handeln z.B. der Arbeiterwohlfahrt und dem des Diakonischen Werkes gebe es keinen Unterschied. Dass die Diakonie so *oder* so wahrgenommen wird, bezeichnet eine Alternative, die die Unterscheidung bewusst pflegt.“ (93)

Leitbilder

Dieses Ergebnis bestätigt die Untersuchung der Leitbilder und der Denkschrift der Diakonie insgesamt. Die Leitbilder werden unter 1. spirituellem, 2. pragmatischem, 3. kommunikativem, 4. ökonomischem Aspekt wahrgenommen. (100)

Untersucht werden Leitbilder aus den drei Ebenen der Diakonie: das Leitbild der Diakonie verabschiedet von der Diakonischen Konferenz im Oktober 1997 in Bremen, die Leitlinien des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche im Rheinland 1996, die Leitlinien des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirchenkreise Bonn und Bad Godesberg-Voreifel Oktober 1999, das Leitbild des Jugendhilfezentrums Godesheim, die Leitsätze des Waldkrankenhauses Bad Godesberg und schließlich das Leitbild der Caritas und der Arbeiterwohlfahrt.

Es entsteht ein neuer Text über die Diakonie, indem die Ergebnisse der Analyse der Leitbilder in einem konstruktiven Akt einander zugeführt werden. (150) Alle Aspekte nochmals zusammenbringend ergibt sich für den spirituellen Aspekt, für die übrigen Aspekte entsprechend:

„Unter spirituellem Aspekt wahrgenommen ist im Leitbild die Bezeichnung der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche für die Kirche bestimmend, sofern das helfende Handeln neben der Verkündigung das

Wesen der Kirche ausmacht. Für die Diakonie ist sie nicht zwingend, weil die Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung Gottes auch außerhalb der Kirche zur Geltung kommt. Die Kirche braucht die Diakonie, die Diakonie braucht die Kirche nicht.“ (151) Im Unterschied zur Predigt weist das Leitbild der Diakonie gelegentlich den Terminus von der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche auf. (154)

Denkschrift zur Diakonie

Es folgt eine sehr ausführliche Analyse der Denkschrift der EKD zur Diakonie (180-192). Zusammenfassend stellt Kohl fest, dass in der Denkschrift „Diakonie dem Wesen Gottes entsprechend, eine Wesens- und Lebensäußerung, ja sogar eine Seinsbestimmung der Kirche ist, sofern mit diesem Axiom die Kirche bestimmt sein soll. Wenn dagegen mit der Formulierung von der Diakonie als der Wesens- und Lebensäußerung der Kirche eine Aussage über die Diakonie gemacht werden soll, müsste die Rede von der Kirche weiter geöffnet werden.“ (193) Entschieden lehnt er die Forderung ab, die „Diakonie müsse kirchlicher werden“ und die „Kirche müsse diakonischer werden, da sich „Wesenaussagen nicht quantifizieren lassen“. Abschließend legt der Autor einen Text vor, der die bisherigen Wahrnehmungen der Diakonie in den analysierten Texten (Predigt, Leitbild, Denkschrift) bündelt. Er gesteht ein, dass eine Manipulation der Kontexte erforderlich war (193):

„Wenn Texte ihrer Kontexte beraubt werden, verändern sie sich; sie können sprachlich verarmen oder gar sprachlos werden. Das ist hier nicht geschehen, weil ich den Texten neue Kontexte gegeben habe.“ (194)

Das weitere Vorgehen sieht nun so aus:

„Nachdem aus 86 Predigten der Text einer Predigt, nachdem aus sieben Leitbildern, Leitsätzen und Leitlinien der Text eines Leitbildes geworden und eine Denkschrift eine Denkschrift geblieben ist, liegen nun drei Texte vor. Diese werden im Folgenden mittels eines neuen Textes miteinander ins Gespräch gebracht, [...] Mit diesem Schritt überführe ich abschließend mein Bemühen um rekonstruktives Verstehen von in Texten zur Sprache gekommener Praxis in einen konstruktiven Versuch, mithilfe eines weiteren Textes eine Theorie von der als Wesen und Leben der Kirche sich äussernden Praxis der Diakonie zu bilden.“ (194)

