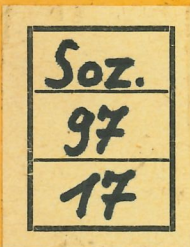


Funktion und Struktur christlicher Gemeinden in der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland

Prof. Dr. Rolf Zerfaß

WS 1978/79



Alle Leser werden gebeten, folgende Punkte zu beachten:

1. Dieses Skriptum ist von Hörern zusammengestellt und ausschließlich für Hörer der Vorlesung bestimmt.
2. Es kann keine Gewähr für sachliche Richtigkeit gegeben werden.
3. Das Skriptum ist keine wortgetreue Nachschrift der Vorlesung

Funktion und Struktur christlicher Gemeinden in der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland

Prof. Dr. Rolf Zerfaß

WS 1978/79

Alle Leser werden gebeten, folgende Punkte zu beachten:

1. Dieses Skriptum ist von Hörern zusammengestellt und ausschließlich für Hörer der Vorlesung bestimmt.
2. Es kann keine Gewähr für sachliche Richtigkeit gegeben werden.
3. Das Skriptum ist keine wortgetreue Nachschrift der Vorlesung

Inhaltsverzeichnis

I. Zugänge zur Thematik

1	Ein individueller Zugang: Die Berufsperspektive des Theologen	1
1.1	Die Ausgangslage	1
1.2	Lernziele der Vorlesung	2
1.21	auf der kognitiven Ebene	2
1.22	auf der sozial-emotionalen Ebene	2
1.23	auf der praktisch-technischen Ebene	3
2	Ein epochalgeschichtlicher Zugang: Die wachsende Entkirchlichung	3
2.1	Der Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung	4
2.2	Seine Auswirkungen auf den Einzelnen	5
2.3	Seine Auswirkungen auf die Rolle der Religion in der Gesellschaft	8
2.4	Seine Auswirkungen auf die Rolle der Kirche in der BRD	11
2.5	Das Ergebnis: die doppelte Bedrohung des Gemeindelebens in der BRD	12
2.6	Konsequenzen	15

II. Was sind christliche Gemeinden?

3	Erkenntnistheoretische Vorbemerkungen	17
3.1	Wer soll gefragt werden, was christliche Gemeinde sei	17
3.2	Welche Antworten werden zugelassen	20
4	Die Plastizität christlichen Gemeindelebens	23
4.1	Die frühchristlichen Hausgemeinden	23
4.2	Die antike Stadtkirche	27
4.3	Die Ausbildung großräumiger Diözesen mit Hilfe des Taufkirchensystems	32
4.4	Die Entstehung der mittelalterlichen Landpfarrei	33
4.5	Die Übertragung des ländlichen Sprengelsystems in die Stadt und die Absolutsetzung dieses Modells durch das Konzil von Trient	40
4.6	Die Sprengung des tridentinischen Pfarrprinzips als Folge des modernen Urbanisierungsprozesses	42
4.7	Gegenwärtige Modelle	45
4.8	Die Logik der Entwicklung	46
4.81	Terminologische Klärung der Begriffe Pfarrei und Gemeinde	46

4.82	Sozialgeschichtliche Unterscheidung von Pfarrei - Gemeinde	46
4.83	Pastoralpsychologische Erkenntnis und Konsequenz	48
4.84	Soziologische Betrachtung	50
5	Selbstdeutungen christlicher Gemeinde (theol.Persp.)	56
5.1	Die Gemeindegemeinschaft der frühen christlichen Gemeinden	57
5.11	Die Gemeinde versteht sich als "Versammlung Gottes in Jesus Christus"	57
5.12	Die zentralen Lebensvollzüge, Grundfunktionen, in denen sich das "Aufgebot Gottes" aktualisiert	59
5.13	Charakteristische Wesenszüge des gemeindlichen Le- bens	61
5.2	Das Verblässen, die Ablösung der frühchristlichen Gemeindegemeinschaft	65
5.21	Die Lehre von der christlichen Gesellschaft (4. - 12. Jh.)	66
5.22	Eine Lehre von der hierarchischen Kirche (16. - 19. Jh.)	67
5.3	Die wechselseitige Inspiration von Kirchen- und Ge- meindegemeinschaft (20. Jh.)	67
5.31	Die Zuordnung von Kirche und Gemeinde nach "Lumen gentium", Art. 26	68
5.32	Elemente heutiger Gemeindegemeinschaft, die von der Kirchenlehre abgeleitet und auf die Gemeinde über- tragen sind	69
5.33	Elemente heutiger Gemeindegemeinschaft, die genuin aus der Glaubenserfahrung von Gemeinden stammen und von daher die Lehre von der Kirche anregen	73
6	Fremddeutungen christlicher Gemeinden (sozialwissen- schaftliche Perspektiven)	76
6.1	Unterschiedliche Niveaus sozialwissenschaftlicher Betrachtung der Gemeinde	76
6.11	Soziographie	76
6.12	Kirchensoziologie	78
6.13	Religionssoziologie	79
6.2	Die unterschiedlichen religionssoziologischen Ansätze zur Bestimmung der Funktion christlicher Gemeinden in der Gesellschaft der BRD	93
6.21	Ansätze mit einem Globalverständnis von Gesellschaft	93+
6.22	Ansatzpunkt beim Einzelnen	98
6.23	Ansatzpunkt bei der Gemeinde	104
6.3	Der Nutzen sozialwissenschaftlicher Betrachtung der Gemeinde	106
6.31	für die praktische Gemeindegemeinschaft	106
6.32	für die Gemeindegemeinschaft	107

+ - Ansatzpunkt bei der Gesamtgesellschaft

III. Was könnten christliche Gemeinden sein?

7	Handlungstheoretische Vorbemerkungen	109
7.1	Die Aufgabe der Praktischen Theologie gegenüber der Gemeinde	110
7.2	Die Ratlosigkeit der Strategen gegenwärtiger Ge- meindepastoral	110
7.21	Das Konzept "Pfarrfamilie"	110
7.22	Das Konzept der "Gemeinderneuerung vom Altar her"	111
7.23	Das Konzept der "missionarischen Gemeinde"	111
7.24	Die Christianisierung des Milieus ("Pastoral d'ensemble")	113
7.25	Das Konzept "Gemeindekirche"	114
7.3	Das Theoriedefizit gegenwärtiger Gemeindepastoral als Wurzel der herrschenden Ratlosigkeit	116
7.31	Ebenen der Theoriebildung	116
7.32	Forderungen an eine Praxistheorie der Gemeinde	118
7.33	Ein Modell zur Argumentationsstruktur praktisch- theologischer Reflexion	120
7.4	Die handlungstheoretische Betrachtung der Gemeinde	123
7.41	Humanwissenschaftliche Gesprächspartner	123
7.42	Fundamentaltheologische Gesprächspartner	126
7.43	Konsequenzen für eine Theorie christlicher Gemeinde- praxis	130
8	Entwurf einer Praxistheorie christlicher Gemeinde- arbeit in der Gesellschaft der BRD	131
8.1	Das Basisaxiom	132
8.2	Interpretation dieses Basisaxioms	132
8.21	Die Ziele christlicher Praxis in der Gemeinde	132
8.22	Die Mittel christlicher Praxis auf Gemeindeebene	133
8.23	Die Subjekte christlicher Praxis auf Gemeindeebene	134
8.24	Die Methoden christlicher Gemeindegemeinschaft	135
8.25	Die Schwierigkeiten christlicher Praxis in der Ge- meinde	137
9	Die Erneuerung der Gemeinde in ihren zentralen Funktionen	139
9.1	Martyria (Verkündigung)	140
9.2	Diakonia (Bruderdienst)	141
9.3	Koinonia (Gemeindegemeinschaft)	142
9.31	Ausgangsbeobachtungen	142
9.32	Theologische Besinnung auf den zentralen Auftrag	144
9.33	Sozialwissenschaftliche Interpretation	149

9.34	Theoretisches Rahmenkonzept für eine Erneuerung des Gemeindelebens im Bereich der Koinonia	154
9.35	Einzelne konkrete Schwerpunkte zur Erneuerung der Gemeinde im Bereich "Koinonia"	158
9.36	Die Auswirkung erneuerter Koinonia auf die anderen Grundfunktionen des Gemeindelebens	170
10	Die Erneuerung der Gemeinden in ihren Strukturen	171
10.1	Die Binnenstrukturen der Gemeinde (= Die Leitung der Gemeinde: SS 1979)	172
10.2	Die räumliche Zuordnung der Gemeinden (= Kirchliche Raumplanung)	172
10.21	Ausgangspunkt Praxis	173
10.22	Sozialwissenschaftliche Hintergründe: die Ausweitung des "soziokulturellen Lebensraums"	174
10.23	Theologische Überprüfung der Chancen kirchlicher Raumplanung	176
10.24	Praktisch-theologische Theorie der kirchlichen Raumplanung	177
10.25	Praktische Schwerpunkte	178
11	Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Gemeindelebens in der Bundesrepublik	179
11.1	Die materiellen Voraussetzungen des Gemeindelebens	180
11.11	Ausgangspunkt Praxis: Die Verdrängung der finanziellen Dimension in Seelsorge und Theologie	180
11.12	Sozialwissenschaftliche Daten: Was kostet Gemeindearbeit in der BRD?	181
11.13	Überprüfung an der christlichen Überlieferung	187
11.14	Praktisch-theologische Theorie (Basisaxiom)	190
11.15	Schwerpunkte einer langfristigen Veränderungsstrategie	191
11.2	Die rechtlichen Voraussetzungen des Gemeindelebens	192
11.21	kirchenrechtlich	193
11.22	staatsrechtlich	193
	Literatur	194

1. Zugänge zur Thematik

1. Ein individueller Zugang: Die Berufsperspektive des Theologen

1.1 Die Ausgangslage

Wenn Sie das Motivationsbündel ein wenig sortieren, das Sie in diese Vorlesung geführt hat, spielt dabei sicher eine entscheidende Rolle, daß Sie sich die Gemeinde als ein späteres Berufsfeld vorstellen. Zu dieser Entscheidung kann man Ihnen nur gratulieren, denn die Gemeinde als Berufsfeld ist in unserer Gesellschaft in vieler Beziehung konkurrenzlos: Wo begegnet man sonst noch einmal so vielen und verschiedenen Menschen? Wo sonst hat man so viel Freiheit, Initiativen zu entwickeln oder vorhandene Initiativen zu fördern? Wo sonst kann man auf einen so großen Vertrauensvorschuß zurückgreifen, auf so viel guten Willen und so bescheidene Ansprüche?

Andererseits ist es nur zu verständlich, daß ein solcher Entschluß auch gemischte Gefühle wachruft, Unsicherheiten, Befürchtungen, Ängste.

Denn in das Rollengefüge unserer Gemeinden ist in den letzten Jahren Bewegung gekommen: Das Provisorium der Pfarrverwaltungen wird strukturell mehr und mehr durch größere Pfarrverbände abgelöst; neben den Priester ist der Diakon, die Gemeindefeferentin und der Pastoralassistent als hauptamtlicher Seelsorger getreten, wobei die die neuen Rollen - besonders soweit sie von Frauen übernommen werden - erst entwickelt werden müssen. Es ist also eine offene Situation, die besonders auf dem Hintergrund der finanziellen Engpässe durchaus Angst auszulösen vermag.

Darüber hinaus spürt der Anwärter für den pastoralen Dienst wohl auch auf einer tieferen Ebene, daß sich mit einer solchen Berufsentscheidung sein Verhältnis zu Glaube und Religion tiefgreifend wandelt. Er mag bislang bereits manche Erfahrungen im Bereich der Gemeindearbeit gesammelt und Selbstvertrauen erworben haben - gleichwohl war ein solches Engagement bisher ein Stück Freizeitgestaltung. Er war ein Amateur; jetzt wird er ein "religiöser Profi" und das bedeutet:

(1) Er gehört nun zum "pastoralen Dienstleistungsgewerbe", das dann Stoßzeiten hat, wenn die andern Freizeit machen und damit sie ihre Freizeit religiös-gläubig vertiefen können. Und umgekehrt: Während die andern in den Acht-Stunden-Tag eingespannt sind, behält er eine relativ hohe Flexibilität. Daraus folgt: So sehr Gemeindearbeit uns in vielfältige soziale Bezüge hineinführt, so nüchtern müssen wir auch die dissoziierenden Seiten dieses Berufes sehen (analog den Erfahrungen, die Schichtarbeiter, Nachtschwester, Kellner usw. machen). Insofern ist der Zölibat als Lebensform ein sehr verständlicher Ausdruck dieser dissoziativen Seite des religiösen Berufs: Aus den Menschen erwählt, aus den normalen Sozialbezügen

herausgenommen ist der Seelsorger frei für die seelsorgliche Beziehung. Auf diese Weise wird der Konfliktstoff reduziert, der entsteht, sobald man beiden Räumen zugleich angehört: dem gesellschaftlichen Normalmilieu (Rhythmus der Familie, des Berufslebens) und dem kirchlichen Spezialmilieu, einer faktisch auf den Freizeitsektor eingetragenen religiösen Praxis.

(2) Religiöse Erfahrung, Gebet, gläubige Betroffenheit sind "Unterbrechungsphänomene", denn der Ursprungsort religiöser Erfahrung ist der Phasenwechsel zwischen Alltagsbewußtsein und einem Durchbruch in die Tiefendimension "hinter" dem Alltag; es ist der Übergang von einem sorgenden Umgang mit der Welt (Daseinsfristung) zu einem kontemplativen, symbolischen und metaphorischen Umgang mit der Welt, die Befreiung aus einer Sorgeexistenz zu einer religiösen Existenz. Wo dieser Phasenwechsel nicht gelingt, ist religiös-kirchliche Praxis qualitativ nicht unterscheidbar von irgend welcher Vereinsmeierei.

Die eigentliche Beklemmung gegenüber einem hauptberuflichen Engagement in Sachen Religion und Glaube wurzelt daher in der Frage: Werde ich das können? Wie werden sich für mich selber Glaube, Gebet, Religiosität wandeln, wenn sie mein Dauerthema werden und nicht mehr nur ein Unterbrechungsphänomen in meinem Alltag? Wird mein Glaube nicht genau dann tot sein, wenn ich gelernt habe, im Rahmen des Sozialgebildes Gemeinde zu "funktionieren"? (Vgl. die Geschichte "Das Rad und das Pünktlein", in: M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, 830) Von hierher ergeben sich einige gewichtige Lernziele der Vorlesung.

1.2 Lernziele der Vorlesung

Als Globalziel übernehmen wir aus der Praktischen Theologie überhaupt das Stichwort "Handlungskompetenz". Wir wollen fähiger werden, im Rahmen christlichen Gemeindelebens verantwortlich zu handeln. Im Detail bedeutet dies

1.2.1 auf der kognitiven Ebene:

Zielvorstellungen, Kriterien, Schwerpunkte heutiger Gemeindegarbeit entwickeln. Worunter viele Seelsorger leiden, ist die Konzeptionslosigkeit in der Seelsorge. Sie hat auch eine eminent theologisch-spirituelle Seite: Wie kann ich Sicherheit gewinnen, daß meine Gemeindegarbeit "authentisch" ist, d.h. das Werk Jesu weiterführt? Welche theologischen Reflexionsmöglichkeiten habe ich als Praktiker, um der Betriebsblindheit zu entgehen, den "Sachzwängen", die im kirchlichen Raum ebensoviel Elend und Unmenschlichkeit schaffen wie im außerkirchlichen Raum. Wir müssen um so dringlicher inhaltliche Prioritäten setzen lernen, als die wachsenden personalen und auch finanziellen Engpässe der Kirchen zur Besinnung auf das Wesentliche zwingen.

1.2.2 auf der sozial-emotionalen Ebene:

Klärung der eigenen emotionalen Einstellung zum Thema. Weckung der eigenen sozialen und emotionalen Grundkräfte

zum Einsatz im Gemeindeleben.

Was löst das Stichwort "Gemeinde" bei mir aus? Freude, Hoffnung, Erinnerungen an erfüllte Tage oder Ärger, Skepsis, Resignation? Wenn mit dem Stichwort "Gemeindegaufbau" möglicherweise die nächsten 40 Jahre meines Lebens überschrieben werden können, d.h. vielleicht das Gesamt meiner Lebensleistung überhaupt, ist diese Vorlesung alles andere als eine akademische Pflichtübung: Es geht ein Stück weit um das Gelingen meines eigenen Lebensentwurfes. Auch wer als Religionslehrer arbeiten wird, muß sich damit auseinandersetzen, daß alles, was er im Unterricht über den Glauben und das Leben von Christen sagen wird, von den Schülern mit der Elle ihrer häuslichen Gemeindegfahrung auf seinen Realitätsgehalt hin überprüft werden wird.

1.2.3 auf der praktisch-technischen Ebene:

Kennenlernen des Handwerkszeugs und der Hilfsmittel, um mich im Feld der Gemeindegarbeit geländekundig und handwerklich sicher zu bewegen.

Wie lerne ich, eine konkrete Gemeinde genau wahrzunehmen? Wie kann ich meine pastoralen Leitideen in Plan-schritte überführen? Wie kann ich rationeller arbeiten? Wie kann ich Mitarbeiter gewinnen?

Es ist klar, daß die Vorlesung für diese praktische Ebene wenig Hilfen bereit stellt; dies ist eher die Aufgabe der Praxisbegleitung in der zweiten Ausbildungsphase (Pastoralkurs).

2. Ein epochalgeschichtlicher Zugang: Die wachsende Entkirchlichung

So wichtig es ist, sich den eigenen spontanen Zugang zu einem Thema - spontan, weil interessengeleitet - klarzumachen, so wenig darf dies die einzige und entscheidende Perspektive sein, weil Gemeinde mehr ist als das Wirkungsfeld von Pfarrern, Diakonen oder Pastoralassistenten. Wir müssen einen Ansatz gewinnen, der die Gemeinde als Ganzes in den Blick rückt; nur von daher ist dann auch die Rolle besonderer Gemeindegdienste theologisch und sozialwissenschaftlich sachgemäß bestimmbar: Als Dienst an diesem größeren Ganzen, als spezifische Rolle in der Gemeinde.

Es gäbe sicher unterschiedliche Gesamtperspektiven, von denen her man auf die Gemeinde blicken kann: Das Reich Gottes als der allgemeinste und die Heilsgeschichte einbeziehende Horizont; die Ekklesiologie als der umfassendste Rahmen, in den hinein Gemeinde gehört. Wir wählen einen spezifisch pastoraltheologischen Zugang: Die Situation unserer Gemeinden im Horizont zunehmender Entkirchlichung.

Wir wählen diese Perspektive,

(1) weil sie uns dazu anhält, heutiges Gemeindeleben nicht

geschichtslos zu sehen, sondern von vornherein in einen umfassenden gesellschaftlichen Prozeß eingeordnet;

- (2) weil sie uns anleitet, Gemeinde nicht isoliert zu sehen, sondern vom Ansatz an in ihre soziale Umwelt eingebettet, als Gemeinde in der Welt und für die Welt;
- (3) weil sie unsere Aufmerksamkeit unmittelbar auf das Gros unserer Gemeindeglieder lenkt, jene 70 %, die nicht regelmäßig praktizieren, aber - allen Prognosen zum Trotz - doch nicht einfach dem Christentum den Abschied geben. Sie bilden den Hintergrund, den (auch finanziellen) Untergrund, vor dem und auf dem sich das Gemeindeleben in der Bundesrepublik faktisch abspielt. Sie sind das Reservoir, aus dem sich die Gemeinde rekrutiert und das Milieu, für das die Gemeinde, wenn überhaupt, Stadt auf dem Berge und Licht auf dem Scheffel ist. Ohne Verständnis dieses Phänomens wird es mit Sicherheit keinen fruchtbaren Gemeindeaufbau in der Bundesrepublik geben (vgl. die neueren Publikationen von Bertsch, Forster, Kaufmann, Mette, Schilling, Zerfaß).

2.1 Der Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung

Die Krisenphänomene des kirchlich-religiösen Lebens, die wir bei den einzelnen Christen und in den Familien (Mikroebene) sowie auf der Ebene der Gemeinden und Verbände beobachten (Mesoebene), sind auf tiefgreifende Veränderungen der Gesamtgesellschaft zurückzuführen (Makroebene), und diese globalen Veränderungen der Gesamtgesellschaft kann man am treffendsten als Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung beschreiben.

Unter "Mikroebene" verstehen wir das Milieu, in dem wir als einzelne und in kleinen Gruppen unseren Alltag leben; darüber ist eine mittlere Ebene sozialen Handelns gelagert, die "Mesoebene", auf der die Organisationen unserer Gesellschaft sich befinden: Schule, Betriebe, Verwaltung, Kommunen, auch Pfarrei, Bistum usw.. Davon zu unterscheiden ist schließlich die "Makroebene", die große, durch die ökonomische, gesellschaftliche und politische Situation bestimmte Struktur, in der wir leben.

Für diesen Prozeß gibt es viele Namen: "Industrialisierung", "Verstädterung", "Mobilität", d.h. die horizontale Wanderungsbewegung, aber auch die unerhört gewachsenen vertikalen Aufstiegschancen und Abstiegsmöglichkeiten. Alle diese Namen benennen freilich nur Teilphänomene, die man in der neueren Soziologie (seit Oskar Simmel) als "Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung" zusammenfaßt. Was damit gemeint ist, wird am deutlichsten sichtbar im Vergleich zur vorindustriellen Gesellschaft. In der vorindustriellen Gesellschaft lebten 90 % der Bevölkerung auf dem Land und von der Landwirtschaft, d.h. in einer Vielzahl gesellschaftlich nebeneinander liegender und nur locker verbundener sozialer Räume. Und innerhalb

dieser sozialen Räume, zB eines Dorfes, ist dann mit der Geburt eines Menschen weitgehend sein gesamter sozialer Radius festgelegt.

Der Geburtsort entscheidet, in welchem sozialen Gebilde man lebt und welche Rollen man im Verlauf seines Lebens spielen kann.

Der innerste soziale Kreis, in den jemand geboren wird, ist die Familie als Lebensgemeinschaft, aber diese Familie ist ja zugleich in der vorindustriellen Gesellschaft die Produktionsgemeinschaft, d.h. der Raum, in dem man miteinander arbeitet. Es ist ja nicht die Kleinfamilie von heute, sondern die Großfamilie, die Sippe. Diese geht wiederum nahtlos über in das Dorf, und das Dorf ist identisch mit der religiösen Gemeinschaft, in der man lebt, und diese wiederum ist identisch mit der politischen Gemeinschaft.

Der Mensch lebt also in einem System konzentrischer Kreise, wobei sich alle diese sozialen Kreise wechselseitig stützen. Das heißt: Das Wirtschaftssystem stützt die Ehe, die eheliche Gemeinschaft stützt den religiösen Lebensraum, die Religion stützt die politische Ordnung usw.

Demgegenüber besteht der Umbruch zur modernen Gesellschaft darin, daß diese Kreise gleichsam auseinandertreten. Der Bereich der Arbeit löst sich ab von dem des familiären Lebens und baut sich aus zum modernen Wirtschafts- und Verkehrssystem. Die politische Herrschaft differenziert sich aus zum staatlichen Verwaltungsapparat. Die Bildungsprozesse lagern sich ebenfalls aus zu einem komplizierten, immer differenzierter werdenden Bildungssystem - vom Kindergarten bis zur Universität. Die Intimitätsbedürfnisse des Menschen stabilisieren sich in einem eigenen Kreis, nämlich der Familie im modernen Sinne des Intimraums der Begegnung von wenigen Menschen miteinander. Die religiösen Bedürfnisse stabilisieren sich im "religiösen System", d.h. in der Institution Kirche. So führen die sozialen Kreise, die sich gegenseitig überlappen, zu einer Differenzierung der Gesellschaft. Die Teilbereiche verschränken sich; es entstehen komplizierte Querverbindungen zB zwischen dem wirtschaftlichen Subsystem, dem Bildungssystem und der Familie. Ja, in diesem Differenzierungsprozeß entsteht überhaupt erst "Schule" im heutigen Verständnis, entsteht auch erst "Familie" im modernen Verständnis als Raum, in dem man seine emotionalen Bedürfnisse erfüllen kann und entsteht auch erst "Kirche" im modernen Verständnis, als eine exklusiv für das religiöse Leben der Menschen zuständige Sondereinrichtung.

Dieses Auseinandertreten der sozialen Kreise hat nun Auswirkungen, sowohl auf den Einzelnen (These 2) wie auf die Religion in unserer Gesellschaft (These 3) wie auf die Kirche in der BRD (These 4) und entsprechend auch auf die Pastoral.

- 2.2 Dieser Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung wird vom einzelnen Menschen durchaus zwiespältig erlebt: einerseits bringt sie ihm einen unerhörten Freiheitszuwachs, andererseits erlebt er sie als vielfältige Über-

forderung; er sieht sich so vielen und gegensätzlichen Ansprüchen ausgeliefert, daß er zu all diesen Ansprüchen gleichermaßen auf Distanz geht, incl. zur Kirche.

Wieso bringt dieser gesellschaftliche Differenzierungsprozeß zunächst einen unerhörten Freiheitszuwachs? Nun, wir empfinden es als völlig normal, daß man seinen Beruf frei wählen kann (bzw. bis zu den neuesten Engpässen auf dem Arbeitsmarkt frei wählen konnte). In der vorindustriellen Gesellschaft war die freie Berufswahl das Privileg einiger weniger Glückspilze. Die Konfessionszugehörigkeit frei zu wählen und die politische Option frei zu treffen, das sind Möglichkeiten, die dem Menschen gleichfalls erst zugewachsen sind, seit und weil die sozialen Kreise auseinandergetreten sind. Er kann gewissermaßen souverän die Kombination wählen, die er für sich als gut erachtet. Auch daß man heute den privaten Lebensstil frei wählen kann, indem man einkauft, was man will, und seine Wohnung so einrichtet, wie man will, ist was Neues.

Der Kaufpreis dieser neu gewachsenen Freiheit ist freilich, daß er mit den Zwiebeln der bergenden sozialen Milieus auch das Gefühl der Sicherheit und die Maßstäbe dafür verloren hat, was er sich selber zutrauen darf. So kommt es zu der vielfältigen Selbstüberforderung des modernen Menschen. Denn

- (1) jedes dieser sozialen Systeme, zwischen denen der Mensch im Verlauf eines Tages mehrfach wechselt, hat andere Spielregeln. Und das bringt Überforderungen mit sich; denken Sie etwa daran, wie früher jemand nach einem Trauerfall vom Dorf über Monate hinweg als jemand respektiert worden ist, der jetzt nicht belastbar ist. Die Trauerkleidung war nichts anderes als ein Signal nach außen: Belastet mich jetzt nicht, ich muß das erst verarbeiten! Wer heute einen Trauerfall erlebt, muß übermorgen wieder im Kaufhaus stehen und lächeln; der Umsatz darf nicht darunter leiden, daß die Verkäuferin persönlich etwas zu verarbeiten hat. Wo und wann wird sie eigentlich mit dem Leid fertig, das sie so schnell verdrängen muß?

Ebenso versagt unsere christliche Ethik offensichtlich im System der modernen Wirtschaft. Ein christlicher Unternehmer ist dazu verurteilt, schizophren zu leben: denn im heutigen Konkurrenzkampf sind die Spielregeln, die wir ihm als christliche Orientierung für sein Privatleben geben, der Ruin für ihn als Unternehmer.

Das heißt: Wir müssen ständig die Masken wechseln und ständig uns neu den jeweils geltenden Regeln anpassen. Und dieser häufige Maskenwechsel läßt natürlich die Frage aufkommen: Wer bin ich eigentlich selber unter den verschiedenen Masken, die ich so virtuos auf- und absetzen kann? Es kommt also zu dieser Art von Identitätskrise, da ich eigentlich nirgends mehr mich meiner selbst ganz sicher weiß!

- (2) jedes dieser verschiedenen sozialen Systeme fordert ohne Rücksicht den ganzen Einsatz; die Werbung inter-

essiert sich nicht dafür, ob die Geldanlage jetzt wirklich förderlich und sinnvoll war, sondern versucht herauszuholen, was herauszuholen ist. Der Schulstreß nimmt wenig Rücksicht darauf, wie die Kinder in ihrer Entwicklung zurecht kommen. Im Streß des Wirtschaftslebens, des beruflichen Vorwärtskommens nimmt niemand Rücksicht darauf, ob da bei einem Kollegen daheim die Frau oder die Kinder krank sind und wie der Mann eigentlich rundkommt.

- (3) Und ein dritter negativer Aspekt: Der Überblick geht dem einzelnen mehr und mehr verloren. Wie die Rentenfinanzierung zu sichern ist, ob man wirklich etwas gegen die Neutronenbombe haben sollte, wie die innere Sicherheit gewährleistet werden kann, wie die Arbeitsplätze gesichert werden können, entzieht sich schlechterdings dem Überblick des einzelnen. Das heißt, ihn beschleicht zunehmend ein Gefühl der Ohnmacht, der Angst und der Desorientierung, das ja auch sehr deutlich etwa im Zusammenhang mit dem Terrorismus als Problem der Leute herausgekommen ist.

Und was ziehen sie nun für Konsequenzen, welche Überlebensstrategie wählen sie, um dieser Überforderung zu entgehen?

Sie wählen den einzigen Weg, der ihnen noch offen bleibt, nämlich ihr Privatleben als Ort des Kompromisses zwischen all diesen verschiedenen Forderungen. Sie versuchen, sich möglichst geschickt den verschiedenen Ansprüchen der verschiedenen sozialen Systeme, mit denen sie zu tun haben, durch den Rückzug auf die Privatsphäre zu entziehen. Darüber hinaus entwickeln gerade die Denkfähigen eine Haltung kritischer Distanz, eine zunehmende Skepsis, eine Haltung des Prüfens, die Helmut Schelsky als die "Dauerreflexion" bezeichnet hat: Sie trauen keiner Meinung mehr, die auf sie zukommt, ohne sie umzudrehen, ohne die Gegenmeinung zu hören, ohne die andere Zeitung zu lesen, ohne das andere Programm einzuschalten. Es ist eine Haltung des Auswählens, der Distanz, des Abstands, die zum Überleben des einzelnen absolut nötig ist, damit er nicht von den verschiedenen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Interessensgruppen aufgeschluckt wird. Damit hängt nun aber auch zusammen, daß der moderne Mensch Identität, Selbstbewußtsein, Ichbewußtsein nicht mehr durch schlichte Identifizierung mit der Welt seiner Eltern erwirbt, mit dem Brauchtum, mit den Werten der Kultur, in der er aufgewachsen ist. Vielmehr ist das Selbstbewußtsein, das Identitätsgefühl des modernen Menschen charakterisiert durch Engagement und Distanz. Damit ist es aber zu einer Entflechtung zwischen der Person und der Institution in der Gesellschaft gekommen, die es so früher nicht gab.

Von daher ergibt sich nun eine erste soziologische Interpretation des veränderten Verhältnisses der Gläubigen zur Kirche. Das Distanzierungsbedürfnis, das wir im Rückgang kirchlichen Lebens auf vielen Ebenen beobachten, ist kein speziell religiöses Phänomen, sondern Teil eines elementaren Verhaltensmusters, einer Überlebensstrategie in dieser unserer hochkomplexen Gesellschaft.

2.3 Auswirkungen dieses Prozesses auf die Religion:

Der Differenzierungsprozeß hat den Stellenwert der Religion deutlich verändert. Sie ist nicht mehr notwendig zur Abstützung des gesellschaftlichen Gesamtlebens. Wohl aber ist Religion offenbar noch nötig zur individuellen Lebensbewältigung.

Auch hier ist ein elementarer Unterschied zu erkennen im Vergleich zur vorindustriellen Zeit: da war die Religion das letzte Ordnungsmuster, denken Sie z.B. an den ordo - Begriff der Gesellschaftslehre und der Theologie des Mittelalters. Symbolisch findet das seinen Ausdruck im Gottesgnadentum der Kaiser! Eine Religion, die in dieser Weise die Gesellschaft legitimiert und stützt, wird auch ihrerseits von der Gesellschaft gestützt. Die Gesamtgesellschaft mit allen ihren Einrichtungen ist zugleich ein Garant für die Wirksamkeit der Religion.

Beispiel: Funktion der Bibel im Mittelalter im Vergleich zu heute:

Die Bibel ist im Mittelalter das Buch, mit dem man lesen lernt, an dem man Latein lernt und Ersatz für die Illustrierten!

Eine Multifunktionalität der religiösen Vollzüge und umgekehrt eine religiöse Funktionalität der staatlichen Einrichtungen!

Wir können also Volkskirche so definieren: Zur Überlieferung ihrer Glaubensüberzeugungen und Normen und ihrer moralischer Grundsätze und ihrer Symbole stehen der Volkskirche alle Sozialisationsinstanzen der Gesellschaft zur Verfügung (Familie, Schule, Öffentlichkeit, Kunst usw.)

Unter Sozialisation versteht man ja den Prozeß der Vermittlung der Werte, die in einer Gesellschaft lebendig sind, an die nächste Generation. Wo also wie in allen archaischen Kulturen die Religion der letzte Legitimationsgrund einer Gesellschaft ist, profitiert davon die Gesellschaft. Die Kirche hält nämlich die Menschen vom Bösen ab! Deshalb hat der Josephinismus so viel Geld ausgegeben, um den Klerus besser auszubilden und richteten das Fach Pastoraltheologie ein. Man hat sich davon versprochen, daß die Religionsdiener die besten Aufklärer und die besten Stützen des modernen Staates seien.

Umgekehrt profitiert auch die Religion, insofern sie sich aller gesellschaftlicher Kanäle bedienen kann um ihr Wertesystem weiterzugeben. In diesem Sinne hatte die Kirche im Mittelalter eine zentrale Stellung, eine Monopolstellung. Sie hatte ein Weltanschauungsmonopol, es war nämlich eine durch und durch christlich geprägte Gesellschaft. Das kommt auch im Ausdruck "Christianitas" zum Vorschein. "Christianitas" meint nämlich nicht das Bündel der christlichen Konfessionen, sondern die Gesamtgesellschaft, in der Papst und Kaiser das Reich Gottes auf Erden darstellen.

Im Umbruch zur Industriegesellschaft hat sich die Situation der Religion dahingehend entscheidend verändert, daß die Religion sich aus der Mitte in einen Teilbereich der Gesellschaft zurücknimmt. Indem sich die Bereiche Politik, Wirtschaft, Bildung von der religiösen Basis emanzipieren (vgl. Aufklärung, Säkularisierung), sich ablösen von der Bevormundung durch die Religion, verliert die Religion ihre zentrale Stellung als Integrationsfaktor dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit. Sie ist nicht mehr nötig, um das Gesamtsystem in der Balance zu halten.

An die Stelle der religiösen Fundierung ist in der modernen demokratischen Gesellschaft das Grundgesetz getreten. Im Grundgesetz werden die Basiswerte formuliert, auf die sich die Gesellschaft stellen will, bei unterschiedlicher konfessioneller, weltanschaulicher Orientierung. Das heißt: die Religion ist aus einer Monopolstellung in eine Randstellung abgewandert, ist zu einer gesellschaftlichen Institution unter anderen geworden. Sie befindet sich nun in einer Marktposition, in einer Konkurrenzposition zu anderen Kräften dieser Gesellschaft, die auf die Gesellschaft Einfluß nehmen.

Insofern ist das, was wir heute pluralistische Gesellschaft nennen (eine Gesellschaft, in der mehrere Wertesysteme koexistieren) eine Konsequenz des Differenzierungsprozesses.

Eine wichtige Einschränkung:

Diese Verlagerung der Religion aus einem zentralen Raum in eine Randposition darf freilich nicht verwechselt werden mit einem spurlosen Verschwinden der Religiosität, so als ob Religion in der modernen, säkularisierten Gesellschaft verdampfte! Das wird ja vielfach unterstellt im kirchlichen Raum, etwa in der Redensart "Die Jugend ist heute religiös nicht mehr ansprechbar!" Das soll bedeuten: Die religiöse Antenne ist weg.

Gerade in den hochkomplexen Gesellschaften wie Skandinavien, USA zeigt sich, daß zur Bewältigung der individuellen Lebenskrisen, zum Aufbau persönlichen Lebenssinnes, Religion weiterhin hohe Bedeutung erhält.

Dasselbe zeigt sich auch in den extrem atheistischen Staaten wie Russland, DDR, verkappt z.B. in DDR - Literatur: Ein vehementes Bedürfnis der Menschen, individuell Sinn zu entdecken, sich also nicht den Lebenssinn von der Partei vordiktieren zu lassen.

Bei uns zeigt sich die Religiosität in der starken Nachfrage nach Lebensberatung, besonders in Krisensituationen. Dahinter steht ja immer auch eine Sinnfrage! Das belegt die außerordentliche Wertschätzung der kirchlichen Begleitung an Lebenswenden (Taufe, Trauung, Beerdigung). Hinter dieser Inanspruchnahme der Kasualhandlungen liegt die Tatsache, daß die moderne Familie vom Tod eines Angehörigen oder der Geburt eines Kindes sehr viel tiefer tangiert wird als das früher war. Sterben bedeutet in der Kleinfamilie ein Labilisieren des sozial-psychologischen Haushalts. Auch Geburt ist heute nicht mehr das reine Mutterglück, sondern stört oft erheblich die Berufspläne und wird oft zunächst als Belastung, fast sogar als Schicksal angesehen. Von daher verbietet es sich, zu denken: "Mit den Kasualhandlungen wollen die Menschen heute nur ein wenig religiöse Soße über ihren Alltag, damit er ein wenig feierlicher ist". Es gilt zu sehen, daß hinter dem Wunsch nach solcher Begleitung auch eine Bitte um Hilfe, um Krisenbewältigung steht. (vgl. auch: Jugendreligionen, Charismatische Kreise, Meditationsbewegung als Symptom dafür, daß sich Religion heute in anderer Weise darstellt.)

Das wir erleben, ist nicht das Ende der Religion, sondern das Ende einer kirchlich geprägten Religion! Nicht Religion als ganze verschwindet, sondern eine von der Kirche definierte Religiosität, zugunsten einer individuell geprägten und definierten Religiosität. Die Menschen wollen selbst sagen, wie religiös sie sind, was für sie Religion, Gott bedeutet. Diese Selbstdefinition geschieht natürlich auf sehr unter-

schiedlichen Niveaus: Auf der einen Seite ein ziemlich unreflektiertes Mixen verschiedener religiöser Momente, die für die Lebensführung wichtig erscheinen (Auswahlchristentum!). Zulehner beschreibt diese Mischreligion, eine Art moderner Synkretismus. Kleinster gemeinsamer Nenner ist: "Wir haben doch alle einen Herrgott, an den wir glauben! Ein höheres Wesen muß es ja geben!"

Neben diesem synkretistischen Christentum gibt es aber auch bewußte Distanzierungen von der Kirche durch Leute, denen der kirchliche Betrieb zu eigennützig, zu wenig aufgeschlossen, zu wenig differenziert und zu wenig qualitativ ist. Hier steckt auch im einfachen Volk noch ein Stück unverziehener Erinnerung daran, daß die Kirche sich sehr lange gegenüber der Gewissensfreiheit zurückgehalten hat, gegenüber der Pressefreiheit, gegenüber den bürgerlichen Freiheiten, gegenüber den Problemen der Arbeitswelt... Das ist unvergessen und geistert als Vorurteil in den Familien weiter und ist eine Kommunikationsblockade für uns, die wir versuchen, mit diesen Menschen in Kontakt zu kommen.

Für uns in der BRD ist ganz wichtig, zu sehen, daß beide Gruppen, sowohl die undifferenzierten wie auch die reflektiert distanzlierten Christen sich miteinander verbinden. Nur so ist es verständlich, daß so ein hoher Prozentsatz deutscher Christen behauptet, man könne Christ sein ohne Kirche, bei den Protestanten sind 75% dieser Meinung, bei den Katholiken 62%!

Religion ist im Bewußtsein dieser Leute ein Teil ihrer freien Lebensgestaltung geworden, ihre Privatsphäre. Man kann ja auch nicht behaupten, daß die Kirche sehr sensibel ist für das, was da auf der unteren Ebene sich abspielt. Ein Beispiel hat K. Forster in der neuen Studie "Religiös ohne Kirche" veröffentlicht und darauf hingewiesen: In 6 Jahren, zwischen 1967 und 1973, hat sich die Einstellung der Frau zur Ehe ohne Trauschein enorm gewandelt. Im Jahre 1967 waren es von den 25jährigen Frauen nur 24%, die sich vorstellen konnten, ohne Ehe mit einem Partner zusammenzuleben. 1973 denken 92% der 25jährigen Frauen: "da ist doch nichts dabei!" Ein enormer Wandel fand statt in einer wesentlichen Frage! Ausgerechnet in diese Zeit kommt die römische Kurie mit ihrem Papier über die Stellung der Frau und die Sexualität! Wie das bei den Frauen ankommt, darüber kann man sich seinen Vers machen! Die Frauen müssen sich im Stich gelassen fühlen mit ihren wesentlichen Problemen, gerade auch im Hinblick auf die Situation in der Arbeitswelt. Wie sollen diese Frauen daran glauben, daß die Kirche Hoffnung und Angst der Menschen teilt? (Vgl. Vat II). Insofern rückt Religion und Kirche von den Leuten weg!

Dieser Differenzierungsprozeß ist schon 200 - 300 Jahre im Gange! Dieser Transformationsprozeß ist ein weltweites und ein sehr altes Phänomen, in Frankreich, in Skandinavien viel radikaler im Gange als bei uns in der BRD. Bei uns schlägt dieser Prozeß erst seit den Sechzigerjahren voll durch, weil erst die Nachkriegssituation jene katholischen Milieus zerschlagen hat, in denen bis dahin die Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation im Grunde genommen nach dem vorindustriellen Modell funktioniert hat.

2.4. Aufgrund der bisher wirksamen Abschirmungsstrategien schlägt der gesamtgesellschaftliche Transformationsprozeß innerhalb des deutschen Katholizismus erst seit den Sechzigerjahren voll durch. Dies ist eine These von Franz Xaver Kaufmann.

Wir haben in Deutschland, ähnlich in Holland oder in Polen, noch sehr lange das katholische Milieu gehabt. In Holland in Form einer typischen Gettoisierung, einer Minderheitskirche gegen den Druck der Reformierten. In Polen eine tiefe Solidarisierung der Kirche mit dem Volk und dem Volk mit der Kirche gegen die Überfremdung durch Russen und Deutsche während der letzten 200 Jahren.

In der BRD sind diese katholischen Milieus entstanden durch den Religionsfrieden von 1553, "cuius regio, eius religio", der ja dazu geführt hat, daß sich regionale konfessionelle Monokulturen nebeneinander erhalten konnten. Das führt dazu, daß das erste Aufbrechen der christianitas durch die Reformation nicht sofort diese Auswirkungen auf Religiosität hat, wie man eigentlich vermuten möchte. Das hält bis zum Wiener Kongreß, diese starke konfessionelle Monokultur. Als dann nach dem Wiener Kongreß diese eindeutige religiös - politische Orientierung verloren geht, weil von da ab protestantische Fürsten über katholische Gebiete herrschen, entwickelt sich im Kulturkampf wiederum ein Abschirmungsmechanismus, nämlich das typisch katholische Minderheitsbewußtsein, das in einem starken Halt an Rom Festigkeit sucht gegenüber der protestantischen Majorität, der Ultramontanismus in Deutschland! Sozial setzt sich das um im Ausbau des katholischen Vereinswesens. Das Vereinswesen versucht, katholische Subkulturen zu schaffen, in denen man alle wichtigen Lebensfunktionen im Kreise von Glaubensgenossen durchsetzen kann, von der Eheschließung angefangen bis zum Turnverein. Das ist eine Abschirmungsstrategie, ein typisches Verhaltensmuster von Minderheiten. Wenn man überleben will unter großem Außendruck, muß man sich zusammenschließen und möglichst untereinander bleiben, damit keine Substanz verschleudert wird. Das ist eine Abschirmungsstrategie, die es nach der Auffassung von Franz Xaver Kaufmann erlaubt hat, die Kirchlichkeit der deutschen Katholiken auf einem erstaunlich hohen Niveau zu halten: Die unreflektierte, spontane Solidarität mit der Kirche. Allerdings um den Preis des Verzichts auf eine Auseinandersetzung mit den Problemen der modernen Welt. Die Protestanten haben sich auseinandergesetzt, aber einen hohen "Blutverlust" erlitten!

Dafür, daß nun diese Ära des deutschen Katholizismus definitiv am Ende ist, sprechen nach Kaufmann folgende Fakten:

1. Im Nachkriegsdeutschland hat die Minderheitensituation aufgehört durch die Flüchtlingsströme. Wir haben uns in der BRD in die Balance entwickelt, daß der Bevölkerungsanteil der Katholiken dem der Protestanten fast gleich ist. Das heißt: Wir haben als Katholiken keine Komplexe mehr, wir brauchen unseren Glauben nicht mehr nur verteidigen, sondern können uns der Ökumene öffnen.

2. Gewaltige Bevölkerungsverschiebungen haben die regionalen Abgrenzungen unterlaufen, das heißt: wir haben einen enormen Zuwachs der Mischehen. Von da her entsteht eine neue ökumenische Bewegung.
3. Die öffentliche Meinung hat auch einen merkwürdig nivellierenden Einfluß auf das Kirchenbewußtsein der Gläubigen, gerade weil im Nachkriegsdeutschland Evangelische und Katholische immer wieder um den Proporz ringen, weil sie z.B. in Aufsichtsräten immer wieder als die moralischen Instanzen der BRD in Erscheinung treten. Deshalb werden sie in den Medien immer wieder auf die gleiche Ebene gestellt, d.h. untereinander nivelliert. Im öffentlichen Bewußtsein nivellieren sich dann die dogmatischen Unterschiede zwischen den Kirchen.
4. Die Veränderung dokumentiert sich auch im Lebensgefühl der Leute. Sie wollen nicht mehr so katholisch sein wie vor 30 oder 40 Jahren. Sie wollen Christen sein, Christen in der modernen Gesellschaft, aber nicht Protestanten oder Katholiken. Das wird man ganz generell beobachten können, auch wenn nicht sehr vehement ökumenisch gearbeitet wird. Zum Beispiel lebt eine christliche Partei aus dem Bewußtsein: Es kann heute nicht darum gehen, als Katholiken etwas auszurichten, sondern wir wollen die Substanz des Christentums einbringen. Und das hat wiederum zur Folge, daß ein Einzelchrist in der Gesellschaft keine Bezugsgruppen mehr vorfindet, die sich primär als katholisch verstehen. Primär konfessionell sind die jeweiligen Amtsträger der Kirche. Das allerdings bedeutet eine weitere Distanzierung zwischen Kirchenvolk und Amtsträgern. Denn die allein sind noch konfessionell eindeutig identifizierbar!

2.5. Diese Auflösung des alten katholischen Milieus hat zwei Konsequenzen für die Gestalt des Gemeindelebens.

1. Die Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation scheint erstmals in diesem Umfang nicht mehr gesichert. Die Privatisierung des Religiösen, die Tatsache, daß sich letztlich in den einzelnen Familien entscheidet, was vom Christentum in welcher Auswahl an die nächste Generation weitergeht: Das ist in hohem Maß beängstigend für das Überleben von Glauben und Kirche überhaupt. Das kann man sich ganz einfach klarmachen: Wenn Sie sehen, was Kindern in Firmgruppen von zuhause an religiöser Substanz mitbringen...und denken Sie 30 Jahre weiter, wenn diese Kinder wieder Kinder haben... Was bleibt da vom Glauben noch übrig? Die Sozialisationsmechanismen, auf die wir bisher gebaut haben, die sind kaputt und nicht mehr reparierbar. Hier bestätigt die moderne Religionssoziologie absolut nüchtern das, was wir als Theologen sagen: Glaube ist auf soziale Abstützung angewiesen. Privates Christentum hat langfristig keine Überlebenschance. Wenn heute Gruppen sich kirchendistanziert geben und sagen: "Wir haben den Eindruck, daß das Wesentliche bei uns lebendig ist", dann machen sie sich etwas vor. Als Spontangruppe, als kleiner Gesprächskreis, haben sie nicht Kraft genug, das über mehr als ein paar Jahre hinweg zu tragen. Der Glaube braucht die Gemeinde als Plausibilitätsstruktur, als Möglichkeit, sich gegenseitig zu vergewissern, daß der Weg, den man geht, der richtige ist.

Das sind moderne Erkenntnisse der Wissenssoziologie, die wir innerhalb der Bibel durchaus kennen im Modell der wechselseitigen Auferbauung der Gemeinde: Jeder bringt etwas mit, jeder orientiert sich am andern. Und in dieser Selbstvergewisserung im Glauben, in der Liebe ist nur christlicher Glaube möglich und ist christlicher Glaube in der Geschichte tradiert worden. Heutige Kleinfamilien sind mit diesen Leistungen absolut überfordert. Sie müssen resignieren. Heutige Pfarreien im üblichen Sinn sind aber aus der Perspektive dieser Kleinfamilien schon wieder Organisationen der Mesoebene, Organisationen, vor denen man sich in acht nehmen muß, ein Teil jener Öffentlichkeit, vor der ich mich schützen muß, damit ich nicht "ausgenommen" werde. Und das macht das Dilemma aus!

Das Christentum wird mehr und mehr verkirchlicht, d.h. veramtlicht, auf die Ebene der offiziellen Organisation verlagert.

Trotz dieses gefährlichen Erosionsprozesses an der Basis des Kirchenvolkes expandiert nämlich die kirchliche Organisation aufgrund finanzieller Bedingungen in der BRD ständig.

Die Basis ist einem Erosionsprozeß unterworfen - die Organisation expandiert! Der kirchliche Apparat dehnt sich aus und gerät als Bürokratie in eine zunehmende Distanz von den Gläubigen, vergleichbar der Distanz des modernen Staatsapparats vom Bürger. Der aktiven Entfremdung der Gläubigen von der Amtskirche entspricht eine ebenso aktive der kirchlichen Organisation von den Gläubigen.

In der vorindustriellen Gesellschaft wurde religiöser Glaube von den Zünften, Vereinen usw. tradiert trotz eines schlechten Episkopats, der auf die Jagd geht und Politik macht.

Wir hatten noch nie so gute Priester wie in der Neuzeit - doch die Sozialisierung gelingt nicht! Seit dem Trienter

Konzil ist Ordnung geschaffen worden: an der Kurie, in den Diözesen, in den Nuntiaturen, an den Ausbildungsstätten der angehenden Kleriker. Doch das führte dazu, daß mehr und mehr die Amtsträger als die Träger der Kirche erscheinen. Bis heute ist trotz dem Zweiten Vaticanum in den Augen der Gläubigen die Amtskirche die eigentliche Kirche. Diesen Eindruck fördern die Amtsträger - gewollt oder ungewollt - immer wieder durch die Medien.

In der Gesellschaft ist die hierarchische Kirche nach F.X. Kaufmann die anerkannte Kirche, die Kirche, die sich öffentlich zu Wort meldet und außer ihr gibt es bald nichts mehr!

Es ist aber nicht zu unterstellen, daß das im Machtwillen der Hierarchen liegt. Sondern: Kaufmann sagt: Es ist die Schwäche der nicht - hierarchischen Kräfte, die die Stärke der Hierarchie ausmacht.

Symptome für ein Aufschwimmen des bürokratischen Apparats sind: Wie haben sich die Gemeinden nach 1945 entwickelt? Welche Neugründungen fanden statt? Wie ist das Verhältnis Priester - Gemeinde? Wie viel nichtgeweihtes Personal ist inzwischen eingestellt? Es findet auch eine Ökonomisierung der Kirche statt: Der Zuwachs der Kirchensteuer mit dem Wachsen des Bruttosozialprodukts ist enorm (vgl. Kirchenbau!)

Nicht zu übersehen ist die Verrechtlichung der Kirche: Anpassung

an die Tarifordnung im weltlichen Bereich muß zwar sein, ist aber auch nicht unproblematisch: Wenn Seelsorge als Dienstleistung geschieht auf der Basis ausgehandelter Verträge!
Wir beobachten auch eine Zentralisierung der deutschen Diözesen, z.B. mit dem ständig wachsenden Büro in Bonn.
Dadurch geschieht eine Anonymisierung zwischen dem Apparat und dem Volk!

Die Herausforderung der Industriegesellschaft an die Kirche geht in doppelter Weise an die Substanz:
einerseits hat sie die Milieus zerschlagen, in denen der Glaube jahrhundertlang von Glaube zu Glaube weitergegeben worden ist. andererseits hat diese moderne Gesellschaft die Kirche selber unter der Hand in eine religiöse Organisation modernen bürokratischen Zuschnitts verwandelt und gerade so ihrem Wesen als Gemeinschaft der Glaubenden entfremdet.
Welche Chancen haben da die Gemeinden?

In der derzeitigen Situation können wir uns dem Thema 'Gemeinde' eigentlich nur in einer kritischen Haltung nähern: kritisch unter der individuellen Perspektive der eigenen beruflichen Chancen, kritisch aber auch unter der überindividuellen Perspektive der Chancen des Christentums in der Gesellschaft von morgen.
Kritisch sind diese Chancen zu beurteilen, sofern eine gefährliche 'Schere' diagnostiziert werden mußte, die im Zusammenhang mit dem Differenzierungsprozeß in der Gesellschaft als makrosoziologischem Vorgang zutage tritt. Die beiden Arme dieser Schere sehen so aus, daß sich auf der einen Seite die Tradierungschancen des Christentums erheblich verschlechtert haben, weil das Milieu nicht mehr im Sinne des Glaubens und der Kirche zu erziehen hilft. Viele Sozialisationskanäle sind ausgefallen, und was übrigbleibt, fühlt sich überfordert. Vor allem die Kleinfamilie ist überfordert.
Den anderen Arm, der gleichzeitig die Lage mitverschärft, bildet der Umstand, daß gleichzeitig die günstigen kirchenpolitischen Verhältnisse in der Bundesrepublik eine Expansion des kirchlichen Apparates forciert haben, so daß der aktiven Entfremdung der Gläubigen von der Kirche auf der unteren Ebene, der Mikroebene, eine ebenso aktive Entfremdung des kirchlichen Apparates von den Gläubigen auf der Mesoebene entspricht.
Um Mißverständnissen vorzubeugen: fraglos waren die organisatorischen Reformen der letzten Jahre - Stichwort 'Strukturreform in der Kirche' -, eine absolut notwendige Anpassung der Kirche an die Erfordernisse dieser komplizierter gewordenen Gesellschaft. In der Tat wurde auf diese Weise das Wirken der Kirche auf der Mesoebene erleichtert. Zu denken ist dabei z.B. an die Kooperation mit den staatlichen Stellen etwa auf dem Sektor des Sozialwesens, wo Caritas, öffentliche Wohlfahrt und Staat zusammenarbeiten; zu denken ist auch an das Moment der Regionalplanung, der Umorientierung der ländlichen Bezirke, an dem die Datenverarbeitung ihrerseits orientiert ist: Daten werden nur mehr für eine große Verbandsgemeinde gespeichert. Entsprechend muß die Kirche mit der Organisation ihrer Pfarreien nachziehen. Sie

braucht von daher diesen differenzierten kirchlichen Apparat, den ganzen juristischen Hintergrund, und es ist in ähnlicher Weise in den letzten 30 Jahren sehr wohl auch deutlich geworden, daß die Kirche auf der Mesoebene, d.h. bei der Diskussion der öffentlichen Probleme ihre gewichtige Stimme mitgesprochen hat, oft in kritischer Adressierung an den Staat.
Der Ausbau der Kirchenorganisation ist also einerseits notwendig, und nur so kann Kirche in einer differenzierten Gesellschaft präsent bleiben. Aber: auch die impo- santeste Organisation kann die Probleme der Mikroebene nicht lösen. Der Glaube braucht Identifikationsangebote, Identifikationsfiguren; *ἕκ τιστῶς εἰς τιστῶν*, aus Glauben auf Glaube hin. Es gibt keine Identifikation mit der Kirche ohne Identifizierung mit den Glaubenden in der Kirche. Glaube ist ein personaler Prozeß, er kommt an den Personen nicht vorbei, den konkreten Glaubenden in der Kirche, den Eltern, Freunden, einer Gruppe, in der man sich selber findet.

Darauf ist die kommende Generation elementar angewiesen,

aber daran scheint es besonders zu fehlen, weil hier die Familie überfordert ist; weil viele Zonen der kirchlichen Arbeit, etwa die kirchliche Jugendarbeit, wegen Personalmangels brachliegen. Hier rächt sich plötzlich die Zusammenschließung vieler Dörfer in einen Pfarrverband, weil z.B. der Bereich der Krankenseelsorge, der individuellen Seelsorge, der Familienseelsorge zurückgeht, ebenfalls aus diesen Personalgründen, und die verbleibenden Priester ihrerseits so mit Organisation überlastet sind, daß sie eine Atmosphäre der Unruhe verbreiten, eine Hektik, die dann auch niemand ermutigt, sich ihnen zuzuwenden.
Darum sagt Kaufmann sehr treffend: Die Krise der Kirche in der Gegenwart ist eine Motivationskrise. Sie erreicht die Herzen der Menschen nicht mehr. Sie kann weitere Stockwerke in ihren Apparat einziehen, aber sie erreicht die Herzen der Menschen nicht mehr. Es ist eine Motivationskrise: sie kann sich für ihre Ziele nicht mehr so ausreichend verständlich machen, daß sie die Menschen zum mitmachen bei einer Sache bewegt, die ihre eigene eigentlich ist.
Wachsende Organisation gegenüber wachsender Erosion, das ist die Schere, in der wir stehen und sagen.

- 2.6 Wenn wir die Herausforderung der Kirche durch die Industriegesellschaft im Glauben begreifen als eine Berufung der Kirche in die Industriegesellschaft, dann müssen wir Struktur und Funktionen christlicher Gemeinden in diesem Horizont neu bestimmen.
Dieser Satz ist als Konditionalsatz formuliert: wenn wir diese beschriebene kritische Situation, die Herausforderung der Kirche durch die Industriegesellschaft im Glauben begreifen als eine Berufung in diese konkrete Industriegesellschaft. Hier soll auf eine entscheidende vorwissenschaftliche Prämisse unseres Nach-

denkens über Gemeinde hingewiesen werden: was uns motiviert, konkret über Gemeinde nachzudenken, sind nicht nur Berufsinteressen oder akademische Interessen, sondern darin und darunter die Glaubensüberzeugung, die wir als Christen haben, daß jede geschichtliche Situation, auch die unsere, eine Herausforderung darstellt für die Gemeinschaft derer, die sich als Ekklesia verstehen, d.h. als Herausgerufene, als Herausgeforderte. Ekklesia heißt: wir sind herausgerufen aus einer Situation für eine Situation, d.h. was wir von außen her als Herausforderung erleben, als Bedrohung, ist zugleich ein eminenterer Impuls, wenn wir davon überzeugt sind, daß Gottes Heil in dieser Geschichte sich so und so auf den verschiedensten Wegen realisiert.

Wir sind also herausgefordert, nicht, diese Situation zu beklagen, auch nicht uns aus ihr zurückzuziehen in irgendein Ghetto, auch nicht uns wie Jona an den Rand von Ninive hinzusetzen und zu warten bis Ninive untergehen soll - mit dem guten Gefühl, wir haben's ja gewußt -, sondern uns dieser Situation zu stellen als der Situation, in die wir selbst hineingestellt sind von Gott, um nach neuen, adäquaten Sozialgestalten christlicher Existenz unter den Bedingungen heutiger Gesellschaft zu fragen; - nach neuen Sozialformen unter

der Bedingung heutiger Gesellschaft, das heißt es nämlich: 'Struktur und Funktion christlicher Gemeinden neu bestimmen'.

Es ist wichtig, daß auf diese vorwissenschaftliche Glaubensüberzeugung als Prämisse unseres Denkens zurückgegriffen wird, denn diese Prämisse ist es, die als erkenntnisleitendes Interesse die Auswahl des Stoffes und die Gliederung des Stoffes bestimmt.

Deshalb soll im nächsten Teil zunächst gefragt werden: was ist denn das überhaupt, eine Gemeinde? Denn Struktur und Funktion lassen sich nur neu bestimmen in einer Rückbesinnung auf die Substanz, auf den eigentlichen Kern gemeindlichen Lebens, auf den Funken, auf den es ankommt, ohne den Gemeindelieben zum rotierenden Leerlauf wird, zur Tretmühle, in der man nur noch depressiv werden kann, weil sich vieles dreht, aber nichts mehr los ist.

Der weitere Gedankengang wird demnach so verlaufen: zunächst die Frage, was denn das christliche Profil von Gemeinde eigentlich sei. Die nächste Frage lautet dann: was könnten christliche Gemeinden heute in der BRD sein? Das ist die Zielidee: was könnte Gemeinde heute sein, der Entwurf eines Gemeindemodells. Als letztes die Frage: welche Rolle könnte ich darin spielen? Hiermit wird das Ganze noch einmal berufsspezifisch gebündelt.

I. Was sind christliche Gemeinden?

3. Erkenntnistheoretische Vorbemerkungen

Voraus sind zwei Fragen zu beantworten:

3.1 Wer soll gefragt werden, was christliche Gemeinde sei?

3.2 Welche Antworten werden zugelassen?

3.1 Hierzu gäbe es eine naheliegende Antwort: die Betroffenen selbst, also z.B. die Mitglieder der Gemeinde von Adalbero oder der Dompfarrei etc. Ein Pfarrgemeinderat könnte wohl kaum in größere Verlegenheit gebracht werden als mit dieser Frage. Aber es gäbe Gemeinden, die darauf antworten könnten: die Integrierte Gemeinde in München, die Modellgemeinde Wien-Nachstraße, in Holland die kritische Gemeinde Jmond (vgl. Friebe 197).

In Adalbero würde vielleicht jemand den Synodentext heranziehen: da müßte es stehen! Dahinter wird das eigentliche Problem deutlich: ein Defizit an Gemeindebewußtsein. Daraus ergibt sich die erkenntnistheoretische Frage: wie weit darf man Definitionen trauen, die gar nicht von der Gemeinde selbst artikuliert sind, sondern von einer delegierten Instanz, etwa der Synode? (siehe Synodenbeschuß "Die pastoralen Dienste in der Gemeinde")

Zunächst fällt eine dichte, theologische Sprache auf, besonders im ersten Abschnitt, woran sich ein Abschnitt anschließt, der differenziertere Gemeindeformen zum Thema hat. Im dritten Abschnitt wird gesagt, was Gemeinde sein sollte. Zwar spricht nur dieser Abschnitt den Imperativ aus; aber auch der erste hat einen eminent appellativen Sinn: das ist oder soll die Gemeinde im Eigentlichen, Tiefsten sein. Die Frage stellt sich: ist sie das auch wirklich? ..Gemeinschaft derer, die an Christus glauben und durch Taufe und Eucharistie geeint sind?

Das soll kurz empirisch verdeutlicht werden. Bei einer Umfrage des EMNID-Instituts vom Jahre 68 ergaben sich bei der Beantwortung folgender zwei Fragen die nachstehenden Prozentzahlen: War Jesus Christus ein großer Mensch, aber nicht Gottes Sohn? Oder war er Gottes Sohn, der uns erlöst hat und zu dem man beten kann?

Katholiken	insgesamt	praktizierend
Jesus	33 %	26 %
Christus	56 %	69 %

Von den Katholiken insgesamt halten ihn 33 % nur für einen großen Menschen und selbst bei denen, die unter den Begriff der "praktizierenden Christen" fallen, ist es ein Viertel.

Es stellt sich die Frage: Wieweit ist dieser Glaube an Jesus Christus einheitsstiftend, gemeindegründend oder werden hier die Kriterien der Zugehörigkeit unscharf? Noch mehr gilt das für die Teilnahme am eucharistischen Tisch.

Von daher kann der erste Abschnitt der obigen Synodenvorlage nicht im Sinne einer empirischen Beschreibung verstanden werden, sondern es handelt sich um normative Leitvorstellungen, die offenbar in der empirischen Realisierung sehr viele Stufen zulassen. Es liegt eben nicht auf demselben Nenner: die Einheit wie sie in der Taufe, in der Eucharistie und im Glauben an Jesus Christus jeweils realisiert wird.

Was ist erkenntnistheoretisch der Wert solcher Sätze, wie sie im ersten Abschnitt formuliert sind?

Nehmen wir den Kontext hinzu: Am Schluß läuft der Text in Appelle aus; auch dieser erste Abschnitt ist appellativ aufzufassen, wenn er auch nicht direkt so formuliert ist. Der zweite Abschnitt, in dem Sondergruppen von Gemeinde, differenziertere Formen, der Gemeinde als Ganzes zu- und untergeordnet ist, steht in dem aktuellen Bezug, daß er gegen momentane Alternativen, wie Basisgemeinden, Alternativen zur Ortskirche, und die Frage nach einem Christsein ohne Kirche im Kontrast geschrieben wurde. Die Aussageintention des ganzen Textes geht, auch bereits mit dem ersten Abschnitt, dessen Aussagen der Umschreibung dessen dienen, was verbindlich Gemeinde heißen soll, auf eine Zu- und Unterordnung entstandener Splittergruppen hinaus.

Einen zusätzlichen Schlüssel zum Verständnis des Textes bietet die Überschrift des Textes: "Die pastoralen Dienste in der Gemeinde". Der Zusammenhang, in dem die Synode über Gemeinde redet und sie theologisch definiert, ist die Frage nach den neuen Diensten in der Kirche. Um dieses Problem zu lösen, definiert man Gemeinde, allerdings mit klaren Akzentsetzungen, um das Rollenproblem bei einer Zusammenarbeit zu lösen.

Es ergeben sich damit zwei konkrete Aussageintentionen des vorliegenden Textes: die Synode will einerseits bewußt das Problem der neuen Dienste lösen, und dazu definiert sie Gemeinde, und zweitens hat sie den Wunsch deutlich zu machen, daß nicht alle neuen Formen der Gruppenbildung Gemeinde im theologischen Sinne sind. Was ist also die erkenntnistheoretische Grundeinsicht hieraus? Unsere Frage lautete: wen sollen wir fragen, was Gemeinde ist?

Alle Texte, die wir fragen werden, werden aus einer Situation heraus geschrieben sein. Wenn wir Konzilstexte, Synodentexte, also kirchenoffizielle Texte befragen, müssen wir die Aussageabsicht in Rechnung stellen, nämlich daß sie Bekenntnis- und Willensäußerungen der Kirche in einer bestimmten geschichtlichen Situation sind, wie in der Dogmengeschichte auch.

In unserem Fall: die Synode entwickelt Zielvorstellungen und Imperative, auch dort wo sie nur im Indikativ spricht. Der Indikativ ist nicht empirisch gemeint, beschreibend, im Sinn der reproduktiven Sprache, sondern doxologisch, appellativ. Es ist ein Bekenntnistext, eine Art "Einschwörung" auf das, was Gemeinde sein soll. Wo die Indikative als Beschreibung der empirischen Realität der Kirche aufgefaßt werden, entsteht die Gefahr der Schönfärberei, der Verschleierung, der ideologischen Verbrämung der Realität kirchlichen Lebens.

Es gehört also zur Hermeneutik offizieller kirchlicher Texte über die Praxis der Kirche, einzuschätzen was der Sinn z.B. einer solchen Synode ist: Konsensus zu formulieren und Leitlinien aufzustellen. Es gehört ein Gespür für den politischen Charakter dieser Aussagen hinzu: es handelt sich ja um Instrumente der Kirchenleitung und den Ausdruck ihres leitenden Willens, der sich eben in bestimmten Situationen zu Grenzziehungen und Akzentsetzungen veranlaßt sieht. Wieweit solche Aussagen auch realitätshaltig sind, ist abhängig vom Problembewußtsein der Verfasser, und muß genauso wie in der Exegese generell im Rückgriff auf eben dieses Bewußtsein, das sich in den Texten spiegelt, erhoben werden.

In Bezug auf die Vorlesung heißt das: Es muß beachtet werden, was sind unsere Informationskanäle? Dabei sind drei mögliche Quellen zu unterscheiden:

- Selbstdeutungen christlicher Gemeinden, was sagt sie über sich selbst? (Selbstdefinitionen werden im wesentlichen von biblischer und systematischer Theologie zusammengetragen); (vgl. Kap. 5)
- Fremddeutungen von dem, was Gemeinde ist, sind eine weitere erkenntnistheoretische Quelle. Fremdwahrnehmungen, das was Zeitgenossen, Kritische, Hellsichtige über Gemeinde, Kirche und ihre Rolle in der Gesellschaft sagen. Etwa das, was Soltschenyzin beim Ausscheiden aus Rußland über die orthodoxe Kirche innerhalb des dortigen Systems gesagt hat. Es gibt natürlich diese Fremdwahrnehmung der Kirche, der Gemeinden, ihrer Funktion heute ebenfalls durch das verschärfte Instrumentar der Sozialwissenschaft, der humanwissenschaftlichen Disziplinen. Genauso wie wir im privaten Leben unsere eigene Selbstdefinition, die eigene Selbstwahrnehmung immer wieder korrigieren lassen durch die Fremdwahrnehmung im Gespräch mit Freunden, in Gruppen etc., wo wir spüren, daß wir eigentlich zutiefst der Fremdwahrnehmung bedürfen, genauso müssen wir uns bei einer realistischen Beschreibung dessen, was Gemeinde ist, in der Theologie auch bereitwillig die Fremdauslegung heranziehen. (vgl. Kap. 6)
- Die Geschichte soll als dritte Erkenntnisquelle dienen. Geschichte, d.h. das was wir noch von früheren

Gemeinden wissen, die Summe der Überbleibsel von Gemeindeleben, der Reste, die z.T. in Architektur auf uns überkommen sind, in Grundrissen, Modellen früherer Gemeindelebens, z.T. in lebendigen Traditionen, in Texten und auch diese Überbleibsel sollten nicht mißachtet werden (vgl. Kap.7).
Denn - um hier wieder ein Beispiel aus der Biographie zu nehmen - so wie es wichtig ist, im Laufe des Lebens immer wieder einmal die Erinnerungsfetzen aus früheren Phasen, aus der eigenen Kindheit, der eigenen Geschichte hervorzuholen, die oft ein kritisches Korrektiv gegenüber dem sind, was man jetzt im Moment denkt, genauso ist es eminent wichtig, daß wir uns für das, was Gemeinde ist, nicht blockieren lassen in unserem Denken, unserer Phantasie von dem, was wir vorfinden, sondern die früheren Modelle herholen zur Erweiterung unseres kreativen Spielraumes, unseres Repertoires an Modellen. Daher lautet die Überschrift des nächsten Abschnitts: Plastizität christlichen Gemeindelebens.
Ein - wenn auch nur kursorischer - Durchblick durch die Geschichte des Gemeindelebens kann für uns sehr wichtig sein, weil dadurch deutlich wird, wie vieltalig Gemeinde aussehen kann und deutlich wird, wieviel Freiheitsraum wir eigentlich heute haben, Alternativen zu entwickeln zu dem, was wir vorfinden.

3.2 Welche Antworten sollen zugelassen werden?

Das klingt wohl ein wenig ärgernerregend, ist aber trotzdem eine erkenntnistheoretisch fruchtbare Frage, denn wir filtern generell viel mehr Antworten aus als wir uns einzugestehen bereit sind, und deshalb kann man auch auf diesem Sektor bewußt Entschlüsse fassen. Dies soll hier in zwei Schritten erfolgen:

a) Im Prinzip gehört es zu den Elementen kritischen Denkens, methodisch reflektierten Denkens, prinzipiell alle Antworten gleich ernstzunehmen. Ob es nun Selbstdeutungen der Gemeinde sind, ob es Fremddeutungen sind, ob es Antworten der Geschichte sind, alles sind Perspektiven, Bausteine, Elemente, um zu erfassen, was wirklich Gemeinde sein könnte, schon mal war, jetzt vielleicht nicht mehr ist. Das bedeutet, es gibt keine prinzipielle Bevorzugung von theologischen gegenüber soziologischen Aussagen, sondern es gibt überhaupt nur ein Offensein für Wahrheit, für Spuren, Wahrheitselemente, woher immer sie kommen.

Das hängt zusammen mit dem neuzeitlichen Bewußtsein, daß keiner die Wirklichkeit ganz besitzt, sondern eben immer nur Perspektiven der Wirklichkeit, und daß die großen Definitoren der Realität, die Wissenschaften, je aufgrund ihres verfeinerten Instrumentars ein Stück Realität definieren, aber damit auch abgrenzen, indem sie die Realität in ihrem besonderen Horizont beschreiben.

Im übrigen ist diese Offenheit ein gut katholisches Prinzip: et gratia et natura, das Zueinander von Philosophie und Theologie, so daß von daher im Prinzip ein angstfreieres Verhältnis zu den Humanwissenschaften besteht, wogegen die evangelische Theologie eher die Neigung besitzt, eine Gewichtung mit hereinzubringen, also nur vom positiven Offenbarungsansatz beispielsweise zu entwickeln, wie bei Karl Barth.

b) Antworten sollen herangenommen werden, woher immer

sie kommen, aber: auf dem Niveau des eigenen Problemdrucks. Die Antworten sollen sehr genau darauf geprüft werden, ob sie dem Niveau unseres eigenen Problemdrucks standhalten; und unser Problemdruck ist, wie oben entwickelt, dadurch charakterisiert, daß wir gerade die gesellschaftliche Situation der Gegenwart als eminente Herausforderung und Bedrohung christlicher Existenz empfinden.

Mit anderen Worten: theologische oder auch sozialwissenschaftliche Beschreibungen des Wesens von Gemeinde, die absehen davon, daß Gemeinde sich immer in Gesellschaft realisiert, die also den Gesellschaftsbezug nicht thematisieren, mögen schön sein, fromm und richtig, aber sie helfen uns nicht, unser Problem zu lösen, wie Christentum unter den Bedingungen unserer Gesellschaft existieren könnte.

Hier zeigt sich noch einmal unser erkenntnisleitendes Interesse, daß wir Gemeinde eben nicht einfachhin nur nach dem betrachten, was es dort alles gibt, auch nicht mit der Haltung des Religionssoziologen, des atheistischen z.B., der sich das Phänomen des Todeskampfes von Religionen unter den Bedingungen der Gesellschaft/heute anschaut, also gewissermaßen den Dinosaurierkollaps protokolliert. Um uns nicht eine falsche Wertfreiheit unterzuschreiben: wir betrachten die Wirklichkeit von Gemeinde als Glaubende, d.h. als Menschen, die damit rechnen, daß Gott definitiv und deshalb auch für unsere Generation das Wohl der Menschen will und sich dazu aus den Menschen selber ein Milieu schafft, könnte man vorsichtig sagen, in welchem dieses Wohlwollen Gottes für die Menschheit erfahrbar, erlebbar antizipiert wird; das Wohl, das er definitiv realisieren will - nach unserer Glaubensauffassung -, wenn seine Herrschaft sich definitiv durchsetzt.

Insofern liegt der Vorlesung eine theologische Grundentscheidung zugrunde und zwar in Form einer ganz bestimmten Ekklesiologie. Abgekürzt kann es in den Satz von Bonhoeffer gefaßt werden: "Kirche ist nur Kirche, wenn sie Kirche für andere ist" (wenn Salz in der Suppe ist, nicht Salz im Schrank).

Kirche als Ursakrament, wie es das Konzil formuliert hat, Kirche als Mittel Gottes, die Welt zu retten (I.G. Art.1). Alle Antworten, die dieses Ineinander von Kirche und Welt, von Gemeinde und Gesellschaft thematisieren, aufhellen und abklären, ob nun theologische oder nichttheologische, sind zur Lösung unserer Frage hilfreich. Aber Antworten, die das Wesen von Gemeinde, von Kirche, nur abstrakt, ohne Bezug auf diesen Zusammenhang definieren wollen, mögen zu der Zeit, als sie erdacht wurden, irgendeine Funktion gehabt haben, hier helfen sie nicht weiter.

Daraus ergibt sich die Konsequenz für die Vorlesung: Der Titel der Vorlesung heißt mit Bedacht nicht einfach "Gemeindeaufbau". So in den luftleeren Raum hineingestellt könnte man ja daran gehen eine schöne Gemeinde aufzubauen, ein wenig NT, Rollensoziologie, aber alles im luftleeren Raum.

Es heißt aber: "Funktion und Struktur christlicher Gemeinden in der Gesellschaft der BRD". Diese Begriffe sind noch etwas zu erläutern:

- Funktion ist ein relationaler Begriff, ein Begriff,

der in Beziehung setzt. (Funktion der Leber für den Stoffwechsel; des Liberos für die Fußballmannschaft) Mit 'Funktion' beschreiben wir eine Leistung, die ein Element für das größere Ganze erbringt, dessen Teil es darstellt.

Hierbei wird sofort Kirche, wird Gemeinde im größeren Zusammenhang von Gesellschaft und Reich Gottes gesehen. Bezogen auf die Gemeinde heißt das: für wen ist Gemeinde gut? Wer hat etwas davon, daß es Gemeinde gibt, wessen Bedürfnisse werden bedient? Die Umwelt rückt in den Blick, das konkrete örtliche Milieu, die Wechselbeziehung, in der Gemeinde steht.

- Struktur ist ebenfalls ein relationaler Begriff. (Struktur eines Betriebes; die Relationen, die in einem Betrieb herrschen; Struktur einer Versuchsanordnung, einer Persönlichkeit).

Unter Struktur verstehen wir das relativ stabile Beziehungsmuster zwischen Einheiten, die zu einem Ganzen gehören. Diese Einheiten stehen in einer bestimmten Zuordnung zueinander und dieses Beziehungsmuster bezeichnen wir, sofern es relativ stabil ist, als Struktur, im Unterschied zu den Funktionen, die eben die Leistung dieses Ganzen nach außen meinen.

In diesem Sinne kann man fragen: welches Beziehungsmuster zwischen Elementen einer Gemeinde ist gut, nützlich, förderlich, welche Kommunikationsregeln und Spielregeln dienen einer Zusammenarbeit von Gemeindeleitung und Gemeindebasis?

Struktur und Funktion sind demnach einander zugeordnet und zwar derart, daß die Strukturen im Dienst der Funktionen stehen. Funktion ist das, was Gemeinde als Ziel hat, ihre Aufgaben, ihr Selbstverständnis. Strukturen sind die Ermöglichung dieser Funktionen auf Dauer, und zwar in der Gesellschaft der BRD; denn "die Wahrheit ist konkret", wie Brecht sagt.

Deklamationen darüber, daß die Kirche für die Welt da ist, bleiben schal, wenn man nicht bereit ist, dann auch klarzumachen, was das für die Welt der BRD oder die Welt von Würzburg bedeutet. Deklamationen, die dafür nichts hergeben, sind ortlos und damit unverbundlich.

4. Die Plastizität christlichen Gemeindelebens

Die Bedeutung der geschichtlichen Perspektive für eine handlungswissenschaftlich denkende Pastoraltheologie liegt vor allem darin, daß die Geschichtswissenschaft eine verblüffende Verwandtschaft mit den Handlungswissenschaften hat, sofern auch sie sich für die Veränderungen im menschlichen Handeln interessiert, deshalb auf die gesellschaftlichen Voraussetzungen christlichen Handelns achtet und damit den Absolutheitsanspruch des Faktischen, gegenwärtig Geltenden aufzubrechen vermag, indem sie aufzuzeigen vermag, daß es eben keineswegs "immer schon so war".

Damit wird die Geschichte als Sammlung früherer Gemeindeformen für uns zu einem Repertoire von Modellen, wie sich Gemeinde heute ändern könnte, wenn sie sich ändert; an den unterschiedlichen geschichtlichen Formen des Gemeindelebens kann man studieren, in welchem Ausmaß genuin christliches Ideengut und vorgegebene gesellschaftliche Verhältnisse, z.B. wirtschaftliche und soziale Strukturen auf das konkrete Gemeindeleben Einfluß genommen haben, und welche Folgen das jeweils hatte. An der Geschichte kann ich als praktischer Theologe lernen, wieviel noch ungenutzter Spielraum ich bei heutigen Bemühungen um ein glaubwürdiges Gemeindeleben eigentlich doch habe.

Es geht also nicht um Geschichte an sich, sondern um ihren Modellcharakter. Sie dient uns als Repertoire der Utopien, denn unsere Aufmerksamkeit richtet sich darauf, Impulse für heute, für Verbesserung und Wandel zu erhalten.

Die 7 Epochen unseres Überblicks lassen sich nochmals in 3 größere Phasen unterteilen:

1. Die Zeit der Gemeinde (1.-6.Jh.)
Die "Erfindung" des Prinzips Gemeinde im Milieu der spätantiken Stadtkultur
2. Die Zeit der Pfarrei (7.-20.Jh.)
Niedergang und Überfremdung des Gemeindeprinzips im Milieu der agrarischen Kirchengesellschaft Mitteleuropas
3. Die Wiederentdeckung der Gemeinde (im 20.Jh.)
im Zusammenhang mit der Herausforderung der Kirche durch die moderne säkularisierte Industriegesellschaft

4.1 Die frühchristlichen Hausgemeinden

Es ist sicher sehr schwer, verlässliche Einzelheiten über die frühesten Gemeinden auszumachen, und zwar weil die Quellen zu spärlich oder aber normativ sind. Denn was in der Apostelgeschichte steht, ist nicht nur für uns ein Idealbild des Gemeindelebens, sondern schon für die frühchristlichen Gemeinden selbst. Bereits von Anfang an kommen unterschiedliche Formen der Gemeindebildung vor (judenchristlich synagogaler und presbyteraler Typ - heidenchristlich bruderschaftlicher Typ) und zwar deshalb, weil offenbar dieselbe Gemeindeidee sich in unterschiedlichen Milieus anders realisiert.

Die Kirche existierte von allem Anfang an nur als Gemeinschaft von Gemeinden (die Urgemeinde gab es historisch genausowenig wie Adam und Eva). Es gehört zum innersten, ältesten Gemeindebewußtsein, über den eige-

nen Kirchturm hinauszublicken, die anderen Gemeinden wahrzunehmen, zu respektieren, zu fördern und mit ihnen die Gemeinschaft zu suchen. "Die Einheit der Gesamtkirche wurde deshalb im ersten Jahrtausend als communio-Einheit verstanden. Dieses Modell wurde im zweiten Jahrtausend... immer mehr abgelöst zugunsten einer zentralistischen Einheitsvorstellung, für die die Ortskirchen mehr oder weniger zu Verwaltungsdistrikten und Filialen der Ecclesia Romana wurden." (Kasper)

Au ffällig ist die Bedeutung des *oikos* und der *familia* für den Aufbau der christlichen Gemeinde.

Versuchen wir einige Grundzüge dieser ersten Gemeindeformen festzuhalten:

1. Die Mobilität der Missionskirche

In dieser Phase ist die Kirche noch eine "Bewegung" im elementarsten Wortsinn. Sie ist 'Reisegemeinschaft' wie Ignatius von Antiochien noch sagen kann, gegründet von Wanderpredigern. Durch Boten und Gäste wird der Kontakt zwischen Prediger und Gemeinde und zwischen den Gemeinden untereinander aufrecht erhalten. Die Verbindung untereinander lebt von der Gastfreundschaft derer, die ihre Privathäuser zur Versammlung zur Verfügung stellen. In dieser Phase kommt die Gemeinde daher mit einem Minimum an Organisation aus.
2. Die Anlehnung an das vorgegebene kleinste Sozialgefüge von 'Haus' und 'familia'
 - Die Gemeinde macht sich das intensive Sozialisationsmilieu des 'Hauses' zunutze.
 - Durch die Erfindung der Caritas, nämlich der Einrichtung von Gemeindehäusern, Hospizien und Volksküchen, stellt sich die Gemeinde als Gastgeber dar, Gastfreundschaft ist ein Grundzug dieser Gemeinschaft. Dieser einladende Grundzug, diese Liebestätigkeit, die besonders in den Unterschichten spürbar wird, führt den Gemeinden mehr Leute zu als ihre Gottesdienste. Gemeinde entsteht hier als Lebensform, es entwickelt sich ein ihr eigenes Milieu.
 - Eine entscheidende Leistung der frühchristlichen Kirche ist darin zu sehen, daß es ihr gelang, das Klassensystem der Antike zu durchbrechen. Einen Niederschlag findet dieser Prozeß in den Inschriften der Katakomben. Wir finden darunter Handwerker, Angestellte und Ärzte, nicht selten auch Soldaten, obwohl die alte Kirche eine deutliche Reserve gegenüber dem Kriegsdienst zeigte. Sozialgeschichtlich besonders wichtig war die Zugehörigkeit von Sklaven. (Vgl. Stockmeier bei Hepp, 19-44, hier 30.)
 - Kennzeichnend für diese Zeit ist eine intensive Laienaktivität. Über der anfänglichen Verbreitung liegt ein dichter Schleier der Anonymität, die Ausbreitung ist nicht an besonders hervortretende berühmte Personen geknüpft. Soldaten, Händler, Frauen tragen das Christentum nach Rom, sodaß bereits 55 dort eine beachtliche Gemeinde besteht, ohne daß ein Apostel je dorthin den Fuß gesetzt hätte. Hier zeigt sich noch die Leuchtkraft der Primärgruppen.
3. Fragen wir nach der zugrundeliegenden Spiritualität, so korrespondiert sie direkt mit diesem provisorischen Organisationsstatus: die Gemeinden fühlen sich

als Provisorium, sie leben noch intensiv in einer Parusiefrömmigkeit, die sie selbst als "Fremde und Beisassen" in dieser Welt erscheinen läßt: als *Παροίκια* und *βέσση*. Es sind dies zwei Grundbegriffe der Gemeindefrömmigkeit, die - bezeichnenderweise beide - zum terminus technicus der Gemeindeorganisation wurden. Diasporagemeinde ist ursprünglich nicht konfessionell gemeint, sondern stellte einen ekklesiologischen Begriff dar, bezog sich nämlich auf die Grundsituation, in der sich der Christ in der Gesellschaft befand. Übernommen aus der Erfahrung Israels im Exil und in der Zerstreuung deutet er die Anderartigkeit an. Die Zerstreuung ist dabei nicht ein Gegenbegriff zu Gemeinde, sondern die Sozialgestalt der Kirche, die in der Zerstreuung in Einheit existiert. Die Kirche ist nicht nur Diaspora infolge besonderer Umstände, sondern überhaupt. Aber zusammen mit der damit gegebenen Not werden auch alle Würdetitel des Volkes Israel zum Ausdruck gebracht. (1 Petr 2, 5-10).

Paroikia ist ursprünglich gerade nicht, wie *parrochia* und Pfarrei, der Inbegriff territorialer Ansässigkeit im abgegrenzten eigenen Sprengel, sondern eher das Gegenteil: der Status des Fremdlings und Beisassen, der keine Bürgerrechte besitzt, und der deshalb Schutzlos und ausgeliefert ist und der Gesellschaft, in der er lebt, zutiefst fremd bleibt. "Und darum ist ihr und ihren Gliedern ein eigenartig fremder Zug eigen"; "eine grundsätzliche, eine essentielle Fremdheit" (Klostermann, Prinzip 31).

So sagt der Diognetbrief von den Christen: "Sie bewohnen jeder sein Vaterland, aber nur wie Paroiken; sie beteiligen sich an allem wie Bürger und ertragen alles wie Fremde (Xenoi), jede Fremde (Xenä) ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland ist ihnen Fremde." (Dg 5) Man muß sehen, daß hier im theologischen Begriff der Paroikia zugleich ein bestimmtes kritisches Verhältnis der christlichen Gemeinden in Bezug auf die Gesellschaft ausgesprochen ist, das im Mittelalter verloren ging zugunsten einer intensiven Gleichsetzung von Kirche und Gesellschaft (vgl. Maria als Herzogin von Franken und Patrona Bavariae). Ganz anders in der Frühkirche:

"In der staatsrechtlich und bürgerlich zweitrangigen Einordnung der Christen liegt eine besondere Würde beschlossen."

Auch dieses Stück Gemeindegemeinschaft ist aus der Glaubenserfahrung Israels übernommen, ist ein Stück Selbstdeutung der christlichen Gemeinden in der Bildersprache des AT. Paroikia bedeutet im Alten Testament: "Zustand, Stellung, Schicksal eines Beisassen, Wohnen in der Fremde ohne Bürger- und Heimatrecht" (Karl Ludwig und Martin Anton Schmidt, Art. "Paroikos", in: ThWNT V, 840-851).

Zunächst wird es von den Israeliten verwandt, die sich im fremden Land wiederfinden. Mose bekennt in Midian: "Ich bin ein Paroike im fremden Land" (Ex 2,22; vgl. 8,13). Jahwe hatte bereits dem Abraham angekündigt: "Du sollst wissen, daß deine Nachkommen Paroiken sein werden in einem Land, das ihnen nicht gehört." (Gen 15,13) 1 Chr 29,15 spricht David, der König, zur Völkergemeinde im Angesicht Gottes: "Wir sind Paroiken vor dir... wie alle unsere Väter ..", und Ps 38,13 klagt: "Wie

ein Paroike bin ich bei dir, und ein Fremdling, wie alle meine Väter..."

In diesem Sinne ist auch ganz Israel Beisasse gewesen. Dies aber wird nicht einfach als historische Tatsache festgehalten, sondern wird zur ständigen Mahnung, z.B. in Kanaan, wenn sich dort den ehemaligen Fremdlingen die Frage nach dem Verhalten zu den jetzigen Fremdlingen stellt. "Den Ägypter sollst du nicht verabscheuen, denn du bist in seinem Lande ein paroikos gewesen" (Dt 23,8 f).

Diese Fremdlingsfrömmigkeit innerhalb des Alten Testaments geht nicht nur auf die Exoduserfahrung zurück, sondern wurde nochmals intensiv durch die Exilserfahrung verstärkt: Das Exil übersteht man geistlich im Grunde kraft dieser Beisassenspiritualität. Die Diasporaerfahrung des Exils führt ja auch zur Ausbildung neuer Gemeindestrukturen und Gemeindestile: Der Synagogengottesdienst (als mobile Kleinveranstaltung) löst den Tempelgottesdienst (als ortsgebundene Wallfahrtsfrömmigkeit) ab; nicht der Tempelkult, sondern das (jetzt systematisch gesammelte) Wort der Thora wird zum innersten Orientierungszentrum des Volkes.

Nachdem ursprünglich nur von der paroikia der Fremdlingenschaft in der Einzahl gesprochen worden war, wird immer öfter die Mehrzahl gebraucht: mit den paroikiai sind die einzelnen Gemeinden gemeint.

Mehr und mehr wird ecclesia zur Bezeichnung der Gesamtkirche, paroikia aber zum Ausdruck für die einzelnen Gemeinden. (Vgl. Harnack, Mission 421 f).

Ins Lateinische übersetzt geht dieses Wort als paroecia ein (so noch im CIC); ins Deutsche als Parochie, Pfarrei. Aber im heutigen Verständnis meinen die Begriffe Pfarrei, Parochie gerade wieder die Ortsgemeinde als Pfarrsprengel, als territoriale Institution, mit Grundbesitz und (fast unantastbaren) Eigenrechten - also das Gegenteil von Vorläufigkeit, Bereitschaft zum Aufbruch, zum Zurücklassen dessen, was im Zugehen auf die Basileia hinderlich sein könnte.

4. Hat diese frühchristliche Hauskirche, ihr Gemeindestil und ihre Spiritualität uns heute im 20. Jahrhundert etwas zu sagen?

Vielleicht ist es der Umstand, daß auch unsere gegenwärtige Kirche sich mehr und mehr an ihre Diasporasituation, an ihren Minoritätsstatus zu gewöhnen beginnt, daß uns diese Beisassenspiritualität heute so stark anspricht. Auch wir erkennen ja, daß das mittelalterliche theokratische Ideal (des heiligen römischen Reiches deutscher Nation) eine ekklesiologische Episode war (vergleichbar dem theokratischen System des Volkes Israel zwischen Landnahme und Exil). Auch wir richten uns auf ein Leben als Minorität, als Beisassen in einer säkularisierten Gesellschaft ein und machen entsprechende Erfahrungen gerade an der Basis, auf Gemeindeebene (in den Großstädten). Kognitive Minderheiten!

Von daher wird es für uns wichtig, daß auch die neutestamentlichen Gemeinden diese Beisassenspiritualität gepflegt haben, als einen Aspekt ihres Bewußtseins, auf die Basileia zuzugehen.

Da ist aber auch das Motiv der Reisegemeinschaft, der

Weggenossenschaft; G.Kugler ist der Meinung, wir bedürften dieses dynamischen Aspekts des Gemeindelebens gerade heute besonders, weil durch die hohe Mobilität des gesellschaftlichen Lebens, die starke Fluktuation unter den Gemeindegliedern statische Gemeindekonzepte wie Gemeinde als Tempelbau, Herde oder Leib immer weniger die Gemeindeerfahrung der Leute zum Ausdruck bringen.

Im Bild vom wandernden Gottesvolk wäre damit auch etwas über die Art der Beziehungen unter den Gliedern ausgesagt: es geht um eine Weggenossenschaft auf Zeit und in wechselnden 'Wandergruppen' (Ortsgemeinde, Urlaubsgemeinde, Studentengemeinde). Solche Weggenossenschaft ist ja gar nicht wenig und wir haben es als Christen gar nicht nötig, sie in Richtung 'Pfarrfamilie' zu überhöhen.

Da ist schließlich die Wiederentdeckung der Familie und des Hauses als "Kirche im Kleinen". Mit dem 19. Jahrhundert wird die Familie Thema der katholischen Seelsorge mit einem mehr applikativen Akzent. Bei J.Chr. Blumhardt findet sich dann das Thema Hauskirche mit mehr kreativer Ausrichtung.

Haus, Wohngemeinschaft, Integrationshäuser bieten mit ihrer Gastfreundschaft ("gastfreie Kirche") Stile neuen christlichen Lebens im Sinne einer Alternative zum Leben der Gesellschaft, eines Erfahrungsraumes für Glaube, Hoffnung, Solidarität. (Basisgemeinschaften!) Kirche ist in den Häusern zu finden, nicht im eigenen Haus: Gotteshaus und Pfarrhaus sind nicht unabdingbare Bestandteile für das Gelingen lebendigen Gemeindelebens und es ist eine Irrlehre einer bürgerlichen Versorgungspastoral, die in Neubauvierteln derart praktiziert wird, daß von vorneherein perfekte Bauten erstellt werden. Es kann für eine neu sich findende Gemeinde in einem Neubauviertel sehr wichtig sein, gerade eben eine Zeit der Zeltkirche oder des Gottesdienstes in der Baracke mitgemacht zu haben. (Vgl. Würzburg Hl.Geist, wo die Kirche auf dem Acker steht - Heuchelhof, wo lange Zeit nur Zeltkirche und Baracke vorhanden waren). Hier tut eine Koordinierung von Gemeindeaufbau und sinnvollem Kirchenbau not.

4.2 Die antike Stadtkirche (200-500)

Auch hier sind die Quellen spärlich und erlauben nur schlaglichtartige Einblicke, aber als erstes springt, wenn wir uns im 3. Jahrhundert umschauen, eine verblüffend hoch entwickelte Organisation ins Auge. Zur Zeit von Papst Cornelius (+253), also noch vor der Konstantinischen Wende, zählt die römische Gemeinde ca. 40 000 Gläubige, die versorgt werden durch 1 Bischof, 46 Presbyter, 7 Diakone, 7 Subdiakone, 42 Akoluthen, 52 Exorzisten, Vorleser und Türhüter, entsprechend 155 Klerikern, und hinzu kommen noch 1500 Witwen und Hilfsbedürftige.

Generell herrscht die Tendenz: Die Ortsgemeinde ist Bischofsgemeinde. Der Bischof ist ordentlicher Seelsorger der Gesamtstadt. Es gibt noch keine selbständigen "Pfarrer"; Presbyter und Diakone sind spezialisierte Mitarbeiter des Bischofs. Wie kann man aber 40 000 Gläubige 'zusammenhalten'? Hinzu kommt ja, daß

Großveranstaltungen in vorkonstantinischer Zeit nicht möglich sind (der größte Raum faßte 400 Personen).

Wo findet Kennenlernen statt?

Im 2. und 3. Jahrhundert werden in Anlehnung an die Verwaltungs- und Polizeisprenkel regionales diaconales eingerichtet, aber dies sind noch keine Pfarrbezirke, sondern Caritasbereiche. Denn zur Eucharistiegemeinschaft findet man sich nach freier Wahl in den sog. Titelkirchen ein. Das Titelkirchensystem (Roms und Antiochiens) hat seine Wurzeln in der Untergrundaera: Titulus ist der Hausbesitzernahme; aus privat zur Verfügung gestellten Räumen bilden sich Gottesdienstzentren (besonders in Neubaugebieten) ohne iurisdiktionelle 'Sprenkel'abgrenzung, also höchstens Personalpfarrei, nicht Gebietspfarrei. Solche Zentren der Seelsorge bleiben auch, als seit Benutzung der großen Basiliken (= "Quartiersäle") Großgottesdienst möglich wird. Beispiel: Im 3. Jh. hat Rom 40 000 Gläubige und 20-25 Tituli (s.o.), an denen 46 Presbyter und 108 Kleriker Dienst tun (pro Prebyter 870 Gläubige, pro Kleriker 260 Gläubige), also ein sehr dynamisches Konzept einer Stadtseelsorge.

Die Titelkirchen haben ja nicht den Charakter von Ein-Mann-Pfarreien; schon in ältesten Zeiten war immer von der Mehrzahl der Priester die Rede. An jeder römischen Titelkirche amtierten mindestens zwei Priester. "Die Isolierung des Priesters war gegen die Auffassung der Urkirche." (Blöchlinger 67)

Interessant ist das Bemühen um den Zusammenhalt in dieser föderalistischen Grundstruktur. Es gab symbolische Akte der Zusammengehörigkeit:

- Die Einheit der kleinen Titelgemeinden mit der Gesamtkirche stiftet und symbolisiert das Fermentum, d.h. die Zustellung eines Stückes Brot aus der bischöflichen Eucharistiefeier (vgl. heute noch: Einsenken eines Brotteils in den Kelch).
- Ein anderes Mittel sind die sog. Stationsgottesdienste, d.h. der Bischof hält reihum Wandergottesdienst in den Titelkirchen.

Fragt man sich, welches die gesellschaftlichen Voraussetzungen sind, unter denen ein so hoch entwickeltes Gemeindeleben überhaupt möglich ist, so erkennt man: Das alte Christentum war eine Stadtreligion. Der hellenistischen Kultur entsprechend gibt es nur Stadtgemeinden. Das Land wird im Zusammenhang mit der Stadt gesehen und versorgt, und zwar gesellschaftlich, wirtschaftlich, und deshalb auch seelsorglich. (Harnack) Die Stadt, die Polis, aber ist in der Antike ein hochentwickeltes Sozialgebilde: da ist Geld, Bildung, Kultur und politisches Bewußtsein, Öffentlichkeit (Rhetorik), bürgerliche Selbstverwaltung (Frühdemokratie) und eine Menge sozialer Probleme, und dies alles wirkt auf die Struktur und Funktion christlicher Gemeinde ein:

- Selbstbestimmung: Juristische Akte der Mitbestimmung: Dem Klerus und auch dem Volke blieb ein großer Einfluß in Fragen der Gemeindeordnung und der Wahl der Amtsträger aller Stufen. Davon berichten nicht nur die Klemensbriefe und die Didache, sondern auch spätere Dokumente wie Cyprian. Die Amtsträger wurden für eine konkrete Gemeinde ordiniert, in der sie lebten und die

sie auch vorgeschlagen hatte. (relative Ordination).

- Finanzielle Selbständigkeit:

"Aufschlußreich für die wirtschaftlichen Verhältnisse einer Christengemeinde um die Mitte des 2. Jh. ist die Nachricht, daß der Kleinasiat Markion bei seiner Aufnahme in die Ortskirche von Rom 200000 Sesterzen stiftete. Als er wegen seiner Irrlehren von der Gemeinde später wieder ausgeschlossen wurde, zahlte man ihm diesen Geldbetrag wieder zurück. Abgesehen davon, daß die Gläubigen der Hauptstadt nicht im Besitz von Geldmitteln "Exkommunizierter" bleiben wollten, scheint es beachtlich, daß sie überhaupt eine solche Rückzahlung leisten konnten. Offensichtlich gab es in der Gemeinde bzw. bei ihren Gliedern Vermögen, das für allgemeine Aufgaben und Bedürfnisse zur Verfügung stand. Die christliche Bruderschaft hatte demnach über die glaubensmäßige Verbundenheit hinaus auch eine wirtschaftlich-finanzielle Basis, die natürlich eine angemessene Verwaltung erforderte. Der Vorgang mit Markion demonstriert, daß der kirchlichen Vermögensbildung ein eigentümliches Schwergewicht zu eigen ist." (Stockmeier 35)

Fragen wir nach dem genaueren Profil, dem spirituellen Kern, aus dem diese Gemeinden leben, so hat sich im Vergleich zu den Gemeinden der apostolischen Zeit ein beachtlicher Umbruch ergeben: man hat sich auf das Ausbleiben der Parusie eingestellt; man hat begonnen, diesen Schock produktiv zu verarbeiten.

Die Grundrelation: Gemeinde - Reich Gottes wird erweitert zur Dreiecksrelation: Gemeinde - städtische Gesellschaft - Reich Gottes. Man gewinnt sein Profil im kritischen Gegenüber zur Gesellschaft, denn nun (mit dem Ausbleiben der Parusie) geraten die Gemeinden in eine Konkurrenzsituation zu den heidnischen Mysterienreligionen und dolmetschen ihre eigenen Grundvollzüge jetzt in der Symbolsprache und religiösen Praxis ihrer Umwelt: Initiations sakramente etc..

Die Leitfragen, die über unserem historischen Rückblick über die unterschiedlichen Gemeindeformen stehen, lauten: Wie kommt es zu dieser Renaissance des Gemeindegedankens heute? Ist das der Griff nach einem Strohalm, oder ist das ein aussichtsreiches Konzept? Wenn ja hängt das wahrscheinlich sehr stark von den gesellschaftlichen Bedingungen ab, unter denen Gemeinde existiert. Man kann sofort daran die andere Frage anknüpfen:

Wie kommt es, daß die Gemeindeidee überhaupt in Vergessenheit geraten konnte?

Woher stammt sie überhaupt? Wer hat die Gemeinde erfunden? Unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen ist sie entstanden und unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen hat sie sich so tiefgreifend gewandelt? Welche Wandlungschancen bestehen heute?

Unsere bisherigen Erkenntnisse haben schon deutlich gemacht, daß sich jede religiöse Bewegung irgendwie sozial darstellen muß, in eine Art Sozialgefüge umsetzen muß. Das führt aber keineswegs automatisch zur Gemeindebildung. Wir haben Hochreligionen mit Millionen Anhängern, z.B. der Hinduismus, der die Idee der Gemeinde nicht kennt. Auch im Islam gibt es keine Gemeinde, sondern die Moschee als Ort der Anbetung ohne Gemeindeleben. Auch im alten Israel ist die Vorstellung, daß das Volk Gottes Versammlung ist, aber die Gemeindeidee gibt es erst seit dem Exil. Sie entsteht also unter ganz bestimmten Bedingungen. Wenn wir also heute auf die Gemeinde als Überlebenschance des Christentums in dieser Gesellschaft setzen, müssen wir uns wohl als erstes abgewöhnen, Gemeinde als etwas Selbstverständliches, Vorgegebenes, Urwüchsiges zu betrachten. Dies Selbstverständliche an der Gemeinde geht mit Sicherheit im Augenblick kaputt, trägt nicht mehr durch.

Was also ist das christliche Profil des Gemeindelebens, das unterscheidend Christliche? Mit dieser Frageperspektive sind wir bereits im Rückblick auf zwei Gestalten gestoßen,

- (1) auf die frühchristlichen Hauskirchen
- (2) auf die antike Stadtkirche

Diese beiden Stufen sind bereits innerhalb der ersten 300 Jahre recht unterschieden. In der Hauskirche nur kleine Gruppen, die sich in einer bruderschaftlichen Form miteinander verbinden und ein neues Lebensmilieu aufbauen, vergleichbar heutigen Basisgemeinden. Auf der anderen Seite gibt es schon im dritten Jahrhundert städtische Großkirchen, verbandsmäßig organisiert, mit einer soliden finanziellen Basis und einem erstaunlich großen Stab an haupt- und nebenamtlichen Mitarbeitern. Auch hier gibt es schon gewisse Umbrüche im Gemeindebewußtsein: zur Zeit der frühen Hausgemeinden eine ganz auf die Wiederkunft des Herrn ausgerichtete österliche Glaubenshaltung, ein ganz und gar missionarisches Bewußtsein das aus der praktizierten Nächstenliebe im Angesicht des Hereinbrechens der Basileia lebt und auf der anderen Seite ein Gemeindebewußtsein, daß sich schon sehr stark in festen Gemeindeinstitutionen ausdrückt, inmitten von allem die Eucharistie, vom Bischof geleitet, die Taufe als das Sakrament der Eingliederung in diese Kirche. Gleichwohl haben beide Formen etwas Gemeinsames, das sie vom Mittelalter und bis in die heutige Zeit hinein unterscheidet, nämlich beide Gestalten frühchristlichen Gemeindelebens gewinnen ihr Profil im Gegensatz zur herrschenden Kultur. Es sind Gegenkulturen, alternative Lebensformen, die hier entwickelt werden, in Konkurrenz zum Judentum, in Konkurrenz zu den antiken Religionen und im Konflikt zum öffentlichen Bewußtsein, zur staatlichen Macht. Die staatliche Macht begreift, wie die Kirche im Mittelalter, die Religion als Stabilisierungsfaktor der politischen Reichsfreiheit. Entsprechend spürt sie denen, die diese Einheit stören wollen, nach und verfolgt sie in den Christenverfolgungen genauso hart und gnadenlos wie später im Mittelalter die christliche Kirche die Ketzer verfolgt.

Wenn wirklich die frühen Gemeinden sich als Gegenkulturen zum herrschenden Bewußtsein entwickelten, verstehen wir, welche Krise es für das Gemeindeleben ausgelöst hat, als das Christentum sich mit der herrschenden Gesellschaft arrangierte, seit Konstantin. Eusebius sieht, als Konstantin die Bischöfe im Anschluß an das Konzil von Nicäa 325 bei sich zum Essen einlädt, das Reich Gottes gekommen. In Wirklichkeit können die jetzt reichlich fließenden finanziellen Zuschüsse, die Aktivität der kaiserlichen Architekten, die jetzt Kirchen bauen, die Aufwertung der Bischöfe zu kaiserlichen Beamten (mit Freifahrtschein für die kaiserliche Post und Übernahme des Hofzeremoniells, bis heute im Pontifikalamt), all das kann nicht darüber täuschen, daß diese Subventionsmaßnahmen, genauso wenig wie heute, die Leuchtkraft des Gemeindelebens, der Gläubigen selber nicht intensivieren kann. Der Übergang von der Sektenkirche zur Massenkirche bringt einen qualitativen Sprung, denn er impliziert den Übergang von der Minorität mit einem hohen Elitebewußtsein zur Majorität, die jetzt die herrschende Kultur stützen muß, nicht mehr von der Opposition lebt. Auch hier kann man nicht sagen, die christlichen Gemeinden hätten sich kritiklos angepaßt. Sie haben als beginnende Großkirche in der Stadt sofort die größeren finanziellen und organisatorischen Mittel zum Wohl der Stadtbevölkerung eingesetzt durch ein ungewöhnliches soziales Engagement.

Man sieht andererseits aber auch wie gerade an der Gemeindebasis jetzt gewichtige Gewichtsverlagerungen passieren. Genau wie heute funktionieren die Sozialisationsmechanismen nicht mehr, der bewährte Gang dessen, der Christ werden will, durch die Laufzeit des Katechumenats. Weil die Latte so hoch liegt, bleiben die Leute lebenslang im Status des Katechumenen bzw. Büßers. Taufe und Buße werden zum Sterbesakrament. Das ist soziologisch ganz verständlich: die soziale Kontrolle reicht nicht mehr. Augustinus hat es wörtlich in den Confessiones gesagt: "Herr gib mir Keuschheit und Enthaltsamkeit, nur gib sie mir nicht schon jetzt." - Ambrosius ist Katechumene, als er zum Bischof gewählt wird. Er hat auch warten können mit dem Christ werden. Es schien besser, im Katechumenenstand zu verbleiben, weil die Ansprüche der Elitekirche für die Mehrzahl einfach zu hoch waren. Dasselbe passiert beim Bußinstitut mit seiner enorm kritischen, gemeindebildenden Funktion - es gibt nur die öffentliche Buße - und die Menschen stellen sich nicht mehr der Buße oder bleiben ihr Leben lang in dieser distanzierten Kirchlichkeit.

Daran sieht man, wie auf der Gemeindeebene Umbrüche passieren, ganz vergleichbar den heutigen. Heute gehen die Leute auch nicht mehr beichten, die soziale Kontrolle, die bisher das Beichten als einen Lebensrhythmus vorsah, funktioniert nicht mehr.

Man kommt schon in der alten Kirche nicht mehr daran vorbei, differenzierte Formen der Teilnahme am kirchlichen Leben zu akzeptieren. Heute nennen wir das partielle Identifikation mit der Kirche. Wenn man in Antiochien differenziert zwischen den Pistikern und den Gnostikern so sind das Stufen der Christlichkeit, oder in Kleinasien zwischen den Normalchristen und den Asketen. Gerade die Erfindung

von Sondergemeinden (Klöster) in und neben den Normalgemeinden ist bedeutsam als Systemdifferenzierung in der Kirche. Die Kirche, die in eine neue Gesellschaft hineingewechselt hat, muß sich innerlich differenzieren, um den unterschiedlichen Bedürfnissen gerecht zu werden.

Sosehr sich also Brüche aufzeigen lassen zwischen der frühchristlichen Hauskirche und der antiken Stadtkirche, so deutlich wird der Gestaltwandel der Gemeinde: unter den Bedingungen der antiken Stadtgesellschaft modifiziert sie ihre Struktur, weil auch ihre Funktionen sich ändern. Vom kritischen Kontaktpunkt der Gesellschaft wird sie zu Integrationsmacht dieser Gesellschaft, gewinnt Stabilität und Ansehen um den Preis des Verlusts ihres Niveaus und Profils als Gemeinde der Herausgerufenen. Dieser Wandel hat die Gemeinden in eine tiefe Verunsicherung hineingeführt.

4.3 Die Ausbildung großräumiger Diözesen mit Hilfe des Taufkirchensystems

Diese dritte Phase unseres ersten Abschnittes über die "Zeit der Gemeinde" gehört bereits in die nachkonstantinische Ära und bedeutet für die spätantike Gesellschaft, was wir heute unter dem Stichwort "Versorgungskirche" apostrophieren: es geht um den organisatorischen Ausbau, die Errichtung des kirchlichen Versorgungsnetzes in Anlehnung an die staatliche Raumplanung. Wir kennen dies heute auch aus den kirchlichen Raumplanungsmaßnahmen. Wie heute stellt sich auch in der Antike das Hinterland der Städte als pastorales Notstandsgebiet heraus. Es ist bisher kaum christianisiert, es gibt einzelne Oratorien, kleine Basiliken, die an ein Martyrium erinnern oder eine Mönchssiedlung, aber da gibt es keine Gemeinde, keinen Taufbrunnen der das Konstitutivum für Gemeinde ist. Dort erneuert sich ihr Leben. Um dieses Hinterland zu christianisieren, kommt es zur Erfindung der Großraumdiözese. Der Bischof stellt Taufkirchen in das Land, und stellt dort Priester an. Diesen Priestern überträgt er nach und nach seine bischöflichen Hoheitsrechte. Sie werden verpflichtet von der Konzelebration mit dem Bischof an hohen Feiertagen, d.h. er macht sie damit zu selbständigen Leitern des Sprengelgottesdienstes. Er überträgt ihnen das Taufrecht (zunächst nur an Ostern und Pfingsten), sodann (im 5.-9. Jh.) das Predigtrecht und Segensrecht (Schlußsegen der Messe) und schließlich das Begräbnis- und Zehntrecht als Basis auch wirtschaftlicher Autonomie. Hier entsteht also eine Großraumorganisation. Anstelle der vielen altkirchlichen Stadtbistümer, die ganz autark sind, entsteht jetzt unter bischöflicher Oberhoheit eine ausgedehnte offene Ära in der mehrere unselbständige Großpfarreien sind. Eine Taufkirche versorgt einen Raum etwa von Dekanatsgröße. Wichtig ist der Gestaltwandel der Gemeinde in dieser Phase, weil es hier zum Auseinandertreten von Bistum und Pfarrei kommt. Bis dahin war die Stadtkirche die Bischofskirche, allein der Bischof tauft, predigt, steht der Eucharistie vor.

Seither ist das Axiom "der Bischof ist der eigentliche Verkündiger des Bistums" eine durch die Fakten nicht gedeckte Behauptung. Die entscheidenden Grundzüge gemeindlichen Lebens, Eucharistiefeier, Taufe, Predigt verlagern sich von der Bischofebene herunter auf die Gemeindeebene, die mit dem Bischof durch den ordinierten Presbyter verbunden ist. Der Anstoß zur Klärung dieses Sachverhalts, daß die Gemeinde selber das Wesen von Kirche auf Gemeindeebene repräsentieren kann, kommt nicht aus innertheologischem Bemühen um Klärung sondern durch die gesellschaftliche Funktion. Das führt auch zur Entfremdung zwischen Bischof und Basis, der Bischof wird vom Seelsorger seines Bistums zum Visitator, Supervisor der Seelsorge.

4.4 Die Entstehung der mittelalterlichen Landpfarreien

Was führt zur Entstehung dieses neuen Gebildes, Landpfarreien, territoriale Pfarrei? Das ist der entscheidende Unterschied, Pfarrei wird jetzt ein abgegrenzter Sprengel, ein klar aufgeteiltes Territorium, das durch die nächste Pfarrei begrenzt wird.

(1) Wurzel für die Entstehung der Landpfarreien.

(a) Die Missionierung geschieht von unten nicht von oben

In der alten Kirche hatten sich die Gemeinden aus christlichen Bruderschaften entwickelt, ihre innere Kohäsion, ihre Binnenstruktur profilierte sich im Gegenüber zur übrigen Gesellschaft. Kennzeichnend für die Missionierung der germanischen Volksstämme ist zunächst die Christianisierung von oben. War ein Fürst oder König für das Christentum gewonnen, dann schloß sich für gewöhnlich auch seine Gefolgschaft an. Ganze Volksstämme werden formal Christen, ohne daß ihnen ein Glaubensentscheid abverlangt wird, einfach aufgrund ihrer sozialen Abhängigkeit. Dies hängt natürlich mit dem kulturellen Gefälle zusammen, hier wird erstmals jener Missionstyp entwickelt, den die Kirche bis heute überall praktiziert und von dem sie profitiert (außer in Ostasien - weshalb die Mission dort auch nur so schwer Fuß faßt). Weil es aber im Volk kein politisches Bewußtsein gibt, kann sich auch kein Gemeindebewußtsein auf diesem Hintergrund profilieren; die Konversion ganzer Stämme führt zu einer Hereinnahme von Stammesbräuch und Stammesreligion in die Kirche, nicht zu einer christlichen Kritik und Brechung der vorhandenen sozialen und kulturellen Muster.

(b) Die germanische Gesellschaft ist eine Agrar- und Feudalgesellschaft: Die Macht ist an den Grundbesitzer gebunden. Neben und unabhängig von der bestehenden Taufkirchenorganisation entstehen im 8.-9. Jahrhundert in wachsender Zahl "Eigenkirchen". Besitzer sind Großgrundbesitzer, Familien, Genossenschaften, (später Klöster und Bischöfe). Die Feudalherren fühlten sich auch für die Religion ihrer Leute verantwortlich. Als Eigentümer der Kirche stellen sie Geistliche an, die als Angestellte des Kirchherrns (Patrons) von ihm besoldet und abgesetzt werden. Die Kirchengebäude brauchen dann Kirchendiener, Wärter. Die Gläubigen sind ohnehin alle Untertanen. Das kirchliche Amt erhält nun einen ausgesprochen sachrechtlichen Charakter. "Der Grundherr betrachtete die auf seinem Gebiet errichtete Kirche mit allem Zubehör als sein Eigentum....., das er verkaufen, vererben oder verschenken könnte. Mit dem Ertrag mußte der Geistliche und aller übrige Aufwand für Kirche und Liturgie unterhalten werden. Der Überschuß ging an den Herrn" (Blöchlinger 89). Manche Kirchen erwiesen sich als sehr wirtschaftliche Unternehmen. Nach dem Urteil von Ulrich Stolz waren die Eigenkirchen die vorteilhaftesten Kapitalanlagen des frühen Mittelalters (Blöchlinger 89).