Der Text der Texte (196-207) enthält folgende Leitgedanken:

Helfendes Handeln ist Tauschhandel. Weil Gott in Jesus Christus allen Menschen hilft, ist Gott aller Menschen Diakon, ist alles helfende Handeln Diakonie und Gott so und so sowie so wie so am Tauschhandel beteiligt, Weil die Kirche vom Wort Gottes lebt, ist die Diakonie als eine Wesens- und Lebensäußerung, ja als ein Seinsmerkmal Gottes zugleich eine Wesens- und Lebensäußerung, ja ein Seinsmerkmal der Kirche. Ohne die Diakonie ist die Kirche nicht Kirche. Wohl aber ist die Diakonie Diakonie

ohne die Kirche, weil Gott für seine Diakonie die Kirche nicht braucht. Die Diakonie ist um Gottes und der Menschen willen so oder so da.“ (206f.)

Interviews

Die Wahrnehmung in Interviews wird mit einer methodischen Darlegung der Befragung, der Befragten und der Fragen eröffnet.

Bei den Befragten handelt es sich um Nachbarn, Sänger aus einem Oratorienchor, Jugendliche einer Jugendhilfeeinrichtung der Diakonie, Gemeindeglieder bei einem Gemeindefest, Mitglieder eines Kirchenchors sowie hauptamtliche Mitarbeitende des Diakonischen Werkes Bonn-Bad Godesberg-Voreifel. (262-269)

Bis auf folgenden Satz stimmt das, was er in den bisherigen Texten gelesen hat, mit dem sich aus den Interviews ergebenden Text überein – er wird in den Interviews in Frage gestellt:

Wohl aber ist die Diakonie Diakonie ohne die Kirche, weil Gott für seine „Diakonie die Kirche nicht braucht. Die Diakonie ist um Gottes und der Menschen willen so oder so da.

Stattdessen muss er lauten: *Die Diakonie braucht die Kirche, weil sie aus dem Glauben kommt und deshalb des Wortes Gottes bedarf.“ (269)*

Einsichten

In der abschließenden Zusammenfassung überschrieben mit „Einsichten in und Aussichten für den Gegenstand“ entfaltet Kohl diese in fünf Abschnitten:

- 1) Gottes diakonisches Handeln kennt keine Grenzen.
- 2) Gott lässt mit sich handeln.
- 3) Kirche handelt als Diakonie.
- 4) Diakonie kann ohne Kirche handeln.
- 5) Diakonie ist da als Christi Wesen am Markt.

In der Anlehnung an die Arbeit von Jüngel „Gottes Sein im Werden“ beschreibt Kohl die „Diakonie als im Werden befindliche Seinsweise Gottes.“(276)

Weiter heißt es im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Diakonie: „Bezüglich der Kirche ist die Diakonie eine Wesens- und Lebensäußerung derselben. Bezüglich der selbständig organisierten Diakonie ist sie Diakonie als Seinsäußerung Gottes ohne Kirche und nicht eine andere Form von Kirche. Allein so ist die Diakonie in der Lage, die Kirche neugierig zu machen auf Gottes Handeln in der Welt. Ich möchte die Neugierde geradezu als ein Wesensmerkmal der Kirche bezeichnen, und zwar als um Gottes willen vernünftige Neugierde. Sie scheint mir eine wesentliche

Verbindung zwischen der Kirche und der Diakonie zu sein.“ (295f.) Die Diakonie erlebt als eine Wesensäußerung Jesu Christi, Christi Wesen am Markt, an dem nicht nur gehandelt, sondern gefeilscht, sogar gestritten wird. (304) Streitpunkte auf dem Markt sind u.a. die Beziehung von Dienstleistung und Barmherzigkeit, dass der Mensch nicht zur Ware wird, dass die Kirche nicht mit der Diakonie „Staat zu machen versucht“ (306f.) Mit Blick auf das Verhältnis von Theologie und Diakonie heißt es abschließend:

Die Theologie „[...] erschließt als Wahrnehmungswissenschaft, dass die Diakonie im Sein Gottes begründet, im Werden und nicht perfekt ist, und trägt als Handlungswissenschaft dazu bei, dass die Diakonie gut, ja besser wird.“ (308)

Zu lernen, was ich erfahren habe

Eine Schritt für Schritt reflektierende methodische Klarheit zeichnet die Studie von Klaus Kohl aus. Darum kann sie ihren Teil dazu beitragen, dass die Diakonie besser wird. Es ist der Studie zu wünschen, dass sie zur Kenntnis genommen, ihre Erkenntnisse aufgenommen, vielleicht auch um sie gestritten wird. Klaus Kohl hat die Rede von der Diakonie, damals „Innere Mission“ als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche aus seinem Geburtsjahr 1940, praktisch-theologisch reflektiert und für heutige Herausforderungen der Diakonie ausgewertet. Ihr Verdienst besteht u.a. weiter darin, dass sie die Diakonie in den Selbstbesinnungsprozess der Praktischen Theologie als Wahrnehmungs- und Handlungswissenschaft einordnet. Dabei wird deutlich, wie beide, theologische Wissenschaft und Diakonie, in der Praxis auf Wahrnehmung und Handlung angewiesen sind. (302)

Die Wahrnehmungen und Erkenntnisse vor allem der Praktischen Theologie, aber auch der übrigen theologischen Disziplinen könnten die aus den immer neuen Herausforderungen erwachsenden Handlungen der Diakonie begleiten und unterstützen, vielleicht auch vor Einseitigkeiten und Fehlern bewahren.⁴ Diakonie und Theologie lernen im Dialog miteinander besser, was sie je unterschiedlich gegenwärtig erfahren. Kohls Untersuchung liefert ein eindrucksvolles Beispiel solch eines Dialogs, der natürlich die auch von Kohl geforderte Interdisziplinarität nicht ausschließt.

Klaus Kohl hat eine ausschließlich auf Texten basierende Studie, deren „Gegenstand von sprachlicher Art ist“, vorgelegt. (15) Er hat die Texte aus ihren Kontexten, ihrer Wirkungsgeschichte herausgelöst und sie in neue Kontexte gestellt, indem er sie miteinander ins Gespräch gebracht hat. Ein in der vielfältigen Aufnahme der Dogmatik und Sprachmetaphorik

4 Christian Grethlein, Die Rezeption der Pastoralverfassung aus Perspektive evangelischer Praktischer Theologie, PThI, 25. Jg., 2005-2, 85.

Jüngels faszinierendes Unterfangen. Dennoch meldet der Rezensent, ein Weggefährte Klaus Kohls, als ehemaliger diakonischer Verbandsfunktionär Gesprächsbedarf im Blick auf dieses Verfahren an. Verlieren nicht Texte an Aussage, wenn sie aus ihrem Kontext herausgelöst werden? Müssen nicht, wie wir es in der Exegese gelernt haben, ihr „Sitz im Leben“ und ihre Überlieferungsgeschichte mitbedacht werden?

Auch erscheint mir die Ausweitung des Begriffs der „Diakonie“ auf das Dasein helfenden Handelns problematisch zu sein. Verliert sie nicht die sie kennzeichnende „Ebenerdigkeit“? (28) Weiter kann ich die Aussage, dass die Diakonie ohne die Kirche handeln kann und die Diakonie die Kirche nicht braucht, als Selbstdarstellung diakonischer Praktiker hören, als theologische Erkenntnis aber nicht übernehmen. So frage ich:

Reichen die analysierten Texte von ihrer Qualität und Quantität aus, um die bedeutungsschwere Aussage zu tragen: „Um ihres Lebens und Wesens willen jedoch braucht die Diakonie die Kirche nicht.“? (301 u.ö.) Ohne mich mit den Analysen Kohls im Einzelnen auseinanderzusetzen wie sie es verdienen, halte ich entgegen:

Die Diakonie braucht die Kirche, weil sie die Mitarbeitenden im Haupt-, Neben- und vor allem Ehrenamt aus dem Raum der Kirche benötigt. Die Diakonie braucht die Kirche, weil sie aus der Trias von Gotteserkenntnis, Recht und Erbarmen (Welker) von der Kirche an die prophetische Diakonie und an die Verheißung des „Lebens in Fülle“ (275) erinnert werden soll. In dem Wettbewerb um wachsende Anteile auf dem Markt der sozialen Anbieter bedarf die Diakonie der Unterstützung der Kirche in der Anwaltschaft für die Armen, im Widerspruch gegen soziale Ungerechtigkeit in der Gesellschaft.⁵

Nach diesen Anfragen möchte ich eine Anmerkung Klaus Kohls aufnehmen und auf weiteren Forschungsbedarf hinweisen: Klaus Kohl erwähnt die Mitarbeit der Studenten des Missionsseminars der *Societas Verbi Divini* aus St. Augustin, der Studierenden der 68er-Generation aus den sozialwissenschaftlichen pädagogischen Fachbereichen im Jugendheim. (18) Wieviele Initiativen und Aktivitäten in diakonisch-karitativen Arbeitsbereichen – auch auf ökumenischer Basis – sind in dieser Zeit entstanden! Haben nicht die Verlautbarungen des II. Vatikanischen Konzils⁶ und der Würzburger Synode (1971-1975) sie dazu ermutigt, das aus den Reformbewegungen der Jahre nach 1968 erwachsene soziale Bewusstsein sie bestärkt? Sie waren auf Kooperation und nicht auf konfessionelle Profilierung ausgerichtet.

Wie haben sich die Reformen in Kirche und Gesellschaft gegenseitig befruchtet und beeinflusst? Die Rolle der Kirchen in den Jahren nach 1968 scheint in der gegenwärtigen Erinnerung an 1968 nicht bedacht

5 Leo Jansen / Manfred Körber, *Katholische Verbände – eine Chance für die Pastoral*, PThI, 24. Jg., 2004-1, 74.

6 Siehe das Themenheft „Der halbierte Aufbruch“, PThI, 25. Jg., 2005-2.

zu werden.⁷ Darum bedürfen die Ereignisse und Entwicklungen dieser Zeit einer Aufarbeitung auch aus Sicht der Sozial-Diakonie, Caritas- und Kirchengeschichte.

Die Rede von der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche entspricht wohl in der Katholischen Kirche die von der „Diakonie als Grundfunktion und Lebensvollzug von Gemeinde und Kirche“.⁸ Die Ergebnisse der Studie von Klaus Kohl könnten ins Gespräch gebracht werden mit entsprechenden Untersuchungen zum Verhältnis von Kirche und Caritas, Caritas und Pastoral – wie die EKD-Denkschrift zur Diakonie (1998) und das Schreiben der Deutschen Bischöfe „Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft“ aus dem Jahre 1999.

Klaus Kohl hat mit seiner Studie einen Beitrag aus evangelischer und westlicher Sicht geleistet. Es wäre zu wünschen, wenn jemand aus katholischem und östlichen Hintergrund Deutschlands das Verhältnis von Caritas und Kirche mit dem Schwerpunkt der Erfahrungen der Jahre 1989ff. beschreiben würde.

Zum Abschluss der Rezension sei Klaus Kohl für seine Untersuchung gedankt. Sie wird das Nachdenken über „Christi Wesen am Markt“ fördern und so ihren Teil dazu beitragen, dass „dem einen Gott, der – als Vater und Sohn und Heiliger Geist zu sich selbst wie zur Welt kommend – im Werden ist, die Ehre [...]“ gegeben wird. (309)

Reinhard Witschke

Klaus Kohl, *Christi Wesen am Markt*. Eine Studie von der Rede der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche, (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie), hrsgg. v. Eberhardt Hauschildt / Franz Karl Praßl / Anne Steinmeier, in Zusammenarbeit mit den Zeitschriften *Pastoraltheologie* und *Wege zum Menschen* und der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie, Bd. 54, Göttingen 2007.