Selbstverständlich haben die Bischöfe schon frühzeitig die Gefahr erkannt, die sich aus dieser Abhängigkeit der Seelsorger vom Grundherrn ergeben mußte und haben versucht, ihr gegenzusteuern. Aber wenn man wirksam gegensteuern sollte, mußte man sich wirtschaftlich von ihnen unabhängig machen, d.h. das Feudalprinzip in die Kirche übernehmen. Das aber bedeutet, daß das Leben der christlichen Gemeinden überfremdet und verfälscht wird, und zwar durch die Praxis des Pfarrbannes (an dem Zehntrechte und Stolgebühren hängen) und das Mißverständnis des geistlichen Amtes als Pfründe (woran Ämterkumulation, Altaristentum hängen).

(2) Gründe für die Entfremdung und Verfälschung christlicher Gemeinden im Mittelalter

(a) Die Praxis des Pfarrbannes in Anlehnung an die germanische Bannpraxis, die z.B. den Mühlen-, den Backofen-, den Gewerbebannt kennt; d.h. eine bestimmte Gruppe in einer bestimmten Region wird an eine öffentliche Einrichtung gebunden. Diese germanische Rechtspraxis des Bannes wird auf die Kirche übertragen, d.h. jeder muß in der Pfarrei zur Kirche gehen, in der er geboren worden ist. Damit kommt es zu einer problematischen Fixierung der Gläubigen auf ihren zuständigen Seelsorger. Dieser Kleriker hat nun ein ihm untergebenes Volk, ein *populus sibi subiectus* über den er die Seelenführung, das *regimen animarum* ausübt. Hier beginnt die Art von Wissensknichtung, die dagegen protestiert, daß man z.B. seine Sünden einem Bettelmönch beichten kann. Noch das vierte Laterankonzil macht zur Pflicht, daß man seine Sünden vor dem eigenen Priester beichten muß.

Erst 1670 stellt Papst Clemens X. auch die Osterbeichte frei, während Taufe, Trauung, Unctio und Viaticum weiterhin beim *parochus lici* bleiben! Erst 1910 sorgt Pius X. für echte Beichtväter Wahlfreiheit in den Nonnenklöstern. So wird die feudale Gesellschaftsordnung zum prägenden Faktor für die Struktur kirchlicher Gemeinden: aus den "Gemeinden" werden "Pfarreien". Der territoriale Charakter der heutigen Pfarreien hängt also vorrangig mit dem Boden- und Eigentumsrecht in der germanischen Welt zusammen: mit der Abklärung der Zehntpflicht. Jeder muß wissen, wohin er zu zahlen hat, damit die kirchlichen Amtsträger zu leben haben, d.h. von den Mächtigen unabhängig bleiben. Die etymologische Erklärung von "Pfarre" = *Farra* = Pferch spiegelt also die faktische Praxis! Vom Pfarrbann haben sich im Kirchenrecht bis heute nur noch winzige Reste bis in den CIC hinein erhalten, so etwa in der Bestimmung, den Gläubigen sei anzuraten, daß jeder in seiner eigenen Pfarrei zur Osterkommunion gehen soll (can 859,3). Stärker ist die Auswirkung in Bezug auf die Mentalität.

(b) Das Mißverständnis des Pfarramtes als Pfründe

Der Investiturstreit spielt sich nicht nur auf Bistumsebene ab, sondern beseitigt auch auf Pfarrebene (Niederkirchen) das Eigenkirchenwesen bzw. löst es durch Patronat (Vorschlagsrecht) und Inkorporation (Nutzrecht) ab. Aber: das privat- und sachrechtliche Mißverständnis des Kirchenamtes lebt im kirchlichen Benefizialwesen ungebrochen fort: "Das Amt wird zur Herrschaft mit nutzbaren Herrschaftsrechten über ein Gebiet: Die Einkünfte des Amtes waren nicht mehr Entschädigung für die übernommenen Amtspflichten, diese amtlichen Pflichten nunmehr die Last, die auf der Herrschaftskraft des Amtes ruhte und mit ihr übernommen war". (Blöchlinger 44) Man empfängt also nicht ein pastorales Amt (Hauptsache), wobei man weiß, daß für den Unterhalt des Amtsträger gesorgt ist (Nebensache), sondern umgekehrt: Man empfängt eine Pfründe (ein Benefizium, eine Präbende) als die Hauptsache mit der Auflage, Seelsorge zu treiben oder treiben zu lassen. Taufen und Messehalten wird eine geschuldete Gegenleistung für die Nutzung der Präbende. Es ist klar, daß aus diesem Mißverständnis des Pfarramtes als Pfründe eine ganze Kette unheilvoller Konsequenzen folgt:

- Die Tendenz zur Lösung von der Großraumpfarrei wegen des Zehnten

Bis zum 15. Jahrhundert, Zeit fiebriger Emanzipation der niederen Pfarreien. Das bedeutet eine erhebliche Schwächung des Dekanats- und Diözesanbewußtseins. Auf die Frage also: Was ist die christliche Wurzel der genauen Sprengelabgrenzung? lautet die Antwort: das Geld, die Abklärung der Zehntrechte. Kriterium der Zugehörigkeit zur konkreten Ortsgemeinde ist nicht mehr wie z.Zt. der frühchristlichen Hausgemeinden das Zeugnis vom Auferstandenen, oder wie z.Zt. der antiken Stadtkirche Teilnahme an Taufe und Eucharistie, sondern die Zehntpflicht, d.h. die finanztechnische Zuweisung. Das Geld ersetzt die Eucharistie als Konstitutivum des Gemeindelebens.

- Der Widerstand gegen die Aufteilung von Pfarreien

Auch in umgekehrter Richtung suchte man aus finanziellen Gründen die Aufteilung der bestehenden Pfarreien zu verhindern. Bis in das 11. Jahrhundert hinein bildete Köln einen einzigen Seelsorgsbezirk. Die "Stadt Bremen, die nur eine Pfarrei bildete, bat 1227 Gregor IX., sie in drei Pfarreien zu teilen; 'denn viele sterben ohne Beicht und Viatikum, weil bloß ein Pfarrer und zwei Hilfsgeistliche da sind, wo doch zehn nicht ausreichen würden'."

Man unterließ die Pfarrteilung und begnügte sich mit der Gründung von Ferialkirchen, denn dann blieb der Zehnte bei der Mutterpfarre. Wenn manche Bischöfe trotzdem gegen den Widerstand der Pfarrer Pfarrteilungen durchsetzten, so waren dabei keineswegs immer nur pastorale Gründe maßgebend. Denn aufgrund der Pfarrteilung wurde die Zahl der Kleriker vermehrt, die dem Bischof Abgaben entrichten mußten (vgl. Blöchlinger 99f).

- Die Tendenz zur Kummulation der Präbenden, wobei die Seelsorgsarbeit untergeordneten und abhängigen Geistlichen überlassen wurde.

Hilfsgeistliche = Knechte des Pfarrers.

"Die Auswahl stand ihm frei, und er war dabei an keine Diözesangrenzen gebunden. Der Hilfspriester konnte auch vom Pfarrer entlassen werden. Seine rechtliche Stellung war ungünstig, da er normalerweise kein dauerndes Einkommen hatte, sondern seine oft recht magere Besoldung mit dem Pfarrer vertraglich regeln mußte. Er war sozusagen der Geselle des Pfarrers, der sich als sein Herr und Meister fühlte. Außerdem gab es an allen größeren Pfarrkirchen, z.T. auch auf dem Land, Altaristen (Kapläne, Benefizisten), die an besonderen Altären und Kapellen stiftungsgemäß Messen lesen mußten und meist von dieser Pfründe lebten." (Blöchlinger 113)

- Die Erhebung von Stolgebühren

Dazu LThK² IX 1092: "Stolgebühren sind Abgaben (taxal, ablationes), die anlässlich gewisser, dem Pfarrer vorbehaltener Amtshandlungen (bei denen dieser die Stola trägt) zu entrichten sind."

Bis in das 7. Jahrhundert hinein war die Einforderung solcher Gebühren noch streng verboten (z.B. durch die Synode von Braga 572, can 4 und 7 und die Synode von Toledo 675, can 8). Die Synode von Elvira (306, can 48) hatte sogar noch den Brauch freiwilliger Abgaben an den Klerus verboten, unter Berufung auf Mt 10,8: "Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr auch geben." Später beruft man sich lieber auf 1Kor 9,7-14, wo es heißt, "daß die, welche das Evangelium verkünden, auch vom Evangelium leben sollen" (V14). Erst im 8. Jahrhundert entwickelt sich daraus ein Recht. (vgl. M. Kaiser, Artikel "Stolgebühren", in LThK² IX 1092f) Auf dem Konzil von Trient wurde diese Einrichtung heftig angegriffen, hielt sich aber trotzdem, bis in das heute geltende Kirchenrecht hinein, wo es in can 730 heißt: Es darf nicht als Simonie bezeichnet werden, wenn zeitliche Güter

nicht für eine geistliche Handlung, aber bei ihren Gelegenheiten aus gerechtem Grund gegeben werden. "Wenn diejenigen geistlichen Handlungen, die Rechte des Pfarrers sind, von jemand anders vorgenommen werden, hat der zuständige Pfarrer einen klagbaren Anspruch auf die Stolgebühren. Dem Fremden fällt nur der die Gebühren übersteigende Betrag zu, wenn der Geber ihm diesen zuwenden will (can 463 §§ 1 und 3; 1079 §3). Die Zahlung der Stolgebühren kann durch Kirchenstrafen erzwungen werden (can 2349)." (Kaiser aaO.) Zu den Auswirkungen bis in die gegenwärtige Praxis vgl. die nachstehende Würzburger Ordnung.

Stipendien- und Stolarienordnung vom 1.1.1974 (20.1.1962)

- Quellen: 1) Würzburger Diözesanblatt Nr. 26 vom 18.12.73 119 (1973) 423-424.
2) Würzburger Diözesanblatt Nr. 2 vom 20.1.62 108 (1962) 18-19.

Festzuhalten ist, daß gottesdienstliche Handlungen nicht gegen Bezahlung geleistet werden. Das Meßstipendium ist sichtbarer Ausdruck der inneren Gesinnung des um die Eucharistie Bittenden. Die Stolgebühren, die sich von den Meßstipendien unterscheiden, sind Abgaben, die anlässlich der Inanspruchnahme kirchlicher Dienste geschuldet werden. Die Beträge sollen mithelfen zur Bestreitung von Personal- und Sachkosten. Für Taufen werden (ab 1974) keine Gebühren erhoben" (Würzburger Diözesanblatt 119 (1973) 417).

I Stipendienordnung

a) Manual Stipendien:

Table with 4 columns: Hl. Messe (1974), Amt oder Betsingmesse (1962), Hl. Messe (1962), Amt oder Betsingmesse (1974). Rows: - Priesteranteil, - Kirchenanteil.

II Stolarienordnung

a)

Table with 4 columns: Trauung ohne Orgel (1974), Trauung ohne Orgel (1962), Trauung mit Orgel (1974), Trauung mit Orgel (1962). Rows: - Priester, - Offiziator, - Kirche, - Mesner, - Organist, - Ministranten.

Hinzu kommt bei Brautmessen das Meßstipendium von 7,-- ohne, bzw. 15,-- mit Musik (1962: 5,--/10,--).

	Beerdigung eines Erwachsenen		Beerdigung eines Kindes	
	(1974)	(1962)	(1974)	(1962)
- Priester	7,--	2,--	4,--	2,--
- Offiziator	7,--	2,--	4,--	2,--
- Mesner	7,--	2,--	4,--	2,--
- Ministranten	5,--	1,--	3,--	1,--
- Kirche	11,--	3,--	4,--	1,--
	-----	-----	-----	-----
	30,--	10,--	15,--	6,--

Hinzu kommen die Meßstipendien.

	Taufe (nur 1962)
- Priester	1,--
- Kirche	1,--
- Mesner	1,--

	3,--

Nach der Neuregelung vom 1.1.1974 werden Stipendienanteile an Mesner, Organisten, Ministranten nicht mehr ausbezahlt; sie verbleiben der Kirchenstiftung. Dienstleistungen, die in den Stolarienbereich fallen (Trauungen, Beerdigungen), werden mit den nebenberuflichen Kräften nach den Sätzen der Stolarienordnung verrechnet und sind der Steuer- und Sozialpflicht unterworfen.

- Der hauptberufliche Mesner wird voll nach BAT übernommen und bekommt eine Pauschalentlohnung
- Der nebenberufliche Mesner bekommt pro Dienstleistung (Messe, Andacht, jede Stunde Arbeit) DM 4,-- (1962: 1,20)
- Der hauptberufliche Musiker wird bezahlt nach BAT
- Der nebenberufliche Musiker bekommt pro Dienstleistung als A-Musiker DM 19,--, B-Musiker DM 15,--, C-Musiker DM 10,-- D-Musiker DM 7,50, E-Musiker DM 6,--.

3) Der Untergang der Gemeindefrömmigkeit

Die altkirchliche Frömmigkeit ist Gemeindefrömmigkeit; so sehr die persönliche Glaubensentscheidung durch die Taufe im Vordergrund steht, sie ist ein öffentlich-politischer Akt der Solidarisierung mit einer Gegenkultur und lebt deshalb auch von dieser neuen gemeinsamen Erfahrung eines alternativen Lebensstils.

Die frühmittelalterliche Missionierung von oben, die landesherrliche Zuweisung zu einer Pfarrei durch die Geburt, die Erfahrung der Pfarrei als reine Ordnungsmacht, im strikten Gefälle zwischen Klerus und Laien, läßt den Glauben an den Auferstandenen, das Tauffbewußtsein und die Eucharistie als Mitte des Gemeindelebens in den Hintergrund treten und in den Vordergrund schiebt sich, statt der Eucharistie als Mahlfeier und das lebendige Hören des Wortes, eine bloße Hostienfrömmigkeit, die man anschaut (Monstranz), mit der man segnet (Vieh, Fluren), die man angeblich stiehlt und martert (Juden, Progrome) und die man in goldenen Ziborien und in gepanzerten Kästchen verwahrt, wie einen radioaktiven Stoff.

In das Vakuum das hier entsteht, tritt Moralpredigt, tritt ein eminentes Sündenbewußtsein, die Bußpraxis der Privatbeichte, der Ablass als Versuch, die Toten zu rechtfertigen, tritt die Heiligenverehrung als Mittlerinstanz gegenüber diesem strengen, fernen Gott.

Wir könnten alle diese Dinge vergessen, lebten sie nicht - durch den antireformatorischen Affekt künstlich über das Mittelalter hinaus in der Neuzeit reaktiviert - auf unseren Dörfern fast bis in die Gegenwart fort

- als Blockierung
- als Religion der Furcht Gottes und der individuellen Seelenrettung
- als Defensivhaltung gegenüber den Versuchen intensiveres Dorfleben zu entwickeln, z.B. in der Schranke zwischen Ortskern und Neubaugebieten in den Dörfern.

Tradition ist eben nicht nur Überlieferung des ntl Urgesteins, der Willensrichtung Jesu, sondern ist auch Überlieferung der gesamten Geröllmasse, die sich im Lauf der Jahrhunderte mit dem ersten Überlieferungsgut vermischt, amalgamiert. Wir hätten keine Chance, gute und schlechte Tradition nochmals zu trennen, wirkte nicht heute der gesellschaftliche Wandel in den ländlichen Bereichen wie ein Katalysator, der das Konglomerat in Teilsubstanzen zerfallen läßt: eine kritische aber so auch fruchtbare Situation, wenn wir sie erkennen. Gerade heutige Landseelsorge wird lernen müssen, mit den Einschlüssen der mittelalterlichen Agrarkultur in die Mentalität der Gläubigen behutsam umzugehen.

"Mit Kirchengeschichte was hab ich zu schaffen?

Ich sehe weiter nichts als Pfaffen.

Wie's um die Christen steht, die gemeinen,
davon will mir gar nichts erscheinen.

Ich hätt' auch können Gemeinde sagen,
ebensowenig wäre zu erfragen."

Dieses harte Urteil Goethes trifft in erstaunlichem Maß zu, wenn man sich genauer mit der Geschichte der Gemeinde beschäftigt. Wir fragen jetzt, ob dieses Urteil in dieser Härte auch für die Städte gilt.

4.5 Die Übertragung des ländlichen Sprengelsystems in die Stadt und die Absolutsetzung dieses Modells durch das Konzil von Trient.

(1) Die Stadtseelsorge im Mittelalter

Die Entwicklung der Stadtseelsorge des Mittelalters hängt eng mit dem Lebensstil des Klerus zusammen; seit der alten Kirche besteht hier eine Tendenz zur vita communis. So geht man in den frühen mittelalterlichen Domkapiteln und Kollegiatstiften der Stadtseelsorge im Team nach, bis die Domkapitel ihre vita communis in ein Benefizialsystem umwandeln und die Kollegiatstifte sich in Klöster umwandeln (regul. Chorherren). Überwiegend ist Stadtgemeinde und Pfarrgemeinde identisch; der Stadtrat erscheint deshalb am Ende des Mittelalter vielfach als der zuständige "Patron" für Kirchenvermögen, Pfarrerrwahl usw. Erst im 12.-13. Jahrhundert, also parallel zur neuen Blüte der Städte, bilden sich auch hier Pfarreien aus, jedoch gibt es nie die starre Territorialgliederung wie auf dem Land. In Speyer z.B. begnügte man sich bis zum 15. Jahrhundert damit, daß sich jeder Einwohner eine Pfarrei wählen und sich dort ins Pfarrbuch eintragen mußte. Zünfte, Kaufleute und religiöse Bruderschaften der Mendikanten (Franziskaner-, Augustiner-, Karmelitenkirchen in Würzburg bis heute), sorgen für größeren Freiheitsspielraum (Stadtluft macht auch religiös frei!); Die Einrichtung von Prädikaturen auf Stiftungsbasis sorgt für ein qualifiziertes Verkündigungsangebot (als die Mendikanten absinken). Freilich kann auch hier die Wahlfreiheit zu chaotischen Zuständen führen: "In den Kirchen reihten sich Ratskapellen, Familienkapellen, Zunftkapellen aneinander, deren jede ihren Meßprieester hatte. Manchmal waren an einen Altar mehrere Stiftungen gebunden", so daß auf einen Altar mehrere Altaristen entfielen. Ein gutes Beispiel dafür ist Breslau Ende des 15. Jahrhunderts: Die Pfarrei St. Elisabeth hatte 122 Altaristen an 27 Altären, St. Magdalena 1 Altaristen an 58 Altären. In Würzburg gibt es im Jahre 1520 bei 5000-8000 Einwohnern drei Pfarreien, fünf Frauen- und 16 Männerklöster! Für das Bistum wurden 1520 55 Weltpriester und 46 Ordenspriester geweiht. Und natürlich wehrt man sich seitens des Pfarrklerus gegen den Einfluß der Mendikanten, verbietet den Pfarrangehörigen, die "Predigt der Minderbrüder zu besuchen und ihnen Almosen zu geben; zu ihrem Gottesdienst durften sie nur kommen, wenn sie vorher schon in einer Pfarrkirche an einer Messe teilgenommen hatten. Wer sich nicht daran hielt, sollte exkommuniziert werden und keine Sterbesakramente bekommen." (Croce in: Rahner 24) "Erst 1517, im Jahre der Reformation, wurde durch Leo X. die Erfüllung der Sonntagspflicht in den Mendikantenkirchen legalisiert, außer es geschah aus Verachtung des zuständigen Pfarrers." (Blöchliger 105)

(2) Das Gemeindeverständnis der Reformation

Gegenüber den geschilderten mittelalterlichen Verhältnissen bedeutete das neue Gemeindeverständnis, wie es von Luther vorgetragen wurde, eine echte Reform, eine Rückkehr zum Evangelium. Nun soll die Gemeinde der Gleichen an die Stelle der hierarchisch aufgebauten Kirche treten, die Kirche soll nicht länger Spiegelbild des umfassenden Gefüges von Rechten und Pflichten sein, in das der Mensch eingefügt ist; sie versteht sich vielmehr im Sinne der altchristlichen Idee als das 'Gottesvolk', das durch das 'allgemeine Priestertum' (1 Petr 2,9f) ausgezeichnet ist.

Freilich ist auch dieser theologische Durchbruch nicht ablösbar von seinem gesellschaftlichen Hintergrund: von den Selbstverwaltungsformen einer vielfältig in Zünften, Gilden, Bruderschaften organisierten städtischen Gesellschaft. Das evangelische Christentum ist - wie das antike - wieder ausgeprägt eine Stadtrreligion. Überdies konnte auch die Reformation das Autoritätsmodell der mittelalterlichen Gesellschaft nicht wirklich überwinden: Die Idee des allgemeinen Priestertums blieb auf der Strecke. Die Kirche wurde schnell wieder zu einer Anstalt, in der es vor allem auf die 'reine Lehre' ankam. Es bedurfte der Reformbewegung des Pietismus, um die Gottbegegnung neu im bruderschaftlichen Erleben zu verankern.

(3) Die Überwindung der Differenz zwischen Stadt- und Landseelsorge durch die Einführung des pfarrlichen Standortmodells durch das Trienter Konzil: die Ein-Mann Pfarrei als Normalfall.

Insgesamt bedeutet die tridentinische Reform insofern einen tiefen Einschnitt, als nun endlich die pastoralen Gesichtspunkte vor den wirtschaftlichen den Vorrang gewinnen. So wird z.B. zur Frage der Pfarrteilung in der Session 22 c. 4 bestimmt: "Wenn für einen Großteil der Pfarrangehörigen mit der Erfüllung der kirchlichen Sonntagspflicht eine große Unbequemlichkeit oder die Gefahr eines Schadens verbunden ist, und sie dadurch von der Teilnahme moralisch entschuldigt wären, müßte eine neue Pfarreinteilung getroffen werden." Hauptsächlich unter pastoralem Aspekt erfolgt die Betonung des Territorialprinzips. Jede Diözese soll nun lückenlos in eindeutig begrenzte und voneinander unterschiedene Pfarreien eingeteilt und ihm dauernd ein je eigener Pfarrer zugewiesen werden. Der Pfarrer hat genauso wie der Bischof strenge Residenzpflicht. Nun ist Pfarrei nur mehr Unterabteilung der Diözese, territorial abgegrenztes Teilstück. Durch sein Domizil ist jeder Christ seiner Pfarrei zugeteilt: Durch das Wohnverhältnis gehört man zu einer Pfarrei. Bis heute fordert das CIC: Die Diözese ist in Bezirke einzuteilen. Zu ihnen gehört determinatus parochus, determinatus populus und ecclesia propria. Parochia ist somit pars diocesis, also nicht das Pfarrvolk der Gemeinde, sondern das bepfründete Amt! Der Pfarreiumfang 1762 laut Konzilskongregation: mindestens zehn Familien, maximal 6000 Seelen (Der Hirt soll seine Schafe kennen). Die Personalpfarre wird nicht abgeschafft, auch wohl deshalb nicht, weil sie sich auf ältere Rechte stützen kann; aber sie wird zurückgedrängt. Sie begegnet auch seit dieser Zeit z.B. noch in der Form städtischer Familienpfarreien

die für ihre Erbeingesessenen zuständig sind, aber auch Zugewogene aufnehmen dürfen. Außerdem gibt es die Personalpfarreien für das Militär, für Angehörige verschiedener Riten und für nationale Minderheiten (vgl. Blöchlinger 123f). Damit hat sich die anfangs mobile und variable Beziehung des Pfarrers zur Gemeinde immer mehr stabilisiert: Potestas ordinaria. "Fast alles, was dem Bischof gesagt wurde, gilt auch vom Pfarrer: die Residenzpflicht, die Verpflichtung zum Predigtamt, das Verbot der Pfründenhäufung, darüber hinaus hat der Pfarrer die Pflicht der religiösen Unterweisung der Jugend. Es wird also mit aller materiellen, rein wirtschaftlichen Auffassung des Pfarrinstitutes gebrochen. Hier wird in der Seelsorge nicht bloß die Erfüllung einer Pflicht gesehen, die an gewisse Nutzungsrechte gebunden ist," sondern Angelegenheit eines heiligen Dienstes. (Croce in Rahner 25)

Wir mögen heute unter diesem tridentinischen, streng priesterbezogenen Pfarrmodell stöhnen - Man muß ihm zugestehen, daß es ein ausreichend solides Gerüst darstellte in welchem sich die katholischen Gemeinden erstmals vom Schock der Reformation erholen, auf ihre eigene religiöse Identität besinnen und neue Formen kollektiver Frömmigkeit entwickeln konnten: die Leistung von Gegenreformation und Barock mit den (gewiss antiprottestantischen) Akzenten

- Anbetungsfrömmigkeit (Eucharistie), Fronleichnam
- Reliquienfrömmigkeit (Welterfahrung des Barock)
- Marienfrömmigkeit
- Kirchenfrömmigkeit (Heilige, Kirchenväter)
- Wallfahrtsfrömmigkeit (neue Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit)

Während also die Protestanten auf der Basis des allgemeinen Priestertums den Gläubigen bei der Ortsgemeinde ansiedeln, in der er vergleichsweise viele Rechte hat, setzt die Gegenreformation auf die Gesamtkirche als Identifikationsangebot: das konfessionelle Bewußtsein der Katholiken bindet sich nicht an die Ortsgemeinde sondern an die Gesamtkirche. Katholisch sein heißt gerade, die Einzelgemeinde nur als Teil der Gesamtkirche begreifen. In Deutschland verschärft sich diese Mentalität nochmals im Ultramontanismus des Kulturkampfes. Diese Identifikation mit der Gesamtkirche als Kollektivobjekt ist in den letzten Jahrzehnten immer schwieriger geworden. Zu den Voraussetzungen für das Zerbrechen dieser psychischen Strukturen des Kirchenbewußtseins gehört sicher die Sprengung der überlieferten Sozialform katholischer Frömmigkeit, der Pfarrei durch den Urbanisierungsprozeß des 19. Jahrhunderts.

4.6 Die Sprengung des tridentinischen Pfarrprinzips als Folge des modernen Urbanisierungsprozesses

Wenn wir Trient für die Durchsetzung des uniformistischen Typs der Einmann-Pfarrei verantwortlich machen, dürfen wir nicht Absichten und Rang dieses Pastoralkonzils unterschätzen: gealtige organisatorische Zielsetzung, das gesamte Bistum in Sprengel durchzugliedern. Wie wenig das in Praxi gelingt, zeigen Frankreich und Österreich im 18. Jahrhundert.

Die Pfarrei unter dem Einfluß von Aufklärung und Staatsabsolutismus. Exemplarisch:

- Österreich (Aufklärung und Pastoraltheologische Bewegung) Joseph II. (1765-1790) hebt in seinen Landen über 700 Klöster auf, um aus ihren Mitteln und Insassen der Pfarrseelsorge aufzuhelfen; er gründet

in vier Jahren (1783-87) in		
Niederösterreich	107 Pfarreien	148 Lokalien
Oberösterreich	63	41
Steiermark	200 Seelsorgstationen	
Böhmen	81	314
	<u>451</u>	<u>503</u>

Diese rasante Organisation ist theologisch und spirituell zu wenig getragen: Der Pfarrer wird zum Religionsdiener = Staatsdiener.

- Frankreich: Vor der Revolution ist der höhere Klerus der reichste Stand im Staate: ein Drittel bis die Hälfte des Landbesitzes ist Kirchengut, jedoch sehr ungleich zwischen Benefizare (Hoher Adel) und Kongruisten (Portio congrua) verteilt, welche Kluft in der Revolution den Klerus spaltet. Ehe die Kirche sich vom Schock und Blutverlust der französischen Revolution erholen kann, überrollt sie das soziale Problem der Industrialisierung.

Die Pfarrei angesichts der industriellen Entwicklung

Während sich das tridentinische Pfarrkonzept aus der Landseelsorge entwickelt hat und auf dem Land bis in unsere Generation hinein halten kann (und von dort der Priesternachwuchs kommt, der instinktiv die Stadtpfarrei nach dem Muster des "Dorfideals" besorgt), versagt die pfarrliche Organisationsform bereits total in den Großstädten des 19. Jahrhunderts:

In der Welt	1850	94	Großstädte (über 100 000 E)
	1900	291	"
	1950	720	" darunter 64 Mio-Städte 20 in Europa
In Paris	1766	19	Pfarreien über 10 000 Seelen
		3	30 000
		1	40 000
		1	50 000
		2	90 000
		1	100
	1835	Notre Dame des Victoires	
		720 Kommunionen	26 000 Seelen
	1906	Notre Dame de Clignacourt	
			121 034 Seelen

Der Wiener Prälat H. Swoboda war der erste, der in einer gründlichen Studie: Großstadtseelsorge (Wien 1909), das Ausmaß der Krise zur Sprache brachte. Er beschrieb das explosive Wachstum der städtischen Gemeinden und wies insbesondere auf das ständige Abnehmen der Kontakte zwischen Klerus und Stadtbevölkerung und die permanent wachsende Entfremdung des Stadtbewohners gegenüber seiner Pfarrei hin.

Stadt	Jahr	Pfarreien	über 10 000	größte	kleinste	Ø
Paris	1766	39	19	90 000	100	20 000
	1908	160(+443)	115	96 000	260	22 000
Wien	1901	68(+209)	41	73 000	30	21 000
Budapest	1908	17(+62)	11	90 000	40	28 000
München	1907	20(+54)	16	43 000	2673	22 000

Die Versorgung der Katholiken in Essen

1846 6 000 E (davon 5 000 Katholiken)
 1900 240 000 E (davon 144 000 Katholiken)

dafür waren

1889 2 Pfarreien
 1907 19 Pfarreien und 4 Rektorate

Trotz der wesentlichen Änderung im sozialen Gefüge von Stadt und Land verändert sich - wohl erstmals in der Geschichte - die Struktur der Pfarrei nicht.

Die Ursachen in Deutschland (und Mitteleuropa) sind:
- Kulturkampf seit der Mitte des 19. Jahrhunderts.
Vereinskirchentum, Rückzug auf Pfarrei als tragende Struktur, Defensivpastoral.

"Der Verein des 19. Jahrhunderts ist, seelsorglich betrachtet, hauptsächlich Schutz- und Verteidigungsorganisation, eine Flucht ins Ghetto. Da die Kirche sozusagen aus allen sozialen Milieus herausgedrängt wurde, will sie mit Hilfe der Vereine wenigstens einen Teil der Gläubigen organisatorisch erfassen. Durch das Vereinsleben versuchte man, die Pfarrei zu einer selbständigen Gemeinde mit möglichst allen Funktionen (bis zu Unterhaltung und Sport) auszubauen. So entsteht neben der bürgerlichen Gemeinde ein vielfach künstlich aufgebautes Gebilde, das mit jener konkurriert, ohne jedoch voll genommen zu werden. (Motte 144.150)

- Nazizeit: Die Seelsorge wird auf den Kirchenraum beschränkt. Unter dem Einfluß der liturgischen Bewegung kommt es vor allem in den dreißiger Jahren (nicht zuletzt auch im Zusammenhang mit dem Verbot der Vereine durch den ND) zu einer sehr starken Betonung des Pfarrprinzips, zum Teil zu einer ungesunden Überbetonung und Mystifizierung (vgl. Blöchliger 169-3). In den 50iger Jahren sagt man: Was im Dritten Reich richtig war, kann heute nicht falsch sein.

Die Folgen dieser Entwicklung sind:

Eine wachsende Dysfunktionalität der Gemeinde, d.h. sie vermag immer weniger ihren zentralen Auftrag in ihrer Umwelt verständlich zu machen. Die Differenz zwischen Kerngemeinde und Fernstehenden wächst. Die traditionelle Gemeindestruktur behindert eine flexible Reaktion auf die neuen Erfordernisse.

4.7 Gegenwärtige Modelle

Heutige Gemeindemodelle kann man in drei große Kategorien einteilen, um einen vorläufigen Überblick zu bekommen.

(1) Gemeinden, die aus der Wiederentdeckung einer zentralen theologischen Idee leben, z.B. in Deutschland das Wiederaufleben von Gemeinden aus Liturgie und Bibel (St. Laurentius in München, St. Michael in Frankfurt, Lothar Zenetti).

In Frankreich gehören in diese Kategorie auch die Mission de France und die Arbeiterpriester.

(2) Gemeinde, die versucht von der organisatorischen Seite her der neuen Situation strukturell gerecht zu werden. Da gibt es zwei Ausprägungen: der Versuch nach dem Krieg, kleine Gemeinden zu machen, "die überschaubare Gemeinde". Diese Strategie hat sich inzwischen als problematisch herausgestellt, angesichts des Personalmangels und weil dieses Modell gegenläufig ist zu dem, was sich in der Gesellschaft tut, wo die kleinen Gemeinden sich eher in Verbandsgemeinden zusammenschließen. Der soziokulturelle Lebensraum des Menschen erweitert sich, mehrere Dörfer stehen in Verbindung mit einer Stadt, so daß sich die Frage stellt, ob es sinnvoll ist, die Parzellierung weiter zu betreiben, oder ob man nicht auf die Verbandsgemeinde zugehen müsse. Wir müssen, um ein besseres seelsorgliches Angebot machen zu können, uns zusammenschließen und in einem Team aus Priestern und Laien versuchen, den Gesamttraum so abzudecken, daß die unterschiedlichen Zielgruppen besser angesprochen werden können.

(3) Der vielleicht wichtigste und fruchtbarste Typ heutiger Gemeindemodelle, in der BRD leider wenig vertreten, ist der Typ der Basisgemeinden. Was ist der Unterschied zwischen den oben genannten Modellen? Das läßt sich am Beispiel der Gemeinde von Isolotto darstellen, die es sich zum Prinzip gemacht hat, alle Dinge die in der Gemeinde passieren, miteinander zu besprechen (Versetzung des Pfarrers). Religiöse und weltliche Probleme werden in dieser Gemeinde nicht voneinander geschieden sondern miteinander gelöst. Die Leute lesen die Bibel mit der Zeitung in der Hand und umgekehrt. Es gibt keinen Unterschied zwischen den Problemen des Lebens und den Problemen des Glaubens. Darüber entwickelt sich ein Selbstbewußtsein von dem, was Gemeinde ist und was ihre Aufgabe ist in der Welt und was ihre Armutssituation für eine Rolle spielt, um das Evangelium zu verstehen. Grundcharakteristikum für Basisgemeinden in aller Welt ist, daß die wirtschaftliche Verelendung, die psychische Verelendung zusammen gesehen wird mit der religiösen Erlösungsbedürftigkeit. Gemeinde wird zu einem Ort der Erfahrung Gottes, so wie die konkrete Gemeinde jetzt ihre Probleme löst, darin begegnet ihr Gott.

4.8 Die Logik der Entwicklung

Es geht nicht darum, ein Stück Nachhilfeunterricht in Kirchengeschichte zu geben, sondern uns von der Kirchengeschichte Denkanstöße geben zu lassen. Dieser Überblick hilft zunächst zu einer

4.81 terminologischen Klärung der Begriffe Pfarrei und Gemeinde.

Diese Begriffe werden oft synonym gebraucht oder geschickt kombiniert im Ausdruck "Pfarrgemeinde". Auf dem Hintergrund unserer geschichtlichen Betrachtung sollten wir beide Ausdrücke deutlicher trennen: Pfarrei ist ein kirchlicher Verwaltungsbezirk. Durch die Einteilung der Diözesen in Pfarreien wird erreicht, daß jeder Katholik seine Pfarrei hat. Dementsprechend hat er Anspruch auf ein Minimum seelsorglicher Versorgung: Gelegenheit zum Gottesdienst, zum Empfang des Bußsakramentes und anderer Sakramente einschließlich der Krankenkommunion usw. Eine Pfarrei umfaßt also alle getauften Katholiken eines Pfarreibezirks (bzw. im Fall einer Personalpfarrei etwa für ausländische Arbeitnehmer eine bestimmte Kategorie von Katholiken) ohne Rücksicht darauf, in welcher Weise sich diese Katholiken kirchlich engagieren. Verwaltungstechnisch bedingt sind auch die Ausdrücke Pfarrbüro, Pfarrkartei, Pfarramt, Pfarrer.

Demgegenüber meint der Begriff Gemeinde eine bestimmte Glaubenswirklichkeit, die sich in vielen Sozialformen realisiert (z.B. die frühchristliche Gemeindeform). Gemeinde ist eine theologische Größe. Infolgedessen gibt es zwar eine Theologie der Gemeinde, aber keine Theologie der Pfarrei. Dies kommt zum Ausdruck in Begriffen wie "Eucharistie und Gemeinde", "Gemeindekatechese", "Gemeindeleben" (nicht: Gemeindebüro, Gemeindeamt). Der Begriff "Gemeinde" ist heute der neumodischere, der "feinere". Das führt zu einer gewissen Begriffsverwirrung, zumal "Gemeinde" profansozioologisch auch noch die "Kommune" bedeutet. Ausdrücke wie "Gemeindeverwaltung" und "Gemeindevertretung" sind deshalb heute in der Pastoraltheologie gefährlich, weil sie oft von der Soziologie der Kommunen genommen und auf die Pfarrgemeinde übertragen werden.

Die Begriffskombination "Pfarrgemeinde" signalisiert ursprünglich eine Art Programm: Von der Pfarrei zur Gemeinde bzw. von der versorgten zur engagierten Gemeinde. Heute klingt freilich auch bereits ein Gegenprogramm durch: Gemeinde ja, aber bitte keine Neuerungen, sondern im Rahmen der Pfarrei, deshalb "Pfarr-Gemeinde".

4.82 Sozialgeschichtliche Unterscheidung von Pfarrei - Gemeinde

Betrachtet man die beiden Begriffe nicht abstrakt, sondern auf dem Hintergrund ihrer Entstehung, dh. ihrer Erfindung, so wird deutlich, daß sie auch in Opposition und Konkurrenz zueinander stehen: es sind zwei gegensätzliche historische Sozialformen des Christentums, sodaß wir, obgleich sehr grob, zu drei Epochen kamen:

- der Zeit der Gemeinden (1.-6.Jhd.)
- der Zeit der Pfarreien (7.-19.Jhd.)
- der Renaissance der Gemeinde (20.Jhd.)

Damit füllen sich die beiden Begriffe nun auch inhaltlich: Gemeinden

- entwickeln sich im städtischen Milieu (der Antike, Reformationszeit, Gegenwart)
- bilden eine religiöse Gegenkultur zur herrschenden Kultur (Minoritätsstatus der altkirchlichen Gemeinden, der Diasporagemeinden, der modernen Gemeinden in der säkularisierten Umwelt), haben eine gesellschaftskritische Funktion.
- lassen die gesellschaftlichen Barrieren draußen und entwickeln wegen der klaren Frontstellung nach außen dichte Innenbeziehungen (Brüderlichkeit, allgemeines Priestertum auf Grund der Taufe, inhaltliche Konzentration auf das unterscheidend Christliche, hoher Konsensus der Mitglieder, Engagement aller, Reichtum der Charismen).

Pfarreien

- entwickeln sich auf dem Land (im Mittelalter und bis heute).
- stellen keine Gegenkultur dar, sondern sind die Organisationsform einer christianisierten Gesellschaft ("Kirche im Ort"), stützen das vorhandene Sozialwesen und integrieren die herrschende Kultur (Majoritätsstatus), haben also gesellschaftsintegrierende Funktion.
- übernehmen die Barrieren der Gesellschaft nach innen. Der Unterschied Kirche - Welt verlagert sich in die Kirche hinein als Unterschied Klerus - Laien: Binnenstruktur der Versorgung der (inaktiven, fast rechtlosen) Laien durch den Klerus, bei dem alle Charismen und Kompetenzen monopolisiert sind.

Denken wir nicht unhistorisch, so müssen wir uns klarmachen, daß im 3.Jhd. kein Christ sich träumen ließ und gewünscht hätte, daß jemals aus Gemeinden Pfarreien würden (Verzicht auf Bischofswahl, Presbyterordination usw.). Aber als die mittelalterliche Pfarrei erfunden worden war, als juristischer Erblasser der frühchristlichen Gemeinde, wurde es schwer, gegen diesen neuen und überaus plausiblen Normaltypus der Sozialgestalt des Glaubens (klerikale Kultur der mittelalterlichen Gesellschaft) das frühchristliche Modell der brüderlichen Gemeinde als orthodoxe Alternative gelten zu lassen:

- in der Form der Orden,
- der religiösen Bruderschaften, die ständig von der Inquisition belauert werden,
- der reformatorischen Gemeinden ("Abfall vom Christentum")
- der pietistischen Basisgemeinden (gegen aufkommenden Klerikalismus der ref. Kirche).

Für heute gilt: Auch wenn die Plausibilität des "Pfarreityps" heute besonders im städtischen Milieu gewaltig nachgelassen hat, stellt er immer noch die dominante Sozialform des Christentums in der Gesellschaft der BRD dar, zumal er im 19.Jhd. verstand, bruderschaftliche Elemente in Gestalt der Vereine zuzulassen und zu integrieren.

Pastorale Konsequenz, Logik dieser Entwicklung:

Wir müssen die Pfarrei auch für die Zukunft der BRD akzeptieren! So wenig unser historischer Rückblick erlaubt, die Geschichte der christlichen Gemeindebildung in einem theologischen Darwinismus als Geschichte einer konsequenten Höherentwicklung zubeachten, so wenig können wir das Rad der Geschichte zurückdrehen (wie das die Parole "von der Pfarrei zur

Gemeinde" signalisieren könnte). Wir können nicht hinter das Mittelalter zurück. Vielmehr müssen wir uns auf eine Koexistenz von Pfarrei- und Gemeindetyp, volksgemeinschaftlicher und gemeindegemeinschaftlicher Sozialform des Christentums einstellen. Nicht resignativ, sondern evolutiv: Indem wir uns dafür einsetzen, daß neben dem herrschenden Typus der Pfarrei unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen dem gemeindegemeinschaftlichen Typus ein neues Recht zukommt. Nicht, weil wir in ihn verliebt sind ("Wunderwaffe"), sondern weil wir von unserer sozialgeschichtlichen Betrachtung her die Sicherheit haben dürfen, daß der gemeindegemeinschaftliche Typus eine authentische Sozialform, die aussichtsreichere Sozialform des Christentums unter unseren Bedingungen heute ist:

- komplexe städtische Kultur
- Rolle der Minorität und der Opposition zur gesell. Kultur
- bruderschaftliche Organisationsform, die in einer demokratisch denkenden Gesellschaft besser ihre Ziele erreicht.

4.83 Pastoralpsychologische Erkenntnis und Konsequenz

Den beiden Begriffen "Pfarrei" und "Gemeinde", die nicht nur die kirchenrechtliche und theologische Perspektive wiedergeben, und ihren sozialhistorischen Gestalten entsprechen auf der Ebene der Mitglieder oder der Gäubigen auch zwei verschiedene Mentalitäten. Das wurde durch die EKD-Umfrage für den evangelischen Raum im Anschluß an die Synoden-Umfrage der Katholiken deutlich:

Auf die Frage nach der emotionalen Bindung fühlen sich als Mitglied

- ihrer Ortsgemeinde 46% (analog: Pfarrei)
- ihrer Landeskirche 7% (analog: Bistum)
- der ev. Kirche BRD 43% (analog: Kath. Kirche)

d.h. es gibt Gäubige, deren Kirchenmitgliedschaft sich überwiegend emotional an der Gemeinde orientiert und andere, die zur Ortsgemeinde relativ distanziert sind, aber sich an die Gesamtkirche gebunden fühlen.

Daran knüpft W.Lück (vgl. Lit. liste) die Frage, ob hier nicht ein historisches Verhaltensmuster durchschlägt: die in Jahrhunderten gewachsene Mentalität der Mitglieder der alten Pfarre/Pfarrei; sie brauchen keine Beziehung zur Gemeinde, ihnen genügt es (mit dem Milieu, mit den allgemeinen Plausibilitätsstrukturen) evangelisch zu sein.

Das aber wiederum bedeutet, daß die distanzierte Kirchliche von heute, die sogenannte "Fernstehenden-Mentalität", nicht erst das Ergebnis des modernen gesellschaftlichen Säkularisierungsprozesses ist, sondern bereits ein binnenkirchliches Ergebnis einer innenkirchlichen Säkularisierung und Transformation der ref. Gemeindegemeinschaft zur Versorgungskirche, nur daß damals die Distanz der Mitglieder nicht auffiel, weil sie in dem geschlossenen evangelischen Milieu keine Möglichkeit hatten, diese Distanzierung nach außen kundzutun.

Daraus schließt Lück auf die Koexistenz von zwei Mentalitäten in der evangelischen Kirche:

- die Pfarrer, Theologen, Mitarbeiter, Kerngemeindegemeinschaftliche haben ein gemeindegemeinschaftliches Modell vor Augen (hoch legitimiert durch die pastorale Gemeindegemeinschaftstheologie!): Im Zentrum der Kirche geht man vom Gemeindegemeinschaftsgedanken aus.
- die Mehrzahl der Kirchenmitglieder dagegen lebt das parochiale Modell, d.h. es genügt eine Versorgungs- oder Anstalts-

kirche als ein dem einzelnen vorgegebener selbstverständlicher gesellschaftlicher Zusammenhang: an der Peripherie der Kirche spielt der Gemeinschaftsgedanke keine Rolle: man wünscht so viel Tuchfühlung gar nicht und fühlt sich trotzdem dazugehörig.

Dies ist aber keine friedliche Koexistenz, sondern im Grunde ein bedrohlicher, alle Kontaktnahmen zwischen Pfarrer und Kirchenglieder, Kerngemeinde und Fernstehenden durchziehender Dissensus: Von innen her arbeitet man an der Intensivierung des Gemeindelebens, an einer neuen Sozialgestalt von Kirche, während vom Rand der Kirche die "Erneuerung der alten Kirche" (Lück 9) gefordert wird.

Dieser Dissensus ist umso bedrohlicher, je mehr er verleugnet wird, je mehr die Mitglieder der Kerngemeinde die Fernstehenden mit ihrer distanzierten-Mentalität als "religiöse Rückversicherer, Taufscheinchristen, Abgefallene usw." diffamieren - bloß weil sie das bruderschaftliche Modell ablehnen. Wie sollten sie dieses Modell akzeptieren, nachdem sie dazu gar nicht sozialisiert worden sind? Sie wurden schon in den Zeiten der Volkskirche systematisch auf Distanz gehalten, zu Untertanen der alten Parochie erzogen.

Für die Katholiken fehlen vergleichbare Daten. Aber nach dogmatischen Lehrbüchern und konziliaren Verlautbarungen ist die eigentliche Ortskirche die Bischofskirche. Die Gemeindeorientierung ist weniger entwickelt als die Kirchenorientierung: "Wir sind katholisch und basta". (Nur Ansätze bei Schmidchen 103 f). Entsprechend müssen wir damit rechnen, daß das Gemeindegemeinschaftsmodell, für das wir uns als Theologen und Aktive erwärmen, draussen bei den Gläubigen ein Minderheitsbewußtsein darstellt, während das Pfarrei- und Kirchenbewußtsein im Sinne des Versorgungsmodells, über das wir uns aufregen, draussen in aller Unschuld von der Mehrheit für gut gehalten und geliebt wird, gerade von den Fernstehenden. Darum beklagen gerade sie es, daß die Gottesdienste nicht mehr so feierlich sind, daß der Weiße Sonntag demontiert wird, daß die Kinder keinen Beichtunterricht mehr haben...

Sozialpsychologisch interpretiert sind beide Einstellungen Ausdruck von religiösen Bedürfnissen:

- die einen haben das Bedürfnis nach mehr Gemeinschaft, näherem Kontakt, Brüderlichkeit und aktivem Engagement.
- die anderen haben das Bedürfnis nach Abstand. Sie wünschen sich eine religiöse Abstützung ihres Lebensalltags, aber im Sinne einer Hintergrundlegitimation.

Und die Frage ist, ob wir das eine theologisch heiligsprechen und das andere verteufeln dürfen, zumal nachdem die Kirche vom 6. - 19. Jhd. in ihrer Organisationsform der Pfarrei diese distanziert - apathische Mentalität selbst entwickelt und gepflegt hat. Die Mentalität der Fernstehenden, die auch bei uns vorherrscht, ist nicht nur Ergebnis des modernen Säkularisierungsprozesses, sondern auch einer langen defizienten Erziehung durch die Volkskirche, die bei ihrem Überangebot an Klerikern und Ordensleuten nichts weniger gebrauchen konnte als mündige Laien: Die Apathie der Mehrheit (zwischen dem 6. und 20. Jhd.) ist die innere notwendige Voraussetzung für

die Aktivitätschancen der Minderheit des religiösen Führungskaders. Das wird in Teil IV zu belegen sein. Ich kann es daher nur als einen neuen schlimmen Klerikalismus brandmarken, wenn heute den Gläubigen das zum Vorwurf gemacht wird, wozu sie die Kirche jahrhundertlang systematisch erzogen hat. Wir müssen uns sehr genau überlegen, warum wir eigentlich die neue Gemeinde wollen; eine (hermeneutisch unüberlegte) bloße Berufung auf das NT besagt noch gar nichts, außer daß die Pfarrer, Theologen und Kerngemeindeglieder hier eine besonders solide, anscheinend unangreifbare Basis zur Absicherung ihrer eigenen religiösen Bedürfnisse nach Nähe, Kontakt und Betriebsamkeit zu besitzen glauben. Wenn eine Transformation in Richtung brüderliche Gemeinde nötig ist, dann muß die Not der Gläubigen diese Transformation antreiben. D.h. vor dem Umkrempeln zunächst einmal genau hinschauen und hinhören: Was ist für die Leute selbst gut, und warum? Und wir müssen uns selbst fragen: Welcher pastoralen Kompetenz bedarf es, mit diesen verschiedenen Mentalitäten umzugehen? (z.B. bei Elternversammlungen, Jugendgruppenstunden..)

4.84 Soziologische Betrachtung

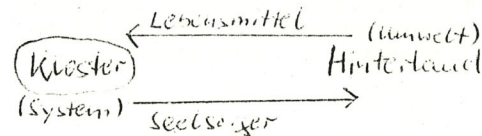
Gemeinde- und Pfarreotyp sind historisch gewachsene Sozialformen des Glaubens. Die Soziologie interpretiert diese historischen Phänomene nicht nur im Rückgriff auf die Psyche, die Bedürfnisse des einzelnen, sondern im Rückgriff auf gesellschaftliche Phänomene und Gesetze: Sie interpretiert Soziales und Soziales; das soziale System Gemeinde wird im Rückgriff auf andere soziale Phänomene erklärt. Davon wird in Kap. 6 die Rede sein. Hier nur skizzenhaft 3 Thesen, die unter Rücksicht auf die erkenntnisleitende pastoraltheologische Perspektive besonders fruchtbar erscheinen und in 3 wichtige soziologische Begriffspaare einführen:

(1) System/Umwelt:

These: Die Geschichte der christlichen Gemeindebildung belegt die untrennbare Verflochtenheit von Kirche und Gesellschaft, die wechselseitige Prägung, wie sie soziologisch mit den Begriffen "System" und "Umwelt" beschrieben wird. Sie helfen heutiges Gemeindeleben angemessener zu beschreiben und stabilisieren unser theologisches Denken und Fragen.

a) Beispiel:

Augustinerkloster als (Sub-)System mit volkskirchlich-kath. Hinterland bezieht aus dieser Umwelt seine Lebensmittel und sonstigen "Nachschub" (z.B. Novizen) und garantiert dafür die seelsorgliche Betreuung des Hinterlands. Das Kloster ist in seine Umwelt gut integriert. Es bestehen Tauschbeziehungen zwischen Kloster - Hinterland. Das Hinterland braucht das Kloster und umgekehrt. Soziologisch betrachtet heißt das: Systeme entstehen in Bedarfslagen, zwar nicht ausschließlich, aber untrennbar damit verbunden. (Weiteres Beispiel: Entstehung von charismatischen Gruppen aus einer Bedarfslage heraus)



b) generalisierend für die christliche Gemeinde und auf ihre Geschichte umgesetzt heißt das: Gemeinde entwickelt ihr inhaltliches Profil und ihre charakteristische Binnenstruktur nicht aus sich heraus, sozusagen "in reinem Selbstvollzug" (K. Rahner), sondern in Auseinandersetzung mit der Umwelt als Antwort auf bestimmte Bedürfniskonstellationen. Deshalb ist die antike Stadtkirche etwas völlig anderes als der Pfarrsprengel im Josephinismus.

c) Der theoretische Erklärungswert dieses Konstrukts "System-Umwelt":

- es wurde erstmals entwickelt in der Biologie: zur Aufhellung der Verflechtung zwischen Lebewesen und ihrer Umwelt (Joh. Jak. von Uexhüll): eindrucksvolles Grundgesetz der ökologischen Balance (Ökologisches Optimum): Systembalance Wald - Umwelt, Wasser - Umwelt. Umwelt ist die ein Lebewesen umgebende Außenwelt, soweit sie von den Wahrnehmungsorganen der Tiere erfaßt wird und diese das Tier zu einem bestimmten angepassten Verhalten veranlaßt: Zwischen den Lebewesen und ihrer Umwelt besteht also eine Tauschbeziehung, und die Übergänge zwischen beiden sind fließend. (Vgl. symbiotische Koalitionen zwischen Wald und seiner Umwelt und die Abhängigkeit der Tiere von der ökologischen Situation des Waldes, dem Wirt der Tiere).
- ausgeweitet auf den sozialen Zusammenhang überhaupt: auch eine Gesellschaft wie in der BRD stellt eine komplizierte Systembalance von unterschiedlichen Systemen, die sich gegenseitig Umwelt sind, dar. Deshalb sind Tarifkämpfe, deshalb ist der Plan einer 4. Partei für die Stabilität der BRD ein Risiko; denn es entsteht ein neues System, das die Systembalance stört.
- der Zentralgedanke (das pastorale Anliegen): die Unterscheidung dieser beiden Begriffe System - Umwelt dient gerade nicht nur der Abgrenzung des Systems von der Umwelt, sondern auch der Zuordnung: Weil Systeme nur aus Bedarfslagen entstehen und in einer Tauschbeziehung zu ihrer Umwelt stehen, sind die Übergänge, die Systemgrenzen immer fließend: die Umwelt "gehört zum System" (z.B. Bienen - Blüten).

d) Theologische Umsetzung:

Die theologischen Begriffe von Kirche und Welt, Gemeinde und Gesellschaft sind viel zu dichotomistisch gedacht, solange wir hier an zwei unterschiedliche Sozialkörper denken: hier die Getauften und dort die anderen. Dies ist eine juristische Fiktion: Vielmehr lebt Kirche in der Gesellschaft, Gemeinde in der Stadt als ihrer Umwelt mit fließenden Übergängen. Die Umwelt ist zum Beispiel für die altkirchliche Gemeinde konstitutiv, weil sie ihr die Inhalte und wesentlichen Fragestellungen aufdrängt und sie zur Formulierung ihrer eigentlichen Ziele zwingt. So gewinnt die Gemeinde Profil im Kontakt und im Gegenüber zu den heidnischen Religionen, der Gesamtgesellschaft usw. Das sind echte, auch konflikthafte Tauschbeziehungen, die ineinander übergehen. Die altk. Gemeinde war deshalb von einem breiten Ring der (noch nicht getauften) "Kate-

chumenen und Freunde" umgeben als einer Zwischenzone zwischen der Kirche und der heidnischen Gesellschaft. Ihre Liturgie und ihre Personalstruktur ist in Opposition und im Kontakt zu den Mysterienkulten entwickelt. Die Übergänge sind fließend (Tauschbeziehungen!). Erst recht im Mittelalter, wo politisch und juristisch die Gesellschaft so christianisiert ist, daß man überhaupt keinen Unterschied mehr merkt zwischen Kirche und Gesellschaft. D.h. Tauschbeziehungen sind hier unbewußt wirksam bis hin zur Gefahr der Korruption des Lebens der Gemeinde.

Genauso heute: wir sind uns nicht annähernd bewußt, die Abgrenzungen, die wir heute so gern und lautstarke zwischen Kirche und Gesellschaft ziehen, von viel tiefer liegenden Gemeinsamkeiten und Tauschbeziehungen getrennt und ermöglicht sind: Komplementierungs- und Kompensationszusammenhänge als hermeneutisches Prinzip.

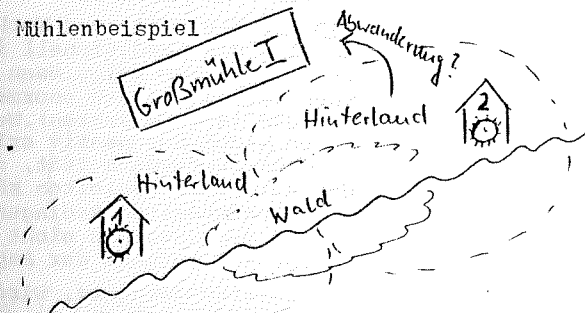
Wenn dies uns als Theologen beunruhigt, weil wir uns fragen, aus welchen trüben Quellen sich dies alles was wir als Kirche oder gemeindliches Eigenleben darstellen, dann zeigt dies nur, wie dichotomistisch wir immer noch denken, wie wenig wir begriffen haben, was Inkarnation ist: Kirche in Welt impliziert zwingend, daß die Welt als Umwelt der Kirche schon immer auch ein Stück Kirche ist und die Kirche als System in dieser Welt auch Welt bleibt.

Ich habe dabei ein gutes Gewissen: ich lerne aus der schrecklichen Verquickung von Kirche und Gesellschaft in der ganzen Geschichte der Gemeinde als Theologe, daß es Gott nicht um Kirche in Reinkultur geht, sondern um diese Welt, die Menschheit, und daß darin Kirche Welt passiert, natürlich in einem dauernden kritischen Kampf. Es besteht eine Solidarität, eine ökologische Schicksalsgemeinschaft zwischen Kirche und Gesellschaft.

(2) Identität/Wandel

These: Die Geschichte der christlichen Gemeinden wird gerade wegen ihrer Verflochtenheit mit der jeweiligen Gesellschaft das Problem auf, wie die Gemeinden im sozialen Wandel ihre Identität wahrnehmen. Die Gemeinden stehen mit ihrer Umwelt in Austauschbeziehungen. Was wird aus den Gemeinden, wenn die Umwelt sich sehr tief wandelt, die bisherige Balance von Geben und Nehmen gestört wird. Passen sie sich an bis zur Selbstaufgabe oder geben sie lieber mit wehenden Fahnen? (Vgl. deutsches nationales Kirchentum - offizielle Kirche, Situation der Kirchen in den Ostblockländern)
 Konkret: War der Übergang vom altkirchlichen Gemeindemodell zum mittelalterlichen Pfarrmodell noch eine legitime Entwicklung, in der sich das Wesen der christlichen Gemeinde durchhielt und wo hat die Transformierbarkeit ihre Grenzen, weil die Identität des Systems nicht mehr gewährleistet ist?

a) Mühlenbeispiel



Mühle 1 und 2 sind in ihre Umwelt eingepasst, d.h. jede hat ein dazugehöriges Hinterland, das hier sein Getreide mahlen lässt. Sonst wären diese Mühlen nicht entstanden (Bedarfsfrage!).

Durch den Aufbau einer Großmühle I wird die Systembalance der beiden Kleinmühlen 1 und 2 und ihres jeweiligen Kundenkreises erheblich gestört. Die Existenz der Mühlen 1 und 2 steht auf dem Spiel, da die Großmühle den Bauern wesentlich günstigere Angebote macht. Die Müller 1 und 2 sind gezwungen, sich an die veränderte Umwelt anzupassen:

Müller 1 baut ebenfalls eine Großmühle und tritt in Konkurrenz zur Großmühle I. Er wahrt so seine Identität als Müller, wandelt aber die Form, die Mittel, um weiterhin als Müller arbeiten zu können.

Müller 2 baut seine Kleinmühle zur "Land-Wirtschaft", zur Gaststätte um. So gibt er seine Identität als Müller auf, bewahrt aber die bauliche Form.

Dieses Beispiel ist eine Metapher für zwei Überlebensstrategien der Kirche:

Entweder Wahrung der Ziele unter Wandlung der Mittel oder umgekehrt (z.B. Christentum als folkloristisches Angebot in der Industriegesellschaft).

b) Generalisierung für die christlichen Gemeinden:

-Historische Anpassungsleistung bei der Germanisierung des Christentums (Feudalismus usw.):

Bistümer und Fürstentümer werden organisatorisch kombiniert: Eine Chance der Pastoral zur Zeit der Ottonen, aber auch eine gefährliche Umfunktionierung der Gemeinden zu staatstragenden Subsystemen.

-Moderne Anpassungsprobleme:

Die Herausforderung der Kirche als soziales System resultiert aus dem stürmischen sozialen Wandel der Umwelt. Dieser Wandel spielt sich nicht nur an den Universitäten, sondern gerade an der Basis der Gemeinde ab: ihre Situation verändert sich durch die Verlegung der Dorfschule in die Kreisstadt, durch die Ansiedlung einer Großfabrik, die die Zahl der berufstätigen Frauen sprunghaft ansteigen lässt, im lautlosen Auswandern der Jugend aus den Kirchen in der

BRD, durch die Veränderungen im Freizeit- und Wochenendverhalten der Bundesbürger, das die traditionell im Freizeitraum angesiedelten kirchlichen und religiösen Angebote gewissermaßen austrocknen läßt (vgl. den enormen Rückgang der Kirchenbesucher in den letzten Jahren). Wenn eine Gemeinde derlei Veränderungen nicht nur passiv erleiden will, sondern sich durch sie herausfordern läßt, zu überlegen, wie sie die Menschen weiterhin begleiten könnte, deren Probleme sich unter den gewandelten Bedingungen vielleicht verschoben, aber in der Substanz nicht gelöst haben, dann sieht sie sich vor der Aufgabe der Anpassung.

Wie sehr die Meinungen hier auseinandergehen, wird aus Extrempositionen deutlich: Die einen meinen, es gehe weiterhin um mehr "Aggiornamento", um mehr Effizienz der Kirche in einer gewandelten Umwelt. Die anderen meinen, Kirche sei schon viel zu stark an die Gegenwart und ihre Trends angepasst und brauche Abstand, ein höheres Niveau und deshalb höhere Ansprüche an ihre Mitglieder, eine schärfere Abgrenzung gegenüber ihrer Umwelt.

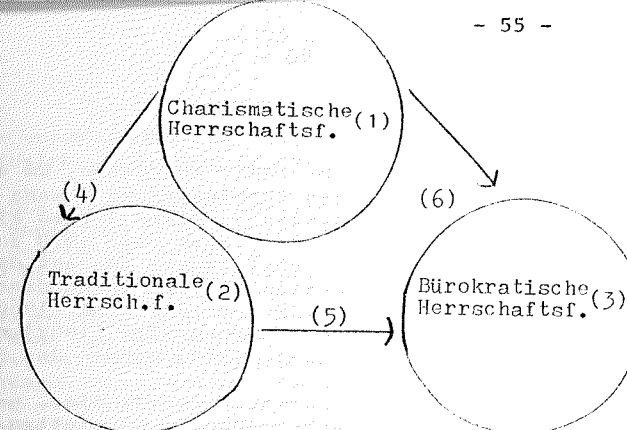
(Vgl. Traditionalisten um Lefebvre). Diese Frage der Unterscheidung von Zielen und Mittel hält sich durch bis auf die Ebene der Pfarrgemeinderatssitzungen, wenn es konkret um Entscheidungen geht (z.B. Form der "Frühschicht", Beibehaltung der Abendmesse oder nicht...), und wird hier viel zu wenig diskutiert. Das gleiche gilt für die Jugendarbeit: Wie weit darf die Anpassung an modische Trends gehen, ohne notwendige Forderungen an die Jugendlichen aufzugeben? Wann werden durch zu hohe Normen unbeabsichtigt die falschen Jugendlichen ausgeschlossen? Diese Frage ist nur "vor Ort" in Auseinandersetzung mit den Betroffenen zu beantworten. Eine schlechte Anpassung wäre die "Angleichung" (Lutz Hofmann).

(3) Charisma/Institution

These: Die Geschichte der christlichen Gemeinden ist nicht umkehrbar, sie hat soziale Realitäten geschaffen, hinter die wir nicht mehr zurückkönnen. Diese Unumkehrbarkeit von historischen Entwicklungen in den Sozialgebilden interpretiert am besten die Institutionalisierungsthese von Max Weber. Sie verhilft uns zu einer realistischen Einschätzung der Reformchancen bei der Erneuerung des Gemeindelebens.

Webers Ausgangsfrage lautet: Wie halten Sozialgebilde, Gemeinschaften zusammen? Seine Antwort: Durch Herrschaftsformen, d.h. durch die Fähigkeit einzelner Subjekte, bei den anderen Subjekten Anerkennung zu finden. Die Herrschaftsform sichert strukturell das Zusammenspiel der Gruppe, die die Rollensicherheit der beteiligten Mitglieder.

Im Rückblick auf die Geschichte unterscheidet Max Weber 3 Sozialstrukturen, Arten von Gruppenbildung (oder "Herrschaftsformen"): - die traditionale (2)
- die charismatische (1)
- die bürokratische (3)



- zu(1): In der charismatischen Sozialform findet eine Führerpersönlichkeit die Anerkennung der Gruppe. Sie strahlt Charisma aus, wie z.B. Jesus, Franz von Assisi, Hitler, Brandt, Adenauer, Strauß.
- zu(2): Die Gruppe hält zusammen auf Grund von Sitte und Tradition und Brauchtum, z.B. auf dem Land.
- zu(3): Hier herrscht das "Büro", d.h. die Funktionalität der Abläufe, die Zweckrationalität, ist das Bindeglied der Gruppe: Banken, Polizei, Ministerien.
- zu(4): Zwischen diesen 3 Formen (1), (2), (3) gibt es Transformationsprozesse. Der Übergang von der charismatischen Sozialform zur traditionellen ist zwingend, weil die charismatische Form spätestens mit dem Tod der Führerpersönlichkeit ein Ende nimmt, und die Gruppe versucht, sein Andenken zu bewahren. (Vgl. die Entwicklung der franziskanischen Gemeinschaft von einer charismatischen Gruppe zu einer Großorganisation)
- zu(5): Der Übergang von der traditionellen zur bürokratisierten Form, in dem wir zur Zeit leben, stellt nach Kaufmann eine Gefahr heutigen Kirchenlebens dar: Anwachsen der Ordinariate zu einer bürokratischen religiösen Verwaltung.
- zu(6): Diesen Transformationsprozess von der charismatischen Gemeinde zur bürokratisierten können wir beobachten bei den jüngsten charismatischen Bewegungen, die sehr bald ihrerseits harte Strukturen ausbilden mit bürokratischen Verfahrensweisen.

Wichtig für uns ist die folgende Behauptung Max Webers: Der Institutionalisierungsprozess ist unvermeidlich. Charismatische Gruppen haben eine wunderbare Leuchtkraft, aber sie sind wesentlich instabil. Um zu überleben, müssen sie sich transformieren und so institutionalisieren (mit Dogmen, Regeln, Ämtern...). Dies kann aber in Kauf genommen werden, weil in der Institution immerhin das Charisma überlebt (Kirche als Institution bewahrt das NT, an dem sich immer wieder neu der Geist des Ursprungs entzündet). So ist Institutionalisierung der einzige und unvermeidliche Weg, den Ursprung zu erhalten. So müssen wir in der Praxis im Umgang mit den institutionalisierten Formen des Christentums immer unterscheiden zwischen traditionellen und charismatischen Elementen. Es geht dann darum, ob das Charisma selbst innerhalb der es behütenden Institution lebendig werden darf oder ein sicher abgeschirmtes "Feuer im Ofen" bleiben muß.

5. Selbstdeutungen christlicher Gemeinde

Man braucht heute nicht lange zu suchen, um eine kurze, markante Definition des theologischen Wesens der Gemeinde zu finden (vgl. Synodentext). Alles ist so klar gesagt, daß man dankbar sein müßte, erst nach 1970 zur Theologie gestoßen zu sein. Denn viel länger besteht diese Luzidität, diese Einmütigkeit im Formulieren dessen, was Gemeinde ist, noch nicht. Weder das LThK (1960) noch das Handbuch theologischer Grundbegriffe (1962) noch das Lexikon Sacramentum mundi (1967) kennen das Stichwort 'Gemeinde'!

Vielleicht veranlaßt uns aber gerade dies, nachdenklich zu werden und skeptisch gegenüber so glatten Definitionenleistungen: ob nicht dahinter schlimme Vereinfachungen stehen, als sei im Grunde immer schon klar gewesen, was Gemeinde ist, und als komme es nur jetzt darauf an, dies endlich zu realisieren.

Es war keineswegs immer schon klar, was Gemeinde ist, sondern artikuliert sich in unendlich mühsamen Sprechversuchen, zunächst ganz beiläufig im Gebet und im Dank der frühchristlichen Gemeinde ("Herr, dein Volk sind wir, die Herde deiner Weide" - hier wird in Bildern umgesetzt, was unter Gemeinde erfahren wird); oder auch beiläufig bei der Erörterung konkreter Konflikte, in einer Gemeinde wie Korinth oder Antiochien, so daß Paulus anfängt zu argumentieren: ihr seid doch Gottes Ackerfeld, ihr seid Gottes Bauwerk, ihr seid viele Glieder an einem einzigen Leib. So drängen sich erstmals in der Bewältigung pastoraler Probleme Bilder und Begriffe auf, die das Wesen von Gemeinde artikulieren. In einer Bildersprache artikuliert sich die früheste Gemeintheologie und wir sollten diese "Bilder der Gemeinde" (Arche, Boot, Brief, Braut, Leib, Weinberg, Volk, Stadt, Haus, Gastgeber und Gäste) nicht ungeduldig an die Seite legen zugunsten "reiner" Wesensaussagen.

Wir haben als Theologen inzwischen gelernt, daß wir von Gott nur im Fragment reden können, im Paradox, in Metaphern, in Tautologien, in Negationen, weil nur eine solche tastende, stammelnde, evokative, doxologische Sprache ihrem Gegenstand Gott gerecht wird (der gerade kein Gegenstand ist, daß man ihn fassen könnte, sondern der Horizont, in dem alle Gegenstände stehen). Aber wir haben noch Schwierigkeiten zu realisieren, daß auch alle übrigen Gegenstände der theologischen Reflexion, wenn sie mit Gott zu tun haben, notwendig an diesem fragmentarischen Charakter religiösen Redens teilhaben, also auch nur approximativ, in Bildern, tastend, widersprüchlich definierbar sind.

Wir haben Gott nicht fest im Griff und haben die Gemeinde nicht fest im Griff; sie ist, wenn sie wirklich Gemeinde Gottes sein sollte, prinzipiell nicht auf den Begriff zu bringen - sie ist, wie Eph 5,32 sagt, "ein großes Geheimnis, von allem Anfang an verborgen in Gott jetzt offenbar geworden", etwas, das wir nur im Spiel und Rätsel (1 Kor 13,12) annähernd erspüren können. Deshalb wäre es falsch - so sehr wir uns das wünschen eine bündige, kohärente Theologie der Gemeinde zu erwarten, damit wir voraus "Konsequenzen ziehen" können. Gerade die Bildersprache ist ein Qualitätszeichen, ein Indikator dafür, daß hier noch stammelnd, d.h. aus Erfahrung gesprochen wird; je mehr systematisiert, desto

mehr erfahrungsdistanziert und entsprechend auch wenig hilfreich, Erfahrung zu evozieren.

5.1 Die Gemeindegemeinschaft der frühen christlichen Gemeinden (als Angebot zur Ausbildung heutiger Gemeindegemeinschaft)

Auch hier ist feststellbar, daß das Benennen des eigenen Wesens in gleicher Weise erfolgt, wie wenn wir etwas Neues zu beschreiben versuchen: wir versuchen das Neue vom Vertrauten, vom Alten her zu bestimmen. So ist es nicht verwunderlich, daß die ersten Selbstdeutungen der Gemeinden im Rückgriff auf die Gottes- und Gemeindeerfahrung des AT geschehen: Christengemeinden verstehen sich als "die Heiligen", sie sind "die Auserwählten", "die zwölf Stämme in der Zerstreuung", "das königliche Priestertum Gottes", "der Tempel Gottes", "das wahre Israel".

Unter diesen Metaphern, die vorgefunden werden, erlangt nun der Begriff *ἐκκλησία* eine besondere Bedeutung zur Selbstausslegung. *ἐκκλησία* heißt im Bewußtsein des NT nicht 'Kirche', sondern *ἐκκλησία* knüpft an die 'Kahal Jahwe' des Hebräischen an, was soviel bedeutet wie Aufmarsch, Aufgebot, Versammlung, das, was Gott herausruft.

5.11 Die Gemeinde versteht sich als "Versammlung Gottes in Jesus Christus: *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* (Gal 1,13 u. 1 Kor 15,9) *ἐν Χριστῷ* (Eph 3,4)

Es handelt sich dabei bereits um eine hochkomplexe Vorstellung, die im Blick auf eine Gemeindegemeinschaft bedeutsam zu sein scheint.

1. Mit dem Begriff "Versammlung, Aufgebot" definiert sich Gemeinde von vornherein als ein Moment in einem größeren Prozeß, in dem Prozeß, der in den Initiativen Gottes mit dem Menschen, mit der Menschheitsgeschichte ihren Ursprung hat, und deshalb die gesamte Geschichte Gottes mit dem Menschen als eigene Vorgeschichte dessen, was jetzt geschieht, begreift. Indem Gemeinde sich also als Aufgebot Gottes versteht, nimmt sie die gesamte Geschichte zu ihrer eigenen und nimmt gleichzeitig das ganze Breitenwirken Gottes in den anderen Völkern als den Kontext, den Hintergrund, vor dem das passiert, was jetzt an ihr geschieht. D.h. Gemeinde ordnet sich ein in den Umgang Gottes mit der Welt: in dem Spielfeld, das entsteht, wenn Gott und Mensch sich begegnen; in dem Zeit-Raum. Ein schwindelerregender Anspruch: Gemeindeglieder sind Männer, Frauen Gottes, Mitarbeiter, Teilhaber Gottes, Sachverständige, Geheimnisträger Gottes, Leute, die wissen, was Gott mit der Welt vorhat. Sie haben etwas mit Gott und der Welt im Sinn und gehen von diesem Anspruch nicht herunter.

Deshalb entsteht *ἐκκλησία* nur aktuell unter dem Ruf Gottes als das "Aufgebot", das durch diesen Anruf Gottes zusammengetrommelt wird, und indem dieser Ruf Gemeinde erreicht kommt sie zum Glauben, versteht sie sich als Gemeinde derer, die hören und glauben.

Deshalb ist Sammlung von Gott her zugleich auch Sendung in die Welt hinein. Gemeinde wäre ohne diesen großen Plan Gottes nicht denkbar: es geht nicht um uns, um

Gottes Pläne mit uns, sondern es geht um Gottes Plan mit der Welt.

Der Gott, von dem wir reden, ist der Gott für die andern für alle, und wenn er das nicht wäre, wollten wir ihn auch nicht als Gott für uns. Wir sind betroffen von Gottes wohlwollenden Plänen mit dieser Welt. Darum kann als Kurzformel für das, was Gemeinde in diesem Sinn sein will, das gelten, was bei der Geburt Christi von den Engeln verkündet wird: daß jetzt die Ehre Gottes in der Welt dadurch sichtbar wird, daß Friede unter den Menschen entsteht (Lk 2,14).

2. Dieses Aufgebot Gottes, dieser Aufbruch, der von Gottes Dynamik in Gang gesetzt wird, ist verlässlich offenbar geworden in Jesus, dem Mann Gottes. Daher steht Lk 2,14 als Überschrift über dem Leben Jesu, daß in ihm der Raum entsteht, in dem Gott die Ehre gegeben wird und die Menschen endlich Frieden finden.

In Jesus hat sich die Herrschaft Gottes ereignet. Dabei bedeutet Herrschaft Gottes: in ihm, durch seinen Stil zu leben ist ein Raum entstanden, in dem Gott zur bestimmenden Macht geworden ist gegen die Übermacht der sonst herrschenden Mächte (Gesetz, Tod, Sünde, Schuldverfallenheit, Egoismus). In der Weise, wie Jesus mit den Menschen umgeht, offenbart sich Gottes Macht als die bestimmende Macht, indem man anders miteinander umgeht, indem man sich gegenseitig befreit, heilt, Frieden schafft und die Welt verwandelt. So offenbart sich Gott als der, der das Unmögliche möglich macht, der das Nichtsein zum Sein beruft, der dem, der keine Chance mehr hat, eine Zukunft eröffnet.

Darum ist Jesus bleibend der Herr der Gemeinde, d.h. Jesu Stil ist indispensabel, Jesu Wille und Jesu Sprache sind der inhaltliche Garant für die Identität der Gemeinde: es muß in ihr weitergehen, was Jesus begonnen hat. Daher auch der zweite Begriff *κοινωνία* *σικία* Gemeinde will Raum, Haus sein, in dem nach dem Maßstab Jesu Gott zur bestimmenden Macht unter den Menschen wird. Dann hört die Macht von Menschen über Menschen auf, dann greifen Friede, Gerechtigkeit, Vergebung, Freiheit um sich in der Kraft des Geistes Gottes.

3. Dieses Aufgebot Gottes wird ganz präsentisch und konkret, prozeßhaft erlebt, wenn man zusammenkommt und geht doch nicht aktualistisch im Augenblick auf. Denn der Begriff *ἐκκλησία* wird in der eigentümlichen, schwebenden Breite verwendet, daß er nicht nur die aktuelle Versammlung bezeichnet, sondern verschiedene Realisierungsebenen beinhaltet. Dies ist nicht Zeichen einer bedauerlichen Ungenauigkeit, sondern hängt mit dem Wesen der Sache zusammen.

Ekklesia ist

- die jeweilige aktuelle Versammlung der Gläubigen, die zum Hören des Wortes und zum Mahl des Glaubens zusammenkommt;
- die bleibende Gemeinschaft derer, die sich in einem bestimmten Haus regelmäßig treffen (insbesondere

die paulinische Hausgemeinde);

- die Zusammenfassung der in einer bestimmten Stadt bzw. an einem bestimmten Ort lebenden Christen;
- die Gemeinschaft aller Gläubigen, wo auch immer sie sich aufhalten.

Dabei ist jede dieser vier Bedeutungen gleich gewichtig. Weder ist die Gesamtgemeinde eine bloße Addition von Einzelgemeinden noch ist die Einzelgemeinde eine bloße Agentur der Gesamtgemeinde. Vielmehr gilt, daß die aktuelle Versammlung die gesamte Haus- oder Ortsgemeinde re-präsentiert, die Ortsgemeinde die Gesamtgemeinde. In Rom kann nichts anderes und nicht mehr vollzogen werden als in jeder kleinen Gemeinde, das Entscheidende geschieht hier wie dort, alles drum herum sind Verzierungern, Organisation.

Es steckt also ein Verweisungszusammenhang in diesem Begriff Ekklesia zwischen den verschiedenen Ebenen, und das, was irgendwo - sei die Gemeinde klein oder in der Verfolgung - geschieht, ist alles, was geschehen kann. Da ist der Gott am Werk, der die neue Welt schafft, der jetzt das realisiert, worauf er seit Anbeginn der Welt aus ist (Eph 3,1-3), und das sich in Jesus inhaltlich eindeutig erschlossen hat.

So lassen sich - ungeachtet der Bildmotive und der Kurzformeln, die die christlichen Gemeinden zu ihrer Selbstdeutung entwickeln - im Vergleich und in der Zusammenschau einige Wesenszüge, charakteristische Grundgesten heraus Schälen, durch die die Gemeinde glaubt, ihre eigene Identität zu wahren, das Entscheidende sichtbar zu machen.

5.12 Die zentralen Lebensvollzüge, Grundfunktionen, in denen sich das "Aufgebot Gottes" aktualisiert

Fragen wir: "Was machen sie, wenn sie zusammenkommen?" erhalten wir die Antwort, daß sie versuchen, Gott zur beherrschenden Macht unter sich werden zu lassen, daß sie tun, was Jesus tat, - indem er von Gottes Plänen und Taten erzählte, - indem er einen Raum der Freundschaft, der Brüderlichkeit entstehen ließ und - indem er sich helfend und befreiend der Not zugewandt hat.

In diesen Grundgesten oder Grundfunktionen des Gemeindelebens legt sich das Leben und Werk Jesu aus und deshalb bieten sie eben auch die Möglichkeit, heutiges Gemeindeleben theologisch zu identifizieren, d.h. zu prüfen, ob es wirklich die in Lk 2,14 umschriebene Sendung des Lebens Jesu fortführt. Man kann diese Grundfunktionen auch als die zentralen Lebensäußerungen der christlichen Gemeinde ansehen und deshalb als die gemeindebildenden Elemente bezeichnen.

Kirche ist nur Kirche, wenn sie das Wort und das Werk Christi fortführt, d.h. - in den Begriffen des NT gesprochen - wenn sie in der Nachfolge Jesu

- (1) die Frohe Botschaft immer neu entdeckt, verkündet und feiert (Martyria),
- (2) den einzelnen Menschen in seiner Bedürftigkeit ernstnimmt als den, dem das Heil Gottes gilt (Diakonia),

(3) brüderliche Gemeinschaft unter den Menschen stiftet und damit dem Reich Gottes in dieser Welt Raum gibt (Koinonia).

Auf diese drei Grundfunktionen lassen sich - nach dem Selbstzeugnis der Kirche im NT - alle Einzelaktivitäten gemeindlichen Lebens zurückführen; diese drei Funktionen reichen darum aus, die Gemeinde als christliche Gemeinde zu identifizieren, denn alle drei Funktionen sind inhaltlich unablässig vom Leben und Sterben Jesu Christi und deshalb in ihrem spezifisch christlichen Inhalt auch nur in der Gemeinde Jesu vorfindbar.

Martyria ist nicht einfachhin "Kommunikation" oder "Propaganda", sondern inhaltlich bestimmt durch die großen Heilstaten Gottes, von denen sie erzählt und die sie feiert, und zwar in dem Bewußtsein, daß sich in der gegenwärtigen Verkündigung die ermutigende, sinnstiftende Botschaft vom Erbarmen Gottes konkret anbietet und durchsetzt.

Koinonia ist nicht einfachhin "Gemeinschaftsbewußtsein", "Wir-Gefühl", "Gruppenmentalität", sondern meint das spezifische Milieu, das entsteht, wenn Gott die Menschen "herausruft in die Gemeinschaft mit seinem Sohn" (1 Kor 1,9), impliziert also das Geheimnis der eucharistischen Tischgemeinschaft ebenso wie eine kritische Distanzierung von der "Welt" (vgl. Röm 12,1-3) und deshalb auch gegenüber weltlichen Organisationsformen, die sich nur zu leicht unreflektiert in die Kirche einschleichen und ihre innere Struktur überfremden.

Diakonia ist nicht einfachhin "soziales Engagement", sondern wurzelt in der Selbstentäußerung Christi, ist also nur von einer Theologie des Leidens, der Hoffnung und der Befreiung her verständlich.

Von daher versteht sich, daß christliche Gemeinde auch nur dort lebendig ist, wo diese drei Grundfunktionen realisiert werden. Wird eine dieser drei Grundfunktionen vernachlässigt, ist eine substantielle Orientierung an Jesus Christus nicht mehr gewährleistet. Darum kann sich nicht mehr als christliche Gemeinde bezeichnen, wer eine dieser Funktionen absolut setzt und das Recht der übrigen bestreitet, indem er erklärt:

- Verkündigung ist Nebensache; Hauptsache, wir schlagen uns auf die Seite der wirtschaftlich Unterdrückten und helfen ihnen zu mehr Selbstbestimmung.
- Sorge um die einzelnen Menschen ist Aufgabe des Wohlfahrtsstaates, wir feiern Liturgie und haben genug aneinander.
- Das Reich Gottes leidet Gewalt, deshalb müssen wir rücksichtslos alle Kräfte an die "Missionsfront" werfen; auf einen einzelnen Menschen können wir keine Rücksicht nehmen.

Weil ein ausbalanciertes Verhältnis zwischen Martyria, Koinonia und Diakonia zum theologischen Wesen der Gemeinde gehört, können wir von hier aus auch Kriterien gewinnen, ob eine konkrete Gemeinde ihrer Sendung gerecht wird, oder in welcher Richtung sie sich erneuern soll.

5.13 Charakteristische Wesenszüge des gemeindlichen Lebens

Den gemeindebildenden Elementen korrespondieren Grundcharakteristika, die in allen genannten Funktionen vorfindlich sind und dazu verhelfen wollen, ihre "Christlichkeit" zu sichern.

(1) Die Vorläufigkeit der Gemeinde (Dynamik, Ereignischarakter)

Dieses Strukturmerkmal gemeindlichen Lebens ergibt sich aus dem eschatologischen Charakter der Kirche: "Die Zeit der Kirche" (Schlier) gibt es nicht als zeitloses immer weiter Überleben (so, wie altes Kirchenmauer überlebt), sondern "Zeit der Kirche" gibt es nur zwischen Ostern und Parusie, als prinzipielles Provisorium.

Nur wo diese Vorläufigkeit als theologisches Wesensmerkmal akzeptiert wird, wird die Gemeinde zum Ort der Hoffnung in der Welt: wo man gegen die Macht der Verhältnisse, gegen die Zwangsläufigkeit geschichtlicher Situationen, gegen die Last gewachsener Traditionen das Eigentliche von Gott selbst erhofft, der in der Offenbarung - als sein letztes Wort - sagt: "Seht, ich mache alles neu".

Wo solches Vorläufigkeitsbewußtsein eine Gemeindespiritualität prägt, werden sich die gemeindlichen Grundfunktionen sehr dynamisch und flexibel wandeln können (z.B. Taizé, Isolotto, Eschborn).

Wo es fehlt, wird eine Gemeinde immer in Gefahr sein, bestimmte Formen und Praktiken absolut zu setzen, d.h. die Mittel mit dem Zweck zu verwechseln.

(2) Der Öffentlichkeitscharakter der Gemeinde (Universalität, Sichtbarkeit, Gesellschaftsbezug, "politischer" Charakter des Gemeindelebens)

Die eschatologische Heilsgemeinde Gottes (qahal Jahwe, ekklesia) ist kein privatistischer Konventikel, sondern steht prinzipiell allen Völkern, Rassen, sozialen Schichten offen, weil sie das Heil Gottes für alle will. Ihr ist - von Jesu Bekenntnis vor Pilatus als der höchsten politischen Instanz der Römischen Welt her - ein forensischer Zug eigen: sie "mischt sich ein", gebeten oder ungebeten, um im Ringen um die Zukunft, die Maßstäbe des Evangeliums einzubringen, und muß ihre Binnenprobleme jederzeit diesem öffentlichen Auftrag zu Gottes Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit (Schalom) für alle unterordnen.

Von daher ergeben sich Konsequenzen für

- die Ausübung ihres Verkündigungsauftrages (Martyria): zur politischen Predigt zur Überwindung von Sprachbarrieren zur Predigt von den Dächern (Medien)
- die Wahrnehmung der Diakonia nicht im Sinne privatistischer Almosen, sondern gesellschaftskritischer und gesellschaftsverändernder Praxis und in Kooperation mit anderen nichtchristlichen Institutionen zur Vermenschlichung des Lebens auf diesem Planeten

- die Formen der Koinonia: daß die Einheit nämlich niemals zur kleinlichen Uniformität degenerieren darf, sondern viele Formen der Partizipation, der Identifizierung und auch der Distanzierung zulassen muß.

(3) Der Feiercharakter des Gemeindelebens (der inkarnatorische, eucharistische, sakramentale Zug)

Zum eschatologischen Grundzug des Gemeindelebens gehört, neben dem Bewußtsein der Vorläufigkeit (des "Noch nicht"), das Bewußtsein des "Schon" von Gott gemachten Anfangs, der "gefüllten Zeit", der schon begonnenen Befreiung des Menschen.

"Die Nacht ist vergangen und der Tag dämmert schon" (Röm 13,12). Dieses Bewußtsein ist wie in einem Grundakkord von Dankbarkeit erfüllt, von Staunen, Lobpreis, Feier, und dies bricht in allen Aufgabenfeldern durch, durchsetzt die Grundfunktionen des Gemeindelebens von einem Zug der Freude und des Festes, wobei sich alle Grundfunktionen des Gemeindelebens bis in die sakramentale Dichte und Deutlichkeit hinein intensivieren können. Stichwort: Kampf und Kontemplation; Politik und Mystik.

Dies ist der Grund, weshalb wir (im Gegensatz zu K. Lehmann und mit W. Kasper) die Liturgie, den Gottesdienst, nicht als 4. Grundfunktion betrachten, sondern eher als einen strukturalen Wesenszug, der allen 3 Grundfunktionen zukommt und ihre "Christlichkeit" ausmacht.

Selbstverständlich ist der Gottesdienst eine wichtige Sache im Leben einer Gemeinde und das unterscheidet uns Christen von einem beliebigen anderen Verein, und soweit ist es, populärtheologisch betrachtet, ein entscheidendes Charakteristikum der Gemeinde, etwas worauf man achten muß. Aber, der Gottesdienst als solcher ist kein Spezifikum der christlichen Gemeinde, sondern etwas, was sie mit allen Religionsgemeinschaften gemeinsam hat. Christlich wird der Gottesdienst erst, wenn er in das Kräftefeld von Martyria, Koinonia und Diakonia gerät:

- wenn in ihm die gute Botschaft ausgerichtet wird (Martyria),
- wenn ich mich, ehe ich die Gabe zum Altar lege, mit meinem Bruder versöhnen muß (Koinonia), (Mt 5,23)
- wenn es als Skandal gilt und als Perversion des Herrenmahles, daß die Reichen (d.h. die Weißen, die Gebildeten) unter sich Eucharistie feiern, und die Armen wieder draußen bleiben müssen (1 Kor 11,20; Jak 2,2-6) (Diakonia).

Deshalb gehört der Gottesdienst nicht auf eine Ebene mit den drei Grundfunktionen, auch nicht in nur eine von ihnen (z.B. die Koinonia), sondern findet sich in ihnen allen vor, ebenso wie die Sakramente; sie sind ja "Verdichtungen" der Lebensvollzüge der Gemeinde. Die Gott zugewandte Seite von

- Martyria heißt: Bekenntnis, Lobpreis

- Koinonia heißt: Eucharistie, Dank, Freude

- Diakonia heißt: Trost, Klage, Bittgebet, Vergebung.

Damit ist vielleicht deutlich geworden, daß hiermit keine Abwertung des Gottesdienstes erfolgen soll, sondern ein Ernstnehmen der paulinischen Lehre, daß unser ganzes Leben als Christen zum Gottesdienst wird (Röm 12,1) und sich deshalb in jeder der drei Dimensionen gottesdienstlich verdichten kann.

(4) Die Brüderlichkeit der Gemeinde (Menschlichkeit, Gleichheit, Freiheit, der Reichtum der Charismen)

Wenn in der Gemeinde tatsächlich anfanghaft die Herrschaft Gottes schon Gestalt annimmt, dann äußert sich das unmittelbar darin, daß die Herrschaft von Menschen über Menschen ein Ende hat: es gibt dann wirklich nicht mehr Griechen und Jude, Mann und Frau, Herr und Knecht (Röm 10,12), sondern die Gemeinde ist eine Gemeinde von Brüdern, die sich gegenseitig mit den Gnadengaben bereichert, die der Geist in ihr wirkt.

Die Gemeinde ist also "ein offenes System, das man nicht von einem einzigen Punkt aus in den Griff oder auf den Begriff bringen kann. Deshalb darf man auch nicht versuchen, ein irgendwie totalitäres Gemeindeprinzip zu konstruieren" (Kasper LS 1976, 296), sondern es muß mit gleichem Recht (wie vom gleichen Geist gewirkt) vielerlei Begabungen, Dienste, Formstile, Gruppen, Kreise, Gemeindetypen, Formen des Engagements geben: charakteristisch für sie ist nach Paulus nicht das Nicken und Schlucken, sondern das Aufeinander hören und einander er-bauen in Liebe. Gerade dies aber wird oft zur Quelle der Enttäuschung, betrachtet man den Gemeindealltag.

(5) Der amtliche und ekklesiale Charakter des Gemeindelebens

Er ist nicht nur als Pendant zur charismatischen Grundstruktur gefordert (weil die Charismen der Koordination bedürfen), sondern auch Ausdruck der verbindlichen Treue Gottes, der mit dem Werk der Versöhnung auch den Dienst der Versöhnung (gleichursprünglich) stiftet; vgl. 2 Kor 5,18-20.

Daß dies Amt in der Kirche immer wieder zu Machtmißbrauch verleitet hat, darf uns nicht dazu verführen, diesen theologischen Wesenszug der christlichen Gemeinde zu verleugnen. "Sowohl die einseitige Konstruktion der Kirche 'von oben' (klerikalistisches und integralistisches Modell) wie eine einseitige Konstruktion 'von unten' (laizistisches und vulgärdemokratisches Modell) übersieht, daß die Kirche ein offenes System ist, das seinen Einheitspunkt nicht in sich, weder im Kirchenvolk noch in der Hierarchie, sondern allein in Christus und in seinem Geist besitzt. Das bedeutet aber auch, daß das kirchliche Amt nur in brüderlichem Zusammenwirken mit der Gemeinde ausgeübt werden kann, wie umgekehrt die Gemeinde nur in Gemeinschaft mit ihren Priestern und mit dem Bischof ihren Auftrag erfüllen kann" (Kasper, 1976, 297).

Im Blick auf die genannten drei Grundfunktionen ist

also festzuhalten, daß Priester und Laien inhaltlich denselben Auftrag haben und ihm auch nur gemeinsam gerecht werden können; sie unterscheiden sich darin, wo sie diesem Auftrag gerecht zu werden versuchen (verschiedene Verantwortungsbereiche) und in welcher Funktion.

Neutestamentliche Spiritualität der Gemeinde:

"Aufgebot Gottes in Jesus Christus"

Grundzüge:	Grundgesten:		
	MARTYRIA erzählen u. rühmen	KOINONIA geben u. nehmen	DIAKONIA helfen u. befreien
vorläufig DYNAMIK			
öffentlich UNIVERSAL			
feierlich EUCCHARISTIE			
brüderlich CHARISMEN			
verbindlich AMT			

Zusammenfassung

Gewiß ist unser 15-Felderschema bereits eine (bedenkliche) Abstraktion und Systematisierung der Erfahrungen in den frühen Gemeinden, aber wir bleiben immerhin noch ziemlich nah an den Phänomenen (z.B. Katechumenatspraxis, frühchristliche Eigentumsgemeinschaft etc) und können deren Zeichensprache entziffern: was soll hier vom Reiche Gottes, vom Stil Jesu sichtbar gemacht werden? Worin liegt das unterscheidend Christliche und damit das Maßstäbliche dieser Sozialgestalt des Glaubens - auch für heute? Inwiefern ist heutige Martyria zu wenig vorläufig, öffentlich, brüderlich, verbindlich, etc.?

Ohne Frage geht von der Gemeindespiritualität der frühen Gemeinden eine Faszination aus, die uns geneigt macht, dieser frühchristlichen Gemeindeftheologie für die gesamte Geschichte der Kirche Maßstabcharakter zuzubilligen; das Vaticanum II hat dies auch getan. Aber es scheint für eine realistische Einschätzung der Leuchtkraft und Tragkraft theologischer Gemeindeftheorie wichtig, nun nicht fromm zu verdrängen, daß die Christenheit faktisch weit über 1000 Jahre fast ohne diese Gemeindeftheologie lebensfähig war.

5.2 Das Verblässen, die Ablösung der frühchristlichen Gemeindeftheologie

Dies hängt fraglos mit der Christianisierung der Gesamtgesellschaft zusammen, d.h. mit dem Verlust jenes Gegenübers, vor dem die frühchristlichen Gemeinden sich auf ihre eigene Identität besinnen und ihr eigenes Selbstverständnis artikulieren mußten.

Dadurch daß - mit staatlicher Subventionierung - die Gesamtheit der Bevölkerung christlich wurde, ging die kirchliche Gemeinde praktisch in der zivilen auf und konnte für anderthalb Jahrtausende überhaupt nicht mehr als eigenständige Organisation angesprochen werden. (Der Bischof des Mittelalters wird zum Landesfürsten, der evangelische Landesfürst ist Bischof, der Pfarrer der josephinischen Ära wird zum Dorfgendarm).

"Kirchlichkeit wurde zum Kulturbestandteil und war nicht mehr Thema sondern Horizont des Erlebens" (L. Hoffmann). Was heißt das? Wenn etwas zum Kulturbestandteil wird, dann sinkt es ab ins Unbewußte, wird zur Selbstverständlichkeit. Man redet nicht mehr darüber und kann sich keine Alternative mehr denken. Ein Austritt aus der Gemeinde bleibt etwas Unvorstellbares, denn es würde bedeuten: ein Austritt aus der Gesellschaft. Unter solchen Verhältnissen ist aber Gemeinde kein Thema der Theologie mehr, sondern kulturelle Selbstverständlichkeit. Kirche gehört zum Welthorizont, in dem man überhaupt lebt.

Was tritt an die Stelle der bisher wirksamen Kirchen- und Gemeindeftheologie? An die Stelle tritt:

5.21 Die Lehre von der christlichen Gesellschaft (4.-12.Jh.)

Sie bahnt sich bereits in der Väterzeit, etwa zur Zeit des Eusebius von Caesarea an, wenn er mit Konstantin das Reich Gottes gekommen sieht (theokratisches Modell) und in der neuen Staatsreligion die von Gott geschaffene neue Gesellschaft sieht. Dieses Konzept wird unter Karl dem Großen erneuert mit der Idee des christlichen Reiches deutscher Nation, des "corpus christianum", der einen Welt, in der Gott über die Menschen herrscht. Kirche, Gemeinde sind nicht profiliert, denn das eine große Ganze ist ja von Gott durchtränkt.

Ein weiteres Mal finden wir das Konzept in der calvinischen Theologie mit ihrem theokratischen Stadtkonzept. Hier wird ebenfalls die Gesellschaft als eine von Gottes Willen beherrschte und nach Gottes Gesetzen zu regelnde gedacht, daher ist eine eigene Gemeindeftheologie nicht nötig.

(Es gibt Alternativen zu diesem theokratischen Modell, wovon die wichtigste die von Augustinus angestoßene Unterscheidung zwischen "civitas dei" und "civitas terrena" ist. Augustinus lebt in einer antiken Stadt und denkt von daher auch die Realität des Reiches Gottes im Sinne der damaligen städtischen Gesellschaft. Darum wird die Übersetzung von "civitas dei" mit "Gottesstaat" der Vorstellung nicht gerecht. Es müßte vielmehr heißen "Stadt Gottes" oder die "Gesellschaft Gottes". Die Gegenüberstellung "civitas dei" - "civitas terrena" entspräche heute der Vorstellung von einer weltlichen Gesellschaft und einer neuen, von Gott geschaffenen Gesellschaft. Es geht Augustinus darum, ob sich die konkrete, empirische, vorhandene Gesellschaft deckt mit dem, was Gott an neuer Wirklichkeit unter uns schafft; und er hat eher eine Kritische, abhebende Absicht, zwischen diesen beiden Reichen zu unterscheiden, wie später Luther auch.)

Es ist deutlich: eine Kirchenlehre und eine Lehre von der Gemeinde braucht das Mittelalter nicht und hat es deshalb auch nicht. Bei der Systematisierung der Theologie, die das Werk des mittelalterlichen Geistes ist im Vergleich zum mehr systemfreien Denken der Väter, wurde die Lehre von der Kirche nicht in die Systematik des theologischen Denkens aufgenommen. (es gibt keinen Traktat 'De ecclesia' in der Summa theologica).

Kirche ist zwar im Horizont des Bewußtseins, aber kein Thema des Bewußtseins. Worüber man sich Gedanken macht, ist nicht die Abgrenzung gegenüber der Welt, sondern innerhalb der Kirche höchstens die Abgrenzung der Mächte, die in ihr Verantwortung von Gott haben, d.h. die Abgrenzung zwischen Kaiser und Papst.

Darum ist der einzige Ort theologischen Nachdenkens über die Kirche im ganzen Mittelalter die Kanonistik.

In dem Maße, in dem die Ketzerbewegungen aufkommen, kommt in der Kanonistik die Frage hinzu: wer gehört zur Kirche, wer nicht mehr. Durch die Abgrenzung der Kirchengliedschaft kommt ein weiteres ekklesiologisches Thema hinein.

Erst aber eigentlich im 16. Jh., wo das corpus christianum durch die Reformation auseinanderbricht, sieht man sich genötigt, geistig zu artikulieren, wer man selber ist im Unterschied zu den anderen. Daher gibt es

5.22 Eine Lehre von der hierarchischen Kirche (16.-19. Jh.)

erstmal nach der Reformation. Das Auseinanderbrechen des corpus christianum erzwingt eine neue Selbstdeutung der Kirche.

Diese neue Selbstausslegung setzt charakteristischer Weise beim Amt, bei der Hierarchie an, nicht mehr bei der Unterscheidung des Christlichen gegenüber dem heidnischen Lebensstil. Der Grund: es geht jetzt im 16.Jh. nicht um die Selbstausslegung christlichen Lebens gegenüber heidnischen Lebensalternativen, sondern um die Selbstbehauptung dieses einen organisierten Kirchenwesens gegenüber den Reformationskirchen.

Deshalb wird die Ekklesiologie vom öffentlichen repräsentativen Amt her entwickelt: dieses Amt ist der öffentliche Gesprächspartner, der Stellvertreter für alle, nicht mehr die sich selbst als Gemeinde erlebenden Christen.

Entsprechend entwickelt sich, im Anschluß auch an Trient, eine ausgesprochene Kirchenfrömmigkeit, die sich seit 1870 zu einer Papstfrömmigkeit verdichtet und konkretisiert (Vaticanum I; Pius XII, wo eine persönliche Verehrung zu diesem Papst zu einem "sentire cum Ecclesia" dazugehört). Besonders im Ultramontanismus steigert sich dies zu einer Loyalität mit dem konkreten Papst.

Erst das Zerbrechen des katholischen Milieus an der Basis führt im 20.Jh. konsequent zum Erwachen des Gemeindebewußtseins. Wie wenig leicht die Umstrukturierung des Kirchenbewußtseins in unserer Zeit erkennbar war, mag man daran erkennen, daß ein so sensibler Mann wie Romano Guardini, als er die neue Bewegung an der Basis erkannte, vom 'Erwachen der Kirche in den Seelen' sprach. Im Rückblick würden wir sagen, es handelte sich dabei in Wahrheit um ein 'Erwachen des Gemeindebewußtseins in den Seelen'. Was auf Burg Rothenfels, in den Jugendgruppen geschah, war ein Stück neuer Gemeindeerfahrung.

Es wird also deutlich, daß sich unser heutiges Gemeindebewußtsein von einer Kirchenfrömmigkeit her allmählich entwickelt hat. Seither gibt es eine wechselseitige Inspiration von Kirchen- und Gemeindeftheologie.

5.3 Die wechselseitige Inspiration von Kirchen- und Gemeindeftheologie (20.Jh.)

5.31 Die Zuordnung von Kirche und Gemeinde nach "Lumen gentium", Art. 26

Was sich seit 1920 angebahnt hat, wird mit diesem Text öffentlich anerkannt. Dabei ist der Artikel 26 ursprünglich nicht vorgesehen gewesen, sondern erst zwei Jahre nach Entstehen des Erstentwurfes eingearbeitet worden. D.h. das Konzil tritt an, um Kirche neu zu definieren, herausgefordert von der heutigen Welt, es legt der Welt als einem neugewordenen Gegenüber Rechenschaft ab. Als es das im Rückgriff auf die biblischen Bilder tut, bleibt zunächst der gesamtkirchliche Aspekt, die gesamtkirchliche Denkweise dominant, das Thema Gemeinde taucht noch nicht auf. Erst auf das Votum hin, daß diese Perspektive der Realität der neutestamentlichen Gemeinden nicht gerecht wird, wird ein zusätzlicher Passus eingefügt.

"Die Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen". (Art. 26) Kirche ist nicht nur die Großkirche, sondern auch diese Gemeinschaften heißen ἐκκλησία, der doppelte Ekklesiabegriff wird damit eingeführt. Die Ortsgemeinde ist Repräsentant der Kirche als ganze. In der Ortsgemeinde ist die Kirche Christi anwesend.

Hier wird eine strikt theologische Behauptung aufgestellt: Gemeinden sind nicht das, was sie in der Empirie zu sein scheinen: bloße Filialen oder kleinste Verwaltungseinheiten der Großorganisation Kirche, sondern sie sind Repräsentationen der Kirche Christi, in ihnen wird sichtbar und wirksam, was wir als die Kirche bezeichnen.

Der Konzilstext spricht in lapidarer Kürze einen neutestamentlichen Befund an, dessen theologisches Gewicht es zu würdigen gilt: er bezieht den neutestamentlichen Begriff "ekklesia" auf die "congregationes locales", die örtlichen Gemeinden.

Sodann werden die christologischen Grundfunktionen des Gemeindelebens bestimmt. Damit wird noch um eine Schicht tiefer der theologische Rang der Gemeinden begründet: in ihnen setzt sich sein Werk fort:

- seine Botschaft
- das Mahl, das er gestiftet hat
- der Geist der Zuversicht, den er allen zu geben vermag
- und so "wird der Herr selbst in ihnen wirksam und gegenwärtig (auch wenn sie oft klein und arm sind und in der Diaspora leben)" (Art. 26).

Die Grundvollzüge Martyria, Koinonia, Diakonia sind in vollem Umfang antreffbar und deshalb ist die Ortsgemeinde auch in vollem Umfang ἐκκλησία.

Ein solcher Konzilstext fällt nicht vom Himmel, sondern hat seine Wegbereiter und theologischen Kontexte. Im folgenden sollen daher die theologiegeschichtlichen Impulse genannt werden, die hinter dieser kirchenoffi-

ziellen Verlautbarung stehen.

5.32 Elemente heutiger Gemeindeftheologie, die von der Kirchenlehre abgeleitet und auf die Gemeinde übertragen sind

- (1) Von der "Kirche als wanderndes Volk Gottes" (K.Barth) zur Gemeinde als Weggenossenschaft

Die dynamische Sicht des Volkes Gottes als Karawane wird 3,1-4,16 auf die Gemeinde Jesu bezogen und in der Kirchenkonstitution Kap.2 zu einer Leitidee des Vaticanum II gemacht. Dabei verdankt sie das Konzil der Ekklesiologie Karl Barths (KD IV/2 695-824), die neben der christologischen die eschatologische Perspektive der Kirche herausgearbeitet hat - und zwar ausdrücklich als Kritik an einer Gemeinde, die unter dem Stichwort "Gemeindeaufbau" (bei Karl Rahner: "Selbstvollzug der Kirche") allzusehr mit sich selbst beschäftigt ist (Bäumler 418).

Theologisch gesprochen ist die Zeit der Gemeinde mehr als ihr bloßes Überleben in der Zeit. Theologisch steht die Gemeinde schon von allem Anfang an im Horizont und unter dem Maßstab des Kommens der Basileia, und ist deshalb auf die jeweilige Gegenwart bezogen, und zwar kritisch, weil es diese Gegenwart nach dem Maßstab der kommenden Welt zu beurteilen und für die Wiederkunft des Herrn zuzurüsten gilt.

Der Glaube an die kommende Welt befreit die Kirche und die Gemeinde von ihrer eigenen Geschichte zu einem entschiedenen Dienst an der Gegenwart als dem Kairos des gnädigen Wirkens Gottes: Heute, wenn ihr seine Stimme hört! Es ist Zeit vom Schlaf aufzustehen, denn jetzt ist unser Heil näher als damals, da wir zum Glauben kamen (Röm 13,11).

Die Gemeinde ist aktiv in den Prozeß, die Dynamik der Basileia einbezogen, mit dem Sinn, daß sie es als ihre Aufgabe anzusehen hat, sich selbst in die Basileia hinein aufzugeben. Die Gemeinde ist also wesentlich vorläufig: Indem eine Gemeinde zu sein versucht, was sie sein soll, muß sie sich und alle ihre gewachsenen Institutionen und Traditionen um des Himmereiches willen loslassen: ihre verbindlichste Tradition ist die, daß sie den Verheißungen Gottes entgegenzulaufen hat.

Dieser Charakter des "Vorläufigen" läßt sich in einzelnen Aspekten ausfalten, die für die Spiritualität heutigen Gemeindelebens (und damit als Orientierung und Maßstab praktischer Entscheidungen auf Gemeindeebene) von einiger Bedeutung sind.

- (2) Von der "Kirche als Ursakrament" (K. Rahner/ O. Semmelroth) zur Gemeinde als "Zeichen" (K. Lehmann)

Wenn wir einen Assoziationstest zum Stichwort "Kirche als Ursakrament" machen würden, könnten folgende Assoziationen aufkommen: feierlich, Weihrauch, Gold, Tabernakel, etc. Dies wäre ein Beleg dafür, wie eine theologisch wichtige Neuentdeckung trotzdem ins falsche Wort gepackt werden kann. Denn mit diesem Wort hat Rahner versucht, sich abzusetzen von der Hierarchenekklesiologie, denn "Kirche als Ursakrament" ist ein erster Versuch, Kirche zu bestimmen ohne Rückgriff auf die Hierarchie, ohne Rückgriff auf ein von vornherein institutionelles, Körperschaftliches Denken. Karl Rahner wollte nicht bei den Strukturen der Kirche ansetzen mit seiner Formulierung, sondern bei den Vollzügen, den Prozessen, den Interaktionen. Er wollte sagen: Kirche ist das, was sie tut; und Kirche kennt in ihrer Mitte Vorgänge, die sie als von Gottes Wirklichkeit erfüllte Vorgänge bezeichnet, Vorgänge, wo Menschen untereinander vergeben und dann vergibt Gott, etc. (= Sakramente).

Diese Vorgänge, diese Prozesse - das ist älteste Glaubensüberzeugung der Kirche - sind doppelbödig: auf der empirischen Ebene sind sie horizontale Vorgänge, expressive Akte der Brüderlichkeit, der Frömmigkeit, aber theologisch betrachtet sind sie nicht nur Ausdruck religiösen Bewußtseins, sondern seit Gott sich in Jesus Christus uns zugesagt hat sind sie, theologisch betrachtet, erfüllt von Gottes Gegenwart. In der Tiefe sind sie gefüllt von der Treue Gottes. (= Sakramente).

Prozesse kirchlichen und gemeindlichen Lebens haben daher - das meint das Wort Sakrament - Verweischarakter: sie sind in ihrer Vordergründigkeit nur Hinweis auf etwas, was dahinter läuft; sie sind sakramental, d.h. Verweise auf etwas, was Gott hier tut. Sie sind - das ist Glaubensüberzeugung der Kirche - gefüllte Zeichen, also sichere Zeichen dafür, daß Gott unter uns wirkt.

Von daher fragen Semmelroth und Rahner: wenn das für die zentralen Lebensprozesse in der Kirche charakteristisch ist, daß Gott in ihnen wirkt, dann kann doch Kirche als Ganzes, als der Raum, in dem solche Prozesse ablaufen, begriffen werden als Fundamentalsakrament: als Signal dafür, daß Gott hier wirkt, als "signum elevatum in nationibus" wie das Konzil sagt.

Die Lehre von der Kirche als Ursakrament versucht zentrale Begriffe der Sakramentenlehre auf die Ekklesiologie zu übertragen, und damit eine Ekklesiologie zu formulieren, die "Kirche" nicht zuerst von Strukturen (Ämter, Hierarchie, Kompetenz), sondern von den Lebensvollzügen her denkt (Wort, Sakrament). Dieser Ansatz ist in eindrucksvoller Weise vom Vaticanum II aufgegriffen worden, wenn es in der Kirchenkonstitution Art. 1 heißt:

"Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament,

d.h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit."

"In Christus" - denn er ist die eigentliche und authentische Epiphanie der Wahrheit und Liebe Gottes in der Welt, aber soweit die Kirche Jesu Werk fortführt, wird sie eben selber zu dem ersten und elementaren Zeichen, an dessen Glaubwürdigkeit die Einzelsakramente hängen, die ja alle nur in der Kirche das Mysterium Christi ausfalten.

Wir haben bei dieser Lehre bisher zu einseitig die Großkirche im Blick (Peterskuppel - Konzil: signum elevatum in nationibus) und zu wenig die Gemeinden als "gestiftetes Zeichen der Präsenz Gottes in der Welt". Weil sich aber die sakramentalen Vollzüge eigentlich alle auf der Gemeindeebene ereignen - getauft, getraut, gebeichtet wird in erster Linie in den Pfarrkirchen und nicht im Petersdom - erscheint es zwingend, das Axiom von der Kirche als Ursakrament, als elementarem Erkennungszeichen für das Wirken Gottes in dieser Welt auf die Gemeinde hinzubeziehen.

Vergleichbar sind die Einzelsakramente und das Gemeindeleben in dem, was ihren Verweischarakter ausmacht: als Interaktionsgefüge:

nicht das Wasser ist das Zeichen, sondern der Taufakt;

nicht das Brot ist das Zeichen, sondern die Mahlzeit;

nicht die Peterskuppel in Rom oder das neue Gemeindezentrum am Heuchelhof ist das Zeichen, sondern das, was Christen gemeinsam tun.

Von hierher kommt dieser Lehre von der Kirche als Ursakrament, als "Zeichen" eine eminent selbstkritische Bedeutung zu:

- Ist die heutige Weltkirche wirklich, was sie von sich behauptet: Zeichen und Werkzeug für das Entstehen der einen Weltgesellschaft von Gott her? Wenn sie das ist, welche Rolle kommt ihr dann im Ost-West- und im Nord-Süd-Konflikt zu? Und wie sollen die Menschen erkennen, daß in ihr Gott am Werk ist, wenn die Kirche in diesen ihren Aktivitäten nicht Einheit und Frieden stiftet, sondern selbstsüchtig eigene Interessen und Ziele verfolgt? Wenn sie dies tut, verdunkelt sie die Wirklichkeit Gottes, verstellt sie den Blick auf Gott und ist gerade nicht "Zeichen".

- Ist die örtliche Gemeinde wirklich "Zeichen" und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der Menschen, die am Ort leben? Wieviel klassenüberwindende Kraft hat sie? Oder übernimmt die Kirche in ihren eigenen Reihen nur die gesellschaftlichen Barrieren, die anderswo genauso sind, und zementiert sie? Z.B. wird der Unterschied zwischen Arbeiter- und Mittelstand reproduziert oder wird er überwunden? Zwischen "Rot" und "Schwarz"?

Die Lehre vom sakramentalen Charakter der Gemeinde taugt nur sehr beschränkt zur Mystifizierung des Gemeindelebens; in ihr steckt ein enormes selbstkritisches Potential: kann sie uns beim Wort nehmen und fragen, wo wir denn "Zeichen setzen" und für was? Lesbare Zeichen, für alle verstehbare, auch für Jugendliche (vgl. 2 Kor 3,2); Paulus konnte von seiner Gemeinde sagen: ihr seid unser Empfehlungsbrief, alle Menschen können ihn lesen.

Können die Menschen lesen, was das kommende Reich Gottes ist, an dem "Brief", den unsere Gemeinden darstellen? Bleibt klar, daß alles, was sich dort tut, nicht nur pfarrliche Betriebsamkeit ist (in Konkurrenz zur evangelischen Gemeinde), sondern ist klar, daß alles Verweis ist auf das, was Gott geheimnisvoll unter uns tut, indem er unter uns Hoffnung und neues Leben stiftet? Wo wird in unseren Predigten ein solches Gemeindebewußtsein entfaltet und wie weit wäre es möglich, die neue Ekklesiologie in dieser Weise an die Gemeindebasis zu tragen?

5.33 Elemente heutiger Gemeindeftheologie, die genuin aus der Glaubenserfahrung von Gemeinden stammen und von daher die Lehre von der Kirche anregen.

Der europäischen akademischen Theologie kommt das Verdienst zu, ekklesiologische Grundaxiome auf die Gemeinde hin durchdacht und weiterentwickelt zu haben; der amerikanischen und lateinamerikanischen Welt kommt das Verdienst zu, neue Gemeindefahrungen gemacht und artikuliert zu haben und von dort die etablierte Ekklesiologie anzustoßen. Das Theorie-Praxis Verhalten hat sich umgedreht.

(3) Von der Erfahrung charismatischer Gemeinden zur Lehre von der "Kirche in der Kraft des Geistes" (J. Moltmann).