7 Vgl. Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, 2008/14-15, 31. März 2008.

8 PThI, a.a.O., 218.

Autorinnen und Autoren



Dr. Katrin Brockmüller

Theologisch-Pastorales Institut
Fortbildung pastoraler Mitarbeiter/-innen der
Diözesen Limburg, Mainz und Trier
Große Weißgasse 15
D-55116 Mainz
Fon: +49 (0) 6131 27088-16
Fax: +49 (0) 6131 27088-99
eMail: brockmoeller@tpi-mainz.de

Prof. Dr. Rainer Bucher

Karl-Franzens-Universität Graz
Kath.-Theol. Fakultät
Institut für Pastoraltheologie und
Pastoralpsychologie
Parkstr. 1
A-8010 Graz
Fon: +43 (0) 316 380-6151
Fax: +43 (0) 316 380-9330
eMail: karin.krenn@kfunigraz.ac.at

Prof. Dr. Sabine Demel

Universität Regensburg
Kath.-Theol. Fakultät
Lehrstuhl für Kirchenrecht
Universitätsstr. 31
D-93053 Regensburg
Fon: +49 (0) 941 943-3738
Fax: +49 (0) 941 943-4966
eMail: sabine.demel@theologie.uni-regensburg.de

Prof. Dr. rer.soc.,
Dr. theol. PD Michael N. Ebertz

Katholische Fachhochschule Freiburg
Robert-Koch-Str. 9a
D-79312 Emmendingen
Fon: +49 (0) 7641 570377 oder
Fon: +49 (0) 761 200560
eMail: ebertz@kfh-freiburg.de

Dr. Ulrich Feeser-Lichterfeld, Dipl. psych.

Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Institut für Wissenschaft und Ethik e.V.
Bonner Talweg 57
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 3364-1934
Fax: +49 (0) 228 3364-1950
eMail: feeser@iwe.uni-bonn.de

Prof. Dr. Reinhard Feiter

Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Kath.-Theol. Fakultät
Seminar für Pastoraltheologie und
Religionspädagogik
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-28382 (-22635)
eMail: feiterr@uni-muenster.de

Prof. em. Dr. Walter Fürst

Lembergstr. 13
D-71149 Bondorf
Fon: +49 (0) 7457 930018
eMail: w.fuerst@uni-bonn.de

Prof. Dr. Walter Kirchschräger

Universität Luzern
Theologische Fakultät
Exegese des Neuen Testaments
Seestr. 93
CH-6047 Kastanienbaum
Fon: +41 (0) 41 340-3885
Fax: +41 (0) 41 340-4085
eMail: walter.kirchschrägerunilu.ch

Dr. Judith Könemann

Schweizerisches Pastoralsoziologisches
Institut (SPI)
Gallusstr. 24
CH-9001 St. Gallen
Fon: +41 (0) 71 2285090
Fax: +41 (0) 71 1185099
eMail: j.koenemann@spi-stgallen.ch

Dr. Manfred Körber

Bischöfliches Generalvikariat Aachen
Abt. Grundfragen und -aufgaben der Pastoral
Klosterplatz 7
D-52062 Aachen
Fon: +49 (0) 241 452-377
Fax: +49 (0) 241 452-326
eMail: manfred.koerber@bistum-aachen.de

Prof. Dr. Markus Lehner

FH-OÖ Campus Linz
Garnisonstr. 21
A-4020 Linz
Fon: +43 (0) 732 2008-2410
Fax: +43 (0) 732 2008-2411
eMail: markus.lehner@fh-linz.at

Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette

Universität Dortmund
Fachbereich Humanwissenschaften und
Theologie
Abt. für Katholische Theologie
Seminar für Praktische Theologie &
Religionspädagogik
Emil-Figge-Str. 50
D-44227 Dortmund
Fon: +49 (0) 231 755-2874
Fax: +49 (0) 231 755-5455
eMail: mette@fb14.uni-dortmund.de

Dr. Hadwig Müller

Missionswissenschaftliches Institut (missio)
Referat Missionarische Prozesse in Europa
Goethestr. 43
D-52064 Aachen
Fon: +49 (0) 241 7507-238
Fax: +49 (0) 241 7507-335
eMail: hadwig.mueller@mwi-aachen.org