Der charismatische Aufbruch in den Gemeinden der ganzen Ökumene (Basisgruppen, charismatische Gruppen) hat viele Namen und Gesichter: Pfingstler, Cursillo, Pocolare. Die gemeinsame Erfahrungsbasis ist eine neue Gebetspraxis, ihr gesellschaftlicher Kontext ist eine neue Innerlichkeit (USA Kalifornien), eine Distanz gegenüber der Leistungsmentalität. Dieser Aufbruch wird überall als Werk des Geistes theologisch identifiziert. An diesen Gemeinden hängen viele Hoffnungen für die Zukunft der Kirche. Das Recht und die Vitalität dieses Aufbruchs ist auch innerkirchlich so stark akzeptiert, daß es hier weniger darauf ankommt, dies zu entfalten, als zu erkennen, wie sich von daher auch die Ekklesiologie korrigiert: Seit den mittelalterlichen Frömmigkeitsbewegungen und den sogenannten Schwärmergruppen der Reformationszeit war katholische und evangelische Ekklesiologie seit dem 16. Jh eher reserviert in der theologischen Aufarbeitung der Glaubenswirklichkeit, die wir doch bereits im Apostolikum bekennen: "Ich glaube an den heiligen Geist, die heilige katholische Kirche". Kirche und Geist gehören zusammen: der Geist ist das Lebensprinzip, das hinter dem Leben in Kirche und Gemeinde steht, aber so, daß der Geist ständig die Grenzen der Kirche übersteigt. Im Geist Gottes ist nach biblischem Verständnis die Erde erschaffen, im Geist Gottes soll sie auch ihr Angesicht erneuern. Deshalb interpretiert das NT die pfingstliche Geistausschüttung als Erfüllung der atl. Verheißungen, und wenn sie das Pfingstfest zugleich als Geburtsstunde der Kirche darstellt, bekennt sie damit zugleich, daß die Kirche ein Geschöpf des Geistes ist, das nach der Schilderung der Apostelgeschichte seinen Weg unter der Führung des Geistes sucht (Apg 16,6-10) und daß sie von den Gaben des Geistes lebt, weil alles was sich in ihr regt, alle Initiativen, aber auch alle Ämterstrukturen, aus der Begeisterung durch den Geist Gottes stammt (Röm 12,3-13; Eph 4,1-8)

Das gilt bis heute: wo die Kirche lebt, lebt sie in der Kraft des Geistes, überraschend neu, jung; wo sie stirbt oder vor sich hindämmert, stirbt sie, weil sie dem Geist Gottes keinen Raum gibt. Wenn H. Cox, J. Moltmann und H. Mühlen heute Ekklesiologie schreiben, die nicht von dem korporativen oder sakramentalen Charakter kirchlichen

Lebens ausgehen, sondern von der Erfahrungswirklichkeit der Regungen des Geistes in den Charismen, so ist es wichtig zu erkennen, daß diese pneumatologische Ekklesiologie ihren Sitz im Leben in den heutigen charismatischen Gemeinden hat: sie sind der locus theologicus dieser Theologie. Wichtig ist, das, was läuft glaubend zu reflektieren: Frühschicht, gemeinsame Reisen (Taizé), Gruppen in der Gemeinde. Das ist nicht unproblematisch, denn der Geist weht tatsächlich wo er will. Das war übrigens auch schon in der Geschichte so, nur daß die starre Organisationsstruktur der Pfarreien charismatische Gruppen dazu zwang, sich außerhalb des pfarrlichen Lebens zu organisieren (religiöse Gemeinschaften, Orden).

Es ist selbstverständlich, daß charismatische Gemeinden auch andere Anforderungen an ihre Leiter stellen; das Priesterbild wandelt sich entsprechend zum Bild des Animators, Inspirators und Spirituals der Gemeinde, dessen wichtigste Aufgabe darin besteht, die Charismen, die der Gemeinde gegeben sind, zu entdecken, zu fördern und miteinander konstruktiv in Beziehung zu setzen. Das ist folgenreich für eine neue Gemeindeauffassung und tröstlich für die Laien im kirchlichen Dienst: Charisma als Basis der Seelsorgsqualität.

(4) Von der Exoduserfahrung der Basisgemeinden zur Lehre von der "Kirche als Ort gesellschaftskritischer Freiheit" (J.B. Metz)

Die zweite und vielleicht sogar noch markantere Chiffre, in der sich neue Gemeindespiritualität verdichtet ist - wiederum eindrucksvoll in vielen Kontinenten entdeckt und vom einfachen Mann verstanden - das Stichwort "Befreiung". Die gemeinsame Basis ist die Erfahrung, daß Verarmung und Verelendung kein Schicksal ist, sondern ein Übel, gegen das die Betroffenen selbst sich solidarisch z.B. in kooperativen landwirtschaftlichen Genossenschaften wenden können im Glauben. Der gesellschaftliche Kontext sind die Befreiungsbewegungen, die marxistische Erkenntnis über die Bedeutung der ökonomischen Verhältnisse für die Lebensmöglichkeiten des Menschen. Wie in den charismatischen Gruppen ist dieses Stichwort nicht von der akademischen Theologie ausgebrütet und an die Basis hinuntertransportiert worden, sondern dort, in der tiefsten Verelendung, als Summe christlichen Glaubens und christlicher Hoffnung entdeckt worden - von der Kirchenleitung eher kritisch beäugt (mit Ausnahme der Bischofskonferenz von Medellín) und von der akademischen Theologie lange mit bedächtigem Stirnrunzeln bedacht: aber nun doch zunehmend eine Gemeindeerfahrung die eine neue Ekklesiologie erzwingt. Weil nämlich Erlösung das ganze Heil des Menschen meint, die ganze Befreiung, darf Kirche und Gemeinde sich nicht als Anstalt zur Beschwichtigung der Leiden begreifen, die dem Menschen aus einer heillosen Gesellschaft zukommen, sondern muß sich verstehen als Ort, an dem der Mensch Mensch werden darf, Subjekt seines Lebensentwurfs, nicht nur Objekt gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Produktion und Machtverhältnisse; als Ort gesellschaftskritischer Freiheit, als Ort, an welchem gegen die Beschwichtigungs-

techniken der Gesellschaft die wahren Sehnsüchte des Menschen wach gehalten werden, in dem an die Verheißungen erinnert wird, unter denen der Mensch steht (J.B. Metz). Die Verheißungen, auf die sich unsere Hoffnung richtet, sind nicht ein leerer Zukunftshorizont, sondern beschreiben inhaltlich, wie die endgültig gerettete Menschheit aussehen soll: sie soll sein ein Reich der Wahrheit und der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens (Präfiguration des Christkönigsfestes), ein neues Jerusalem, in dem alle Völker, Sprachen, Rassen und sozialen Schichten Platz haben (Is 60,1-62,12), in welchem die Unterschiede zwischen Mann und Frau, Jude und Heide, Herr und Knecht keine Rolle mehr spielen (Röm 10,12).

"Und die neutestamentliche Gemeinde weiß sich von Anfang an aufgerufen, die kommende Verheißung schon unter den Bedingungen des Jetzt zu leben und so Welt zu überwinden. Die Orientierung an den Verheißungen des Friedens und der Gerechtigkeit verändert je neu unser gegenwärtiges geschichtliches Dasein. Sie bringt und zwingt uns immer wieder in eine neue kritisch-befreiende Position gegenüber den bestehenden und uns umgebenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Jede eschatologische Theologie muß daher zu einer politischen Theologie als einer (gesellschafts-)kritischen Theologie werden" (Metz 1968,106).

Diesen kritischen Dienst kann jedoch nicht der einzelne Christ leisten angesichts der Übermacht der gesellschaftlichen Institutionen. Er bedarf vielmehr der Gleichgesinnten, die ihn in seiner Hoffnung stützen, in ihm die Erinnerung an die unabgeholten Verheißungen Gottes wachzuhalten helfen, d.h. er bedarf der Kirche und der Gemeinde als einer Institution gesellschaftskritischer Freiheit der Kinder Gottes. (Institutionen sind ja nicht aus sich freiheitsbedrohend, sondern können auch die Voraussetzung für die Erhaltung von Freiheitsräumen sein, wie die Institution des Parlaments, der Universität, der Rechtsprechung).

Die Gemeinsame Synode hat sich in ihrem Hoffnungspapier (als Präambel aller Einzelbeschlüsse) ausdrücklich zu ihrem gesellschaftskritischen Auftrag als Ortskirche bekannt und von der deutschen Situation her diesen Auftrag konkretisiert: als Verantwortung gegenüber der Dritten Welt, gegenüber den Fremdarbeitern in unserer Gesellschaft, gegenüber allen von dieser Leistungsgesellschaft überforderten Randgruppen (Sterbenden, Alten, Behinderten) Die Randgruppenarbeit einzelner Gemeinden (z.B. der KHG Würzburg) ist konkreter Ausdruck dieser kritischen Hoffnungspotenz, die sich nicht mit den Verhältnissen abzugeben bereit ist, wie sie sind.

Es wäre auch hier wichtig, den spirituellen Konzentrationspunkt zu sehen: Gemeinde als Ort der Menschwerdung des Menschen in unserer Gesellschaft, Schutzraum der Subjektwerdung des Menschen dadurch, daß man eine neue Praxis wagt, und zwar als Gruppe, also eine Subkultur, Gegenkultur, weil nur in der Abstützung durch die Gruppe gegen die Übermacht der gesellschaftlichen Entfremdung genug Widerstand

mobilisiert werden kann.

Es stellt sich die Frage, ob das für mich eine Möglichkeit ist, Kirche zu denken, etwas in das ich mich einzubringen bereit wäre, was für mich auch den Kern meiner eigenen Spiritualität als Seelsorger (Priester oder Laie) ausmachen würde im pastoralen Dienst (der Unterschied zwischen Welt-dienst und Heildienst ist übergriffen). Dann muß ich mir klar werden, daß ich den Kreuzweg Christi wähle. Denn be-freies Handeln ist immer ein Kampf gegen die Übermacht in- und außerhalb der Kirche,

- ein Kampf gegen die Mentalität der Eltern, die sich bedingungslos dem Leistungsdruck der Schule zu beugen bereit sind,
- Kampf gegen die Mentalität der kirchlichen Bürokraten die derzeit offenbar über nichts anderes nachdenken als über eine flächendeckende Seelsorge: Versorgungspastoral schlimmsten Kalibers!
- Kampf gegen die Versuchung zur Resignation im eigenen Herzen: lohnt es sich? Ist es nicht nur ein Tropfen auf dem heißen Stein?

Es war der Sinn dieses fünften Kapitels, Bausteine zu einer Gemeintheologie zusammenzutragen. Ich habe vier in meinen Augen seriöse Leit motive einer Gemeintheologie nebeneinandergestellt und ihren Sitz im Leben und ihren theologischen Ort aufgezeigt. Welcher Leitidee sich eine Gemeinde verschreibt, mit welcher sie experimentierend umgeht um ihre eigenen Erfahrungen im Licht der Erfahrung anderer Gemeinden zu prüfen - dafür ist kein Lehramt zuständig, das ist der legitime Freiheitsraum, die unverletzliche Berufung der Gemeinden selbst, weil sie *ἐκκλησία του Θεού* Aufgebot Gottes im aktiven geistgewirkten Kommen der Gottes-herrschaft sind. Es wäre aber für kommende Gemeindeleiter wichtig, sich mit solchen spirituellen Konzepten persönlich einzulassen, nicht vorurteilhaft sich auf eine allein festlegen und dann die Gemeinde damit zu indoktrinieren, z.B. "Kirche ist der mystische Leib Christi", aber auch nicht distanziert, resigniert dies an sich vorbeilaufen zu lassen. Das erste ist Klerikalismus, das zweite ist Unglaube. Beides ist keine Basis für den Beruf des Gemeindeleiters.

6. Fremddeutungen christlicher Gemeinden (Sozialwissenschaftliche Perspektiven)

Bei der Gemeinde haben wir es mit einem sozialen Phänomen zu tun; entsprechend sind die Sozialwissenschaften als Gesprächspartner wichtig: Soziologie, Sozialpsychologie, Ökonomie/Wirtschaftswissenschaften, Kulturanthropologie. Diese sind hier aber nicht alle vorzustellen, sie werden im Teil III zu inhaltlichen Fragen abgerufen.

6.1 Unterschiedliche Niveaus sozialwissenschaftlicher Betrachtung der Gemeinde.

6.11 Soziographie

Soziographie ist ein Wissenschaftszweig, gewissermaßen die unterste Stufe der Soziologie, die Beschreibung einer vor-handenen Gesellschaft (Sozio-graphie). Es geht um die empirische Aufnahme eines konkreten gesellschaftlichen Gesamt-zustandes innerhalb eines bestimmten Raumes, innerhalb einer

Stadt, einer Landschaft, einer politischen oder kulturellen Einheit. Die meisten heutigen Gemeindeuntersuchungen ver-bleiben auf der Ebene der Soziographie, des reinen Erfragens. Sie geben dabei schon eine Menge her, vor allem ermöglichen sie Typenbildung. So ist es wichtig, sich klarzumachen, daß es in Würzburg fünf Typen von Gemeinden gibt:

- (1) die Zentren: Würzburg, Aschaffenburg, Schweinfurt
- (2) das Umland der Zentren das auf sie orientiert ist (Pend-lerzone) z.B. Höchberg, Kist, Haibach, Hösbach, Grafenrhein-feld u.a.
- (3) die Unterzentren (ehemals Kreisstädte): Haßfurt, Gemünden, Karlstadt, Ochsenfurt
- (4) das Umland der Unterzentren: Obere Rhön, Maßbach, Hof-heim, Arnstein u.a.
- (5) ländliches Hinterland: Die Pfarrverbandsgebiete von Mellrichstadt, Gerolzhofen, Volkach u.a.

Am Umfeld von Würzburg soll verdeutlicht werden, wie das ein differenziertes Bild ergibt: Die Stadt Würzburg ist umlagert von unterschiedlich geprägten Gemeinden. Im Raum Kitzingen sind fast reine Landgemeinden in denen überdurchschnittlich Land- und Forstwirtschaft betrieben wird, wo nur bis zu 35% auspendeln. Außerdem gibt es ländliche Wohngemeinden wo auch hauptsächlich Land- und Forstwirtschaft ist aber schon über 35% Auspendler. In Gewerbe- Dienstleistungs-gemeinden ist der Anteil an produzierendem Gewerbe höher als die Landwirtschaft und bis zu 50% pendeln aus. In Industrie-Dienstleistungsgemeinden pendeln mehr als 50% aus, nach Würzburg herein.

Aus dieser Struktur sind für die Pastoralplanung zwei wichtige Konsequenzen zu ziehen

- (1) Impulse für die pastorale Planung und die Beratung der Gemeinden sollten in Zukunft nicht mehr für das Bistum allgemein herausgegeben werden, sondern bereits in einer Umsetzung auf die fünf genannten Gemeindetypen. Dieselbe Maßnahme (z.B. die Gründung von Kreisen junger Familien) kann am Stadtrand richtig und im Hinterland falsch sein.
- (2) Konsequenterweise müßte auch die Priesterfortbildung nach diesen fünf Gemeindetypen differenziert werden, d.h., das entsprechende Jahresthema müßte für die Seelsorger der unterschiedlichsten Milieus so konkretisiert werden, daß z.B. die Familienpastoral an zwei Terminen der Priesterfortbildung eher auf die städtischen Verhältnisse, an zwei anderen eher auf die ländlichen ausgelegt wird. Entsprechendes gilt auch für die Fortbildung der Pfarrgemeinderäte u. dgl.

Einfache soziographische Bestandsaufnahmen sind auch dem Amateursoziologen möglich und werden im Pastoralkurs geübt. Im Rückgriff auf das Datenmaterial das jede Kommune bereit stellt, kann man sich klarmachen wie hoch z.B. der Pendleranteil ist, wie das Verhältnis von Alten und Jungen ist u.a. Die Gegenüberstellung zweier Gemeinden kann zeigen, wie hilfreich so eine Erhebung sein kann: z.B. hat die Stadt Schweinfurt bei 50 000 Einwohnern täglich 33 000 Ein-pendler. Oder: 1803 durfte in Schweinfurt kein Katholik übernachten, 1902 war die erste kath. Pfarrei Gründung, 1978 sind 57% der Bevölkerung katholisch.

Dagegen Heidingsfeld: mit 79% Katholiken liegt der Orts- teil über dem bayerischen Durchschnitt. Es gibt ein blühen- des Vereinsleben, eine sehr aktive Gemeinde.

6.12 Kirchensoziologie

Kirchensoziologie nennen wir derartige statistische Erhebungen auf dem größeren (nationalen) Niveau, angeregt und finanziert von den Kirchen um auf Faktoren gesellschaftlichen Wandels besser reagieren zu können, z.B. auf das Phänomen der Kirchen- austritte, der Taufverweigerungen, des Rückgangs des Kirchen- besuches usw. Entsprechend haben alle Länder solche Institute für Kirchensoziologie eingerichtet, für Deutschland in Essen, für Österreich in Linz, für Holland in Rotterdam.

Wegen zu großer Abhängigkeit von den Auftraggebern kam die seit 1930 in Frankreich, Belgien, Österreich aufblühende Kirchensoziologie bald in Verruf, ausschließlich kirchlicher Bedarfsdeckung zu dienen, nicht aber der Aufhellung des Phänomens Religion in unserer Gesellschaft. (Denn was "Relig- ion ist, definieren die kirchlichen Auftraggeber, und zwar von ihrem dogmatischen Standpunkt aus.) Man zählt z.B. den Kirch- gang und überprüft nicht genau, ob "Kirchgang" wirklich ein Indikator für Glauben ist, oder z.B. Mischehen ein Indikator für Lauheit.

So spielt das Verhältnis von Erkenntnis und Interesse, von Forschung und Macht eine Rolle. Denn jede Befragung ist ein Machtinstrument in der Hand dessen, der befragt oder den Auftrag dazu gibt. Das gilt für die empirische Sozialforschung überhaupt und das gilt auch für die Sozialforschung im Auftrag der Kirche. Kommerzielle Institute für Sozialforschung sind stets in Gefahr

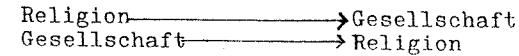
- nur zu fragen, was die Auftraggeber hören wollen (damit sie wieder engagiert werden)
- nicht veröffentlichten zu können, was sie herausgebracht haben (weil nicht sein kann, was nicht sein darf)
- sich mit bloßem Mobilisierungseffekt zu trösten (Befragung zur Aktivierung der Basis anläßlich der Synode)

Die eigentliche Schwäche der Kirchensoziologie besteht darin, daß sie das Verhältnis der Menschen zur Kirche isoliert be- trachtet: abgelöst vom Kontext übrigen religiösen Verhaltens, in der Gesellschaft und abgelöst vom Selbstverständnis der gegenwärtigen Gesellschaft und der heutigen Menschen überhaupt. Entsprechend konnte diese Kirchensoziologie auch von der übrigen Soziologie nicht ernst genommen werden: sie führt ein Randdasein, war ein Orchideenfach innerhalb der Soziologie von einigen wenigen Fachvertretern betrieben die einen persönlichen Kirchenhintergrund hatten.

Demgegenüber ist heute ein Umschwung zu beobachten, seit die moderne Religionssoziologie Religion (und damit auch die klassischen Kirchen) nicht mehr isoliert in sich be- trachtet sondern in ihrer Funktion für die Gesellschaft und für den einzelnen in ihr: Religion als ein Stück sozia- len Lebens das nur im Kontext des übrigen sozialen Lebens verstanden werden kann und das umgekehrt für dieses übrige soziale Leben erheblichen Erklärungswert besitzt, so daß eine Gesellschaftstheorie, die das Phänomen Religion nicht einbegreift, zu kurz greift.

6.13 Religionssoziologie

Religionssoziologie dagegen ist an dem religiösen (inklusive kirchlichen) Phänomen als solchem interessiert und sucht es in seinem gesellschaftlichen Zusammenhang zu verstehen. Die Religionssoziologie ist also jener Bereich der sozio- logischen Forschung, der - unter Verwendung aller verfügbaren und tauglichen theoretischen Ansätze die Wechsel- wirkung zwischen Religion und Gesellschaft erforscht



Wie man "Religion" soziologisch definieren könne, dazu gibt es zwei Hauptrichtungen.

Max Weber (R. Otto, Eliade, Roberson, Berger) hält eine inhaltliche Definition für möglich und nützlich: Religion ist Beziehung zu einer Welt des "Heiligen", "ganz Anders", zu einem "heiligen Kosmos".

Emile Durkheim (Yinger, Parsons, Greeley, Luckmann) beschränkt sich auf eine funktionale Definition: Religion ist der entscheidende Integrationsfaktor einer Gesellschaft (Durkheim) bzw. individueller Existenz im Sinne der Sinnerfahrung (Luckmann).

Beiden Richtungen ist gemeinsam, daß sie Religion empirisch am Menschen festmachen, an seinem Verhalten. Sie stellen Fragen wie:

- Was hält er für wahr?
- Was hält er für wertvoll?
- Woran orientiert er sich in seiner Alltagspraxis?

Wissenschaftstheoretisch tritt Religionssoziologie unter keiner anderen Prämisse an als Soziologie überhaupt: sie möchte Soziales durch Soziales erklären, d.h. in diesem Fall: Religion durch Gesellschaft und Gesellschaft durch Religion.

Man weiß als Soziologe natürlich, daß die konkrete Reli- gion z.B. der Katholiken in der BRD auch noch andere als soziale Ursachen hat, z.B. psychische Bedürfnisse, historische Voraussetzungen, ökonomische Faktoren, vielleicht sogar metaphysische Einflußfaktoren. Erkenntnistheoretisch abstrahiert man aber bewußt davon, blendet diese Anteile der Realität aus, um Kraft solcher exklusiver Aufmerk- samkeit auf das Soziale als Soziales, dessen Gesetzmäßig- keiten überhaupt erfassen zu können.

Fallbeispiel: Soziologische Interpretations des Kirchgangsverhaltens in "Faulbrunn" (O. Schreuder, Kirche im Vorort, Frbg Freiburg 1956)

(1) Die Problemstellung

Schreuder möchte herausbringen: welche außer-theologischen, gesellschaftlichen Faktoren spielen beim Kirchgang der Faulbrunner Katholiken, eine Rolle: Wieweit liegt dem Kirchgang dieser Population ein gesellschaftliches Verhaltensmuster zugrunde, und wo hat das sein Widerlager, seine Stütze? Die Frage ist auch in dieser Engführung pastoral von Interesse, wenn wir wirklich im Übergang von der sog. Volkskirche zur Gemeindekirche stehen, von einem Traditions- zum Entscheidungschristentum.

(2) Die statistische Ausgangslage

Das äußere Zahlenmaterial ergibt, daß 67% Nichtkirchgänger sind, davon 50% absolute (nur Kasualien) und 17% relative (auch Hochfeste) und daß 33% Kirchgänger sind, davon wieder 13% relativ treue und 20% absolut treue.

Durch die Brille der kirchlichen Normen (1956) gesehen ergibt dies eine böse Bilanz: 67% leben in objektiv schwerer Sünde; nur 33% haben begriffen, daß es am Sonntag darum geht, die Verkündigung des Todes Christi zu vollziehen, Gemeinde zu bilden, aus dem Wort Gottes geistige Inspiration zu empfangen. Schreuder fragt: Haben die 33% das wirklich begriffen, oder unterstellt ihr das denen ebenso, wie ihr den andern Abkehr von Gott unterstellt? Was steckt in Wirklichkeit unter der Oberfläche des empirisch beobachtbaren Sozialverhaltens "Kirchgang".

(3) Lösungsschritte

(a) Erforschung der Motivation (Erste Tiefenschicht)

Schreuder hat sowohl die Motive für den Gottesdienstbesuch als auch die Vorbehalte gegen den Gottesdienstbesuch erfragt.

Bei der Erfragung der Motive für den Kirchgang kommt er zu folgendem Ergebnis:

49% Kraft und Hilfe für den Alltag, ewiges Leben "Insel der Ruhe und Geborgenheit"
Gottesdienst = Instrument der Problembewältigung in Ehe, Kinder, Sorgen
instrumental und individualistisch!

40% Das haben wir so gelernt; unsere Eltern haben das heilig gehalten: Der zweite Pfeiler in der Motivationsstruktur der Kirchgänger ist also die Erziehung: der Kirchgang wird eng mit dem "Elternhaus" assoziiert und wird so zu einem familiären und verwandtschaftlichen Solidaritätssymbol.

29% Mit einem gewissen Abstand wird der Kirchgang mit dem bloßen Hinweis auf die Kirchengliedschaft und das Kirchengebot gerechtfertigt = Sonntagspflicht; hier manifestiert sich ein unreflektiertes Institutionsbewußtsein.

50% Rein religiöse Motivation: Gott, Liebe, Opfer, Sakrament, Dienen, Predigt hören.

Zusammenfassung:

Der Kirchgang erscheint "relativ wenig als ein religiös expressiver, sozial manifestierender kirchlicher Solidaritätsakt. Vielmehr sind die instrumentalischen, individualistischen, nicht-liturgischen Momente und die Gruppennormen in den Vordergrund gerückt" (S.156).

Die Untersuchung bringt also eine merkwürdige Gegensätzlichkeit oder Spannung zwischen der SOLL-Erwartung der Kirche und den tatsächlichen Kirchgängermotiven zu Tage. Kirchliche Amtsträger und sog. Laien haben hier eine Art "Umgang" miteinander entwickelt, bei dem jeder Partner sich etwas anderes denkt als der andere, aber keiner deckt diesen Dissens unter dem Scheinkonsens auf. Dasselbe läßt sich auch auf anderen Feldern der kirchlichen Praxis beobachten:

"Lehre der Kirche - Skepsis der Gläubigen", hg.v.F.Haarsma/W.Kasper/F.X.Kaufmann (Freiburg 1971);

W.Harenberg, Was glauben die Deutschen (Lit.-Nr. 82)

G.Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft (Lit. Nr.97).

Diese Dissonanz, dieser unausgesprochene Dissensus zwischen Prediger- und Hörschaft, Kirchenbasis und Führungskader interessiert und, weil man sich ja fragen muß: Wie lange kann man so etwas tolerieren? Von wann an heben sich diese beiden Bewußtseinslagen so stark voneinander ab, daß der übliche pfarrliche Betrieb wie ein Kartenhaus einstürzt, weil der Konsens längst nicht mehr vorhanden ist, dem er Ausdruck zu geben scheint.

Schreuder hat dann in einer Art Gegenprobe auch ausdrücklich die Vorbehalte gegen den Gottesdienstbesuch erfragt und kommt zu einer ähnlich "gemischten" Motivation (vgl. Arbeitsblatt).

Eine religionspsychologisch interessierte Studie könnte nur im Einzelnen diesen Motivkomplexen nachgehen; Schreuder tut dies nicht, denn als Religionssoziologe interessiert er sich nicht eigentlich für diese Motive selbst (als Bewußtseins-elemente des Individuums), sondern um die darin artikulierten Standards als öffentlich geltende Verhaltensnormen, als soziale Realitäten. Er fragt: Welche soziale Wirklichkeit steckt hinter der geistigen Barriere, die die Kirchgänger von den Nichtpraktizierenden trennt? Woher besitzen diese beiden Attitüdenkomplexe ihre Konstanz? (Attitüde = emotionale Einstellung zB gegenüber Spiegel, CSU). Woran liegt es, daß sie sich je für sich durchsetzen können? Werden sie vererbt?? Wie werden sie an

die Einzelnen vermittelt? Wie wirkt sich das langfristig aus, daß in der Öffentlichkeit von Faulbrunn zwei konkurrierende Einstellungen zum Kirchengang kursieren? Beeinflussen sie sich gegenseitig?

Dies sind im engsten Sinn soziologische Fragestellungen, sofern die Soziologie ihren Ehrgeiz darin setzt, soziale Phänomene (hier Kirchengang) nicht durch Rekurs auf die Individuen als solche, sondern soweit als möglich durch andere soziale Phänomene zu erklären!

Darum fragt Schreuder zunächst weiter: Welches soziale Substrat liegt stützend, stabilisierend unter dem Kirchgängerverhalten von Faulbrunn?

(b) Erforschung des sozialen Substrats (Zweite Tiefenschicht)

- Die erste Vermutung ist, daß ein Zusammenhang zwischen Kirchengang und sozialer Schicht besteht. Schreuder ist dem natürlich nachgegangen, und hat darüberhinaus auch die andern sozial relevanten Merkmale, nämlich Geschlecht, Alter, Familienstand, Herkunft (Einheimisch - Zugezogen) durchprüft mit dem Ergebnis: Kirchengang und Nichtkirchengang sind tatsächlich in dem Sinne sozial gestaltet, daß sich die verschiedenen sozialen Kategorien (nach den sozial relevanten Merkmalen Geschlecht, Alter, Familienstand, Beruf, Herkunft) unterschiedlich zur Sonntagsmesse verhalten. Dabei sind Geschlecht, Alter und Beruf wichtiger als Herkunft und Familienstand.

Soziale Schicht (Beruf):

Die Selbständigen und Angestellten stehen der Sonntagsmesse näher als die Arbeiter und Beamten, bei denen die mobilsten am schlechtesten abschneiden. Warum?

Geschlecht:

Die Frauen beteiligen sich rarer als die Männer. Dabei ist bei den Zugezogenen das Übergewicht der Frauen geringer. Warum?

Alter:

Die jüngsten und die ältesten Kategorien nehmen mehr am Gottesdienst teil als die mittleren. Am geringsten ist die Beteiligung bei den 30 - 40 jährigen. Warum?

Herkunft:

Die Einheimischen gehen mehr zur Kirche als die zugezogenen. Der "Stallgeruch" spielt also ebenfalls eine Rolle.

Familienstand:

Der Familienstand ist am unwichtigsten. Es besteht eine positive Korrelation zwischen Ledigenstand und Kirchengang ausgenommen bei Männern unter 60 Jahren. Warum?

Auf jede dieser Fragen gibt es sowohl psychologische wie soziologische Antworten, die beide in eine moraltheologische Bewertung einbezogen werden müssen.

Diese Ergebnisse sind interessant, sie erklären jedoch noch nicht die Frage, wo die beobachteten "sozialen Formeln" der (Un) - Kirchlichkeit ihren "Sitz im Leben", ihre Umschlagplätze, ihre Brutstätten haben.

- Die zweite Vermutung ist, daß ein Zusammenhang zwischen Kirchengang und Kleingruppenstruktur besteht. Daher sucht Schreuder die Lösung in einer anderen Ecke: er interessiert sich für die Kleingruppen in der Gesellschaft von Faulbrunn. Die von Amerika ausgehende stärkere Beschäftigung mit der Struktur und Dynamik der Kleingruppen hat gezeigt, daß ihr Einfluß auf die Wahrnehmungen, Einstellungen und Verhaltensweisen des Einzelnen von grundlegender Bedeutung sind. Deshalb glaubt Schreuder, es sei angebracht, auch in unserem Zusammenhang den Einfluß dieser Gruppen auf das religiöse Verhalten zu prüfen. Seine Hypothese lautet demnach: Die Einzelnen kommen nicht als Individuen mit der kirchlichen Institution in Berührung, sondern über die im Alltagsleben wirksamen sozialpsychologischen Beziehungen. Das bedeutet: Kirchgänger und Nichtkirchgänger sind keine individuellen Phänomene, sondern Verhaltensweisen der Kleingruppe. Dazu kommt Schreuder aufgrund folgender Überlegungen:

Es ist dem Menschen unmöglich, sich über alle Objekte seiner Umwelt eine Meinung zu bilden. Dennoch wird er ständig zu Stellungnahmen aufgefordert. Das führt zu Unannehmlichkeiten: Man weiß sich nicht zu verhalten. Der Mensch als Individuum sucht sich deshalb einen Anhaltspunkt in seinem Milieu. Er bildet sich seine Meinungen, Haltungen und Verhaltensweisen mittels seiner Bezugsgruppe. Bei Objekten, die schlechthin die Empirie übersteigen - wie das bei Gegenständen der Religion der Fall ist -, ist das Bedürfnis des Individuums, sein Verhalten in Bezugseinheiten zu verankern, noch stärker als bei Objekten der sinnlichen Erfahrung. (Vgl Höfstätter, Gruppendynamik)

Die Bezugsgruppen werden nach affektiven Bindungen, Abhängigkeits- und Prestigeverhältnissen gewählt. "Durch diese soziale Bezugnahme bekommen Kirchengang bzw. Zuhausebleiben als Verhaltensmuster soziale Realität. Wahrheit und Wert der Sonntagspraxis werden mitbedingt durch die Bestätigung, die sie in der Bezugsgruppe erhalten."

Ging der erste Gedanke Schreuders vom Individuum aus, so der zweite von der Kleingruppe selbst: die Kleingruppe braucht, um funktionieren zu können, Verhaltensnormen für ihre Mitglieder. Sie sind überhaupt Voraussetzung und Instrument für das Bestehen einer jeden Gruppe. Über diesen instrumentalen Aspekt hinaus haben die Verhaltensnormen als Gruppenstandards aber auch noch den Sinn, in der Uniformität des Verhaltens die Solidarität der Gruppenmitglieder auszudrücken. Je intensiver eine Gruppe zusammenhält, umso stärker wird die Tendenz, Meinungen, Haltungen und Verhaltensweisen der einzelnen Mitglieder gleichzuschalten, dh gegenüber immer mehr Objekten bestimmt die Gruppe weitgehend das Verhalten

ihrer Mitglieder. Jeder Novize im Noviziat, jeder Simin-
arist, jeder Neuimmatrikulierte Student sieht sich solchen
neuen, zunächst fremden Gruppennormen des neuen Milieus
gegenüber und muß sie lernen, wie ein Kleinkind langsam
die Tischmanieren erlernt.

Diese Vorüberlegungen leiten Schreuder bei der Frage: Welche
sozialpsychologischen Gruppenbeziehungen sind in F die Ent-
scheidenden? Er untersucht diese Gruppenbeziehungen in der
Pfarrgemeinde, indem er nach der Zahl der im Ort lebenden
Angehörigen, Verwandten, Freunde und Bekannten, der Häufig-
keit der Besuchskontakte, der der nachbarschaftlichen Be-
ziehungen, der Mitgliedschaft in örtlichen Vereinen und in-
formalen Gruppen, dem Gaststättenbesuch und der Teilnahme
an öffentlichen Feiern, der Einstellung zum 'Ort' fragt.

Er kommt zu dem Ergebnis, daß die bei weitem bedeutsamste
Kleingruppenstruktur Faulbrunn die Sippe ist, die schwäch-
ste der freigewählte Freundeskreis (Freundschaften gelten
als riskant, unzuverlässig usw.); Nachbarschaftskontakte
halten vor allem die Frauen; das Vereinsleben hat vor allem
sozialintegrativen Funktion (5 Männergesangsvereine singen
nicht schön aber oft und laut).

Die Theorie von der großstädtischen Familie, die sich von
der Außenwelt abschließt und eine Tendenz zur Introversion
aufweist, läßt sich in F nicht anwenden. Dafür hat die Be-
fragung zu viele intensive Außenkontakte ergeben.
Kontaktpersonen für die Einwohner von Faulbrunn sind:

	K	NK
Eltern und verheirate Kinder	70%	70%
Geschwister und Schwäger	57%	47%
Vereine	17%	19%
Nachbarschaft	33%	31%
entfernte Verwandte	28%	10%
Freunde und Bekannte	25%	27%

Primär liegen also die familialen Außenbeziehungen in der
verwandtschaftlichen Sphäre, sekundär im Kreise der Nach-
barschaft und der Vereine. Erst an dritter Stelle kommt die
freie Wahl von Feinden und Bekannten, die in der Familien-
soziologie das Leitbild der desintegrierten, isolierten und
individualisierten großstädtischen Kleinfamilie ist.
Warum ist das in Faulbrunn so?

Der Zusammenhalt der Verwandtschaft in F geht nicht nur
auf sachliche Elemente zurück (zB Interessengemeinschaft,
Aushelfen, räumliche Nähe), sondern auch die Tradition ge-
bietet zum nicht geringen Teil den Zusammenhalt, DH es
fehlen Alternativmodelle: "Das war immer schon so" wird

als echte Begründung empfungen (Typus der traditionsge-
leiteten Gesellschaft.). Man kann also schlußfolgern, daß
die kontaktfördernden sachlichen Faktoren das Verwandt-
schaftsethos begünstigen und unterbauen, daß aber umgekehrt
das traditionelle Verwandtschaftsethos wiederum das wirt-
schaftliche Zusammenarbeiten, das Zusammenwohnen sowie die
gegenseitige Unterstützung fördern.

Neben dem Verwandtschaftsethos gibt es ein Nachbarschafts-
ethos und ein Ortsbewußtsein. 35% aller Befragten und 64%
der einheimischen Befragten bezeugen ihre Ortssolidarität.
Von gesellschaftlicher Desintegration kann deshalb im all-
gemeinen nicht gesprochen werden, auch wenn Gegenbewegun-
gen da sind, die das Verwandtschaftsethos, den nachbar-
lichen Zusammenhalt und die Ortssolidarität abschwächen und
zT schon zersetzt haben.

Wie wirkt sich dieses soziale Substrat nun auf den Kirch-
gang aus?

Indem Schreuder nacheinander die Ehen, die Familien, die
Verwandtschaften, die Vereine ableuchtet, kommt er zu dem
gesicherten Ergebnis:

Kirchgang und Nichtkirchgang sind tatsächliche Verhaltens-
muster von Kleingruppen: Nicht "ich" gehe in die Kirche,
sondern "wir gehen" oder "wir gehen nicht". Kirchgang kommt
nur im Plural vor! 87% der Ehen und 73% Familien mit Kinder
über 14 Jahre sind bzgl. Kirchgang und Nichtkirchgang homo-
gen.

Diese Homogenität wird tendenziell im totalen sozialen Milieu
angestrebt, dh wenn man alle Verwandtschafts-, Vereins- und
Freundschaftskontakte zusammennimmt ist bei 55% der Kirch-
gänger das Gesamtmilieu homogen; 33% von ihnen kommen auf über-
haupt keiner Ebene mit dem entgegengesetzten Phänomenen in
Berührung.

Aus dieser Homogenität des Gesamtmilieus läßt sich auf eine
hohe soziale Kontrolle schließen, die in den Interviews be-
stätigt wurden: Es würde ein für Kleingruppen typischer
Zwang zur Konformität festgestellt, sobald ein Mitglied ver-
suchte, aus der Reihe zu tanzen.

Aus diesem Zwang zur Konformität versteht sich sowohl "Kirch-
gang" wie auch "Nichtkirchgang" des Einzelnen als Resultat
familiärer Sozialisation = Eingewöhnung der Familie in der
man aufwächst. Die Unkirchlichkeit vieler Arbeiter in Faul-
brunn ist nicht Ausdruck akuter Spannungen zwischen Kirche
und Arbeiterschaft, sondern eine späte Nachwirkung der
Spannungen des 19. Jahrhunderts; in der Gestalt eines ent-
kirchlichten Familienmilieus, das aber selbst die Aggressi-
vität weitgehend verloren hat, reproduziert sich also hier
ein Verhaltensmuster der Unkirchlichkeit als Alternative
zum gleichmaßen traditionellen Muster der Kirchlichkeit.

Viele Familien in Faulbrunn, die zum Zeitpunkt der Befragung (1956) auf der Liste der Nichtpraktizierenden standen, gehörten schon im 19. Jahrhundert zur Nichtkirchgängergruppe. Die nachkommenden Generationen kopierten einfach die Verhaltensmuster der Vorfahren; sie wurden zum Nichtkirchgang erzogen. Vom kirchlichen Standpunkt aus wurden und werden sie als Abweichler*^{dh sie weichen von der in- *betrachtet}stitutionellen Rollenerwartung des Kirchgangs ab. Was aber vom kirchlichen Standpunkt aus als Abweichung betrachtet wird, braucht es in der Wirklichkeit das sozialen Lebens nicht zu sein, sondern könnte darauf zurückgehen, daß man den Kirchgang vom Elternhaus her nicht gewohnt ist; sie weichen von den Standards der Kirche ab, verhalten sich jedoch konform den Standards der eigenen Gruppe.

Zusammenfassung:

In der traditionellen, noch sehr ländlichen Struktur familialer Kleingruppenbeziehungen von Faulbrunn hat Schreuder den Hauptfaktor für die Stabilität der Verhaltensmuster des Kirchgangs bzw. Nichtkirchgangs erblickt. Bei diesen Sippenbindungen hat Schreuder fernerhin eine Tendenz zum homogen-sozialen Milieu entdeckt. Damit bleibt die letzte Frage: Heißt das, daß diese beiden Gruppen schieffriedlich-beziehungslos nebeneinander herleben? Oder beeinflussen sie sich gegenseitig? Wenn ja, wie? In Richtung wachsender Anpassung und Nivellierung aneinander? Auch mit dieser Frage stehen wir nochmals im Problemfeld "Gemeinde und Gesellschaft", in jenem Überschnitt über die rein theologische Perspektive, den wir uns vorgenommen haben.

(c) Erforschung der Wechselwirkung (Dritte Tiefenschicht)

Kirchgänger und Nichtkirchgänger leben zwar weitgehend in homogenen Milieus - aber nicht völlig; also beeinflussen sie sich gegenseitig, und zwar nicht nur als Einzelne (zB wenn sie in Mischehe und gemischter Verwandtschaft einander begegnen), sondern auch als Gruppen, die sich durch ihr unterschiedliches Verhalten gegenseitig provozieren oder unter Druck setzen. Schreuder berichtet, er sei diesem Phänomen recht zufällig auf die Spur gekommen: Er beobachtete nämlich bei seinen Interviews, daß manche ganz spontan auf die Haltung der Gegenpartei zu sprechen kamen, andere dagegen nur auf ausdrückliche Nachfrage hin, und er interpretierte diese "emotionale Ladung" als ein Indiz für Spannungen zwischen der Kirchgang- und Nichtkirchganggruppe.

Hypothesenbildung

Sie läßt grundsätzlich zwei Möglichkeiten zu, deren erste nochmals zwei Reaktionen zuläßt:

Die erste Möglichkeit ist, daß die Nichtkirchgänger den Kirchgang der Dominikanten als eine Herausforderung erfahren. Dann sind 2 Reaktionen möglich:

Entweder der Kirchgang wird innerlich bejaht, aber äußere Umstände verhindern die Verwirklichung: Latente Dominikanten oder der Kirchgang wird umso schärfer abgelehnt und die eigene Praxis wird verteidigt: Bewußte Nondominikanten.

Die zweite Möglichkeit ist, daß die Nichtkirchgänger vom Kirchgang der Dominikanten nahezu unberührt gelassen werden: Indifferente.

Dasselbe gilt analog für die Kirchgänger. Die Kategorien sind hier: Bewußte Dominikanten, latente Nondominikanten, Traditionskatholiken.

Soweit zunächst seine rein hypothetische Überlegung. Sollte sie sich bestätigen, wäre sie ohne Frage von beachtlichem Wert für die praktische Seelsorge; sie erlaubte dann nämlich, das weitverbreitete Klischee der "Fernstehenden" durch eine differenzierte Betrachtung abzulösen, die schlechte, weil viel zu grobe Alternative (Praktizierende/Nichtpraktizierende = Beschnitten/Unbeschnitten = Griechen/Barbaren) zu überwinden.

Ein Fernstehender ist ganz anders anzupacken je nachdem, ob er ein latenter Kirchgänger oder ein Indifferenter ist, und ein Indifferenter ist wesentlich leichter ansprechbar als ein bewußter Nichtkirchgänger.

Kennzeichnung dieser Typen

Wegen der praktischen Bedeutung verwendet Schreuder einige Aufmerksamkeit darauf, nun auch handfeste Kriterien zu formulieren, die die Zuordnung seiner Interviewpartner zu einer der 6 Gruppen gestatten.

Solche Kriterien sind:

- Intensität des Kirchgangs bzw. die Häufigkeit der Absens.
- Inhalt der Stellungnahme (zur Dominikantie, bzw. Nondominikantie) (Bewußtheitsgrad seiner Anteilnahme).
- Charakter der Aktivität: Wo und gegenüber wem bin ich bereit etwas für meine Überzeugung zu tun (aktiver missionarisch-seelsorglicher Verantwortung oder aktiver Kirchenkritik).

- Art der spontanen Bezugnahme auf die Gegengruppe (emotionale Ladung).

Schreuder hat seine Interviewpartner nach diesen Kriterien getestet und kommt tatsächlich zu einer Menge pastoral sehr fruchtbaren Beobachtungen:

Der bewußte Dominikant geht über das Niveau tradierter Motive hinaus und nimmt Stellung zur Sache selbst. Für ihn ist es selbstverständlich, daß die Dominikantie begründet werden muß. Er lehnt ohne Aufforderung die Nondominikantie ab, um so seine eigene Haltung klarer und nuancierter zu strukturieren. Er beteiligt sich selbstverständlich an den Kontrollprozessen in seiner Umgebung. Seine missionarische Aktivität geht über die eigene Gruppe hinaus. Oft, aber nicht immer, wird sie in einem Verband (zB Legio Mariens) ausgeübt. Er geht immer zur Messe, wenn er nicht zwingend verhindert ist. Er tut auch mehr als gefordert und neigt dazu, gelegentlich auch die Werktagmesse zu besuchen.

Der Traditionskatholik begründet seine Praxis mit Hinweisen auf Erziehung, Gruppennorm, Kirchenmitgliedschaft. Er nimmt zwar spontan Stellung gegen abweichende Mitglieder der eigenen Gruppe (Judas). Er will damit die Richtigkeit des eigenen Verhaltens markieren. Aber die Nichtkirchgänger im allgemeinen wird er nicht aus eigenem Antrieb erwähnen. Apostolische Aktivität übt er ebenfalls nur im eigenen, unmittelbaren Bereich aus. Denn erst wenn alle den Gruppenstandard einhalten, besitzt das kirchliche Verhalten einen maximalen sozialen Bezugswert. Der Nichtkirchgang Außenstehender dagegen wird leichter akzeptiert, weil er auf die Solidaritätsgesten dieser Fremden keinen Wert legt. Die soziale Kontrolle wirkt sich auch innerlich effektiv aus. Er wird auch denn praktizieren, wenn er die Möglichkeit hätte, fern zubleiben. Allerdings wird er nie mehr tun als das, wozu die Gruppennorm verpflichtet.

Der latente Nondominikant geht zur Messe, um unangenehmen Sanktionen seiner Umwelt vorzubeugen. Entweder gibt er das offen zu, oder er wird ähnliche Gründe anführen wie der Traditionskatholik. Er wird unaufgefordert die Dominikanten angreifen, um sich zu rechtfertigen, und um sich an denen zu rächen, die ihn zum Kirchgang zwingen. Apostolische Aktivität und soziale Kontrolle in der eigenen Gruppe sind nicht zu erwarten. Er wird auch jede Gelegenheit nutzen, die Kirche zu schwänzen.

Ich denke, Sie spüren, daß eine solche Typologie uns beim Hausbesuch helfen könnte, die Ruhe zu bewahren und die richtigen Leute für die richtige Aufgabe anzusprechen, zB nicht einen Traditionskatholiken für eine CAJ Gruppe gewinnen wollen, weil er in Kürze abhängen wird.

Natürlich gibt es auch hier nochmals Mischformen (wie bei den psychologischen Idealtypen auch), aber die Orientierungshilfe ist doch beachtlich.

Die Indifferenten übernehmen den Nichtkirchgang als ein tradiertes Verhaltensmuster, eine Gruppennorm. (Manchmal ist sie auch die Folge der Auflösung früherer sozialer Beziehungen. Der Betroffene besitzt keine Gruppe mehr, die ihm den Kirchgang wahr und wertvoll macht.) Seine Stellungnahme ist farblos (soziales Milieu, "faule Ausreden", Schlagwörter, "kein Bedürfnis"). Die Verpflichtung des Kirchengebotes lehnt er nicht grundsätzlich ab, aber er erkennt sie nicht für sich an. Er kommt nicht von selbst auf andere Kategorien zu sprechen, denn er hat kein Verhältnis zu ihrem Verhalten. Er sagt höchstens, daß die Dominikanten auch nicht besser sind als er. Negative apostolische Aktivität ist nicht zu erwarten. Das Verhalten seiner Kinder ist ihm gleichgültig - Symptom für wenig Gruppenbinnenkontrolle. Manchmal geht er auch zu hohen Feiertagen oder zu besonderen Anlässen zur Kirche.

Der bewußte Nondominikant kann auch nach einem tradierten Verhaltensmuster handeln, aber er weiß sein Verhalten sachlich zu begründen. Er lehnt das Kirchengebot ausdrücklich ab. In seiner Stellungnahme zu den Kirchgängern versucht er, das gute Recht seiner Haltung an der Lebensweise dieser Kategorie zu demonstrieren. Entweder regt er sich dabei auf (antogonistischer Typ) oder er bleibt kühl und legt sachlich seine Gründe gegen die Religion dar (autonomer Typ). Der antogonistische Typ "zieht über Kirche, Pfarrer und Kirchenläufer her". Der autonome Typ wird eher sachlich diskutieren und die Gewissensfreiheit betonen, die er auch seinen Kindern läßt. Er meidet den Gottesdienst ganz und gar, in extremen Fällen auch bei wichtigen Familienanlässen. Er neigt zu einer gewissen negativen apostolischen Aktivität.

Der latente Dominikant hat für das Nichtkommen Gründe wie Ehescheidung, nichtkatholische Trauung und Angst vor der Beichte, Widerstände des sozialen Milieus. Sind sie ehrlich, nennen sie diese Gründe. Sie erkennen das Kirchengebot für sich an und fühlen sich schuldig. Andernfalls bringen sie verschiedene Gründe vor, die aber als Rationalisierungen zu betrachten sind, mit denen sie sich rechtfertigen wollen. Sie kritisieren die Kirchgänger nur, wenn sie deren Aktivität als Vorwurf empfinden. Sie betreiben niemals negative apostolische Aktivität. Viele fördern den Kirchgang ihrer Kinder. Viele kommen wenigstens an den Feiertagen zur Kirche. Können sie nicht, hängt das oft mit Schuldgefühlen zusammen ("Kann ja doch nicht kommunizieren!")

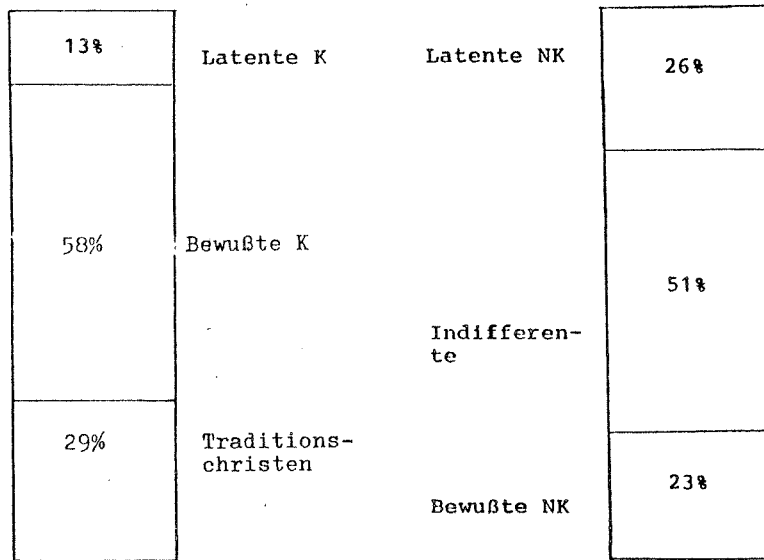
Interpretation der zahlenmäßigen Verteilung dieser Typen. Die Anzahl der latenten Dominikanten ist unerwartet hoch. Erklärung: Milieudruck der indifferenten Dorfförmlichkeit? 80% von ihnen sind Frauen. Die Mehrzahl hat sie religiöse Praxis erst ziemlich spät eingestellt. Praktisch alle erkennen das Kirchengebot für sich an. Einige fühlen sich trotzdem nicht schuldig, weil sie in ihrer Lage gar nicht anders handeln könnten. Sie neigen dann dazu, aggressiv gegen die Kirche, ihre Vertreter und die Dominikanten zu werden.

Neben kirchlich ungültigen Ehen, von der Kirche nicht erlaubte Mittel der Geburtenbeschränkung, freiem Sonntagmorgen für die berufstätige Frau spielt auch die Ausgliederung aus dem sozialen Milieu eine große Rolle. Wenn man irgendwie Pech hatte

(wirtschaftliche Fehlschläge, Fehltritte der Kinder usw.), zieht man sich von seiner Umgebung zurück, weil man sich schämt. Viele latente Dominikanten suchten das Gespräch. Diese Beobachtung ist aber nicht nur in sich interessant, sondern gibt uns den methodischen Fingerzeig, daß wir die Zahlen nicht isoliert beurteilen können, sondern nur relational, in ihrer Beziehung zueinander.

Dies geschieht durch Umsetzung in graphische Modellkonstruktionen.

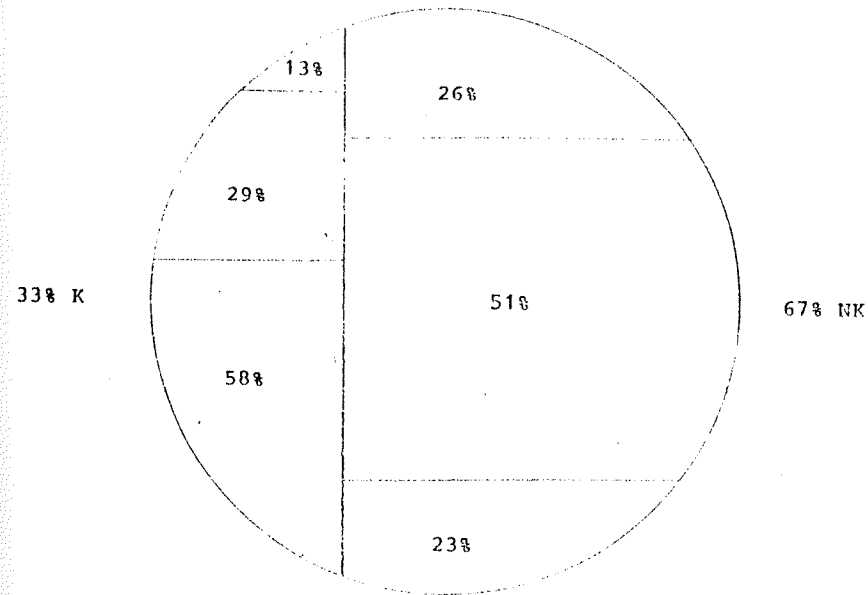
Schaubild mit dem Leisten-Modell.



K: Kirchgänger
NK: Nichtkirchgänger

Dieses Schaubild verdeutlicht die "harmonischeren" Verhältnisse unter den Nichtkirchgängern: starkes Mittelfeld mit ausbalancierten Flanken. Warum ist das Kräfteverhältnis in der Kirchenganggruppe so anders?
Schreuders Antwort: Das ist nicht mehr aus der Kirchenganggruppe selbst erklärlich, wohl aber, wenn wir uns erinnern, daß die Nichtkirchgängergruppe in Faulbrunn den Mehrheit ausmacht, die Kirchenganggruppe aber die Minorität; hier wirkt sich der Milieudruck aus.

Schaubild mit dem hydraulischen Modell



Zugrunde liegt dieser Hypothese ein hydraulisches Modell: Gruppen üben aufeinander Druck aus, und nach allem, was man dazu aus anderen Untersuchungen weiß, führt dieser Fremdgruppenn Druck innerhalb der eigenen Gruppe zur Scheidung der Geister, dh zu einer Polarisierung, einer kräftigen Ausprägung der Extreme, während die kompromißlerische Mitte zahlenmäßig schwach sein wird. Da die Nondominikanten in Faulbrunn in der Mehrheit sind, und dadurch der Druck auf die Dominikanten stärker ist als umgekehrt, muß bei diesen die Tendenz zur Polarisierung stärker ausgeprägt sein, dh konkret: Die Dominikanten spalten sich auf in bewußte Dominikanten und latente Nondominikanten, es gibt wenig Traditionskatholiken. Bei den Nondominikanten ist dagegen der Außendruck geringer, deshalb der Mittelblock, die Zahl der Indifferenten größer als die der bewußten Nondominikanten und der latenten Dominikanten.

Zusammenfassung: Einsichten aus dem vorgestellten Modell

Im engeren Gang unserer Überlegungen macht die dritte Tiefenschicht, die Schreuder aufdeckt noch überzeugender als die zweite von dem Kleingruppensubstrat unbewußte Stützen und Strukturen des Kirchgangs deutlich; sie liegt noch "tiefer" als die zweite, sofern sie noch unbewußter ist und die zweite stützt (aber natürlich gilt auch das Umgekehrte).

Die Pfarrgemeinde Faulbrunn ist nicht nur in die lokale Gesellschaft von Faulbrunn in einer sehr abgründigen Weise verwurzelt und verwebt, in Schichten und Sippenbindungen, sondern stellt selber ein gesellschaftliches System dar, daß unter sozialpsychologischen Druckverhältnissen steht, die völlig unbewußt und ganz untheologischer Natur sind, aber gleichwohl das, was wir die theologische Mitte des Gemeindelebens, die Communio der Gemeinde im Herrenmahl nennen, empfindlich beeinflusst.

6.2 Die unterschiedlichen religionssoziologischen Ansätze zur Bestimmung der Funktion christlicher Gemeinden in der Gesellschaft der BRD (im Anschluß an M. Netze, 1978a)

Seit sich die Religionssoziologie methodisch von der Gesamtsoziologie her versteht und Religion nicht nur als ein Randphänomen betrachtet, sondern als eine anthropologische Grundercheinung, die sich in dieser oder jener Gestalt in jeder Gesellschaft äußert, seitdem werden auch die unterschiedlichsten religionssoziologischen Theorieansätze zur Aufhellung des Phänomens "Religion" eingesetzt und bringen auch unterschiedliche Dimensionen von "Religion" zutage.

Unter einem Theorieansatz verstehen wir eine bestimmte Forschungsperspektive, eine Perspektive, die sich aus dem Standort des Forschers ergibt, d.h. aus den Grundannahmen, von denen er ausgeht um dann andere Phänomene zu erklären.

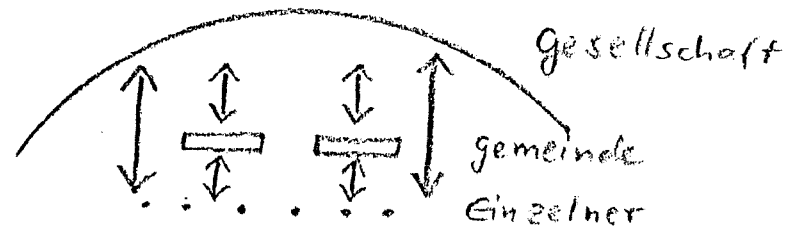
Religion, Glauben gibt es zunächst in den einzelnen Gläubigen. Diese einzelnen Gläubigen tun sich zusammen zu Gemeinden und diese Gemeinden leben im Horizont der Gesamtgesellschaft. So kann man soziologisch von drei Ebenen aus das Feld "Gemeinde" angehen:

Ich kann entweder von einer globalen Gesellschaftstheorie ausgehen, oder ich kann ansetzen beim Verhalten der Individuen und fragen: Was bedeutet für diese Individuen Gemeinde, wenn diese Individuen Mitglieder der Gesellschaft sind.

Und drittens kann ich ausgehen von der mittleren Ebene, von dem, was Gemeinde als Sozialgebilde darstellt, das wäre der organisationstheoretische Ansatz, der sagt:

Für mich ist Gemeinde zunächst einmal ein Organismus, ich versuche, diesen Organismus von sich aus zu verstehen.

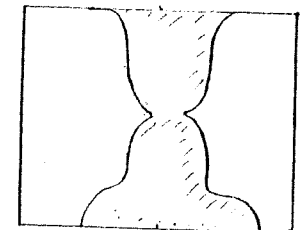
Dann frage ich: Was bedeutet das für die beiden anderen Ebenen?



6.21 Ansätze mit einem Globalverständnis von Gesellschaft

Hier gibt es zwei gegensätzliche Möglichkeiten, Gesellschaft zu denken: Die Systemtheorie auf der einen Seite und die kritische Theorie auf der anderen Seite. Diese Gegensätze sind nicht aufeinander rückführbar! Vielleicht kennen Sie aus der Psychologie dieses Bild:

Hier sehen Sie ein in der Gestaltmethode erarbeitetes Schema, das uns deutlich macht: In aller Wahrnehmung treffen wir eine Vorentscheidung. Entweder sehe ich hier zwei Gesichter oder ich sehe einen Kelch. Was ich sehe, das hängt von der Vorentscheidung ab, die ich getroffen habe, von den Vororientierungen, die ich habe.



Dieses Phänomen gibt es auch im Blick auf Gesellschaft. Gesellschaft ist ja die Summe dessen, was sich bewegt und tut. Diese Gesellschaft kann man entweder so anschauen, daß man vor allem die stabilen Momente sieht und gewissermaßen die Bewegungen, die es in der Gesellschaft gibt als eine Bewegung zwischen festen Größen, eine vorübergehende Labilisierung d. Gleichgewichts. Oder man kann umgekehrt die Bewegung als das Dominante sehen und die Stabilitätszustände nur als vorübergehende Stabilisierungen, die dann sofort wieder in Bewegung kommen. Entweder ist die Ordnung die Seele aller Dinge oder - nach Heraklit - Kampf ist der Vater aller Dinge. Alles ist in Bewegung und nur gelegentlich gibt es Stabilisierung!

Diese beiden verschiedenen Sichtweisen stehen auch hinter den Sichtweisen der Kritischen Theorie und Systemtheorie. Die Systemtheorie geht davon aus, daß gesellschaftliches Leben funktioniert weil sich eine Balance einspielt zwischen den verschiedenen Subsystemen. Und so existiert Gesellschaft einigermaßen stabil. Wenn Wandlungen kommen, sind das stets Störungen "Her Balance".

Für die Kritische Theorie ist es genau umgekehrt. Das Dynamische, das Spannungsvolle ist das, worin sich das eigentliche gesellschaftliche Leben äußert, und alles, was gerinnt, was insitutionalisiert wird, ist das Problematische.

(1) Die systemtheoretische Perspektive begreift Gemeinde heute primär als Ort, an dem die Kontingenzerfahrungen der Menschen resorbiert werden.

Soziologie ist zunächst eine nicht historisch denkende Wissenschaft, d.h. sie erklärt sich den Fortbestand kirchlichen Lebens nicht historisch ("Weil es sie schon immer gab.."), sondern funktional:

Wenn eine Gemeinde, ein Religion existiert, dann deshalb, weil sie den Leuten nützt, weil irgendwelche Bedürfnisse in der Gesellschaft durch sie erfüllt werden.

Das ist die generelle Grundannahme: Systeme bilden sich dort aus, wo von der Umwelt her ein bestimmter Bedarf besteht. Systeme sind der Ausdruck und Niederschlag dafür, daß man für bestimmte Probleme offenbar eine Lösung gefunden hat, wenn die Lösung vielleicht auch nur vordergründig ist. Angebot und Nachfrage haben sich ausgependelt und stabilisiert. Die Frage ist:

Welche Funktion erfüllt Kirche bzw. Gemeinde in der Gesellschaft, daß sie trotz des Säkularisierungsprozesses immer noch gefragt ist?

In allen Gesellschaften, auch gerade in den alten, war es die Funktion der Kirche, Grenzerfahrungen zu bewältigen, die Kontingenzerfahrung der Menschen erträglich zu machen, d.h. es den Menschen zu ermöglichen, daß sie mit den elementaren Ohnmachtserfahrungen, die sie ständig erleben, fertig werden. Unglück, Tod, Hagelschlag wird durch die Religion in seinem Unsinncharakter aufgehoben und eingebunden in einen höheren Sinn. Damit wird die Angst gebannt, damit wird die schrecklich unüberschaubare Welt überschaubar gemacht und in ihrer Fremdartigkeit reduziert.

Das hängt zusammen mit den konkreten Anschauungen der Systemtheorie über das Entstehen von Systemen zusammen, die letztlich sagen:

Alle Systeme haben den Sinn, die Komplexität der Umwelt zu reduzieren

So sind Studienordnungen zum Beispiel ein Versuch, die Komplexität des Studiums durchsichtiger zu machen, oder vgl. Verkehrsordnungen.

Sinn der Religion ist es dann, diesen Gesamthorizont noch einmal zusammenzuhalten und dadurch das Leben in der Gesellschaft erträglich zu machen. Luhmann schreibt der Religion die höchste Funktion zu, die darin besteht, "die unbestimmbare, weil nach außen und nach innen unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren".

Nach außen unbestimmbar: Woher kommt die Welt, wohin geht sie? nach innen unbestimmbar: Wer bin ich? Aus welchen Antrieben heraus lebe ich?

Diese Rätsel werden, so sagt der Soziologe, durch die Religion reduziert. Das Unbestimmbare draußen erhält einen Namen: "die Schöpfung Gottes", das Unbestimmbare in mir erhält einen Namen: "Seelengrund Gottes, in dem Gott mit seiner Gnade mir nahe ist". Damit werden diese unabgeschlossenen Systeme überschaubar.

Hier ist ein Schritt wahrzunehmen zwischen der primitiven Gesellschaft und der modernen:

In der Neuzeit nämlich ist durch die Entwicklung der Naturwissenschaften es möglich geworden, die wesentlichen Kontingenzen, die aus der Natur selbst dem Menschen drohen, z.B. Hungersnot, Wirtschaftskrisen, Tod, Krankheit, usw. zu reduzieren.

Und: Seit der Französischen Revolution mit dem Ausbau sozialer Systeme, mit dem Abschließen internationaler Verträge, usw. wird es auch möglich die Risiken sozialen Zusammenlebens einigermaßen zu managen. (Daß es nicht ganz gelingt, sehen wir an den Kriegsschauplätzen der Welt, sehen wir am Phänomen "Terrorismus": Da greift plötzlich das inzwischen erarbeitete System der Sicherung nicht mehr.)

Doch ein Rest von Kontingenzen bleibt übrig, ein Rest, der nicht mehr von öffentlichem Interesse ist, weil das Zusammenspiel von Politik und Freizeit und Wirtschaft usw. durch die Gesellschaft einigermaßen im Lot gehalten wird. Dieser Rest von nicht - öffentlichen Kontingenzerfahrungen erklärt

die Funktion der Kirche. Sie bleibt notwendig zur Bewältigung der privaten Grenzfällen. Das Wort vom Alten Fritz hat sich als soziale Wirklichkeit bewährt: Religion ist Privatsache! Und Religion gerät in den abgegrenzten Bereich der Freizeit. Sie unterliegt damit auch den Gesetzen der Freizeit. Gesetze der Freiheit sind z.B. das Geringerwerden der Aktivitäten. So muß sich z.B. die Bibelarbeit gegen die Konkurrenz von Fußball oder Diskothek behaupten!

Grundthese: Die Religion hatte immer schon Kontingenzerfahrungen zu verarbeiten. Charakteristisch an unserer Situation ist es, daß die sozial relevanten Kontingenzerfahrungen inzwischen von der Gesellschaft gemanagt werden können, daß also nur noch die privaten Kontingenzerfahrungen anstehen. Und selbst hier ist der Alltag in seinem Normalverlauf nicht auf Religion angewiesen, sondern nur bei individuellen Problemfällen, z.B. bei Schicksalsschlägen, bei Krankheit, Krisen, Geburt und Tod usw. Hier gibt es für die Kirche keine ernsthafte Konkurrenz, hier wird sie allgemein gejaht. Die Beerdigung ist das beliebteste Sakrament, das die Kirche zu spenden hat, dem der Tod ist DAS ungelöste Problem.

Sollen wir dieses Angebot der Gesellschaft, ihre Kontingenzprobleme zu lösen, aufgreifen, sollen wir aus der Not eine Tugend machen? Lütbe schlägt den Kirchen das vor. Nach seiner Meinung kann der moderne Säkularisierungsprozeß zwar die überlieferte Institution der Religion bedrohen, aber den Fortbestand

der Religion im ganzen nicht tangieren, weil Menschen auch in Zukunft so viel Kontingenzerfahrung machen werden, daß es ohne Religion nicht gehen wird. Wenn Kirche und Gemeinde auf diese Karte setzen, fahren sie nichts schlecht, soziologisch betrachtet. Die Kirchensteuergelder fließen weiter, für die Pfarrer ist gesorgt, wenn sie bereit sind, diese Aufgabe zu übernehmen.

Die Frage ist nur:

Mit welchem Gefühl machen wir das?

Dürfen wir das? Passiert hier ein schlimme Anpassung an die Bedürfnisse unserer Umwelt? Gott als Lückenbüßer für die noch nicht lösbarer Probleme? Die übrigen Probleme werden von der Gesellschaft gelöst. Und es ist zu spüren, daß die Gesellschaft Wert legt auf eine möglichst geräuschlose Resorption der Kontingenzerfahrungen. Für diese Art von Bestattungsinstitut sind wir eigentlich nicht geschaffen. Jesus sagt: Laß die Toten ihre Toten begraben... So sehr auch in den Kontingenzerfahrungen eine echte Herausforderung an uns steckt: Es gibt nichts anspruchsvolleres als die Klage derer, die nicht weiter kommen. Das ist immer eine Herausforderung an den Glauben gewesen. Es ist aber nicht Sinn der Sache, die Klage der Trauernden z.B. diskret in Orgelmusik zu ersticken, damit die Gesellschaft nicht gestört wird, damit die Produktion weiter laufen kann...

Die Frage, die wir uns als Theologen stellen im Blick auf den Auftrag Jesu, diese Frage kann man auch an dieses Interpretationsmuster stellen von seiten einer anderen soziologischen Gegen-theorie, nämlich der kritischen Theorie.

(2) Der Ansatz der kritischen Theorie: Gemeinde als Ort gesellschaftskritischer Konfliktbearbeitung.

Hier geht es nicht um das Aufschlucken von Kontingenzerfahrungen, sondern um das Bearbeiten von Konflikten.

Auch die kritische Theorie ist eine Globaltheorie. Sie versucht vom gesellschaftlichen Ganzen her die Teilphänomene der Gesellschaft zu erklären. Sie geht aber im Unterschied zur Systemtheorie davon aus, daß dieses gesellschaftliche Ganze seinen Zusammenhalt keineswegs einem leidlich geglückten Balancezustand zwischen Angebot und Nachfrage verdankt, sondern: wenn die Gesellschaft anscheinend einigermaßen in Ordnung ist, dann ist das Folge der Macht der Stärkeren über die Schwächeren. Für diese Macht der jeweils Stärkeren über die Schwächeren hat Marx in seiner Lehre vom Profit als Schlüssel zum Verständnis herausgebracht, daß die ungerechtfertigte Bereicherung dessen, der die Produktionsmittel besitzt, am Mehrwert dessen, der die Arbeit tut, dazu führt, daß dessen Macht ständig wächst, daß er dadurch immer mehr Möglichkeiten hat, den andern von sich abhängig zu machen. Dieser Profit führt zu einer progressiven Verarmung der Vielen zu Gunsten der Wenigen, heute z.B. zur Verelendung der Dritten Welt zu Gunsten der Ersten und Zweiten Welt.

D.h.: Aufgrund dieser ökonomischen Gesetze bleibt die Gesellschaft immer hinter den Möglichkeiten zurück, die sie von sich aus inzwischen hätte, um ihre Probleme zu lösen. Und darum liegt in diesem Ansatz von Marx, aufgegriffen dann von Marcuse, ein eminenten Impuls, nicht bei diesem Mechanismus stehen zu bleiben, nicht bei dieser scheinbaren Balance.

Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule weiten diesen Ansatz aus: Es besteht in der spätkapitalistischen Überflußgesellschaft eine derartige Diskrepanz zwischen dem, was inzwischen möglich wäre und dem, was faktisch aufgrund der Profitinteressen nur möglich ist, daß die Profiteure dieser Diskrepanz alles tun müssen, um diese Diskrepanz nicht ins Bewußtsein treten zu lassen.

Und darum betreiben sie eine zusätzliche Manipulation des gesellschaftlichen Bewußtseins und der Bedürfnisse der Leute. Damit diese Bedürfnisse immer wieder durch kurzfristige Warenangebote abgedeckt werden und die Leute ja nicht ans Nachdenken kommen.

Die Freiheit der westlichen Welt ist die Freiheit ihrer Warenhäuser, statt zwischen fünf zwischen zwanzig Haarsprays zu wählen. Allgemeines Ziel der Manipulation ist es, den einzelnen mit der Lebensform auszusöhnen, die ihm vom der Gesellschaft aufgezungen ist. Er soll seine Grundbedürfnisse in viele kleine Teilbedürfnisse auflösen und kurzfristig befriedigen, damit er bei der Stange bleibt und alles so bleiben kann, wie es ist. Die sozialen und politischen Bedürfnisse werden in die individuellen Bedürfnisse umgewandelt. Die verfügbaren technischen und finanziellen Mittel dieser komplizierten Gesellschaft werden nicht zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse eingesetzt im Interesse der Chancengleichheit aller, sondern zu einer Triebunterdrückung, die dem Fortbestand der etablierten Gesellschaft dient.

So sagt die gesellschaftskritische Analyse von Marcuse.

Und von da her kommt natürlich auch eine Anfrage und Kritik an die Adresse der Kirche:

Sie fragt: ob die Kirche aus eigenen Interessen des Überlebens, weil sie profitiert am wachsenden Bruttosozialprodukt, sich gedankenlos oder gar schamlos diesem Mechanismus einfüge; ob sie deshalb so wenig die Untergrundprobleme, die es in der Gesellschaft doch offenbar gibt, zu kritisieren wagt? Die Resorption von Kontingenzerfahrung, auf die sich Kirche z.T. unkritisch versteht wird von Karl Marx in die Metapher gebracht: "Opium für das Volk". Das Opium macht die Schmerzen erträglich vgl. die Beschwichtigung der Leidenserfahrung von der Religion her!

Wir haben diese Metapher von Marx bislang zu stark in ihrem Vorwurfscharakter gehört und zu wenig gewürdigt, daß Marx damit nur die eine Seite von Religion skizziert hat. Marx sieht nämlich sehr deutlich, daß Religion immer auch eine enorme gesellschaftskritische Potenz in sich hat. Marx kommt ja selbst von der jüdischen Tradition her und lebt noch von ihr. Religion hat eine gesellschaftskritische Potenz, weil sie eine Ahnung von den Möglichkeiten des Menschen hat, soweit sie die Faktizität der Verhältnisse übersteigt, ein Traum von Erlösung, eine Vision von dem, was der Mensch sein könnte. Und dadurch, daß Kirche diese Vision aufrecht erhält, hindert sie den Menschen daran, sich mit den faktischen Verhältnissen abzufinden und das zu vergessen, was möglich wäre.

Marx sagt: " Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem Protestation gegen das wirkliche Elend".

Die große Anfrage der kritischen Theorie an unser Gemeindeleben geht dahin, wieviel unsere Gemeinden fähig sein können Orte zu sein, an denen die wahren Konflikte der Menschen thematisiert und behandelt und bearbeitet werden. Dann würde Gemeinde zum Anwalt der wahren Sehnsüchte des Menschen gegen die aufgeschwätzten und manipulierten Sehnsüchte. Kirche, Gemeinde hätte also die Aufgabe, die wahren Sehnsüchte der Menschen wach zu halten gegen die Techniken der Gesellschaft, die ihnen diese Sehnsüchte ausreden wollen. (Vgl. "Unsere Hoffnung")

Vorick Spiegel hat versucht, im einzelnen durchzumustern, wie weit die Kirche in der BRD auch in Gefahr ist, diese kritische Prophetenfunktion aufzugeben zugunsten einer integrierenden, beschwichtigenden Funktion und hat das aufzudecken versucht: für den Sektor "Verkündigung" und "Wertvermittlung", für

"Beratung" und "Diakonie" und auch für den Bereich der "Koinonia"; für die Fähigkeit der Kirche, Gruppen zu bilden. Und er sagt, daß im Sektor "Beratung", "caritative Arbeit" weiterhin die Gefahr besteht, daß es nur Pflästerchensarbeit ist.

Wo ist die Kirche Anwalt dessen, der plötzlich ins Krankenhaus gerät? Wieweit thematisieren und bearbeiten wir die Konflikte und beschwichtigen sie nicht nur?

Und zum Bereich der Koinonia:
Sprechen wir nicht übermäßig oft in der Sprache der Mittelschicht, so daß Leute der Unterschicht nicht mehr damit zurecht kommen?

Wie die Systemtheorie hält die kritische Theorie uns einen Spiegel vor und lädt uns ein, unsere Rolle in der Gesellschaft zu überprüfen, d.h. zu fragen, ob nicht die Leuchtkraft der Gemeinden dadurch zerstört wird, daß wir zu wenig Mut zur kritischen Gegenstimme haben. Könnte die Lethargie der Gemeinde zusammenhängen mit der ökonomischen Saturiertheit der Gemeinde? Die Basis Konflikte werden in unseren Gemeinden zu wenig thematisiert, auch in der Gemeindeftheologie, die legt eher einen verklärenden Schleier über alles, während das, was die Leute bedrängt, im Raum der Kirche nicht artikuliert werden kann. Ist nicht auch die Konfliktunfähigkeit unserer Gemeinden symptomatisch?

Bäumler meint, das große Leitwort der Gemeinden heiße wie im Mittelalter immer noch "Ordnung"! Es heiße nicht, wie es vom NT her möglich wäre, "Versöhnung".

6.22 Ansatzpunkt beim Einzelnen (3) Theorie der kognitiven Dissonanz

Diese Theorie betrachtet die Gemeinde als Ort der Wertvermittlung in der Gesellschaft. Dieser Ansatz wurde von Gerhard Schmittchen in seinen beiden großen Umfragen verwendet, d.h. auf katholischer Seite die Synodenumfrage, auf evangelischer Seite die EKD - Umfrage. Schmittchen hat in beiden Umfragen diese Theorie zum Gerüst seiner Untersuchung gemacht. Hinsichtlich der katholischen Kirche gelangte er dabei zu folgendem Ergebnis:

Die Menschen verstehen sich heute von der Gesellschaft her, in der sie leben und versuchen deshalb auch, ihr Leben von den Werten der Gesellschaft her primär zu gestalten. Dabei wird die Kirche von vielen ihrer Mitglieder nicht mehr als besonders hilfreich erlebt zur Realisierung der Werte, die die Leute selbst für wichtig halten. Schmittchen nimmt also die Perspektive des Einzelnen in dieser Gesellschaft ein, der sich vor die Aufgabe gestellt sieht, selbst zu entscheiden, was für ihn die Priorität des Lebens sein soll. Bei dem Bemühen, sich sein eigenes Wertpaket zusammenzustellen, stößt der Einzelne auf die Pfarrei, zu der er gehört, und auf ihre Wertvorstellungen. Der Einzelne übernimmt diese Wertvorstellungen dann, wenn sie zu seiner eigenen Ein-

schätzung der Situation passen, andernfalls stößt er sie ab. Denn: Wenn er sich in Konflikten zu seiner Kirche sieht, hat er aufgrund der Differenziertheit unserer Gesellschaft die Möglichkeit, diesem Konfliktdruck auszuweichen.

Das ist die Theorie der kognitiven Dissonanz, d.h.: Kein Mensch kann Spannungen in sich lange Zeit ertragen. Sondern: Wenn Spannungen in mir aufkommen, suche ich eine Lösung. Die Lösung besteht entweder darin, daß ich ein Harmonisierungsmodell entwickeln kann oder daß ich mich distanzriere.

Schmittchen beobachtet ein Distanzierungsverhalten und interpretiert es als ein Konflikt - Vermeidungs - Verhalten.

Warum sind die Fernstehenden Fernstehende?

Unsere klassische katholische Interpretation lautet:

Weil sie lau sind und das religiöse Leben nicht ernst nehmen. Das ist eine moralische Interpretation!

Schmittchen gelingt es, mit seiner Theorie der kognitiven Dissonanz, das Verhalten der Fernstehenden (auch das der Kerngemeinde!) wertfrei zu interpretieren. Schmittchen sagt: Die Fernstehenden stehen deshalb fern, weil sie zwischen ihrem eigenen Wertesystem und dem Wertkanon der Kirche eine ziemliche Differenz erleben. Und diese Spannung können sie nicht gut aushalten und deshalb distanzieren sie sich.

Umgekehrt:

Kerngemeindeglieder sind solche Leute, die wenig Differenz spüren zwischen ihrer eigenen Wertewelt und dem Wertesystem der Kirche. Deshalb geben sie oft in die Kirche und je öfter sie in die Kirche gehen, desto mehr wächst ihre Vertrautheit mit der Kirche.

Die Ursache ist weder für Fernstehende noch für Mitglieder der Kerngemeinde eine moralische Einstellung, sondern sind weitgehend wertneutrale Faktoren, zum Beispiel: Je höher die Bildung, desto mehr fühlt sich der Mensch in Spannung zu der Kirche. Je größer die Kommunikationschancen sind, umso kritischer wird der Mensch zu den Werteinstellungen der Kirche.

Umgekehrt: Je geringer die Bildung ist, desto vertrauter fühlt sich der Mensch mit der Kirche und ihren Werten.

Wenn das wahr ist, ergeben sich für die Pastoral wichtige Konsequenzen:

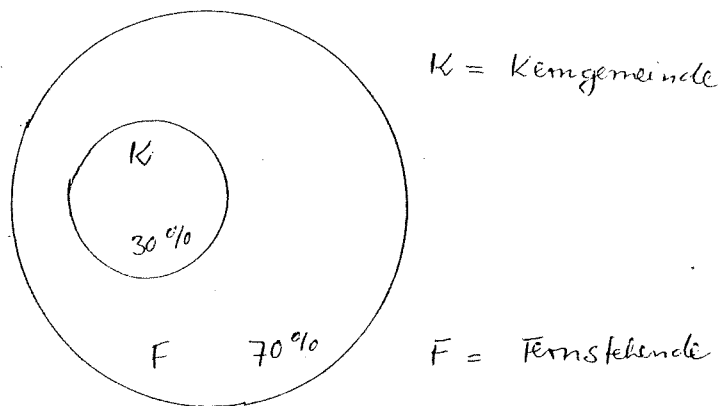
Dann müssen wir mit unserem "Gläubigen Volk" kritischer umgehen und mit den sogenannten Fernstehenden verstehender.

Schmittchen kommt von seinem Datenmaterial her zu zwei Empfehlungen:

1. Angesichts der durch die historisch gewachsene Parochie entstandene und tradierte Kluft zwischen Fernstehenden und Kerngemeinde, zwischen Kircheleitung und Basis, ist es außerordentlich wichtig, daß die Kirche jede unnötige Diskrepanz zwischen ihrem Wertesystem und dem der Gesellschaft reduziert. Wenn schon die Kluft entstanden ist, dann ist das eine Kommunikationsbarriere, mit der ich sehr vorsichtig umgehen muß. Ich darf nicht ständig den Eindruck betonen und bestärken, daß zwischen "drinnen" und "draußen" kaum Kommunikationsmöglichkeit besteht. Es dürfen keine falschen Ergebnisse produziert werden!

Dort aber, wo zum Leben der Kirche eine solche Diskrepanz gehört, dort ist eine begründete Stellungnahme wichtig. Also: Sehr viel Begründung für den Standpunkt der Kirche, wo sie dem Wertesystem der Gesellschaft widerspricht! Gerade auch der Fernstehende und Ungläubige soll als Adressat der kirchlichen Erklärungen mitbedacht werden als einer, dem ich Rechenschaft von meiner Hoffnung zu geben versuche. Ich darf ihm nicht von vorneherein vorwerfen, daß er meinen Kirchenjargon nicht versteht.

2. Die kognitive Anspannung kann gemildert werden durch die emotionale Bindung an die Kirche. Z.B.: Wenn zur Verwandtschaft ein Pfarrer gehört, dann ist der Einzelne trotz kognitivem Streß eher geneigt, sich mit der Kirche zu solidarisieren. Oder: Wo das Tischgebet noch den Alltag prägt, da ist der Mensch wegen dieser auch emotionalen Bindung eher fähig, Spannungen wegen Dogmen z.B. auszuhalten, als wenn kein Tischgebet mehr gesprochen wird. Daraus zieht Schmittchen die Folgerung: Es ist wärmstens darauf zu achten, wo noch emotionale Bindungen zur Kirche bestehen. Dazu gehört z.B. das ganze Kasualangebot von der Taufe bis zur Beerdigung. Diese Leute, die wegen einer Beerdigung kommen, dürfen nicht gleich mit der Frage konfrontiert werden, warum sie die ganzen Jahre vorher sich nicht sehen ließen in der Kirche. Sondern: Dieses Stück emotionale Bindung, das sie durch ihr Kommen jetzt zeigen, muß genutzt werden als Anknüpfungspunkt, um mit ihnen ins Gespräch zu kommen und ihnen zu verdeutlichen, was Kirche heute eigentlich will. Alles, was emotional an die Kirche bindet (Liturgie, Sakramente) ist außerordentlich ernst zu nehmen. Hier dürfen nicht zu hohe Maßstäbe angelegt werden, nicht zu hohe Ansprüche an die Menschen gestellt werden, etwa in Zusammenhang mit der Spendung der Sakramente. Es gilt gegen die Gefahr anzugehen, daß nur der religiöse Virtuosenmaßstab angelegt wird, durch den Suchende und Zweifelnde hinauskatapultiert werden.



(4) Interaktionismus

Auch der interaktionistische Ansatz setzt bei der Mikroebene an, allerdings nicht bei diesem Werthaushalt des Einzelnen, sondern bei den Interaktionen, bei den ganz einfachen Umgangsformen, aus denen sich unser Alltag aufbaut, in welchem wir miteinander umgehen und wechselseitig unsere Identität konstituieren. Klassisches Beispiel für den Interaktionismus ist das Geschehen, wenn zwei Menschen eine Ehe eingehen: Von dem Tag an, an dem sie sich zum ersten Mal sahen bis zum Jawort am Altar bauen sie sich gemeinsam eine neue Welt auf, von der Entscheidung, welche Tapete gekauft werden soll bis zur Entscheidung über das Wertesystem, auf das sie sich einigen wollen.

Diese Art von Soziologie interessiert sich außerordentlich für Alltagsgespräche: "Was reden die Leute so über den Zaun weg?" Diese Art von banaler Unterhaltung, die Konversationsmaschine des Alltags, was man beim Frühstück, in der Straßenbahn etc. beguasselt, ist für das psychische Überleben ein sehr wichtiges Moment. Luckmann spielt hier mit den Begriffen "Unterhaltung" und "Unterhalt". Die Unterhaltung ist für das psychische Existieren ein sehr wichtiger Stabilisierungsfaktor. Darin versichern wir uns unserer eigenen Identität! Deshalb ist man auch sehr daran interessiert, die Alltagsethik zu erforschen, also: "Was steckt an ethischen Impulsen in Sprichwörtern?" Zum Beispiel: "Erst die Arbeit, dann das Spiel!" oder "IB deinen Teller leer?!" Darin stecken moralische Maximen, die den Alltag strukturieren, die viel interessanter sind als die moraltheologischen Lehrbücher! Dann bis der Inhalt dieser Bücher an die Basis kommt, ist es transformiert. Aber: Diese Sprichwörter normieren das Handeln der Leute wirklich. Ebenso interessant ist die Alltagspraxis, daß man zum Beispiel beim Nachbarn nicht so gern ausleiht, weil man dann in Abhängigkeit gerät. Das sind Regeln des alltäglichen Umgangs, hinter denen Weisheit steckt und die etwas über die ethische Einstellung erkennen lassen.

Soweit sich auch Religion materialisiert, sich umsetzt in solche Alltags- und Verhaltensmuster, bedient sich die Religionssoziologie der Wissenssoziologie, um diese Bewußtseinslagen aufzunehmen. Alle Inhalte der Alltagsgespräche lassen sich von daher in eine Hierarchie bringen, nämlich: "Wie relevant ist der Inhalt zur Strukturierung des Alltags?"

Von hier aus versucht Joachim Matthes als Religionssoziologe danach zu fragen: "Was ist nun vom kirchlichen Wertbewußtsein für den Alltag relevant?" Er kommt zu einer Antwort in zwei Thesen:

1) Es gibt eine erstaunlich tiefe Verankerung von Kirche und kirchlicher Lebenswelt im Leben des Einzelnen. Das Christentum ist auch in unserer Gesellschaft noch außerordentlich prägend, zum Beispiel für die Strukturierung des Jahresablaufs. Das Kirchenjahr bleibt irgendwie in unsere Gesellschaft eingeschrieben. Manchmal ist das natürlich fragwürdig überfremdet, aber man kann nicht sagen, das Christentum sei aus unserer Gesellschaft verbannt. Das Christentum existiert auch im Wochenrhythmus und im Lebensrhythmus der Einzelnen, es tauchten bei bestimmten Lebenskrisen auf, wie Taufe, Hochzeit, Beerdigung, als Anfrage an Kirche, als Bitte um Sinn.

Von hier zeigt sich wiederum, daß die Differenz zwischen Fernstehenden und Kerngemeinde sich insoweit auflöst, als auch die Fernstehenden sich jahreszyklisch, wochenzyklisch, lebenszyklisch am Christentum orientieren und die Kirche als sinngebenden Instanz empfinden. Dazu kommt, daß die Kirche darüber hinaus auch im Bereich der Fernstehenden verankert ist durch gesetzlich abgesicherte Aktivitäten, zum Beispiel im Sektor Jugendarbeit, im Sektor caritativer Arbeit, im Bereich Kindergarten usw. Hier hat die Kirche Aulaufstellen, wo auch für den Fernstehenden Christentum ausgesprochen plausibel ist. Durch folgende Zahlen wird der Einfluß des Christentums auf unsere Gesellschaft deutlich:

So waren im Jahre 1970 allein im Caritasbereich der katholischen Kirche 54500 Ordensmitglieder tätig und 137900 Laien, zusammen also rund 200 000 Angestellte! Eine Größenordnung, die einen Zusammenbruch der Kirche sozial gesehen untragbar macht! Deshalb liegt der Bestand der Kirche auch im staatlichen Interesse. Wenn diese 200 000 Angestellten eines Tages nicht mehr für den caritativen Bereich zur Verfügung ständen, hätte der Staat große Mühe! Da sehen Sie, wie auch für die Fernstehenden Kirche wirksam wird! Nach dem öffentlichen Dienst sind die Kirchen der größte Arbeitgeber in der BRD! Von daher gibt es weiterhin eine Präsenz der Kirche im Alltagsbewußtsein der Leute.

2) Wir dürfen diese Stabilität der Volkskirche im Bewußtsein ihrer Mitglieder nicht insofern überschätzen, als es zugleich auch labilisierende Faktoren gibt, die den kirchlichen Einfluß zurückgehen lassen. Das macht sich auch auf der normalen Alltagssebene bemerkbar. Immer häufiger machen nämlich Kirchenmitglieder die Erfahrung, daß sich kirchliche Deutungsangebote für die Realität in der alltäglichen Interaktion nicht mehr bewähren.

Ein Beispiel:
Ein wesentliches Element der generellen Deutungsschemata, mit denen Gruppen sich eine gemeinsame Welt aufbauen, sind die Fremdbilder:
Man versucht die Außenstehenden zu etikettieren, um dadurch die eigene Sinnwelt zu stabilisieren.
Solche Fremdbilder haben z.B. Katholiken von Protestanten und Protestanten von Katholiken. Und beide haben ihre je spezifischen Fremdbilder von den Liberalen, von den Sozialisten usw.

Was passiert, wenn die Fremdbilder und Protestanten und Katholiken durch die Vermischung der Konfessionen nach dem Zweiten Weltkrieg aufgebrochen werden?
"Die aus der Zeit der Segmentierung überlieferten Fremdbilder waren nicht dazu entworfen, Interaktionen zwischen der eigenen Kirche und der fremden zu steuern, sondern gerade im Gegenteil: solche Interaktionen zu unterbinden. In den sozial - strukturell vermehrten Interaktionen zwischen den Mitgliedern verschiedener Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg wurde nun deutlich, daß sich die Fremdbilder von den anderen Gruppen, die Vorstellung von Verhaltensweisen und Relevanzsystemen der fremden Gruppe nicht bewähren." (Geller 41)

Weil aber Fremdbilder wichtige Bausteine sind für das eigene Gruppendenken wird mit dem Zerbrecen des Fremdbildes auch die Eigensinnwelt problematisch.
Wenn z.B. die Moslems gar nicht so schlimme Heiden sind, dann können sie ja auch beten und kennen einen Weg zum Heil.
Das Erkennen "die sind ja gar nicht so..." löst eine Krise für das eigene Deutungssystem aus, wie am Beispiel der Mischehen bei uns besonders deutlich wird.
Die weitere Folge ist:
In den Interaktionen mit den Mitgliedern fremder Kirchen bilden sich nun neue Selbstbilder aus, die weniger die Unterschiede zwischen den Kirchen, als vielmehr die Gemeinsamkeiten betonen:

"Wir haben alle einen Herrgott"
"Wir kommen alle in den einen Himmel"

Dem gegenüber betont die Kirchenleitung die kirchentreuenden Elemente. Die Kirchenleitung verhält sich in der Ökumene eher zurückhaltend, während die Basis nach vorne drängt. Die Kirchenleitung deutet die Grenzverwischungen zwischen Katholiken und Protestanten als Einflußverlust. Sie versuchen, die öffentliche Thematisierung dieser Entwicklung zu verhindern und entgegen denen, die diese Entwicklung fördern, ihre Unterstützung.
Grenzbeziehungen sind jetzt erfolgt: Sonntags dürfen keine ökumenischen Gottesdienste stattfinden.
Da die Kirchenleitung versucht, die Erfahrungen anderer Deutungssysteme möglichst zu reduzieren, andererseits aber die innerkirchlichen Folgen dieser Entwicklung zu unterdrücken versuchen, bewirken sie, daß die Kirche von ihren Mitgliedern als Freiheit bescheidende und den Fortschritt hemmende Institution erfahren wird.

So wird die Trennung zwischen Leitung und Basis noch einmal forciert.

Zusammenfassung:
Unter den Leuten ist zwar noch ein recht solider Grundstock von Wissen verbreitet, es wird aber nur selten verbunden mit den eigenen Sinngesamkeiten innerhalb des persönlichen und sozialen Lebens. "Die elementaren Sinngesamkeiten, die das persönliche Leben maßgebend strukturieren mit durchaus religiösen Zügen verbleiben mehr oder weniger im Bereich des Anonymen, da es von der institutionalisierten Kirche nicht erfaßt wird." (Mette, 1978a, 23)

Wie kann dieser Aspekt eingehen in eine angemessene Theologie der Gemeindepastoral?
Der Einzelne ist es, der bewußt oder unbewußt seinem Leben Sinn zu geben versucht durch Arbeit, Ferien, Wohnung, durch Hobbies. Dazu gehören christliche Einschlüsse, die da noch eine Rolle spielen.

Wie müßte eine Gemeindepastoral aussehen, die dieser Situation des Einzelnen in unserer Gesellschaft Rechnung trägt?
Wie müßte sich Gemeinde heute präsentieren, damit sie von den Einzelnen, die in dieser Weise ihrem Leben Sinn zu geben versuchen, als Ort von Sinnstiftung, als Sinnprovinz erfahren werden kann und damit auch als Orientierungshilfe für die eigene Not.

Auch Matthes kommt zu dem Ergebnis, daß man die Anknüpfungspunkte, die noch bestehen (Kasualhandlungen!) nicht übersehen darf.

6.23 Ansatzpunkt bei der Gemeinde

(5) Organisationstheorie: Gemeinde als kirchliche Organisation

Der organisationssoziologische Ansatz versucht ernstzunehmen, daß sich menschliche Religiosität auch immer verobjektiviert und materialisiert in Gebäuden, Bürokratien, Finanzen, Organisationsformen, Rollen, Ämtern, Kompetenzen usw.

Mit diesem Ansatz arbeitet Franz Xaver Kaufmann als Religionssoziologe, d.h. er begnügt sich mit der banalen Feststellung nicht, daß die Kirche auch Organisation ist, sondern er glaubt vielmehr, daß die Eigenart der neuzeitlichen Kirche dadurch erfaßt werden kann, daß diese Kirche nicht nur von einem äußeren Säkularisierungsprozeß an den Rand getrieben wird, sondern daß dieser äußeren Säkularisierung auch eine innere Säkularisierung entspricht. Daß nämlich die Kirche sich selbst in Richtung auf eine Organisation hin entwickelt. Und das ist ein bedenklicher Vorgang!

Kaufmann versteht unter Organisation jene sozialen Gebilde, in denen eine Mehrzahl von Menschen zu einem spezifischen Zweck bewußt zusammenwirkt.

Deshalb ist z.B. eine Fabrik, ein Sportverein eine Organisation, eine Familie aber nicht, denn das Zusammenleben in der Familie ist zweckfrei.

Je stärker nun die Zwecksetzung das Zusammenleben beherrscht, umso höher organisiert ist das entsprechende Sozialgebilde. Doch: die formelle Organisation, die Verteilung und Zuordnung von Ämtern und Kompetenzen ist immer durchschossen von informellen Elementen, d.h. von ungeplanten Gruppenbildungen, Autoritätsgewichten, die sich gewissermaßen quer zum Dienstweg herausstellen.

Die These von Kaufmann lautet:

Die Kirche hat sich in der Neuzeit zunehmend aus einer Lebensgemeinschaft in eine Produktionsgemeinschaft unentwickelt, aus einer Lebensgemeinschaft in eine Organisation.

Charakteristischer Ausdruck für diese Entwicklung ist die "katholische Aktion". Katholische Aktion ist das, was die Laien unter Führung der Hierarchie tun.
Ist ein Kloster primär eine Lebensgemeinschaft oder ein Produktionsbetrieb?
Wird nicht der Kern des Christentums angegriffen, sobald die Christen instrumentalisiert werden?

Kaufmann hat den Eindruck, daß der Verlust an Einflußmöglichkeiten, den die Kirche wahrnimmt wegen der Differenzierung der Gesellschaft durch den Ausbau der Organisation wettgemacht werden soll. Die offiziellen Kirchen versuchen, auf den Entkirchlichungsprozeß damit zu reagieren, daß sie durch vermehrte Organisation ihren Einfluß zu wahren suchen.
Diese Strategie wird gewiß innerhalb des organisierten Teils der Gesellschaft ermöglichen, daß die Kirche weiterhin gehört wird.

Die Kehrseite ist jedoch: Durch diesen Ausbau kirchlicher Organisation wird tendentiell der Rückgang des kirchlichen Einflusses auf die Mitglieder gefördert.
Denn: Eine Kirche, die vorwiegend als Organisation erfahren wird, bietet keine Identifikationschancen mehr. Die Kirchenmitgliedschaft wird dann zunehmend unter dem Gesichtspunkt des Nutzens wahrgenommen. Eine Organisation benutze ich, wenn mir ihre Zwecke einleuchten. Kirchenmitgliedschaft wandelt sich und wird zunehmend auf der Basis der Kirchensteuer in Anspruch genommen, wie eine Organisation, die eben meine Hochzeit oder meine Beerdigung ausrichtet.

Innerhalb der kirchlichen Pastoral muß man sich konzentrieren auf die Frage:
Wie können wir heutigen Menschen wieder Identifikation mit der Kirche ermöglichen, die doch überwiegend als Organisation wahrgenommen wird? "Wenn Kirche als 'Organisation' erfahren wird, bietet sie keine Identifikationschancen mehr, wie sie als Voraussetzung einer Tradierung ihrer Werte notwendig wären. Religiöse Motivationen können vermutlich nur in 'gemeinschaftlichen', nicht in 'gesellschaftlichen' Sozialbeziehungen übertragen werden.
Ein zentrales Problem zukünftiger kirchlicher Organisation wird demzufolge darin bestehen, soziale Beziehungen primär - gruppenthafter Art zu fördern und kirchlich zu legitimieren, gerade weil sie den dominierenden, vom Kirchenrecht her strukturierten Prinzipien kirchlicher Organisation widersprechen... Nicht im Abbau, sondern vielmehr in der wachsenden Komplexität und Vielfalt kirchlicher Organisation, in bewußter Mischung formalisierter und informeller Strukturelemente dürften die größten Zukunftschancen der Kirche als religiöser Organisation liegen." (Kaufmann 1974, 35)

Die Kirche muß als Korrektiv zu ihrer Organisation informelle Gruppen in ihren Reihen fördern. Diese Gruppen anzuerkennen, ohne sie sofort zu vereinnahmen, ist für die Existenz der Kirche entscheidend.

6.3 Der Nutzen sozialwissenschaftlicher Betrachtung der Gemeinde

6.31 für die praktische Gemeindearbeit

Die Soziologie erbringt sowohl eine umrißhafte Beschreibung der Gesamtsituation in der wir uns heute, Ende der 70iger Jahre befinden ("Gegenwartsanalyse": Skizze der "Großwetterlage") wie auch eine präzise Beschreibung des "Klimas vor Ort", wie wir es amateurhaft selbst erheben können. Diese Unterscheidung ist hilfreich, weil uns in der Seelsorge immer wieder passiert, was wir mit dem Wetterbericht erleben: Vor Ort modifiziert sich häufig das angesagte Wetter nochmals, und zwar aufgrund der örtlich geologischen Verhältnisse (Wasser, Waldbestand, Höhenlage). Kommt es anders, als der Wetterdienst vorhergesagt hat, so ist der deshalb nicht desavouiert; denn die Abwandlung ist aufgrund derselben meteorologischen Gesetze zustande gekommen, die für die Globalanalyse galten. Genauso wenig desavouiert die Erfahrung, daß es "in der Praxis" ganz anders aussieht, als es in den soziologischen oder pastoraltheologischen Büchern steht, das was dort steht: man müßte nur die Fähigkeit entwickeln, zu erkennen, welche Faktoren aufgrund welcher örtlichen Gegebenheiten über- oder unterentwickelt sind, welche Faktorenkombination also hinter der gegebenen Situation steckt, welche Trends sich anbahnen, ob beobachtbare Bewegungen einen Ab- schwung oder Aufschwung signalisieren.

Sicher ist solches Erkennen und Interpretieren der Nahsituation noch schwieriger als eine Globalskizze, weil der Abstand fehlt: Betriebsblindheit!

Nicht umsonst wird diese diagnostische Fähigkeit im Neuen Testament als prophetisches Charisma, als Gnadengabe betrachtet, die nicht jedermann besitzt.

Die Soziologie rückt Faktorenbündel in den Blick, die der Primärerfahrung nicht zugänglich sind, aber unbemerkt und unbewußt (unterstützend oder störend) auf das Leben der Gemeinde Einfluß nehmen und bei pastoraler Planung in Rechnung gestellt werden müssen, soll die Planung realistisch sein. (Die Bedeutung von Sippen zB und der Minoritäts- Majoritätsmechanismus mit seinen Polarisierungseffekten).

Hier wird sichtbar, daß der Ehrgeiz der Soziologen, Soziales durch Soziales zu erklären, tatsächlich heuristisch ein fruchtbarer Ansatz zur Aufdeckung menschlicher Tiefenwirklichkeit darstellt.

Die Soziologie bewahrt uns davor, in der Gemeindeseelsorge die Menschen zu überfordern. Wenn zB das Verhaltensmuster "Nichtkirchgang" konditioniert ist (seit 2 Generationen aus der Kirche heraussozialisiert), oder starke Schicht- und Sprachbarrieren bestehen, ist der Einzelne überfordert.

Die Soziologie bewahrt uns vor der Selbstüberforderung, denn sie bewahrt uns davor, unsere Kräfte am untauglichen Objekt zu verbrauchen und unrealistischen Zielen nachzulaufen.

6.32 für die Gemeindeftheologie

- (1) Die Soziologie rückt die Gegenstände theologischer Reflexion (in diesem Fall die Gemeinde) in eine Reihe mit anderen gesellschaftlichen Phänomenen.

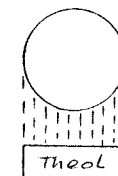
Wir mögen noch so sehr beteuern, daß die Objekte, mit denen wir uns beschäftigen, Objekte "sui generis" seien, - die Soziologie schmunzelt, läßt uns bei unserem guten Glauben und geht an ihre Arbeit, beobachtet, zählt, mißt und entwickelt so viele massive Analogien und Zusammenhänge zwischen der christlichen Gemeinde und anderen Gesellungsformen, daß wir am Ende selber sehen: eine christliche Gemeinde ist nicht eine Gemeinde "sui generis", sondern "generis humanae universalis". Das spezifisch Christliche ist nicht apriori zu behaupten, sondern aposteriori aufzuweisen: im Erweis des Geistes und der Kraft.

- (2) Der Einordnung kirchlicher Phänomene in den gesellschaftlichen Kontext folgt die soziologische Deutung dieser Phänomene auf dem Fuße. ZB. P. Berger, Wissenssoziologisch: Ökumene als Markt.

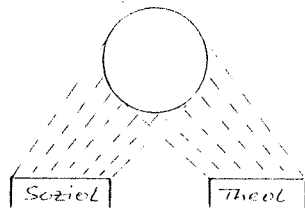
Soziologische Deutung versucht die Interpretation der Fakten innerhalb eines soziologischen Theorierahmens. Vgl. theologischerseits den Versuch, Gemeinde im Rahmen der Sakramententheologie zu deuten ("Ursakrament"); so ist ein soziologischer Theorierahmen für die Gemeinderealität die sog. "Systemtheorie". Das heißt Soziologie ist nicht nur Hilfswissenschaft der Pastoraltheologie. H. Schelsky: "Das könnte Euch Theologen so passen: Wir sollen Euch die Daten liefern und Ihr macht dann die Interpretation. Nein, wir interpretieren unsere Daten selber. Damit wird die soziologische Interpretation zu einer bedrohlichen Konkurrenz der theologischen Interpretation der Wirklichkeit: sie relativiert die theologische Deutung, bestreitet deren Anspruch auf alleingültige Weltauslegung.

- (3) Die Soziologie stimuliert das theologische Denken (und irritiert es nicht nur) indem sie es zur Überprüfung des Geltungsanspruchs theologischer Aussagen anregt (und vor ideologischer Überziehung dieses Geltungsanspruchs bewahrt).

a) Hätten wir nur die Theologie, so wären wir in der Gefahr, theologische Aussagen über die Wirklichkeit mit der Wirklichkeit gleichzusetzen, d.h. auch umgekehrt der Wirklichkeit nicht mehr Raum zuzugestehen als in unseren Begriffen Platz ist (vgl. Galiläi).



Sobald aber konkurrierende Wirklichkeitsdeutungen angeboten werden, wird (mit der Relativierung der jeweiligen Gegen-Interpretation) zunächst der Realität selbst der Vorrang gegenüber allen Interpretationsversuchen eingeräumt.



Wenn wir die Vergewaltigung der Wirklichkeit (durch die Absolutsetzung einer bestimmten Perspektive) als Ideologie bezeichnen, dann hat die Soziologie für die Theologie ideologiekritischen Charakter und umgekehrt: beide halten sich im Streit miteinander (und im Ringen um die Erfassung der Realität) gesund. Vgl. Ganoczys Methode der Korrelation!

b) Die Möglichkeit friedlicher Koexistenz oder besser konstruktiver Kooperation ergibt sich in dem Augenblick, wo beide Disziplinen den Charakter und Geltungsanspruch ihrer Aussagen akzeptieren. So hat der Dialog zwischen der Theologie und den Humanwissenschaften vor allem dazu geführt, daß die Gesprächspartner erkannten: unsere Aussagen liegen nicht auf der gleichen Ebene: theologische Aussagen haben normativen, soziologische Aussagen haben beschreibenden Charakter. Menschliches Leben und gesellschaftliches Zusammenleben ist aber auf beides angewiesen: auf die Beschreibung dessen, was Menschen tun und lassen, und auf normative Inspiration menschlichen Tuns und Lassens.

Wir können uns zB von den Soziologen die perfekte Gemeindeanalyse erstellen lassen, doch diese Analyse sagt uns niemals, was jetzt geschehen soll. Danach müssen wir die theologische Überlieferung befragen.

Umgekehrt können wir die theologischen Zielwerte gemeindlichen Lebens, wie sie von der Apostelgeschichte erzählerisch beschrieben sind, in die Gegenwart hinein nicht umsetzen, ohne Kenntnis der gesellschaftlichen Bedingungen heutigen Gemeindelebens, wie sie - in dieser Objektivität - nur von einer streng beschreibenden Wissenschaft erbracht werden kann (Fehlerquellen zugestanden!).

III. Was könnten christliche Gemeinden sein?

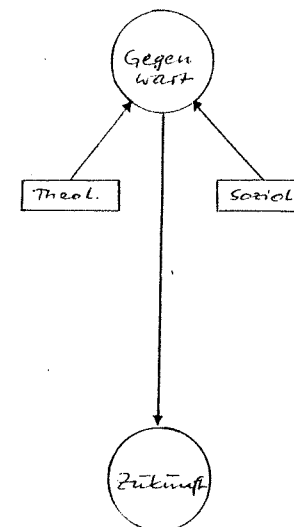
Mit dieser Frage treten wir in den dritten Hauptteil unserer Vorlesung ein, wenden wir unseren Blick von der Analyse der gegenwärtigen Situation (und ihren historischen Voraussetzungen) weg der Zukunft zu: Welche noch unerschlossenen Möglichkeiten christlichen Gemeindelebens warten darauf, - unter Wahrnehmung der besonderen Chancen der Gegenwartssituation - realisiert zu werden? Das ist die praktisch-theologische Perspektive, sofern praktische Theologie sich mit der "Praxis in Kirche und Gemeinde im Rahmen der Gesellschaft an der Schwelle der Zukunft" beschäftigt (vgl. Vorlesung SS 1978, S. 9) und sich deshalb im Doppelschritt von Wahrnehmung (Diagnose, Analyse) und Intervention (Veränderung, Therapie) bewegt (ebda 41-46. 57). Wir müssen daher als eine neue Perspektive die Perspektive der Realisierbarkeit, des Handelns einführen.

7. Handlungstheoretische Vorbemerkungen

Diese Perspektive läßt sich zunächst graphisch verdeutlichen, indem wir den beiden bisher entwickelten Blickrichtungen

- des theologischen bzw. soziologischen Verständnisses von Gemeinde
- des wechselseitigen Verständnisses von Theologie und Soziologie

eine dritte hinzufügen: Was denn nun aus der (theologisch und soziologisch beschriebenen) Gemeinde in Zukunft werden soll.



Dieser Umschlag in der Blickrichtung läßt sich verbal am knappsten mit den berühmten Worten von K. Marx kennzeichnen, seine Philosophie sei nicht weiterhin (nur) daran interessiert, die Welt zu verstehen, sondern die Welt zu verändern, d.h. menschlicher, lebenswerter zu machen, indem sie die Menschen zum Handeln befähigt und ermutigt. Soziologie und Theologie als reine Wissenschaften haben uns in ihrer Begeisterung für ihr Erkenntnisobjekt fast vergessen lassen, daß es dieses Erkenntnisobjekt ja heute gibt, daß es nicht aus Backsteinen, sondern aus Menschen besteht, die heute leben wollen und deshalb heute und morgen handeln müssen, und die deshalb fragen, was sich denn aus aller theologischen und humanwissenschaftlichen Wesenserkenntnis an praktischen Konsequenzen ergibt, d.h. an Konsequenzen, an denen sie ihr Handeln orientieren könnten.

7.1 Die Aufgabe der Praktischen Theologie gegenüber der Gemeinde

Die Praktische Theologie versucht, diese Frage ernst zu nehmen, d.h. nicht als etwas zu betrachten, was sich in der Praxis von selbst ergibt, sondern sie betrachtet die Gemeinde vom Ansatz her als Handlungssubjekt, genommen als ein Handlungsgefüge, in welches sich menschliche Subjekte verstricken, weil sie leben wollen, intensiver leben, mit mehr Sinn leben wollen. Sinnvolles, gelungenes Leben aber ergibt sich eben nicht "in der Praxis von selbst", sondern ist unserem planenden Lebensentwurf, unserer humanen und christlichen Verantwortung anheimgegeben. Praktische Theologie versteht sich darum als Planungswissenschaft christlich-kirchlichen Verhaltens (hier: bezogen auf die Gemeinde als christlichen Lebensraum).

7.2 Die Ratlosigkeit der Strategen gegenwärtiger Gemeindepastoral

Daß solches auch theoretisch verantwortetes Planen heute notwendig ist, verrät nicht zuletzt die Gegensätzlichkeit der Konzeptionen heutiger Gemeindepastoral, die weniger Ideenreichtum als Ratlosigkeit zu signalisieren scheinen. Sie sollen wenigstens knapp vorgestellt werden.

7.21 Das Konzept "Pfarrfamilie"

Dieses Konzept ist noch nicht tot, wie leicht ein Blick in Pfarrbriefliteratur zur Weihnachtszeit bestätigen kann. Sein Anliegen ist es, auf dem Hintergrund einer anonym erlebten Massengesellschaft Gemeinde als bergendes Heim, als Schutzzone und Lebensraum zu entwickeln, analog zu der Funktion, die die Familie heute tatsächlich in der Gesellschaft hat.

Grundlage dieses Ansatzes ist die Orientierung der modernen Pfarrei an der Wohnwelt der Menschen als Subsystem der modernen differenzierten Gesellschaft, und sicher gibt es hier und da ältere väterliche Priestergestalten, die dieses Konzept in sehr überzeugender Weise zu verwirklichen wissen. Gleichwohl dürften ihm in Zukunft wenig Chancen bleiben, weil dieses Ineinander familialer und organisatorischer Beziehungen (Familie und Pfarrei) ein aus der Agrargesellschaft und dem Vereinskirchentum des 19. Jahrhunderts stammender Anachronismus ist, der in der modernen differenzierten Gesellschaft zum Aussterben verurteilt ist. Die Pfarrei gehört zur Wohnwelt (deshalb eine der ersten Einrichtungen im Neubauviertel), aber sie ist keine Familie (Primärsystem), sondern ein Verband, eine Organisation (Sekundärsystem). Mag der Pfarrer seine Leute als Pfarrfamilie betrachten und anreden; die Leute spielen nicht mehr mit, betrachten sich weder als seine Kinder noch ihn als ihren Vater noch die Pfarrei, in der sie wohnen als Familie, sondern als eine der Großorganisationen unserer Gesellschaft, der sie zwar noch etwas mehr vertrauen als den Parteien oder der Gewerkschaft, der sie aber ihr Privatleben nicht ausliefern. Das einzige, was von diesem Konzept eine Überlebenschance haben könnte, sind die Pfarrfamilienabende und -feste.

7.22 Das Konzept der "Gemeindeerneuerung vom Altar her"

Dieses Konzept hat dasselbe positive Anliegen wie die Pfarrfamilie und dazu eine bessere theologische Grundlage: was nach dem Krieg in der Studentengemeinde St. Severin in Paris oder in der Oratorianerkirche St. Laurentius in München geschah, war Gemeindebildung aus dem wiederentdeckten Wort der Schrift und der wiederentdeckten Liturgie. Und bis heute hat die Modellgemeinde Maihof in Luzern hier ihren eindeutigen und informierenden Schwerpunkt (vgl. 3.21). Problematisch ist dieser Ansatz nicht in sich (in dem, was diese Leute tun), sondern nur, wenn er polemisch absolut gesetzt wird (durch das, was diese Leute gerne übersehen, zB den weiten Bereich der sozial-diakonischen Gemeindegarbeit). Wenn Gemeindeerneuerung nur vom Altar her für möglich, sinnvoll, verantwortbar gehalten (und implizit alles andere als zweitrangig abqualifiziert wird) dient dieses Prinzip nicht wirklich der "oikodome", der Auferebauung der Gemeinde im Sinne des paulinischen Zusammenwirkens aller Charismen, sondern der klerikale Kopf setzt sich und seine Funktion absolut.

7.23 Das Konzept der "missionarischen Gemeinde"

Dieses Konzept wurde und wird bei uns vertreten von Autoren wie Arnim Spitaler, Josef Spielbauer, Theo Hermann, in Frankreich durch die Mission de France und zT die Arbeiterpriesterbewegung. Es möchte die Esoterik und den geheimen Klerikalismus der beiden vorgenannten Ansätze überwinden, indem es die missionarische Geste als Grundzug allen Gemeindelebens in Erinnerung ruft: Salz und Hefe werden schal, wenn sie im Schrank bleiben; Christen werden langweilig, wenn sie in der Kerngemeinde unter sich bleiben. Sie können das Evangelium nur bewahren, wenn sie mit Jesus an die Hecken und Zäune gehen. Die Kirche und die Gemeinde ist Kirche für andere. Wenn wir unsere Gemeinden erneuern wollen, dann müssen wir mehr wollen als die Gemeinde. Wenn wir wieder

missionarische Gemeinde werden, gewinnen wir neue Christen und wie nebenher werden wir selbst wieder gesund. Entsprechend propagierte man das Wohnviertelapostolat und die Aktivierung der Kerngemeinde für die Fernstehenden als zentrale Erneuerungsmethode. Dabei stellte man gerne die Aktivität von Sekten als geheimes Vorbild hin. Fraglos ist das Prinzip theologisch richtig und sogar zentral. Woran scheitert es in der Praxis? Warum beschleichen uns bestimmte Peinlichkeitsgefühle, wenn wir auch nur Adjektive wie "apostolisch" und "missionarisch" hören? Warum haben wir den Eindruck, daß dieses Konzept nur ganz bestimmte "Typen" anspricht?