PD Dr. Ilona Nord

Am Schwalbenschwanz 39
D-60431 Frankfurt
Fon: +49 (0) 69 516668
eMail: Ilona.Nord@gmx.de

Prof. Dr. Uta Pohl-Patalong

Christian-Albrechts-Universität Kiel
Theol. Fakultät
Institut für Praktische Theologie
Leibnizstr. 4
D-24118 Kiel
Fon: +49 (0) 431 880-2354
Fax: +49 (0) 431 880-4714
eMail: upohl-patalong@email.uni-kiel.de

Dr. Veronika Prüller-Jagenteufel

Chefredaktion „Diakonia“
Kobelgasse 24
A-1110 Wien
Fon: +43 (0) 1 7690850
Fax: +43 (0) 1 7690850
eMail: redaktion@diakonia-online.net

Dipl.-Päd. Helga Riebe

Verein für internationale Jugendarbeit (vij)
Burgstr. 106
D-60389 Frankfurt
Fon: +49 (0) 69 46939-701
Fax: +49 (0) 69 46939-821
eMail: helga.riebe@vij.de

Prof. Dr. Dorothea Sattler

Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Kath.-Theol. Fakultät
Ökumenisches Institut
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-31990
Fax: +49 (0) 251 83-31995
eMail: dorothea.sattler@uni-muenster.de

Prälat Dr. Wilhelm Tolksdorf

Dezernat Pastoral im Generalvikariat des
Bistums Essen
Zwölfling 16
D-45127 Essen
Fon: +49 (0) 201 2204-631
Fax: +49 (0) 201 2204-625
eMail: wilhelm.tolksdorf@bistum-essen.de

Prof. Dr. Dr. Maria-Barbara von Stritzky

Philosophisch-Theologische Hochschule der
Kapuziner, Münster
Diekbree 62
D-48157 Münster
Fon: +49 (0) 251 326510
eMail: mstritzky@t-online.de

Prof. Dr. Franz Weber MCCJ

Universität Innsbruck
Kath.-Theol. Fakultät
Institut für Praktische Theologie
Fachbereich Interkulturelle Pastoraltheologie
und Missionswissenschaft
Karl-Rahner-Platz 1/II
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0) 512 507-8650
Fax: +43 (0) 512 507-2713
eMail: franz.weber@uibk.ac.at

Pfr. i. R. Dr. Reinhard Witschke

Austr.31
D-53179 Bonn
Fon: +49 (0) 228 5554982

Seite 104 - keine Texte

Prof. Dr. Franz Albert MOLL
 Universität Innsbruck
 Institut für Praktische Theologie
 Kath. Fakultät III
 Innrain 27
 60200 Innsbruck
 Tel: +43 (0) 512 807 2713
 Fax: +43 (0) 512 807 2713
 E-Mail: franz.albert@moll.ac.at

Dr. Veronika Jelinek
 Kath. Fakultät III
 Innrain 27
 60200 Innsbruck
 Tel: +43 (0) 512 807 2713
 Fax: +43 (0) 512 807 2713
 E-Mail: veronika.jelinek@moll.ac.at

Prof. Dr. Veronika Jelinek
 Kath. Fakultät III
 Innrain 27
 60200 Innsbruck
 Tel: +43 (0) 512 807 2713
 Fax: +43 (0) 512 807 2713
 E-Mail: veronika.jelinek@moll.ac.at

Prof. Dr. Dorothea Sattler
 Kath. Fakultät III
 Innrain 27
 60200 Innsbruck
 Tel: +43 (0) 512 807 2713
 Fax: +43 (0) 512 807 2713
 E-Mail: dorothea.sattler@moll.ac.at

Prof. Dr. Robert Jelinek
 Kath. Fakultät III
 Innrain 27
 60200 Innsbruck
 Tel: +43 (0) 512 807 2713
 Fax: +43 (0) 512 807 2713
 E-Mail: robert.jelinek@moll.ac.at

CA