(1) Dieses Konzept überfordert zunächst die Fernstehenden. Es wird offenbar zu wenig darüber nachgedacht, was denn missionarisch nach außen getragen zu werden verdient; hier wird zu rasch ein ganzes Knäuel von Verhaltensweisen (nämlich der Lebensstil der Kerngemeinde - eine Mischung aus Kolping, CAJ, Fatimafrömmigkeit und Caritasarbeit) als Heil für alle ausgegeben, ohne Ahnung dafür, welche Milieuschranken in der differenzierten Gesellschaft von heute diesem spezifischen katholischen oder evangelischen Kerngemeinden-Milieu entgegenstehen (Sprachbarrieren, Verhaltenscodes). Das Konzept überfordert also die Fernstehenden.

(2) Dieses Konzept überfordert offenbar auch die Kerngemeinde selbst, denn es spricht im Grunde nur Einzelne oder Aktivgruppen innerhalb der Kerngemeinde an. Zu der Frage, ob eine Gemeinde grundsätzlich überhaupt einer missionarischen Einstellung fähig ist, schreibt der Nürnberger Arbeiterpriester: H. Neundorfer: "Von der Zusammensetzung ihrer Mitglieder her und von deren persönlichen Gründen, am Leben der Gemeinde teilzunehmen, ist diese Frage zu verneinen."

Die Personen, die am Leben der Pfarrei teilnehmen, sind normalerweise Menschen guten Willens, bereit zum Beten und zum Hören, bemüht, als Christen zu leben. Sie sind belastet von der Verantwortung in ihrer Arbeit und in ihrer Familie, sie haben gesellschaftliche Verpflichtungen und stellen gewissen Ansprüche, die man im Volk oben stellt (die Kirche ist ja Teil des Volkes). Sie sind von ihrer Erziehung, von festgefahrenen Einstellungen und Gewohnheiten eingeengt, auch von Erziehung, Einstellung und Gewohnheiten der Pfarrgemeinde, die aus einer Zeit stammen, in der es ein "christliches Volk" gab.

Sie haben nicht die Kraft und die Zeit, mehr zu tun, als sie jetzt schon tun. Sie wissen nicht, daß sie häufig nur dasselbe in anderer Einstellung tun müßten, das sie ohnehin tun. Normalerweise können sie ihre reservierte Haltung dem Nächsten gegenüber nicht überwinden, ebensowenig ihre Unsicherheit beim Gebet. Sie haben nicht die Freiheit, für Jesus Christus den Mund aufzutun, außer sie werden angegriffen. (Freilich - eine Bereitschaft zu Werken der Nachbarschaftshilfe ist da, ebenso zu großzügiger Katastrophenhilfe). Sie nehmen am Gottesdienst teil, weil sie es für richtig halten, daß es einen Ort mit entsprechendem Personal gibt, an dem sie in ihrem Glauben gestärkt werden, an dem ihre Moral gestützt wird, in dem sie Gleichgesinnte treffen. Weil sie das Bedürfnis haben, kommen sie an diesen Ort und bringen erhebliche Geldsummen zu seiner Erhaltung auf. Sie bekennen sich auch offen zu ihm.

Aber die Kirche wird als notwendig angesehen in ähnlicher Form, wie andere Einrichtungen, die zu anderen Zwecken frequentiert werden (Büros, Krankenhäuser, Bahnhöfe). Sie benutzen die Kirche wegen ihrer speziellen Wichtigkeit mit größerem Interesse und Eifer, aber im Prinzip mit derselben Einstellung: Hier wird mir geboten, was ich notwendig brauche. - In jeder Gemeinde findet sich (oder läßt sich finden) eine kleine Gruppe, die sich mehr erfassen läßt, die aus der Kundenhaltung zur Brüderlichkeit und Aktivität kommt. Aber sie sind nicht die Gemeinde, sie sind eine kleine Gruppe, durch die die Gemeinde am Leben bleibt.

Wenn die Frage nach der missionarischen Gemeinde negativ beantwortet werden muß, kann man von ihr auch die missionarische Aktivität nicht verlangen, sonst tut man ihr Unrecht und enttäuscht die Gemeinde. Man kann von den Leuten nicht verlangen, was sie nicht geben können."

Besonders im Blick auf die offenbar nicht überwindbare Niveauschranke in der Breite des Volkes fragt sich, ob für die globale Pastoralstrategie nicht ein anderes Konzept aussichtsreicher sein könnte:

7.24 Die Christianisierung des Milieus ("Pastoral d'ensemble")

Ihr bedeutendster katholischer Vertreter war der Redemptorist Viktor Schurr.

Dieses Konzept geht realistisch davon aus, daß die Menschen in der religiösen Dimension ihrer Existenz kein wesentlich höheres Niveau erreichen können als auf der intellektuellen, musischen, oder der sozial-emotionalen Ebene. Unter 1 Million Klavierspielschülern bleiben viele Hunderttausend auf dem Niveau von Klimperern stehen, einige tausend pflegen Hausmusik, besonders zur Weihnachtszeit und nur eine Handvoll Virtuosen werden so gut, daß man ihr Spiel wirklich mit Genuß und nicht nur mit viel Wohlwollen anhören kann. Darum

warnen man seit M. Weber immer wieder davor, die Virtuosenreligiosität zum Maßstab zu machen, weil sie eine Überforderung darstellt. Entsprechend ist die Milieupastoral darauf aus, den Einzelnen zu entlasten und stattdessen

"das Milieu, in dem die Menschen leben, (wieder) christlich zu machen. Das geschieht außer durch die innergemeindlichen Seelsorgsmethoden, durch Öffentlichkeitsarbeit, Einflußnahmen auf Einflußzentren und Kontaktstellen wie Kinos oder Wirtshäuser, Schulen oder Vereine, durch Pflege des Brauchtums. Häufig kehrt die Parabel vom Wasser und den Fischen wieder: es genüge nicht, die Fische gesund zu machen; das Wasser, in dem sie leben, muß sauber sein. Am Milieuprinzip ist richtig: eine wirklich angeeignete, verinnerlichte Überzeugung tendiert ganz von selbst zur Verbreitung, zur Propagierung und zur Milieugestaltung. Recht hat diese Auffassung auch, wenn sie darauf verweist, daß kein Mensch sich seine Überzeugung in monadischer Einsamkeit erwirbt, daß dabei die Umwelt eine Rolle spielt, was die Stützung der eigenen schwachen Entscheidungskraft, und was die Findung der Normen in der Gemeinschaft der Vielen betrifft. (Vgl. die wissenssoziologische Plausibilitätstheorie Berger-Luckmanns.)"

Wird der berechtigte Aspekt der Milieuverändernden Wirkung der Seelsorge zum totalen Prinzip, so wird die Milieuabhängigkeit des Menschen leicht überschätzt. Personalere Glaube kann durch ein Milieu zwar erleichtert werden; daran ist unbedingt festzuhalten. Aber erzeugt werden kann er nicht. Ferner gibt es auch hier die Gefahr einer zu leichten Identifizierung von Heilsnotwendigem Glauben mit äußerer religiöser Praxis und "Erfasstwerden" durch die Seelsorge. Schließlich sind große Milieus (Fabriken, Städte usw.) gar nicht mehr zu verchristlichen, höchstens zu vermenschlichen." (P.Lippert).

7.25 Das Konzept "Gemeindekirche"

Als letztes Globalkonzept einer Gemeindeform und mit dem größten Aufgebot an theologischen und soziologischen Argumenten wurde in den letzten Jahren die Gemeindekirchenkonzeption entwickelt. Prominenteste Vertreter: N.Greinacher, F.Klostermann, K.Rahner.

Sie stellt nicht nur resignierend fest, daß das Totalmilieu unserer modernen Gesellschaft nicht mehr zu verchristlichen (geschweige denn zu verkirchlichen) ist, sondern begrüßt das Ende der Volkskirche als einer vorübergehenden, durchaus nicht optimalen und für immer wünschenswerten Sozialgestalt kirchlichen Lebens, in der Überzeugung, daß die Sozialgestalt der Zukunft eben die Gemeindekirche sei.

Im einzelnen kann zu diesem Konzept folgendes gesagt werden:

- (1) Der Begriff "Volkskirche" meint eine bestimmte Erscheinungsform der Kirche, nämlich weitgehende Identität oder Übereinstimmung zwischen einer profanen sozialen Gruppe (Gemeinde, Region, Land) und einer bestimmten Religionszugehörigkeit. Wer dieser Menschengruppe angehört, gehört auch der entsprechenden religiösen Gruppierung an. Die lutherische Kirche in Schweden oder die katholische Kirche in Spanien oder Italien wären Beispiele für solch eine Volkskirche, auf kommunaler Ebene das katholische Dorf in Niederbayern oder im Münsterland, das protestantische in Hessen oder Sachsen.

Diese starke Verschmelzung von Gesellschaft und Kirche hat zur Folge, daß die Kirche und die von ihr vertretenen religiösen Werte eine betont integrierende Funktion im Hinblick auf die gesamte Gesellschaft ausüben. Die Kirche wird gleichsam zum Garant der Einheit des Volkes und sanktioniert und sakralisiert die einheitliche Gestalt der Gesellschaft. Das heißt auch, daß sich die Kirche an die Gesellschaft in starker Form anpaßt, die Grenzen zwischen kirchlicher und profaner Gesellschaft sind fließend, oft nicht unterscheidbar.

- (2) Heute ist ein Umstrukturierungsprozeß in der Sozialform der Kirche zu sehen, dessen Resultat das Ende der Volkskirche sind wird. Die Phänomene der Säkularisierung und Entkirchlichung deuten darauf hin. Der Segmentierungs- und Differenzierungsprozeß der Gesellschaft bedingt einen Funktionsverlust der Kirche, was man allerdings auch als Funktionssäuberung betrachten kann, insofern nämlich die Kirche dadurch immer stärker ihre authentisch religiöse Funktion betonen muß. Ein deutliches Zeichen für das Ende der Volkskirche ist die wachsende Entkirchlichung, dh bei einem Großteil der Bevölkerung ist kaum noch eine Bindung an die Kirche vorhanden.

- (3) Die Kirche der Zukunft wird nicht mehr eine Kirche sein, in der sich Volk und Kirche decken, sondern die Kirche der Zukunft wird eine Kirche der Diaspora sein. Die Kirche der Zukunft, die schon begonnen hat, wird den Überzeugungscharakter der Glieder wieder mehr betonen, als dies bislang der Fall war. Die Kirche wird sich in nächster Zukunft zu der Sozialform der Gemeindekirche entwickeln. Der Kristallisationspunkt dieser Kirche wird die Gemeinde sein, dh die Versammlung Überzeugter Christen, die in der profanen Gesellschaft zerstreut mehr oder weniger als einzelne Gläubige unter Andersgläubigen, Indifferenten und Ungläubigen leben und die sich versammeln, um das Wort Gottes zu hören und die Eucharistie zu feiern. Diese Gemeinde kann, muß aber nicht mit dem Territorium zusammenfallen. Es ist denkbar, daß sich ergänzend zu den territorialpflanzenden anderen Gemeinden bilden, wie sie zum Teil heute schon bestehen (Studentengemeinden, Ausländergemeinden). Dem dynamischen Charakter der Gesellschaft entsprechend, wird diese Gemeindekirche zunächst einmal von einer gewissen Flexibilität gekennzeichnet sein, dh ihre Organisation wird nicht so stark akzentuiert sein, wie das in einer stabilisierten Gesellschaft der Fall war. Im Gegensatz zur Volkskirche wird die Gemeindekirche geprägt sein durch das Freiwilligkeitsprinzip, das die Entschiedenheit der Grundhaltung bei den Kirchenmitgliedern garantiert. Damit ist gegeben, daß der wesentlich religiöse Charakter der Kirche stärker hervorgehoben wird. Die Gemeindekirche wird so eher fähig sein, inmitten der Welt Zeugnis abzulegen für die Wirklichkeit des Glaubens. In dieser ihrer Offenheit zur Welt hin wird die Gemeindekirche sehr unterschieden von der Sozialform der Sekte. Denn die Gemeindekirche wird sich nicht in ein Getto zurückziehen, sondern den Dialog mit der Welt eingehen und ihre Glieder in ganz ausgeprägtem Sinne auf die Verantwortung in der Welt hinweisen und versuchen, sie für diese Aufgaben zu bereiten und zu stärken. Ein weiteres Charakteristikum der Gemeindekirche wird sein, daß alle Glieder der Gemeinde sich für die Gemeinde verantwortlich fühlen und nicht allein die Amtsträger. Es ist denkbar, daß diese Gemeindekirche einen echten Fortschritt darstellt und so den in der Offenbarung enthaltenen Prinzipien mehr entspricht als die Volkskirche.

Gleichwohl regt sich zunehmend Kritik, katholischerseits zunächst im Zusammenhang mit der Synodenvorlage (Lothar Roos, Karl Forster) und jetzt frontal durch Hans Schilling, der die Voraussetzungen dieses Konzeptes bestreitet und seine gefährlichen Konsequenzen aufzeigt:

- (1) Die Voraussetzung, daß die Volkskirche zum Ableben verurteilt und nicht mehr zu retten sei, ist falsch. Alle neuen religionssoziologischen Untersuchungen bestätigen zwar eine wachsende Entfremdung der Menschen vom Gemeindeleben (Kirchenbesuch, gemeindliches Engagement). Aber genauso unübersehbar ist die Tendenz, Kontakte zur Kirche nicht völlig abzubrechen, sondern in einer betont distanzierten Weise aufrechtzuerhalten (Kirchensteuer, Kasualhandlungen). Man bleibt förderndes Mitglied und Kunde einer Institution, die man offenbar nicht missen möchte.
- (2) Die Voraussetzung, daß die künftige Gemeindekirche zwar kleine Herde und Entscheidungskirche aber zugleich weltoffen und dialogbereit sei, ist eine Illusion und ein Wunschtraum

(den man nur verspotten kann; vgl. Schilling S. 3), denn dies widerspricht allen Erfahrungen mit Minoritätsgruppen, je stärker der Außendruck, um so mehr wachsen die Abschirmungsbedürfnisse, um so mehr wachsen die Solidaritätsappelle, d.h. um so höher wird in der Gruppe selbst der Konformitätsdruck, um so niedriger wird die Toleranzschwelle für unangepasstes, d.h. weltoffenes Verhalten von Gruppenmitgliedern.

- (3) Die gefährliche Konsequenz einer total auf gemeindliches Engagement umgepolten Kirche wäre also der Verlust der Pluralität und des Freiheitsspielraumes, den die Volkskirche in ihrem Innern immer bietet: Wer nicht überall und jederzeit mitmachen wollte, hätte in einer Gemeindekirche nichts zu lachen und nicht mehr viel verloren (zB Fernstehende, aber auch Traditionalisten, denn:) "Je stärker die Gruppenkohärenz, desto höher der Konformitätsdruck, desto niedriger die Toleranzschwelle für unangepasstes Verhalten." (H. Schilling, Kritische Thesen zur "Gemeindekirche", in Diakonia 6 (1975) Heft 2.

7.3 Das Theoriedefizit gegenwärtiger Gemeindepastoral als Wurzel der herrschenden Ratlosigkeit.

Spätestens die enorme Dynamik des gesellschaftlichen Wandels in der Nachkriegszeit hat uns zum Bewußtsein gebracht, daß wir nicht länger Pastoralfunktionäre abrichten dürfen, die vorprogrammierte Befehle ausführen, sondern handlungsfähige "Verwalter der Gnadengaben Gottes", die ihre Einzelentscheidungen in Situationen, die jetzt noch gar nicht absehbar sind, selbstverantwortlich zu fällen und im Dialog mit anderen, in rationaler Argumentation, zu begründen vermögen, indem sie Voraussetzungen und den Geltungsbereich ihrer Maßnahmen in einen größeren Zusammenhang rücken und dadurch legitimieren können.

Diesen größeren Zusammenhang bezeichnen wir als den Theorierahmen, aus welchem die Einzelmaßnahmen herzuleiten oder innerhalb dessen sie zu verantworten sind.

7.31 Ebenen der Theoriebildung

Jede Gemeindegemeinschaft ist von irgendeiner Leitidee oder Konzeption geprägt; nur der Bewußtseitsgrad ist verschieden.

Chr. Bäumler (1976) unterscheidet vier Ebenen der Theoriebildung.

- (1) Auf die Frage, welche Ziele er in seiner Gemeindegemeinschaft verfolgen, sagt beispielsweise ein Gemeindepfarrer: "Wenn ich mir diese Ziele klarmachen würde, hätte ich Sorge, aus dem Tritt zu geraten und zu stolpern. Es bleibt mir gar nichts anderes übrig, als das zu tun, was täglich anfällt." Auch dieser Praktiker hat eine Theorie, die sich aus Erinnerung an das im Studium Gelernte und in zwischen gesammelten Erfahrungen speist. Aber: zu einem

dialektischen Verhältnis zwischen dieser Theorie und seiner Praxis und zu ihrer gegenseitigen Korrektur könnte es nur kommen, wenn dieser Praktiker von Zeit zu Zeit den Versuch machte, seine Praxistheorie zu explizieren und zur Diskussion zu stellen.

- (2) Ist dies nicht der Fall, greift der Praktiker gelegentlich in die zweite Ebene des Theorie-Praxis-Verhältnisses, in der sich Rezepte und Faustregeln befinden, Ablagerungen aus sehr unterschiedlichen Theorieansätzen, die sich einmal unter bestimmten Bedingungen in der Praxis bewährt haben und die ständig ergänzt werden.

Faustregeln und Rezepte auf dieser zweiten Theorieebene können hilfreich und fatal sein. Sie werden meist nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum verwendet. Je größer der Vorrat an Rezepten, desto größer ist die Chance, daß der Praktiker Brauchbares darunter findet. Er kommt "über die Runden", wenn er in der Lage ist, zahlreiche Mißerfolgserlebnisse zu überwinden.

Der Ruf nach Rezepten ist verständlich. Eine Praxistheorie wird sich auf dieser Ebene freilich nur dann entwickeln können, wenn solche Faustregeln und Rezepte auf ihren ursprünglich theoretischen Zusammenhang befragt werden und dann in die eigene explizite Praxistheorie aufgenommen bzw. von daher abgelehnt werden.

- (3) Von den Synoden erarbeitete und von Kirchenleitungen erlassene Gesetze und Verordnungen liegen auf einer dritten Theorieebene. Sie sind für die Praktiker schon deshalb von Belang, weil sie den Rahmen vorgeben, in dem er sich bewegen muß. Aber welche Praxistheorie gesetzlich abgesehen wird, ist meist weniger eine Frage der Einsicht als eine Frage der Macht. Die Forderung, daß in Synoden Fraktionsbildungen zur Durchsetzung bestimmter Interessen möglich sein sollten, erweist sich als unabdingbar für die Entwicklung von Praxistheorien auf dieser Ebene. Denn nur so wäre es denkbar, daß die theoretische Diskussion auch einen wirksamen Einfluß auf die Gesetzgebung bekommt.
- (4) Diese theoretische Diskussion findet im allgemeinen auf der vierten Ebene, der Ebene der akademischen Theologie statt.

7.32 Forderungen an eine Praxistheorie der Gemeinde

- (1) Eine "Praxistheorie" der Gemeinde formuliert praxisrelevantes Wissen.

Unter Praxistheorie wollen wir jene Theorie verstehen, die unmittelbar dem praktischen Handeln dienen will, indem sie ein "Rahmenwissen" anbietet, das dem Praktiker hilft, sich im konkreten Handlungsfeld schnell und sicher zurechtzufinden und situationsadäquat zu verhalten.

Aber nicht nur dem Praktiker, sondern auch dem Wissenschaftler, der die Praxis in Gemeinden und Kirchen untersucht, ist die Praxistheorie vonnöten, sofern sie die Prämissen offenlegt, von denen er in seiner wissenschaftlichen Betrachtung ausgeht, das Erkenntnisinteresse, das ihn leitet und seine Aufmerksamkeit auf bestimmte Phänomenbereiche bündelt, den Beobachtungsraster begründet, durch den er seine Wahrnehmungen filtert, und das Koordinatensystem benennt, in das er seine Beobachtungen einordnet und dadurch auch bewertet.

Eine Praxistheorie bleibt auf Dauer nur handlungsrelevant, wenn sie sich den Erfahrungen der Praxis selbst offenhält, d.h. wenn sie grundsätzlich von der Praxis her korrigierbar bleibt. Im Unterschied zur Theoriebildung in der Systematischen Theologie, die auf einer höheren Abstraktionsebene erfolgt und deshalb prinzipiell Universalgeltung anzielt, bescheidet sich die Theoriebildung in der Praktischen Theologie auf "Theorien mittlerer Reichweite": Sie gelten grundsätzlich zunächst nur für ein bestimmtes Handlungsfeld, und solange, bis sie von der Praxis selbst korrigiert oder evtl. sogar überholt werden.

- (2) Eine Praxistheorie der Gemeinde muß alle für das Handeln wesentlichen Dimensionen erfassen.

Als verlässliches Rahmenwissen kann eine Praxistheorie nur gelten, wenn sie alle wesentlichen Dimensionen gemeindlichen Handelns in ihrem Koordinatensystem vorsieht und zu verorten erlaubt: den individuellen und den sozialen Aspekt des Handelns, "Prozesse und die Strukturen, die deskriptiven und die normativen Anteile, die humanwissenschaftliche und die theologische Dimension, die Politik und die Mystik (Mette 1979b, 15). Darum ist eine rein theologische Theorie in der Praktischen Theologie unzureichend. Gerade um die Reinheit und das Gewicht der theologischen Aspekte (zB. der theologischen Argumente innerhalb eines Entscheidungsprozesses) zu erhalten, darf sie die von den Humanwissenschaften her stammenden Aspekte nicht unbewußt einschließen lassen, sondern muß sie ausdrücklich kenntlich machen. Eine Handlungstheorie, die vorgibt, alle relevanten Rahmenbedingungen zu benennen, die auf eine bestimmte Entscheidung Einfluß genommen haben, gleichzeitig aber einige dieser Rahmenbedingungen unterschlägt, ist schlimmer als gar keine Theorie.

(Die oben 7.2 vorgeführten Konzeptionen der Gemeindepastoral haben noch nicht den Status einer Praxistheorie, weil sie - entsprechend der jeweiligen Option - nur bestimmte Seiten gemeindlichen Handelns herausstellen. Sie

benennen programmatisch Prioritäten, ohne zugleich deutlich zu machen, welche Dimensionen gemeindlichen Lebens dadurch fälschlicherweise in den Hintergrund gerückt werden. Sie sind gerade deshalb gefährlich, weil man nichts gegen das haben kann, was hier in den Vordergrund gerückt wird; denn die Gefahr droht gerade von den unterschlagenen Realitäten her, die sich dann als Störungen bemerkbar machen.)

- (3) Praxistheorie formuliert die Ziele und die Realisierungsbedingungen künftigen Handelns.

Während biblische, historische und systematische Theoriebildung sich in der Auseinandersetzung mit der vergangenen christlichen und kirchlichen Praxis artikuliert (Praxis 1), besonders sofern sie als normative Überlieferung dem gegenwärtigen und künftigen Handeln in der Kirche die Richtung weist, hat es die Praktische Theologie unmittelbar mit dem Übergang von der Gegenwart (Praxis 2) in die Zukunft der Kirche zu tun (Praxis 3). Ihr Gegenstandsbereich ist "die Praxis in Gemeinden und Kirchen im Rahmen der Gesellschaft an der Schwelle der Zukunft" (vgl. Einführungsvorlesung SS 1978, S. 9 f).

Die von der Praktischen Theologie zu entwickelnden Praxistheorien sind deshalb wesentlich zukunftsbezogen. Sie müssen beschreiben, was christliche Gemeinden heute und morgen sein könnten, und dies aus theologischen Gründen: Weil der Christ gegenwärtige Situationen nur im Horizont der Verheißungen Gottes sehen kann, muß eine christliche Praxistheorie, um situationsgerecht zu sein, vom Ansatz her Wege aufzeigen, die vorgegebene Situation in Richtung auf die Verheißungen Gottes hin zu übersteigen und zu verändern.

Gerade deshalb darf es sich aber andererseits nicht darauf beschränken, nur hohe Ziele zu benennen; wenn sie wirklich dem Handeln Orientierung geben will, muß sie zugleich die Bedingungen kenntlich machen, unter denen diese Ziele realisierbar sind. Eine Praxistheorie ist also nur tauglich, wenn sie ihre Ziele operationalisieren kann. (Auch im Bereich der Politik oder der Erziehung nützen hohe Ziele überhaupt nichts, wenn jemand nicht auch den Weg benennen kann, auf dem das Ziel erreichbar ist.) Wird solche Operationalisierung versäumt, so bekommen die hohen theologischen Ziele eine ideologische Funktion; denn es ist nicht mehr überprüfbar, ob eine bestimmte Gemeindepraxis noch dem proklamierten Ziel dient oder nicht, d.h. solchen Zielen wird dann jede Praxis subsumierbar; "sie schweben als unerfüllte Postulate hoch über der von ihnen nicht erreichten Praxis und dienen deshalb zur theologischen Legitimation beliebiger Praxis" (Bäumler 1976, 341). Auch von hierher wird noch einmal deutlich, daß Praktische Theologie in ihren Praxistheorien das Zusammenwirken von Humanwissenschaften und Theologie bearbeiten muß; denn die Ziele christlichen Handelns sind uns von der christlichen Überlieferung her vorgegeben und daher nur theologisch bestimmbar, während die Realisierungsbedingungen in der gegenwärtigen Situation stecken und nur mit Hilfe der Humanwissenschaften benennbar sind.

Darum sind die nachstehenden Zielumschreibungen gemeindlichen Lebens zwar schön und richtig, aber in der Praxis wenig tauglich, weil sie noch nicht auf das Niveau einer Praxistheorie gebracht sind, die auch die Realisierungsbedingungen benennt:

- "Das Ziel einer Gemeinde ist sowohl die Verherrlichung Gottes wie der Dienst an den Menschen. Zur christlichen Gemeinde gehört deshalb die Spannung zwischen Sammlung und Sendung, Aktion und Kontemplation, Offenheit und Eindeutigkeit." (W. Kasper, Die pastoralen Dienste in der Gemeinde. Einleitung, Offizielle Synodenausgabe 1976, 586)

- "Die Gemeinde ist wie die Kirche insgesamt letztlich nicht um ihrer selbst willen, sondern um ihrer Sendung und ihres Dienstes willen da. Sie darf nicht bloße 'Nabelschau' treiben, sondern muß sich ständig in die Welt hinein übersteigen, offene Gemeinde sein. Die Gemeinde ist nicht eine Gruppe privilegierter Heilsanwärter, sondern eine Gemeinschaft, die zur universalen Stellvertretung und Solidarität berufen ist. Gemeindearbeit zielt darum letztlich nicht auf die Rekrutierung von Anhängern, sondern auf die Ausrichtung von Gottes Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit." (W. Kasper, Elemente einer Theologie der Gemeinde, in: LS 27 (1976) 294-295)

7.33 Ein Modell zur Argumentationsstruktur praktisch-theologischer Reflexion

Gleichgültig, um welches Handlungsfeld es sich handelt - wo immer die gegenwärtige christlich-kirchliche Praxis unter dem Aspekt angegangen werden soll, wie sie gegenüber der Zukunft verantwortet werden könne, ob sie beibehalten oder verändert werden sollte - sind die folgenden Schritte zu tun:

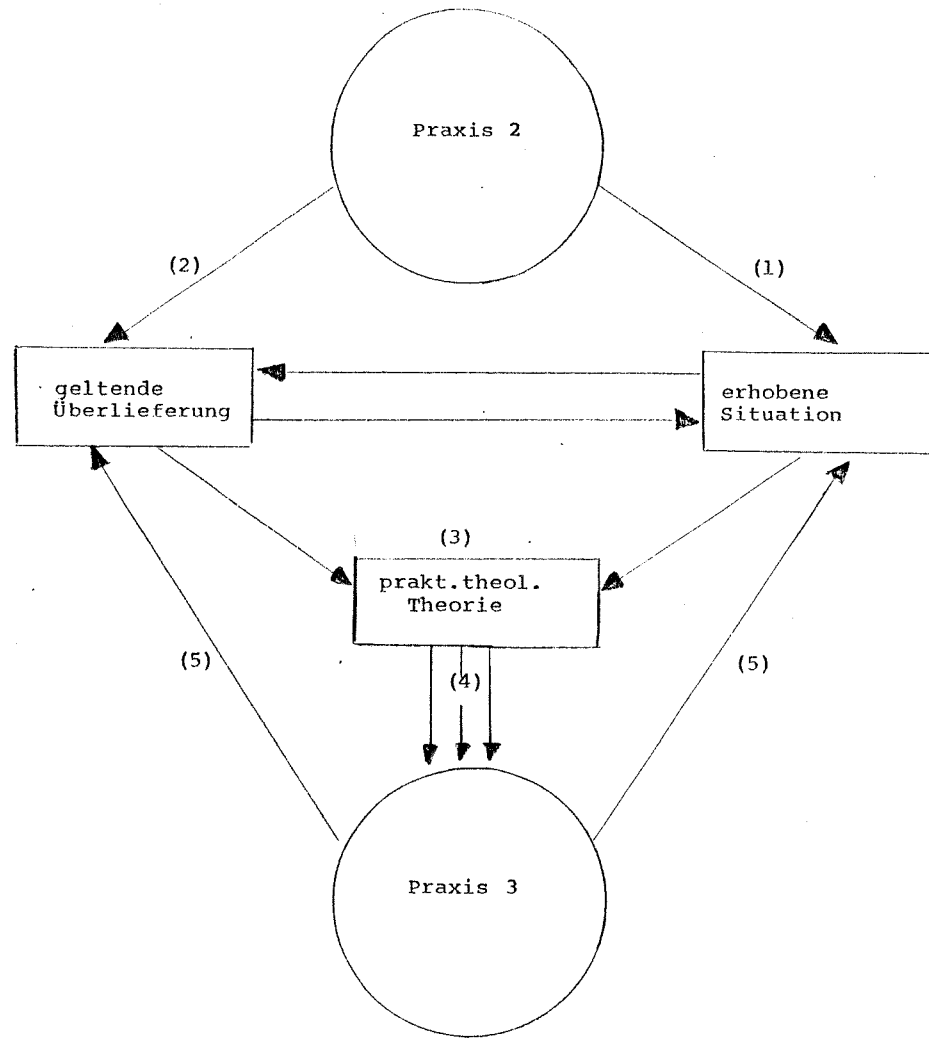
(1) Die herrschende Praxis (= Praxis 2) ist mit allen verfügbaren Mitteln der benachbarten Humanwissenschaften aufzuhellen: Was läuft hier? Von welchen Bedingungen ist diese konkrete kirchliche Praxis (zB des Weißen Sonntags, aber auch der Krankenhauspolitik in der BRD) abhängig? Welche Konfliktzonen sind zu beobachten? Hier geht es um die Bestandsaufnahme, um die Analyse des Status quo. Sie erfolgt in deskriptiver Sprache und steht einer ersten handlungswissenschaftlichen Interpretation offen, weil die empirisch gewonnenen Daten über die Gegenwartssituation ohnehin abhängig sind von dem Theorierahmen, unter dem sie gewonnen wurden, innerhalb dessen sie auch allein gültig zu sein beanspruchen.

(2) Diese gegenwärtige Praxis muß dann mit dem Anspruch der christlichen Überlieferung konfrontiert werden: Welche christlichen Grundintentionen will diese Praxis zur Geltung bringen und inwieweit gelingt ihr dies? Welchen Traditionen ist die herrschende Praxis verpflichtet und wie authentisch sind diese Traditionen (zB die Sonntagspflicht, die Kindertaufe usw.)? Wieweit steht die gegenwärtige christlich-kirchliche Praxis den authentischen Intentionen der christlichen Überlieferung (wie sie mit Hilfe der historisch-kritischen Methoden gegen die herrschenden Traditionen freigelegt werden) im Wege?

(3) Aus der Konfrontation von gegenwärtiger Praxis und kritisch rezipierter Überlieferung ergibt sich eine theoretisch formulierbare Summe von Überzeugungen und Voraussetzungen, Grundannahmen und Prinzipien, die als theoretischer Rahmen künftigen Handelns fungieren können, als Koordinatensystem, innerhalb dessen einzelne Maßnahmen zur Veränderung oder Verbesserung der kirchlichen Praxis gewichtet und verantwortet werden wollen.

(4) Erst auf diesem Hintergrund können einzelne Impulse zur Veränderung in die Praxis der Kirche eingeführt und in ihrer Auswirkung beobachtet werden, ob sie zu einer authentischeren Realisierung des christlichen Auftrags in der Gegenwart führen (= Praxis 2).

(5) In Prozessen der Beobachtung und Kontrolle neu induzierter Reformimpulse kommt wiederum sowohl das Instrumentarium der empirischen Sozialforschung als auch das Gewicht der (aufgrund der neuen Praxis besser verstandenen) christlichen Überlieferung ins Spiel und wirkt sich unter anderem in Richtung einer exakteren, behutsameren Theoriebildung aus, so daß ein Regelkreis oder besser: eine Lernspirale entsteht, wie die nachstehende Graphik zeigt:



7.4 Die handlungstheoretische Betrachtung der Gemeinde

Wir wählen im weiteren Gang dieser Vorlesung als Koordinatensystem zur Einordnung der Phänomene des Gemeindelebens den handlungstheoretischen Ansatz, d.h. wir blicken auf die Gemeinde nicht von der Gesamtgesellschaft her (makrosoziologische Ebene, s.o. 6.21), wählen auch nicht die Mesoebene der Organisationen unserer Gesellschaft zum Ausgangspunkt, obwohl Gemeindeleben zunehmend organisatorische und bürokratische Formen ausbildet (s.o. 6.23 und 2.5), sondern wir versuchen, was Gemeinde ist, von der Mikroebene alltäglichen zwischenmenschlichen Verhaltens her zu bestimmen (s.o. 6.22, Ziff. 4).

Dies ist eine Vorentscheidung, die nun zunächst anthropologisch (7.41) und dann theologisch (7.42) zu begründen ist; es sind im wesentlichen die Gründe, die uns überhaupt dazu veranlassen, (in Würzburg) Praktische Theologie als Handlungswissenschaft zu betreiben, d.h. sämtliche Handlungsfelder kirchlicher Praxis vom selben wissenschaftstheoretischen Konzept her und deshalb nach denselben Methoden anzugehen (vgl. Einführung in die Praktische Theologie, Vorlesung SS 1978).

7.41 Humanwissenschaftliche Gesprächspartner

(1) Die Theorie "sozialen Handelns" bei Max Weber

Die erste soziologische Handlungstheorie stammt von Max Weber, der unter "Handeln" nicht - wie die Alltagssprache oder auch vielfach die Theologie - das Gegenstück zu Denken oder Glauben versteht, sondern alles "subjektiv sinngefüllte menschliche Verhalten" (im Gegensatz zum subjektiv nicht sinngefüllten Verhalten zB. einem unbewußten oder von außen aufgezwungenem Verhalten).

Lit.: vgl. Bernsdorf, Wörterbuch der Soziologie (1969) 791 f. 1014 f. und Praktische Theologie heute 178 f. 207 f.

Bei seiner Analyse menschlichen Verhaltens, sofern es als sinnerfüllt erlebt und vollbracht wird, hat nun Max Weber entdeckt, daß dieserart menschliches Handeln immer "soziales Handeln" ist, womit er nicht das aus einer sog. "sozialen" Gesinnung entspringende Handeln meint, sondern ein Handeln, das am Handeln anderer Menschen "orientiert" ist, d.h. es rechnet damit, daß auch andere Menschen "handeln" und stellt sich im vornhinein darauf ein (gesellschaftliche "Erwartungen"), um das eigene Gelingen zu gewährleisten.

Soziales Handeln ist also immer schon intersubjektives Verhalten. Im Begriff des Handelns steckt schon

- der Begriff "Subjekt" (als Handlungsträger)
- der Begriff "Gesellschaft" (als die konkrete Intersubjektivität, das Handlungsgeflecht und der Rahmen, in dem eine einzelne Handlung sich immer schon vorfindet) und
- der Begriff "Sinn" oder Ziel, denn alles menschliche Handeln wird vom Subjekt inszeniert um eines (mehr oder minder bewußten) Zieles oder Sinnes willen.

Handeln will gelingen, d.h. in ihm steckt immer schon eine Antizipation von "Sinn" oder "Ziel". Diese handlungsstrukturierende Sinnantizipation wird von der Psychologie unter dem Begriff Handlungsantrieb (bzw. -motiv) abgehandelt und analysiert (bewußte - unbewußte Motivation, Bedürfnisstruktur - Ich, Es usw.).

Auch Max Weber hat einen Vorschlag gemacht, wie man die Menschen nach ihrer Art von Handlungsorientierung unterteilen könnte, und er hat in seinen (auch historischen und ethnologischen) Studien vier Grundformen zu sehen geglaubt:

Menschliches Handeln kann sich sinnvoll erleben, weil es sich -

- an der Tradition orientiert, d.h. am Handeln der Vorfahren: "das ist so, weil es immer so war".
- an Zwecken orientiert: zweck-rationales Handeln: weil es praktisch ist, weil es mir nützt als Mittel zum Ziel.
- an Werten orientiert: "rein wertrational handelt, wer ohne Rücksicht auf die vorauszusehenden Folgen handelt im Dienst einer Überzeugung von dem, was Pflicht, Würde, Schönheit, religiöse Weisung, Pietät oder die Wichtigkeit einer 'Sache' gleichviel welcher Art ihm zu gebieten scheinen" (M. Weber, 1956, 12 f).
- an Gefühlslagen orientiert: emotionales, affektuelles Handeln, zB aus Zorn, aus Ergriffenheit.

Auch wenn es hier nur um eine idealtypische Charakterisierung der Handlungsorientierungen geht, die in der Realität immer vermischt sind, dominiert doch gewöhnlich eine der genannten vier Grundformen. Im kirchlich-gemeindlichen Raum dominiert das wertrationale Handeln, das sich gegenüber dem zweckrationalen dadurch unterscheidet, daß nicht zwischen dem Zweck und den Mitteln, zwischen Veränderlichem und Bleibendem unterschieden wird. "Das Handeln ist aus einem Guß und in allen seinen Elementen gleich wert- und sinnvoll. Demgegenüber trennt das zweckrational orientierte Handeln in einem industriellen Unternehmen streng zwischen Mittel und Ziel. Nichts hat Sinn in sich, sondern alles immer erst durch das, was damit erreicht wird. Auf diese Weise erst tauchen Handlungsalternativen, Entscheidungsräume und Anpassungsmöglichkeiten auf" (L. Hoffmann, 1972, 373).

Wenn Praktische Theologie Gemeinde nicht bloß als interessantes Erkennungsobjekt betrachten, sondern als Handlungs-subjekt ernst nehmen will, kommt ihr eine dreifache Aufgabe zu:

- zu analysieren, welche Art von Handlungsorientierung in unseren Gemeinden praktiziert wird, und so den Gemeinden helfen, ihr Handeln transparent zu machen. Dabei wird sie entdecken, wie sich ständig traditionelle, wertrationale, zweckrationale Handlungsorientierung vermischen
zB in der Pfarrgemeinderats-Diskussion über die Gestaltung des Weißen Sonntags oder über die Vergabe des Pfarrsaals an die 'Roten'?
- zu beraten, welcher Handlungsorientierung im Einzelfall der Vorrang gebührt
zB sollte man über die Einrichtung einer neuen Pfarrkartei zweckrational entscheiden.
- dazu ausbilden, daß künftige Entscheidungsträger zu verantwortlichem Handeln fähig werden. Verantwortlich aber ist ein Handeln dann und soweit, als die Handelnden bereit und fähig sind zu antworten, d.h. sich und anderen Rechenschaft zu geben über die Tragweite, die Voraussetzungen und die (voraussichtlichen) Folgen des Handelns.

(2) Die Theorie des symbolischen Interaktionismus (G.H. Mead u.a.)

Die intersubjektive Struktur sozialen Handelns wurde von den Vertretern der Interaktionstheorie weiter entwickelt. Sie verstehen unter Interaktion die wechselseitige Beeinflussung des Verhaltens von zwei oder mehr Handlungspartnern, besonders alle durch sprachliche Symbole vermittelte soziale Wechselwirkung (Raiser K., Identität und Sozialität, Mainz 1971, 24).

a) G.H. Mead: Bei der Frage, wie Menschen sich im handelnden Umgang miteinander wechselseitig ihre Erwartungen mitteilen, um sich daran wechselseitig zu orientieren, stoßen wir auf den Symbolcharakter menschlichen Handelns: Der im Handeln investierte Sinn äußert sich im Verhalten selbst entweder nonverbal (Symbolgehalt einer Geste) oder verbal (durch die "Sprachhandlungen", in denen wir unsere Intentionen direkt durch Wortsymbole zum Ausdruck bringen). Die Kontaktnahme zwischen den Menschen und damit die Vermittlung zwischen dem Einzelnen und der übrigen Gesellschaft gelingt also über den Austausch von Symbolen: So nehme ich die Absichten und Einstellungen der anderen wahr und in mein eigenes Verhalten auf und, weil ihre Haltungen ihrerseits schon durch mein Verhalten bedingt sind, kommt auf diese Weise mein Ich, vom anderen gespiegelt, wieder auf mich zurück: Wer ich bin, erfahre ich im Umgang mit anderen. Selbstbewußtsein etabliert sich in Interaktion. Ein Kind wird, was man es heißt. Zur Gewinnung und Bestimmung seiner Identität ist der Mensch also auf Interaktion mit anderen Menschen zwingend angewiesen (wie insbesondere die Erforschung der Primärsozialisation durch die Tiefenpsychologie und Sozialpsychologie belegt hat.)

b) T. Parsons: Solche Interaktionen zwischen den Menschen "spielen sich ein", d.h. wenn sie eine gewisse Zeit lang zwischen denselben Personen (zB. zwischen Ehegatten, Eltern und Kind, Lehrer und Schüler) ablaufen, prägen sich feste Verhaltensmuster und schließlich feste soziale Rollen aus. Die Interaktion wird zum Rollenspiel, bei dem gewisse Spielregeln beachtet werden müssen. Zu diesen Spielregeln gehören auf der sprachlichen Ebene die Konventionen der Sprache (konstante Wortbedeutungen, konstante Satzstrukturen usw.), auf der Beziehungsebene die Orientierung an einem System gegenseitiger Erwartungen (zB. daß wir pünktlich sind oder ehrlich sind usw.). Innerhalb eines sozialen Systems dienen diese Spielregeln der Stabilität der sozialen Kontakte; es werden gewissermaßen Gleichgewichtsbedingungen geschaffen, die das Funktionieren, die möglichst enttäuschungsfreie Kontaktnahme zwischen den einzelnen sicherstellen. Ziel der Sozialisation ist es, daß das Kind diese Art der Interaktion in einem bestimmten sozialen System so übernimmt, daß sie ihm zur selbstverständlichen Lebensform wird und die andern Interaktionspartner sich umgekehrt auf dieses Kind als einen künftigen Rollenträger verlassen können.

c) E. Goffmann: Besonders durch seine Analyse der Interaktionen in "totalen Institutionen" (Psychiatrische Kliniken, Gefängnisse) fand Goffmann heraus, daß spezifisch

menschliche Interaktionen nicht nur durch Anpassungsfähigkeit an die Erwartung der anderen gekennzeichnet ist (= Rollenentsprechung), sondern auch durch Widerstand gegen diese Erwartungen (= Rollendistanz). Die in Interaktionen erworbene und immer neu zu erwerbende Identität des einzelnen ist somit ein äußerst heikler Balanceakt zwischen Anpassung und Widerstand, zwischen Normalität und Einzigartigkeit. Wird dieses Gleichgewicht (durch den Ausfall wichtiger oder das Auftreten übermächtiger Bezugspartner) gestört, sprechen wir von Identitätskrisen (zB. in Trauerfällen, beim Schulwechsel eines Kindes usw.).

Übertragen wir diese Einsichten und Begriffe auf das Gemeindeleben, so erscheint es als ein Interaktionsnetz, das der wechselseitigen Identitätsfindung und Identitätssicherung der Christen dient, weil hier ein bestimmtes Milieu entsteht, in welchem durch einen bestimmten Umgangsstil bestimmte Rollen und eine bestimmte Art von Selbstbewusstsein (Sicht des Lebens, Wertesystem, Grundeinstellungen usw.) geschaffen wird.

Der Nutzen dieser Betrachtungsweise wird besonders deutlich, wenn wir sie mit der (im Grunde organisationssoziologischen) Betrachtungsweise des Kirchenrechtes vergleichen, das (in Can. 216, § 1) die Gemeinden durch äußere, organisatorische Elemente definiert: durch das Territorium (ein bestimmter Teil der Diözese), das Kirchengebäude und den Amtsträger. Demgegenüber definiert eine handlungstheoretische Betrachtung die Gemeinde von dem Interaktionsgeschehen her, das durch permanenten Austausch von Symbolen der wechselseitigen Orientierung und Identitätsfindung der Glaubenden dient. Tatsächlich sind es ja Kommunikationsprozesse, die das Leben der Gemeinde konstituieren und in den Vorgängen der Wortverkündigung und der Sakramentspendung gipfeln.

7.42 Fundamentaltheologische Gesprächspartner

Wie die eben versuchten Applikationen bereits erkennen lassen, kann das Begriffsinstrumentar der neueren Handlungstheorien wichtige Dimensionen der Wirklichkeit "Gemeinde" in den Blick rücken. Gleichwohl ist eine solche bloße "Anwendung" handlungswissenschaftlicher Begriffe auf den kirchlichen Phänomenbereich noch sehr unzureichend. Es ist zwar richtig, sich klarzumachen, daß christliches und gemeindliches Handeln in einem inneren Zusammenhang mit menschlichem Handeln überhaupt steht und deshalb auch unter denselben Begriffen beschrieben werden kann; aber gerade wenn das so ist, kann man ja auch die Argumentation umdrehen und die These aufstellen: Was menschliches Handeln ist, kann nur ausreichend beschrieben werden, wenn auch die Erfahrungen der Theologie ernstgenommen und mit einbezogen werden.

In diesem Sinne nimmt H. Peukert alle Fragestellungen (und wissenschaftsgeschichtlichen Etappen) der neueren Handlungstheorien auf, bemüht sich aber zugleich im Rückgriff auf die christliche Überlieferung auf die theologischen Grenzprobleme menschlichen Handelns aufmerksam zu machen, die von der humanwissenschaftlichen Handlungstheorie vernachlässigt werden und doch einen eigenständigen Beitrag zu der strittigen Frage beizusteuern vermögen, was denn menschliches Handeln sein. Indem

Peukert eine theologische Handlungstheorie entwickelt, bewahrt er uns vor der Gefahr einer bloßen Adaptation handlungstheoretischer Begriffe auf kirchliche Handlungsfelder; er ermutigt uns, christliches und gemeindliches Handeln zunächst einmal theologisch-inhaltlich zu bestimmen - freilich in einer Sprache, die den Vergleich mit dem Handeln anderer Gruppen in unserer Gesellschaft ermöglicht und damit auch die Beschreibung der Funktion des Gemeindelebens in dieser Gesellschaft (vgl. Titel unserer Vorlesung). Wir entfalten den Gedankengang Peukerts (im Anschluß an Mette, 1979b) in vier Schritten:

(1) Was ist menschliches Handeln? ("Praxis")

Wenn wir nach einer normativen Definition menschlichen Handelns suchen (was ist das Ideal, der Glücksfall menschlichen Handelns?), so müssen wir angesichts der Wechselseitigkeit sozialen Handelns (wie Max Weber und die Interaktionstheorie sie beschreiben) fragen: Unter welchen Bedingungen dienen solche Interaktionen wirklich der Identitätsfindung der Partner? Gibt es auch Interaktionen, in denen Identität beschädigt und zerstört wird (zB. eine diskriminierende Behandlung von Behinderten oder eine einschüchternde Behandlung von Kindern)? Offenbar ist nur jener Umgang identitätsstärkend, in welchem beide Partner sich wechselseitig die Freiheit zur Selbstbestimmung gewähren, sich also gegenseitig als Subjekte freisetzen (zB. durch eine Ermutigung des Kindes zur Selbständigkeit, durch eine Behandlung des Behinderten, die ihn nicht abwertet und abhängig hält).

Es ist das Verdienst von J. Habermas, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß unser Umgang miteinander, auch wenn er vielfältig durch Machtverhältnisse und Interessen verzerrt und verdorben ist, im Grunde solche freisetzende, die Subjektivität des anderen fördernde Kommunikation sein muß, wenn er als Kommunikation überhaupt gelingen will. Denn wenn ich meine eigene Identität als Subjekt nur im Austausch mit dem anderen als einem freien Subjekt finden kann, schade ich, wenn ich den andern unterdrücke, nicht nur ihm, sondern auch mir selbst: Beschneidung fremder Freiheit ist immer Selbstverstümmelung, weil ich erst an einem freien Partner zu mir selbst finden kann. Auf diesen "normativen Kern" zwischenmenschlichen Verhaltens muß die Menschheit sich besinnen, wenn sie angesichts der großen Fragen der Gegenwart und Zukunft überlegt, wie die Menschheit als Gattung überleben kann: Nur in einer wechselseitigen bedingungslosen Bejahung der Freiheit und Würde aller Menschen, auch der Schwachen und Unterdrückten, ist auf die Dauer der Friede und die Zukunft aller Menschen gewährleistet. (Nichts anderes versuchen im Grunde die Menschenrechte zu fixieren.) Uneingeschränkte wechselseitig erwiesene Solidarität bildet daher den normativen Kern, die Elementarstruktur spezifisch menschlichen Handelns. Von diesem Kern her müßte man heute versuchen, eine interdisziplinäre, überkulturelle Ethik (anstelle der alten Naturrechtsethik) zu entwickeln. Handeln in diesem Sinn hat es nicht nur mit Sachen zu tun, sondern mit Menschen, genauerhin mit den Veränderungen von Menschen in Richtung auf mehr Selbstbestimmung und mehr Lebensmöglich-

keit."Dieser Praxisbegriff stand schon Aristoteles vor Augen, sofern er unter "Praxis" - im Gegensatz zu einem bloß zweckrationalen oder instrumentellen Handeln (Poiesis, Techne) - jene Tätigkeiten verstand, die in sich selber zweckvoll sind, weil sie mit dem Vollzug einer Lebensform zu tun haben, weil es in ihnen um die Veränderung materieller und gesellschaftlicher Verhältnisse wie um die Veränderung von Subjekten geht." (Peukert, Sprache und Freiheit, 76; Mette 1979b, 15).

Will die Theologie mit den modernen Handlungswissenschaften ins Gespräch kommen, so muß sie aufzeigen, was christliches Handeln mit einem so umschriebenen spezifisch menschlichen, d.h. die Freiheit von Subjekten fördernden Handeln zu tun hat.

(2) Was ist christliches Handeln? ("Christliche Praxis")

Wenn Peukert versucht, christliche Praxis im Gegenüber zu menschlichem Handeln überhaupt zu bestimmen, geht es ihm darum, den christlichen Glauben nicht losgelöst und unvermittelt mit menschlichem Handeln, sondern als eine bestimmte Qualifikation dieses Handelns zu erweisen: "Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und im Handeln zu bewähren sucht. Der Glaube ist so Vollzug menschlicher Existenz in ihren äußersten Möglichkeiten." (Peukert (1977), 66; Zit. Mette (1979b), 12). Was ist mit diesem Satz gemeint?

Wenn nämlich zum normativen Kern menschlichen Umgangs die Bereitschaft gehört, den andern bedingungslos als Subjekt ernstzunehmen und in seine eigene Freiheit hinein freizugeben, ist eine solche Haltung, wie Geschichte und Alltag in erschütternder Härte erkennen lassen, mit dem unvermeidlichen Risiko behaftet, selber dabei den kürzeren zu ziehen und in den eigenen Möglichkeiten zu scheitern. Angesichts dieser Aporie besteht christliche Praxis in dem Versuch, die bedingungslose Bejahung des anderen "in Gottes Namen" dennoch zu wagen, weil ich mich selbst von Gott bedingungslos als Subjekt ernstgenommen weiß, weil nur solche bedingungslose Nächstenliebe (die deshalb auch mit grenzenloser Vergebungsbereitschaft und Feindesliebe identisch ist) die Welt zu verwandeln und zu erlösen vermag und dabei - wie die Praxis und das Schicksal Jesu zeigen - das eigene Scheitern von vornherein einkalkuliert werden muß und - im Blick auf die Treue Gottes, der Jesus nicht im Tode beließ - auch einkalkuliert werden kann. Christliche Praxis nimmt also im konkreten Umgang mit dem andern + Gott zugunsten des andern in Anspruch: Er soll nur mein Gott sein, wenn er auch dein Gott ist. Er soll mir nur vergeben, wenn er auch dir vergibt. Er soll mich mit dem Maß messen, mit dem ich dich messe. Ich will dich nehmen als der, der du in Gottes Augen bist. Du hast mehr Möglichkeiten als du ahnst, denn ich rechne mit Gottes ungeahnten Möglichkeiten mit dir ... Christliches Handeln in diesem Sinne kommt natürlich nicht nur im kirchlich-gemeindlichen Raum vor, sondern überall, wo sich Menschen so unverfügbar gegenseitig Freiheit zumuten und zugestehen, wie sie letztlich nur vor dem Hintergrund der uns von Gott her gewährten

+ "in Gottes Namen" das eigene Scheitern in Kauf, um den anderen zu retten. Sie übt bedingungslose Solidarität. Sie will nicht einmal Gott für sich allein, sondern sie nimmt

Freiheit lebbar ist (Ist dieser Hintergrund nicht bewußt, spricht K. Rahner vom "anonymen Christentum"). Überall wo in dieser Weise bedingungslos der Nächste geliebt wird, wird Gott verherrlicht (vgl. Rahners These von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe).

(3) Was ist gemeindliches/kirchliches Handeln?

Im Raum der Gemeinde treffen christliche und kirchliche Praxis aufeinander und durchdringen sich. Dabei wollen wir unter kirchlichem Handeln die institutionell ausgeprägten Formen und Bereiche christlichen Handelns verstehen.

Subjekte christlichen Handelns sind ja genau genommen immer nur einzelne Christen. Nun führt aber gelebte Solidarität zwischen Christen von sich her dazu, daß ein Milieu entsteht, in dem dieser Umgangsstil zur wechselseitig akzeptierten Gruppennorm wird. Gemeinden und Kirchen sind daher als Milieus definierbar, in denen - wenigstens prinzipiell - christliche Praxis als Norm zwischenmenschlichen Umgangs akzeptiert, in Erinnerung gerufen, immer neu gewagt, eingeübt und weiter überliefert wird. Dazu gehört auch die Erfahrung und das Bewußtsein, daß unsere Versuche, die Praxis Jesu durchzuhalten, so elementar gefährdet sind (Kirche als Gemeinschaft der Sünder), daß die Treue gegenüber dem Werk und Auftrag Jesu letztlich nur der bedingungslosen Treue Gottes gegenüber der Gemeinde Jesu zu verdanken ist (Gottes Geist als Lebensprinzip der Kirche; Sakramentscharakter der Grundgesten kirchlichen Lebens: Gott selber garantiert, daß sie nicht "leer" sind). Diese institutionelle Sicherung des Rückbezugs auf Jesus (durch die biblischen Schriften, die Sakramente, das Amt) entpflichtet aber gerade nicht kirchliches Handeln davon, christlich zu sein, sondern verpflichtet es darauf; es gerät gewissermaßen in Selbstwiderspruch, wenn es Christi Namen im Munde führt, ohne sich an der Lehre und Praxis Christi zu orientieren. Darum muß alle Aufmerksamkeit in der Gemeinde darauf gerichtet sein, nicht nur das menschliche Handeln der einzelnen Mitglieder, sondern auch das kirchliche Handeln der Institution zu einem christlichen Handeln zu machen. Wo dies gelingt, wird die Gemeinde zur "sozialen Gestalt Jesu Christi, indem sich Gott als der in Freiheit Liebende (Karl Barth) offenbart ... Das Neue Testament kennt eine Offenbarungsform 'Christus als Gemeinde existierend' (Dietrich Bonhoeffer)" (Bäumler (1978), 248). Hier sind "die Elemente der Freiheit und der Liebe, der Selbstbestimmung und der Solidarität miteinander verbunden ... In der 'Gemeinde der Freunde Jesu' (J. Moltmann) versuchen Christen, die ihnen im Handeln Gottes eröffnete Freiheit und Liebe in der Nachfolge Jesu unter den konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen zu realisieren ... Gemeinden die in Entsprechung zu diesem kritischen Prinzip existieren, erweisen sich als der 'Brief Christi' (2 Kor 3,3), den andere Menschen entziffern und in dem sie Hinweise auf Christus, Gott und sein Reich entdecken können." (ebda 249).

(4) Was ist pastorales Handeln? ("pastorale Praxis")

In Abhebung vom christlichen Handeln (der einzelnen christlichen Subjekte) einerseits und kirchlich-gemeindlichem Handeln (als den institutionalisierten Formen christlicher Praxis) andererseits wollen wir unter pastoralem Handeln jene Befähigungsprozesse verstehen, "die der Christenheit helfen, ihr Leben im Sinne des Glaubens zu gestalten", also "das Entdecken, Verbessern und Weitergeben von Lernmöglichkeiten, die der Befähigung zum christlichen Leben" angesichts der Herausforderungen durch die jeweilige sozio-historische Situation dienen (Mette (1979b), 17. im Anschluß an R. Köster (1975), 258). Pastorales Handeln ist also das Handeln derer, die ihre Mitchristen zu christlichem Handeln "verführen". Pastorale Kompetenz ist deshalb Kompetenz zu religiösen Sprachhandlungen, in denen "Verheißungen mitgeteilt werden, die neue Dimensionen der Wirklichkeit erschließen und Zukunft eröffnen"; sie bedienen sich einer Sprache, die "Erfahrungen des Neuen, nicht immer schon Bekannten und Gewußten zuläßt, neue Erfahrungsmöglichkeiten erschließt und zu einer kommunikativen Praxis anstiftet, in der erfahrbar wird, was Christen meinen, wenn sie die Wirklichkeit Gottes behaupten" (Mette (1979b), 17).

7.43 Konsequenzen für eine Theorie christlicher Gemeindepraxis

(1) Gemeinde als Prozeß

Die handlungstheoretische Betrachtung legt uns als erstes nahe, Gemeinde nicht als Institution, Organismus, Apparat, Haus, System zu denken, sondern als dynamisch fluktuierendes Prozeßgeflecht. Was darunter zu verstehen ist, kann ein Vergleich mit der Schule verdeutlichen. Auch wenn wir von "Schulpraxis" sprechen, denken wir ja zunächst an ein Gebäude, eine Organisation innerhalb deren gelernt wird, was die Gesellschaft erfordert. Der handlungstheoretische Ansatz läßt uns demgegenüber ein, zunächst von dem Prozeß auszugehen, der sich zwischen Schüler und Lehrer abspielt: Was heißt lernen? Unter welchen Bedingungen gelingt das? Welche Art von Klassenzimmern, Gebäuden, Lehrern sind diesem Prozeß förderlich? Inwiefern wird dieser Prozeß durch die schulische Organisation gerade nicht gefördert, sondern blockiert?

Genauso läßt die handlungstheoretische Betrachtung der Gemeinde das Augenmerk zunächst auf die Prozesse gerichtet sein, die als befreiendes, erlösendes Handeln gelten können und entwirft von daher Maßstäbe für die Tauglichkeit kirchlicher Strukturen (Dienste, Ämter, Gremien, Sakramente usw.). Entscheidend sind nicht die Strukturen, Territorien und Gebäude (vgl. CIC), sondern die Wunder, die Gott unter uns tut.

(2) Gemeinde als gestuftes Handlungsgefüge

Indem der handlungstheoretische Ansatz uns nahelegt, zwischen christlichem, kirchlichem und pastoralem Handeln zu unterscheiden, macht er deutlich, daß wir es innerhalb der Gemeinde mit unterschiedlichen Handlungschancen und unterschiedlichen Verantwortlichkeiten zu tun haben, d.h. es treten nun verschiedene Subjekte in den Blick, die die

Praxis der Gemeinde in verschiedenem Umfang tragen. Gemeinde ist weder ein bloßes Objekt klerikaler Betreuung noch ein Kollektivsubjekt (wie es die Rede von der "Gemeindekirche" nahelegt), noch die bloße Summe der einzelnen Mitglieder, sondern sie besitzt eine "konziliare Struktur" (R. Schloz (1977): in ihr bündeln sich Aktivitäten von unterschiedlicher Zielrichtung (zB. mehr mystisch oder mehr politisch) und unterschiedlicher Intensität, auf verschiedenen Niveaus und in lockerer oder festerer Zuordnung zueinander und gerade in dieser Vielfalt und relativen Selbständigkeit wird "der Reichtum der Fülle Christi" sozial manifest. Darum wird die Wahrung der Eigenständigkeit und der Eigeninitiativen innerhalb der Gemeinde zu einer wesentlichen Forderung an den Gemeindeaufbau (s.u. Kap. 9.3).

(3) Gemeinde als Spannungsfeld

Schließlich macht der handlungstheoretische Ansatz, weil menschliches Handeln mit der wechselseitigen Orientierung zugleich wechselseitige Perspektiven eröffnet und unterschiedlichen Interessen Rechnung tragen muß, von vornherein darauf aufmerksam, daß wir mit Spannungen, Gegensätzen und Konflikten rechnen müssen.

Für die Schulpraxis wird diese Spannung besonders im Rollenkonflikt der Lehrer manifest: Als Pädagogen sollen sie der Identitätsfindung des Schülers dienen; gleichzeitig aber stehen sie in der Schule auf der Ausleserampe unserer Gesellschaft und praktizieren eine von deren Leistungsprinzipien diktierte Notengebung, die die freie Entfaltung der Schüler im Keim erstickt. Schule als Institution in unserer Gesellschaft ist ein Fiasko, das nicht dadurch kleiner wird, daß es keine Alternativen dazu gibt (wie I. Illich und P. Freire dies vergeblich versucht haben).

Auf ähnliche Probleme stößt uns die handlungstheoretische Betrachtung der Gemeinde. Indem sie nicht vorgibt, schon im voraus zu wissen, was christliche Gemeinde ist, sondern auf die Prozesse innerhalb der Gemeinde und ihre Ähnlichkeit mit der Praxis Jesu achtet, wird die leidvolle Spannung zwischen kirchlicher und christlicher Praxis zu ihrem zentralen Thema. Sie muß es sich versagen, unsere Gemeinden bereits als Sozialgestalt christlicher Existenz gelten zu lassen; sie sind allenfalls der Ort, wo man danach sucht (s.u. 8.25)

8. Entwurf einer Praxistheorie christlicher Gemeindegemeinschaft in der Gesellschaft der BRD

Im folgenden soll nun versucht werden, zu umschreiben, was christliche Gemeinden heute sein könnten (vgl. die Überschrift zu Teil III dieser Vorlesung). Eine solche axiomatische Umschreibung ist keine Beschreibung der empirischen Realität unserer Gemeinden (Ist-Bestand), sondern die Bestimmung jenes Soll-Wertes, an dem sich unsere Gemeinden in der gegenwärtigen Übergangssituation orientieren können. Damit diese Sollwertbestimmung situationsgerecht ist, muß in sie unsere gesamte bisherige Analyse der gegenwärtigen Situation (gesellschaftliche Differenzierung, Transformation der Volkskirche usw.) ebenso eingehen wie unsere Überlegungen zum unverzichtbaren theolo-

gischen Wesen der Gemeinde. Sie soll den Rahmen und die Leitlinie abgeben für eine langfristige pastorale Strategie der Erneuerung des Gemeindelebens.

8.1 Das Basisaxiom:

Angesichts der charakteristischen Entfremdungserscheinungen, unter denen die Menschen in unserer hochdifferenzierten Gesellschaft leiden, wollen wir christliche Gemeinden als jene Lebensräume begreifen, in denen Menschen in der Nachfolge Jesu so miteinander umgehen, daß sie unter Gottes Augen zu sich selbst finden und immer mehr fähig werden, gemeinsam zu entscheiden, unter welchen Bedingungen, als wer und für was sie in Zukunft leben wollen. Gemeinde dieser Art verstehen wir nicht als Alternative zur Volkskirche, sondern als kritisches Prinzip einer offenen Volkskirche, als Zellen der Transformation der "Kirche für das Volk" zu einer "Kirche des Volkes".

8.2 Interpretation dieses Basisaxioms

Der erste Satz versucht im Anschluß an H. Peukert das Wesen christlicher Gemeinden normativ vom Wesen christlicher Praxis her zu bestimmen; auch alle institutionellen Vorgänge gemeindlichen Handelns rücken damit unter den Maßstab der befreienden Praxis Jesu.

Der zweite Satz bemüht sich - im Anschluß Chr. Bäumler (1978, 245) - das Verhältnis solcher Gemeinden zur Ortskirche und Gesamtkirche auf dem Hintergrund einer globalen gegenwärtigen Situationsanalyse zu bestimmen. Bevor dieses Programm in Kapitel 9 ff entfaltet wird, seien einige Implikationen ausdrücklich kenntlich gemacht, die für alle weiteren Überlegungen gelten:

8.2.1 Die Ziele christlicher Praxis in der Gemeinde

Nach unserem Basisaxiom dienen alle gemeindlichen Aktivitäten (von der Maiandacht bis zum Pfarrfest oder zur Krankensalbungsfest für alte Menschen) dem Ziel, daß die Beteiligten in solchem Umgang miteinander unter den Augen Gottes zu sich selbst finden und damit fähig werden zu entscheiden, wie sie in Zukunft leben wollen.

Dahinter steht die theologische Überzeugung, daß die Erlösung des Menschen zuletzt nichts anderes will als das Ebenbild Gottes im Menschen aufrichten. Dadurch wird Gottes Größe gerade nicht geschmälert, denn Gott hat es nicht nötig, uns klein zu halten, damit er groß sein kann. Er hat uns als Freie geschaffen und zur Freiheit berufen und deshalb wird mit dem Wachstum menschlicher Reife und Selbstbestimmung die Herrlichkeit Gottes nicht vermindert, sondern vermehrt. Diese anthropologische Umschreibung des Erlösungsgeschehens drängt sich um so mehr auf, als mit fortschreitender gesellschaftlicher Entwicklung das Antlitz des Menschen immer mehr verunstaltet wird; angesichts dieser Erfahrungen von Entfremdung kann Gottes heilendes Handeln am Menschen noch am ehesten als Befreiung zu wahrem Menschsein, zu Selbstfindung und Selbstbestimmung in der "herrlichen Freiheit der Kinder Gottes" umschrieben werden (E. Käsemann), als Prozeß der Subjektwerdung unter den Augen Gottes (Metz (1978), 57 f).

Inhaltlich rücken damit die ganz normalen Alltagsprobleme der Menschen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gemeindlicher Praxis und bestimmen ihre Tagesordnung: "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi." (Vaticanum II, Pastoralkonstitution). "Die christliche Gemeinde kann sich den Ort ihrer Nachfolge nicht aussuchen, sondern findet sich in einer bestimmten Gesellschaft vor, deren Bestandteil sie selbst ist. Die Probleme der Gesellschaft sind zugleich die Probleme der christlichen Gemeinde. Als Gemeinschaft der in Freiheit lebenden Freunde Jesu nimmt sie an den Problemen, Konflikten und Aporien der Gesellschaft teil, eben weil es ihre eigenen sind, und arbeitet in der Kraft des Geistes daran mit, Probleme zu entdecken und zu benennen, Konflikte zu lösen oder zu regeln, Aporien aushaltbar zu machen." (Bäumler (1978), 250) Vorzüglicher Ort einer solchen Wahrnehmung der Alltagsprobleme ist eine konfliktorientierte Erwachsenenbildung (ebda 257 f), aber auch die Bildung selbständiger Gruppen, die klientenzentrierte Beratung in Krisensituationen und lebensgeschichtlichen Übergängen sowie die faire und öffentliche Diskussion aktueller Konflikte (Bäumler (1976), 342 f). So wird die Gemeinde zu einem Ort, wo man versucht "die Alltagswelt der Kirchenmitglieder mit den Inhalten der christlichen Überlieferungsgeschichte so zu vermitteln, daß diese als Lösungspotential für die Probleme der Alltagswelt begriffen und verwendet werden können." (ebda 343)

(Es käme nun darauf an, diese Zielumschreibung mit den Zielvorstellungen zu konfrontieren, wie sie bisher aus den Umfragen bei Pfarrern und Gemeindegliedern erkennbar werden; vgl. Bäumler (1976) 325-335. Daß überhaupt unterschiedliche Zielkonzeptionen heute im Gespräch sind, hängt soziokulturell mit dem Auseinandertreten von Kirchengemeinde und bürgerlicher Gemeinde zusammen und ist selber als ein Symptom der Lebendigkeit von Gemeinden zu bewerten; vgl. Mette (1979a) 10. 21).

8.2.2 Die Mittel christlicher Praxis auf Gemeindeebene

Im Vergleich zu diesem umfassenden Ziel der Menschwerdung des Menschen vor dem Angesicht Gottes rückt die gesamte übrige Realität gemeindlichen und kirchlichen Lebens auf die Mittel Ebene. Angesichts der ungeheuerlichen Verheißung, daß wir Gott von Angesicht zu Angesicht begegnen werden, werden alle kirchlichen Vermittlungsinstanzen zweitrangig. Selbst Glaube und Hoffnung hören auf, sagt Paulus, und nur die Liebe bleibt.

Indem die handlungstheoretische Betrachtung der Gemeinde die Subjektwerdung des Menschen in den Mittelpunkt rückt (wie Jesus Mk 3,3 zu dem Mann mit der erstorbenen Hand sagt: "Stell dich in die Mitte!"), wehrt sie von vornherein die Gefahr ab, daß die Gemeinde sich als Selbstzweck begreift. "Der Sabbat ist für den Menschen da und nicht der Mensch für den Sabbat" (Mk 2,27). Die Menschen sind nicht dazu da, damit die Gemeinde lebendig ist und irgendwelche Sachziele erreicht, sondern damit sie als Menschen leben können. Dies hängt unmittelbar mit der Unantastbarkeit menschlichen Lebens überhaupt zusammen:

Auch das Leben eines Kindes, einer Ehefrau, einer Kloster-
schwester hat ja seinen Sinn und seine Würde nicht von da-
her, daß es als Mittel zu sog. höheren Zwecken dient ("das
spätere Leben, die Familie, der Orden, die Mission"), son-
dern in sich selbst. Der Würdenname eines Subjekts kommt nur
dem Einzelnen zu; nur er ist Ebenbild des ungeschaffenen
Gottes, nur er kann glauben, hoffen, das Heil erlangen oder
verlorengehen. Insofern sind alle weiteren Überlegungen un-
serer Vorlesung über die Intensivierung des Gemeindelebens
in seinen Funktionen (Kap. 9), über die Reformierbarkeit
seiner Strukturen (Kap. 10) und das Gewicht seiner gesell-
schaftlichen Randbedingungen (Kap. 11) auf dieser Mittel-
ebene angesiedelt und verdienen unsere Aufmerksamkeit über-
haupt nur, soweit sie - gerade auf dieser Mittelebene - die
Menschwerdung der Menschen fördern oder eben auch behindern
können (wie uns nicht zuletzt die Geschichte der christlichen
Gemeinden deutlich klargemacht hat).

Darum verwarft sich der zweite Satz unseres Basisaxioms aus-
drücklich dagegen, lebendige Gemeinden zu einem Mittel der
Kirchenreform zu machen; das Umgekehrte ist richtig: Die
Gesamtkirche muß sich transformieren, damit lebendige Ge-
meinden möglich werden als Zellen einer "Kirche des Volkes".

8.23 Die Subjekte christlicher Praxis auf Gemeindeebene

Wenn wirklich die Selbstfindung und Selbstbestimmung des Men-
schen im Raume der von Gott geschenkten Freiheit das Ziel
aller gemeindlichen Praxis ist, ergibt sich daraus zwingend,
daß solche Befreiung nicht über den Kopf der Gemeindeglieder
hinweg geschehen kann, sondern nur unter Einfluß dieser ihrer
Freiheit. Die Subjekte gemeindlichen Lebens sind also die
Glaubenden selbst, d.h. potentiell alle Gemeindeglieder. Da-
von sind unsere Gemeinden noch weit entfernt. Dort handeln
entweder nur die Hauptamtlichen oder ein bestimmter, von ih-
nen herangezogener Teil der Kerngemeinde oder der Gremien
(als Repräsentation der Gesamtgemeinde). Dieser Sachverhalt
hat vielerlei Ursachen. Einerseits ist Laienmündigkeit und
Laienmitverantwortung in der Praxis weit weniger erwünscht,
als die proklamatorischen Texte des Konzils und der Synode
erwarten lassen; andererseits sind die Motive der Zugehörig-
keit zur Gemeinde außerordentlich vielschichtig (vgl. Bäum-
ler (1978), 332; Glatzel 119 f; Mette (1979a), 14, Anm. 73;
Hofmann (1971)).

Geht es uns im Sinne unseres Basisaxioms wirklich um eine
"Kirche des Volkes", müssen wir von der Vorstellung Abschied
nehmen, daß die Gesamtgemeinde von der Kerngemeinde aus re-
aktivierbar sei. Denn es gehört zur Tragik unserer Kernge-
meinden, daß sie noch immer den Anspruch erheben "die Totali-
tät des christlichen Lebens auszumachen und zu umgreifen"
(T. Rendtorff), obwohl sie längst selber nur mehr eine Rest-
population der alten Volkskirche darstellen. Wenn aber "die
Kerngemeinde in Sachen Christentum allzuständig zu sein bean-
sprucht, dann bleibt den Mitgliedern der Kirchengemeinde, die
zur Kerngemeinde keinen Zugang finden, nichts anderes übrig
als die Privatisierung ihrer Religiosität; die soziale Gestalt
ihres Glaubens bleibt defizitär. Deshalb sind alle Ziel-
vorstellungen der Gemeindearbeit, die sich auf die Sammlung

und Aktivierung der Kerngemeinde beschränken, unter den ge-
gebenen Bedingungen als Zielsetzungen der Gemeindearbeit
problematisch. Sie beschleunigen einen Prozeß, den sie zu
korrigieren meinen" (Bäumler (1976) 336). "Das Dilemma
vieler Territorialgemeinden besteht darin, daß sie von be-
stimmten Gruppen dermaßen in Beschlag genommen werden, daß
anderen jegliche Möglichkeit genommen wird, ihrem Glauben
eine wirklich überzeugende soziale Gestalt zu verleihen.
Eine solche Verwechslung des Totalitätsanspruchs des christ-
lichen Glaubens mit einem Allzuständigkeitsanspruch der her-
gebrachten parochialen Strukturen, wie sie die Kerngemeinde
zu bewahren versucht, ist auf die Dauer für die Praxis der
Kirchen ruinös. Gemeinde in jedem ihrer Mitglieder als Sub-
jekt ihres Wirkens ernstnehmen, heißt, daß nicht 'ohne weite-
res vom Vorhandensein der Gemeinde ausgegangen und die
Integration in diese vorhandene Gemeinde als Ziel angesehen'
werden kann. Darauf nimmt das 'Modell eines differenzierten
Gemeindeaufbaus', wie es von R. Schloz programmatisch be-
schrieben worden ist, Rücksicht" (Mette (1979a) 14). Nach
diesem Modell ist Gemeinde als ein Gefüge verschiedener
Gruppen zu denken, die untereinander nach dem Prinzip der
Konziliarität verkehren, d.h. die Einheit in der Vielfalt
praktizieren. "Im Rahmen eines solchen Modells wird Gemein-
deleitung vor allem im Herstellen von Bezügen zwischen den
Elementen des differenzierten Gemeindeaufbaus bestehen. um
ihn zu einem Gemeinschaftswerk zu machen, nicht aber in
erster Linie in der Wahrnehmung delegierter Aufgaben, aus
deren Verantwortung die übrige Gemeinde damit entlassen
wäre." (Schloz (1977) 185; s.u. Kap. 9.35; s.o. 7.43, Ziff. 2)

8.24 Die Methoden christlicher Gemeindearbeit

Aus dem Gesagten ergibt sich ein Negativkriterium, das für
alle Aktivitäten auf Gemeindeebene gilt: Was immer über den
Kopf der Betroffenen hinweg geschieht, und sei es in bester
Absicht (um Geld oder Zeit zu sparen, effektiv zu arbeiten
oder Schaden zu verhüten), geschieht in Wahrheit nicht zu
ihrem Heil, sondern hält sie abhängig und unmündig, verhin-
dert und verzögert den Prozeß der Subjektwerdung in der Kraft
des Geistes und damit auch die Transformation "der Kirche für
das Volk" in eine "Kirche des Volkes".

Positiv formuliert kommt es darauf an, daß besonders die Ar-
beit der Hauptamtlichen sich als pastorales Handeln im oben-
genannten Sinne des "Befähigungsprozesses" versteht (s.o. 7.42,
Ziff. 4). Hier kann christliche Gemeindearbeit methodisch eine
Menge von der sog. "Gemeinwesenarbeit" lernen.

Dabei verstehen wir unter Gemeinwesenarbeit "einen Prozeß, in
dessen Verlauf ein Gemeinwesen

- seine Bedürfnisse und Ziele feststellt
- sie ordnet oder in eine Reihenfolge bringt
- Vertrauen und den Willen entwickelt, etwas dafür zu tun
- innere und äußere Quellen mobilisiert, um die Bedürfnisse zu befriedigen
- und so Haltungen von Kooperation und Zusammenarbeit fördert und sie aktiv praktiziert." (G.Ross)

"Sozialarbeit kann sich mit Einzelnen, mit Gruppen und mit einem ganzen Gemeinwesen (Dorf, Stadtteil, Stadt, Land) befassen. Entsprechend wurden in Theorie und Praxis drei Methoden der Sozialarbeit entwickelt: Einzelfall-, Gruppen- und Gemeinwesenarbeit (GWA) als dritte und jüngste Disziplin der Sozialarbeit geht davon aus, daß die wichtigen sozialen Probleme nicht allein durch Pläne und Maßnahmen "von oben" gelöst werden können. Um menschengerechte Lebensbedingungen in Arbeit und Freizeit zu schaffen, soll das Gemeinwesen, d.h. die breite Masse der Bevölkerung ihre eigenen Interessen und Bedürfnisse formulieren und politisch durchsetzen lernen. (Vgl. Gruppendynamik)

Bei näherem Hinsehen kann man eine mehr harmonisierende und eine mehr konfliktorientierte Konzeption unterscheiden. Überwiegend harmonisierend wirkt die GWA, wo sie Lücken öffentlicher Versorgung stopft, bestehenden Institutionen zur Koordination ihrer Arbeit verhilft oder durch ein gewisses Mitspracherecht Bürgervertreter in die Planungsgremien integriert. Konfliktorientierte, aggressive GWA kann man in manchen Bürgerinitiativen finden, besonders wenn eine zahlen- oder machtmäßige Minderheit ihre Interessen durchsetzt; ebenso in der Arbeit der Linken (etwa Black Power, Kommunistische Parteien), deren Ziel es ist, das bestehende gesellschaftliche System nicht zu verbessern, sondern zu stürzen.

Allen Konzeptionen gemeinsam ist aber der Versuch, unter Berufung auf sozialwissenschaftliche Methoden und Prinzipien ein Gemeinwesen bei der Lösung seiner Probleme (worin immer man sie sehen mag) zur Selbsthilfe zu befähigen."

An dieser Stelle sei auf das Buch von E. Jüngel "Reden für die Stadt" verwiesen, in dem er den Versuch unternimmt, Christen- und Bürgergemeinde einander zuzuordnen.

Wenn man sieht, welche Bedeutung auf dem Feld der Einzelseelsorge die konsequente Entwicklung der Methodik des beratenden Gesprächs in den USA gewonnen hat, darf man daraus schließen, daß eine konsequente Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Methodik im Tätigkeitsfeld Gemeinwesenarbeit ein ganzes Stück aus unserer Gemeinwesenarbeit herausführen kann. Eine solche Methodik dürfte ruhig zunächst auf dem Niveau der Fachhochschulmethodik liegen und in ähnlicher Praxisnähe gewonnen werden wie dies für Sozialarbeiter geschieht. Von da aus könnte man in einem zweiten Schritt die mit dieser Methodik gewonnenen Erfahrungen auf einer höheren Ebene theoretisieren (analog zum CPT) und so neue Anstöße für eine Theologie der Gemeinde entwickeln.

Solange dies nicht geschieht, führt das erhöhte Engagement von Dogmatikern für eine Theologie der Gemeinde (vgl. Lehmann, Kasper, Moltmann) nur dazu, daß die Kluft zwischen Gemeinwesenstheologie und Gemeinwesenreality sich ständig erweitert. Diese Diskrepanz zwischen hochentwickelter Gemein-

stheologie und stagnierender Gemeinwesenpraxis dürfte ja besonders kennzeichnend sein für die Pathologie des kirchlichen Lebens in der Bundesrepublik. Die Schockerfahrung vieler junger Seelsorger in der zweiten Ausbildungsphase besteht genau darin, daß die Realität so ganz anders aussieht, und dies führt - weil eine handhabbare Methodik zur Verbesserung der Gemeinwesenarbeit noch weitgehend fehlt - vielfach nur zur Resignation und damit zu einer Vergrößerung dieses pathologischen Sachverhalts.

Umgekehrt verspricht eine pastoraltheologische Ausbildung, die wie in Holland das diffuse Praxisfeld Gemeinde sofort differenziert zwischen der Methodik der Einzelseelsorge, der Verkündigung und eben der Gemeinwesenarbeit und Gemeinwesenentwicklung (Community-development), daß der Seelsorger lernt, sein Praxisfeld genau zu beobachten, seine Erfahrungen zu ordnen und sein Verhalten kontrolliert zu verbessern. Vgl. hierzu die Ausbildung in Nijmegen. (Vgl. die Beiträge über Supervision in Klostermann/Zerfaß, 1974, 586-623; ferner R. Köster/H. Oelker, Lernende Kirche, 183-193).

8.25 Die Schwierigkeiten christlicher Praxis in der Gemeinde

Weil christliches Handeln sich einer absolut offenen Zukunft verpflichtet weiß, läuft sie auf einen permanenten Prozeß der Erneuerung des Gemeindelebens hinaus. Das bringt unvermeidbar Schwierigkeiten und Konflikte mit sich.

(1) Der Krisencharakter von Erneuerungsprozessen

Leben, wachsen, neuwerden, zu sich selbst finden, heißt: sich wandeln, sich loslassen, vor Konflikte und in Krisen geraten.

So darf uns nicht wundern, daß die enorme Verlebendigung des Gemeindelebens seit dem Zweiten Weltkrieg unter dem Stichwort "Gemeinereform" eine Reihe von Problemen bewußt werden ließ:

- Gefahr der Absolutsetzung jenes Teilaspekts, der den Reformern am naheliegendsten (und reformbedürftigsten) erscheint, vielleicht auch am leichtesten (d.h. erfolgversprechendsten) wie etwa im Vaticanum II die Liturgiereform. Dabei sind Erfolgserlebnisse durchaus wichtig, um der Resignationsgefahr entgegenzuarbeiten.
- Das Dilemma zwischen der Teilreform, die machbar, und der Totalreform, die nötig wäre, weil Teilreformen vielfach nur kosmetische Operationen bleiben (d.h. der Imagepflege dienen), die eigentlichen Wurzelprobleme aber nicht angehen.
(Z.B. Halbherzigkeit der Mitspracherechte von Laien auf Pfarrebene und Bischöfen auf Kurialebene). Der berühmte Vorwurf der Linken, Teilreformen dienten nur der Stabilisierung des kranken Systems.

- Die Zusammengehörigkeit von Strukturreform und Bewußtseinsveränderung. Bewußtseinsveränderungen aber sind mühsam, weil sie Verunsicherungen zumuten, die (besonders bei älteren Menschen) zur Identitätskrise führen: War denn alles falsch, was wir ein Leben lang gemacht haben? Wer reformieren will, muß Hilfen zur Bewältigung dieser Ängste anbieten.
- Der Risikocharakter jeder Reform, sofern nie absolut sicher vorausgesagt werden kann, daß der neue Weg der bessere ist. Hier helfen charismatische Führungsgestalten (wie Johannes XXIII oder J.F.Kennedy), aber die sind rar.

Wenn aber der Weg der Reform halbherzig beschritten wird oder in der Durchführung von solchen abhängt, die nicht an seine Richtigkeit glauben, ist er mit Sicherheit der schlechtere Weg, als überhaupt keine Reform.

- Die expansive Dynamik und Eskalationswirkung jeder Reform, sofern sie immer weitere Bereiche einzu- beziehen drängt; (vgl. den "Erdrutsch" in Holland). Dies führt dann zur Mobilisierung der Beharrungs- kräfte, d.h. zur Polarisierung in "Progressive und Konservative" und eines Tages zur "Tendenz- wende".

(2) Die besondere Spannung zwischen gemeindekirchlicher Sub- kultur und volkskirchlichem Rahmen.

In dem gleichen Maß als Gemeinden sich - im Kontrast zu den Entfremdungstechniken der Gesamtgesellschaft - als Orte der Menschwerdung des Menschen verstehen, werden sie nicht nur zu einer Subkultur und Gegenkultur im Vergleich zur herrschenden Gesellschaft, sondern auch zu einer Subkul- tur innerhalb der Volkskirche, die ja aufgrund ihrer ge- wachsenen Privilegien und als Profiteur des gesamtgesell- schaftlichen Wirtschaftswachstums auf eine höchst beden- kliche Weise mit der bestehenden Gesamtgesellschaft ver- quickt ist, Teil ihres Systems, Erfüllungsgehilfe ihrer die Menschen überfremdenden und sich entfremdenden Prin- zipien (zB. des Konkurrenzkampfes, der bedingungslosen Leistung usw.).

Von daher ist es nicht verwunderlich, daß der Verwirk- lichung des hier umrissenen Gemeindekonzepts aus der Kirche selbst ein charakteristischer Widerstand entge- gengebraucht wird. Unter anderem ist (nach Bäumler (1978) 250) hier zu nennen:

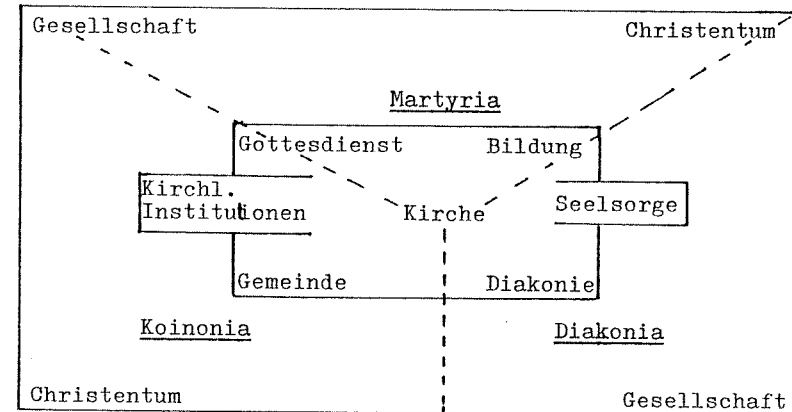
- Die herrschende Kindertaufpraxis, die die Volkskirche als Betreuungskirche festschreibt;
- Die hierarchische Struktur der Ortsgemeinde, in der die Person des Pfarrers das charismatische Potential der Gemeinde ersetzt und überflüssig macht;

- Die bürokratische Organisation des Gemeindelebens gerade dort, wo sie geleugnet wird;
- Das abstrakte Kirchensteuersystem, das eine persön- liche Identifizierung mit der Kirche eher erschwert;
- Die Angst vor einer Störung der Balance zwischen der Volkskirche und den einflußreichen Gruppen der herr- schenden Gesellschaft dadurch, daß emanzipierte Ge- meinden zu Sub- und Gegenkulturen der Gesellschaft werden.

Mit all diesen Schwierigkeiten muß nüchtern gerechnet werden, wenn in den folgenden Kapiteln nun einzelne Schritte zur Erneuerung des gemeindlichen Lebens bedacht werden. Es gibt strategisch besonders günstige Ansatz- punkte, mit ihnen fertig zu werden (vgl. Bäumler (1978) 255-264), aber theologisch ist zugleich festzuhalten, daß es sich in diesen Schwierigkeiten und Widerständen zugleich und unvermeidlich um jenes Konfliktpotential handelt, auf das der Jünger Jesu sich in der Nachfolge von vornherein einzustellen hat. "Der Knecht steht nicht über seinem Herrn. Haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen." (Joh 15,20). Unter diesem Preis war der Einbruch der Gottesherrschaft in unsere Welt, der sich im Zustandekommen der Gemeinde Jesu mani- festiert, noch nie zu haben.

9. Die Erneuerung der Gemeinde in ihren zentralen Funktionen

Das folgende Schema zeigt den Gegenstandsbereich der prak- tischen Theologie im Spannungsfeld von Kirche, Gesellschaft und Christentum (vgl. Skript SS 78, S 94)



In unserer Überlegung zur Gemeindeerneuerung setzten wir bewußt nicht bei den Strukturen, den Ämtern an, weil diese nicht im letzten das Gesicht einer christlichen Gemeinde bestimmen. Die Strukturen müssen immer dem nachgeordnet und dienlich sein, was eigentlich christliches Leben ausmacht.

Wenn es wahr ist, daß sich in der Gemeinde die Kirche vor Ort konkretisiert, muß uns nicht wundern, daß nun das gesamte Spektrum kirchlicher Praxis in den Blick tritt. Dies übersteigt aber natürlich bei weitem den Rahmen einer Vorlesung, und so muß nun exemplarisch vorgegangen werden. Die beiden ersten Funktionen werden nur angedeutet.

9.1 Martyria (Verkündigung)

Vgl. dazu den Semesterstoff "Struktur und Funktion christlicher Verkündigung".

Stichworte: Inwieweit kann Verkündigung Gemeinschaft des Glaubens fördern, unterstützen, erzielen? Kann das heute in unserer differenzierten Gesellschaft überhaupt noch ein Zielwert sein? Was heißt auf diesem Hintergrund die so viel berufene Glaubenskrise der Gegenwart? Welche Verbindungen gibt es zwischen Predigt, Katechese, Religionsunterricht auf der einen Seite und realem christlichen Glaubensleben, soweit es faßbar ist, auf der anderen Seite?

Man könnte Einzelaspekte der Verkündigung herausgreifen: Welche Aufgabe, Leistungskraft hat eine Sonntagspredigt, haben Predigten oder Wortgeschehen in Gruppengottesdiensten? Welche Chance traugt man heute der Gemeindegatechese zu und wie sieht auf der anderen Seite die katechetische Realität aus? In vielen Gemeinden gibt es keine katechetischen Aktivitäten mehr.

Zum Bereich Verkündigung gehört auch die gesamte Selbstdarstellung der Kirche in der Öffentlichkeit. Dazu gehört auch die Frage nach den Grenzen: Inwieweit muß ich die Freiheit des anderen zuhören zu wollen respektieren?

Die wichtigste Frage in diesem Bereich nach einem Wort Luthers: inwieweit schaffen es die Verkündiger dem Volk aufs Maul zu schauen, so zu sprechen, daß das was gesagt wird, mit den Leuten etwas zu tun hat, daß sie es verstehen?

Diese Stichworte könnte man auf eine zentrale Frage reduzieren: Gelingt es den Kirchen noch unter den Bedingungen der heutigen Gesellschaft, der großen Freiheit, dem hohen Maß an Subjektivität des Einzelnen und der großen Differenzierung christliche Glaubens- und Wertvorstellungen zu vermitteln? Im Rahmen dieses Differenzierungsprozesses wird nämlich Religion mehr und mehr zur Privatsache, d.h. die kirchlich organisierte Religion deckt nur mehr einen Teil des religiösen Potentials in der Gesellschaft ab. Die Kirchen können die volle Dimension der religiösen Erfahrungen der heutigen Menschen gar nicht mehr benennen, sondern nur den kirchlichen Anteil daran. Umgekehrt können die Menschen sich mit ihren konkreten Kontingenzerfahrungen im Verkündigungsangebot der Kirche nur höchst unangemessen wiederfinden.

Im Zusammenhang einer Gemeindepastoral müssen wir uns deshalb fragen: Wo liegen die Hindernisse, daß die Leute ihre Kontingenzerfahrungen so wenig im Raum der Gemeinde besprechen können, sondern, wenn sie das tun wollen, andere, weltanschaulich bewußt weniger festgelegte Gruppen aufsuchen? Oder umgekehrt gefragt: Warum kommen in den Zusammenkünften in der Kerngemeinde (und analog: der Amtskirche), z.B. konkret in den

Sitzungen der Pfarrgemeinderäte fast ausschließlich kircheninterne Vereinsprobleme (Gottesdienstzeit, Einheitsgesangbuch, Kommunionsspender), aber sowenig die realen Kontingenzerfahrungen der heutigen Menschen zur Sprache? Es scheint, daß unsere Gemeinden der alltagsweltlichen Religiosität der Leute nicht Ausdruck verleihen. Die bisherige Kerngemeinde löst offenbar ihre Kontingenzerfahrungen auf eine ganz bestimmte (durch ihre religiöse Tradition geprägte) Art und Weise und legt damit andere Formen ab. Sie scheint sehr unsensibel für die verdeckte Not des heutigen Menschen. Sie führt nur mehr den Anspruch im Munde, ihm auf seine Sinnfrage eine Antwort zu bieten, ist aber gar nicht bereit, die konkrete Gestalt dieser Sinnfrage und dieses Sinnlosigkeitsverdachts, wie er ihn erleidet, entgegenzunehmen.

Lösungsansatz:

Der fruchtbarste Ansatz zur Aufarbeitung dieser Probleme scheint derzeit im Gespräch zwischen der Soziologie des Alltagswissens (Schütz, Berger/Luckmann, Zulehner) und einer Theologie des Volkes (Metz, Exeler/Mette), wie sie derzeit

besonders in Frankreich und in Südamerika die (viel zu lange gering geschätzte) Volksreligiosität theologisch ernstzunehmen versucht. (Vgl. A.M. di Nola, Volksreligion - Herausforderung an Christen und Marxisten, in: Orientierung 41 (1977), 28-32.

9.2 Diakonia (Bruderdienst)

(Vgl. dazu den Semesterstoff "Die Sorge der Kirche um den Einzelnen")

Stichworte: Was müßte im Kontext erneuerten christlichen Bruderdienstes heute zur Sprache kommen? Wenn es theologisch wahr ist, daß das religiöse Gesicht einer Gemeinde wesentlich auch vom gegenseitigen Bruderdienst bestimmt sein soll, dann ist wohl hier in unseren Gemeinden das größte Defizit festzustellen. Das hat zunächst historische Ursachen. Die großen caritativen Einrichtungen haben einen guten Teil der caritativen Aktivität und Hilfsbereitschaft der einzelnen Christen absorbiert mit dem Effekt, daß von ihnen betriebene Anstalten eine Alibi-Funktion ausüben für die diakonische Bereitschaft der einzelnen Christen. Der Einzelne wird damit aber nicht für die Not in der unmittelbaren Nachbarschaft sensibilisiert. Das zeigt sich in solchen Notfällen, für die es noch keine Institution gibt - in den Anfangsjahren des Gastarbeiterzustroms, in der elenden Lage vieler alter Leute (bevor die Altenclubs geschaffen wurden), zur Zeit im Bereich der Jugendarbeitslosigkeit.

Probleme in diesem Bereich: es wächst nicht nur das individuelle Krisenpotential (zunehmende Vereinsamung, Erziehungsschwierigkeiten, Trauerproblematik) sondern auch das Maß an kollektiven Krisen: Wirtschaftskrisen, Arbeitslosigkeit, wachsende Kriminalität, Überbevölkerung, Hunger in der Welt, Fragen des Umweltbewußtseins, der Erhaltung oder Zerstörung unserer unmittelbaren Wohnwelt. Das sind Krisenkonglomerate auf die normale Christengemeinden keine Antwort haben. Es scheint, daß unsere Gemeinden sich an diesem Verdrängungsprozeß beteiligen, sofern sie die Betreuung und Bewältigung der Not ihrerseits an caritative kirchliche Einrichtungen

delegieren. Damit rücken Caritas und Diakonisches Werk als die von der Gesamtgesellschaft noch am meisten anerkannten Dienstleistungen der Kirche in die Funktion hinein, Konflikte und Kontingenzerfahrungen zu resorbieren und damit die Verhältnisse, die zu diesen Konflikten der einzelnen führen, nicht zu beseitigen, sondern eher zu stabilisieren. Damit würde aber der christliche Auftrag zur Diakonie doppelt ver-raten: sowohl durch die Unsensibilität der Gemeinden, wie auch durch die bloße sozialtherapeutische Funktion der kirchlich-caritativen Betreuungsfunktionäre. Wie muß sich christliches Handeln definieren, damit es nicht nochmals die Funktion bekommt, die unerlösten Verhältnisse nur zu wattieren, während es doch die kritische Funktion hätte, die Unerlöstheit offenzuhalten und im Vertrauen auf die Verheißungen Gottes kritisch und konstruktiv zu bearbeiten.

Lösungsansatz: Ein Lösungsansatz kann nur erahnt werden. Wo kann es in Gemeinden Gruppen geben, wo solche Art Kontingenzerfahrungen besprochen werden? Kontingenzerfahrung heißt in diesem Fall die Erfahrung der menschlichen Grenzen, die Grenzen des Einzelnen, der süchtig ist, der krank ist, der sozial geschädigt ist, usw. aber auch die globalen Grenzen von Gemeinwesen. Die bisherige territoriale Gemeinde scheint mit ihrem Versammlungsangebot bisher dazu nicht in der Lage gewesen sein, daß solche Art Grenzerfahrungen und Verzweiflung der Zukunft gegenüber artikuliert werden können. Hier liegt ein wichtiger diakonischer Auftrag der christlichen Gemeinden - Räume schaffen, wo man darüber reden kann, alternativ etwas ausprobieren kann, denn Institutionen wie z.B. die Caritas werden das nicht leisten können.

9.3 Koinonia (Gemeindeaufbau)

9.31 Ausgangsbeobachtungen

(1) Positive Ansätze

Das Bensberger Memorandum "Offene Kirche" stellt fest: "In allen Erdteilen entstehen gegenwärtig, teils innerhalb, teils neben den institutionell verfaßten Kirchen, neue christliche Gruppen. Sie sind zweifellos im Rahmen einer weltweiten Entwicklung zu sehen: der Wiederentdeckung der kleinen, frei gewählten Gruppe, die persönliche Kontakte ermöglicht. Zum Teil ist dieses allgemeine Phänomen zu begreifen als Reaktion auf die Last und Unzulänglichkeit vieler überkommener Strukturen. Es ist aber auch zu verstehen als Abwehr der Tendenz zu wirtschaftlicher Konzentration und gesellschaftlicher Kollektivierung. Aus der Erfahrung der Sinnentleerung vieler bisheriger Formen des Zusammenlebens, aus dem Erleben von Anonymität und Vereinsamung, der Ohnmacht und Wirkungslosigkeit des Einzelnen gegenüber Großorganisationen erwächst das Interesse an überschaubaren Gruppen mit Strukturen, die dem Individuum in seinen berechtigten Interessen gerechter werden und zugleich zu gesellschaftlichen Innovationen führen. Hier ist auf die vielen Spontan- und Solidaritätsgruppen, Sensibilitätsgruppen und Wohngemeinschaften, Bürgerinitiativen und neuen politischen Gruppen hinzuweisen."

In diesem Abschnitt des Memorandums wird versucht, auf ein Phänomen hinzuweisen, das im kirchlichen Bereich aber auch weithin im außerkirchlichen Bereich heute zu beobachten ist, nämlich die Entstehung von kleineren Zusammenschlüssen die sich in die offiziell existierenden Institutionen größerer Art wie Kirchen, Parteien, Interessenverbände ganz bewußt nicht einfügen. Außerdem wird hier versucht, eine erste Angabe der Gründe zu unternehmen. Der eigentlich Grund für solche Zusammenschlüsse ist, daß sich diese Leute in den Großinstitutionen nicht mehr wiederfinden. Sie sehen darin keinen Sinn, sie können darin nicht zur Sprache kommen. Die neuen christlichen Gruppen die es gibt, lassen sich zum Teil auch aus diesen säkularen Erfahrungen heraus verstehen. Hinzu kommt der ganz bewußt akzentuierte Bezug auf das Evangelium. Viele sagen, das Evangelium in seiner eigentlichen Botschaft läßt sich nur dann heute wieder neu realisieren, wenn ich es wage, institutionelle Formen, die sich als nicht mehr leistungsfähig für die Menschen heute erwiesen haben, zu verlassen und etwas neues zu unternehmen. Unter diesen Gruppen gibt es manche, die relativ naiv 1900 Jahre zu überspringen versuchen und wie die Urgemeinde von Jerusalem oder Antiochia zu sein versuchen. Es gibt andere, die sich der historischen Distanz durchaus bewußt sind und sagen: wir müssen zwar in den Grundhaltungen biblisch orientiert sein, müssen aber in unserer Sozialgestalt, unserem äußeren Verhalten in unserer Zeit angesiedelt sein. Im Bereich der BRD gibt es relativ wenige dieser Gruppierungen. Die meisten kommen eher aus dem romanischen Sprachbereich, vor allem aus Lateinamerika. Dort gibt es eine große Zahl von Solidaritätsgruppen von Priestern, Intellektuellen und Studenten. Ein interessantes Phänomen in diesem Zusammenhang sind die Basisgemeinden, die gerade nicht intellektuell ausgerichtet sind. Führergestalten in diesen Gemeinden, die es auch in Gastarbeiterkreisen in der BRD gibt, sind nicht Intellektuelle sondern die Menschen die in den Gemeinden leben und arbeiten, Geltenheitsarbeiter sind. Ein Team von Priestern bestimmt allenfalls als Begleitung das Gesicht der Gemeinde mit. Wenn man fragt, warum es in der BRD diese Gemeinden nicht gibt, muß man sagen, daß das soziale Substrat offensichtlich zu fett ist. Wir haben es nicht nötig, uns auf unsere Eigenverantwortung zu besinnen. J.B. Metz stellt die These auf: Im allgemeinen verhindert unser Lebensstandard, unsere Sicherheit einen gelebten Glauben. Auch bei Christen, die sich selbst als aktive Christen erfahren, ist der Glaube eher geglaubter als gelebter Glaube. In diesem Gegensatz sieht Metz die große Barriere dafür, daß es wieder zu einer Besinnung auf die Notwendigkeit christlichen Handelns in ganz konkreten Einzelbereichen kommen kann (vgl. Vortrag von J.B. Metz im Sammelband zu Freiburger Katholikentag 78) In den USA, wo man aufs Ganze gesehen auch von einem großen Wohltand und ähnlichen sozialen Bedingungen sprechen kann wie bei uns, gibt es wesentlich mehr an Hausgemeinschaften, an Untergrundkirchen als bei uns. Hier spielt eine Rolle, daß dort niemals eine Denomination so öffentlich sanktioniert gewesen ist, wie bei uns etwa die Großkirche der Lutheraner oder die Großkirche der Katholiken.

In unserem unmittelbaren Erfahrungsbereich gibt es diese hoffnungsvollen Neuansätze im Bereich der Hochschulgemeinden, im Bereich der CAJ und hier und da als Privatinitiative, zB. die Integrierte Gemeinde.

(2) Engpässe und Störungen

Hier springt vor allem das distanzierte Verhalten des Gros der Kirchenmitglieder (ca. 70 % gehören zu den sog. "Fernstehenden") in die Augen: man möchte zur Kirche gehören, aber die konkrete örtliche Gemeinde interessiert fast nicht. Ein zweites Problemfeld ist der große Gegensatz von Landgemeinde und Stadtgemeinde. Dort wo aus historischen und sozialgeschichtlichen Gründen und aus emotionalen Gründen noch eine relativ große Bindung an die Kirche vorhanden ist, im Bereich der Landgemeinden, wird für die Christen am wenigsten getan. Seit Jahrzehnten wird die Landbevölkerung sowohl religiös inhaltlich als auch personell unterversorgt. Das Konzept für die nächsten Jahre ist das Konzept der priesterlosen Gemeinde, d.h. daß es für viele Landgemeinden wieder nur den Autopriester geben wird, der gelegentlich zur Eucharistiefeyer kommt.

9.32 Theologische Besinnung auf den zentralen Auftrag

Hermeneutische Vorüberlegungen

Man muß das, was im NT, etwa in Apg 2,42 ausgesagt wird prüfen, ob das unter den veränderten Bedingungen unserer heutigen Gesellschaft möglich ist. Es geht nicht ohne die hermeneutischen Überlegungen: was ist in den Sozialformen der Gemeinden der apostolischen Zeit, wie sie im NT greifbar sind, auch als unterschiedlich akzentuierte Gemeinden, was ist daran aus der damaligen Zeit zeitgebunden und was ist für uns heute noch gültig.

Zu den meist verschlissenen und repressiv mißbrauchten Worten der kirchlichen Sprache gehört sicher das Wort "Gemeinschaft". Es bietet sich autoritären Systemen geradezu zur Disziplinierung des einzelnen an (vgl. Nazijargon). Wenn wir uns deshalb zu seinem authentisch-christlichen Sinn zurücktasten wollen, stellt sich die Frage, ob dies durch eine bloße Analyse der neutestamentlichen Begriffe Koinonia, agape, oikodome, adelphia gelingt, wenn ich nicht eine ahnungshafte Vorerfahrung christlicher Brüderlichkeit habe. Von daher stellt sich die Grundsatzfrage, wieweit neuere Gemeindeerfahrungen selbst als ein locus theologicus zu gelten haben: als ein Ort theologisch-gläubiger Erkenntnis dessen, wovon das NT redet. Diese These vertreten jedenfalls nicht nur die Theologen der Integrierten Gemeinde München, sondern auch Autoren wie Kleiner (1976) und Weiß (1976). Durch den "Erweis des Geistes und der Kraft" lassen lebendige Gemeinden erkennen, was mit Erlösung gemeint ist, und dies hat zur Konsequenz, daß die Dogmatiker die dort gemachten Erfahrungen studieren und theologisch identifizieren müßten: als Manifestation des Geistes und damit als Zeugnis der authentischen christlichen Überlieferung (orthopraxie).

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Moltmann (1975,341), wenn er weitere Begriffe aus der Geschichte christlicher Gemeinden und die darin zum Ausdruck kommende Selbstaussage interpretiert:

- communio sanctorum ist ein Relikt aus der paulinischen Theologie, wo die Gemeinde sich als Gemeinschaft der von Gott Geheiligten und aus der Welt Ausgesonderten versteht;
- congregatio fidelium ist ein Rest des altkirchlichen Gemeindebewußtseins, in dem sich noch der Minoritätsstatus der Kirche unter den Ungläubigen (infideles) äußert;
- Gemeinde von Brüdern (Barmer Theologische Erklärung, These drei) unterstreicht die Gleichheit, will die Privilegien innerhalb der Kirche abbauen, aber ist terminologisch wohl noch zu unreflektiert Ausdruck einer "Männerkirche";
- Gemeinschaft der Freunde (Moltmanns eigener Vorschlag) betont die Freundschaft als einen freien Zusammenschluß, ein offenes Verhältnis, das Freundlichkeit verbreitet, weil es Zuneigung mit Achtung verbindet.

Vgl. auch das Zeugnis des langjährigen Studentenpfarrers H. Kahlefeld:

"Weder überragende natürliche Talente, noch geistliche Fähigkeiten, wie sie einzelnen verliehen werden, halten die Gemeinde zusammen, sondern die stetige Bereitschaft zur Liebe, die sich als Aufmerksamkeit, als Wegbahnung, als helfende Tat, als Geduld und Tragfähigkeit bewährt.

Liebe ist noch nicht verstanden, wenn man sie für eine Tugend ansieht und als solche honorieren will. Sie ist vielmehr ein Wesenszug, der ins Menschenbild gehört; eine Kraft, die ausreift, wenn sie nicht entmutigt und verdorben wird. Dem einen mag sie rätselhaft, dem andern vertraut erscheinen, jedem ist sie ein Verheißungszeichen. Sie ermutigt den Glauben an den lebendigen Gott und erweckt eine hoffende Zuversicht. Und sie wirkt ansteckend: sie verlockt dazu, den Regungen, die sich in guten Augenblicken melden, in vorsichtigen Versuchen Raum zu geben. In allen diesen Vorgängen realisiert sich, was im Neuen Testament mit Erlösung gemeint ist."

Wahrscheinlich ist es heutzutage einfach besser, von solchen festen Begriffen einmal abzusehen und die Wesenszüge heutiger Gemeindebildung nach dem Handeln der Christen zu bestimmen. Nicht einen Dachbegriff zu suchen unter den alles paßt, sondern einzelne Wesenszüge aus dem NT als Urgrund und Norm auf die heutige Zeit hin zu befragen.

(1) Brüderliche Gemeinschaft (Koinonia)

Biblisch-theologische Ableitung aus Röm 12-15

Karl Barth (KD II/2 791-812) leitet eindrucksvoll die zentral christliche Eigenart des Gemeindelebens aus dem Offenbarungsereignis selbst ab. Die Erwählung des Menschen durch Gott, die er vor allem im Römerbrief tief bedacht sieht, bedeutet gleichzeitig die wesentlichen Impulse und Anstöße für das Verhalten der Menschen untereinander. Gott ist derjenige der erwählt hat, aber nicht um eine Kaste zu bilden, sondern

um den Menschen Freiheit zu geben, durch sein rechtfertigendes Tun ihnen deutlich zu machen: ich will euch Freiheit geben, ich will eure Gaben, eure Charismen aktivieren. Die zentralen Kapitel des Römerbriefes, die Karl Barth heranzieht, sind die Kapitel 12-15.

Überblick über den Aufbau des Römerbriefes

- Röm 1-5 behandelt das zentrale Geheimnis der Zuwendung Gottes zu den Menschen: Gott, der die Menschen ohne Werke, ohne ihr eigenes Zutun aus Gnade gerecht macht.
- Röm 6-8 beschreiben die daraus folgende Grundhaltung des Christseins: Wer könnte uns trennen von der Liebe Christi? Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns?
- Röm 9-11 wenden dieses Selbstbewußtsein der gerechtfertigten Menschen auf das Volk Israel an. Die Güte Gottes selbst hat sich auch gegen das sündige Volk Israel durchgehalten. Dieser

Abschnitt endet mit einem großen Lobpreis auf die Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes, der für die Menschen, die ihn annehmen können, hinter allem steht.

- Röm 12-15: Paulus versucht der Gemeinde in Rom zu zeigen, wie im Leben einer christlichen Gemeinde diese Grundüberzeugung, im Glauben angenommen und gerechtfertigt zu sein, Gestalt annehmen kann.

Wenn wir aber fragen, was denn nun dieser Wille Gottes ist, in dem für uns die Chance der Veränderung, der Erneuerung, des Jungwerdens liegt, so antwortet Paulus:

Röm 12,3-13: die gegenseitige Liebe, die vom Respekt vor den unterschiedlichen Geistesgaben lebt (=brüderliche Gemeinschaft). Dieser Abschnitt enthält (überraschend) nur Weisungen für das Leben der Christen als Zusammenleben mit den anderen, und dies muß damit zusammenhängen, daß Gottes Wille eben nicht auf größtmögliche Perfektion des einzelnen aus ist, sondern als ein gütiger Wille darauf, daß er sich in der Güte der Menschen gegeneinander in dieser Welt manifest macht.

Dabei besteht dieser Wille Gottes, daß wir einander lieben, nicht in einem Appell zur Nivellierung der Unterschiede um der Einheit willen, sondern er pocht im Gegenteil gerade darauf, das je eigene Charisma zu leben, von den je eigenen Gaben ernstlich und folgerichtig Gebrauch zu machen (vgl. auch 1 Kor 12,1-11): Wer lehrt, soll lehren, wer leitet, soll leiten (aber eben im Bewußtsein, mit der je besonderen eigenen Gabe nur im Zusammenspiel mit den übrigen Gliedern des Leibes den Reichtum des Erbarmens Gottes verwirklichen zu können). Die Liebe soll ohne "Krampf" sein (V9-13), d.h. ohne jenes gequälte Mehr an Liebe und Aufmerksamkeit, als ich gerade geben kann (auch nicht aus der krampfhaften Angst, den andern zu enttäuschen oder mich bei ihm unbeliebt zu machen) sondern aus der Erfahrung, die man miteinander machen kann, daß ich umso mehr selbst lieben kann, je mehr ich in der Lage bin, etwas anzunehmen, etwas geschenkt zu bekommen. Gefordert wird die Weisheit und Festigkeit, auch innerhalb der Gemeinde tapfer gut und böse zu unterscheiden (statt der Parole zu huldigen: gut ist, was uns nützt, bzw. keine Konflikte zwischen uns aufkommen läßt); die Christen sollen in der Liebe herzlich sein (was offenbar auch Emotionen ein-

schließt), im Respekt gegeneinander die Grenzen der Intimität nicht niederwalzen; im Bewußtsein, daß sie dem Herrn allein dienen (und keinen anderen irdischen Autoritäten, auch nicht innerhalb der Kirche), fröhlich in der Hoffnung (was man als Atmosphäre in jedem Pfarrhaus und jedem Kloster wünschen möchte), teilnehmend an den Bedürftigkeiten der Heiligen (d.h. problemorientiert) und rücksichtnehmend auf die Schwachen (Röm 14,1-15).

(2) Auferbauung der Gemeinde (Oikodome)

Neben dem Bild von dem einen Leib und den vielen Glieder ist es besonders das Bild vom Hausbau, in welchem sich das Ringen der neutestamentlichen Gemeinden um eine Balance zwischen notwendiger Einheit und größtmöglicher Freiheit niedergeschlagen hat.

Eph 4,7-17: Jede Geistgabe ist zur Erbauung des Leibes Christi gegeben, ist also am Kriterium der Konstruktivität zu beurteilen. Unter diesem Gesichtspunkt der wechselseitigen konstruktiven Stützung soll der christliche Gottesdienst geordnet werden (1 Kor 14), sollen die Grenzen der Freiheit bestimmt werden (1 Kor 8,1.10; 10,23). So entsteht aus lebendigen Steinen der geistliche Tempelbau, das Haus Gottes (1 Petr 2,5).

Leider ist auch dieses biblische Bild durch den kirchlichen Sprachgebrauch in vielfältiger Weise mißdeutet oder verfälscht worden:

- in Richtung privatistischer Erbaulichkeit (vor allem durch den Pietismus)
- in Richtung eines totalitären Appells, sich einzupassen und einzufügen

Ursprünglich ist es weder das eine noch das andere, sondern der Appell, sich überhaupt zusammenzufügen, d.h. aus dem Reichtum der Einzelbegabungen im Zusammenspiel etwas Neues, konstruktiv entstehen zu lassen, etwas noch gar nicht vorhandenes zu erbauen. Es heißt darauf zu achten, inwieweit kann das, was meine Begabung, was meine Fähigkeit ist, mithelfen, daß der andere besser leben kann, besser glauben kann, daß auch seine Fähigkeiten besser ins Spiel gebracht werden können. Das Haus Gottes ist noch nicht fertig, so daß wir nur in eine bestimmte Lücke eingemauert werden müßten, sondern es entsteht in jeder Generation und in jeder Gemeinde neu, vorausgesetzt, daß Christus als der Grundstein akzeptiert wird. Nicht Prälat Homeyer mit den bischöflichen Hauptstellen, nicht ein Ordinariat baut das Haus Gottes, sondern das Zusammenwirken der Begabungen der Christen. Von daher muß jede kirchliche Bürokratie sich in Frage stellen lassen.

(3) Dienst am Frieden in der Gesellschaft: Röm 12,14-21

Wenn Christen so miteinander zu leben vermögen, dann entsteht ein menschenfreundliches Milieu, ein sympathisches, offenes Milieu. Hier wird man fähig, diese Menschenfreundlichkeit auch anderswo zu sehen. Dieser soziale Raum ist nur wirklich Manifestation des Erbarmens Gottes, wenn er Türen und Fenster hat, die offenstehen für jeden Bedürftigen, wenn er zum Betreten und Bewohnen einlädt (wie Jesus unermüdet zum Eintreten in die Basileia eingeladen hat).

Deshalb fährt Paulus fort:

- V14-16 Übt Gastlichkeit, habt Gäste (auch die, die eigentlich nicht zu uns gehören, in der Geschichte und in der Gegenwart) segnet, statt zu fluchen (d.h. seid nicht Partei gegen andere Parteien, sondern steht über den Parteien), lacht und weint mit den Leuten (in der Solidarität, die die Pastoralkonstitution formuliert hat: Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi).

- V17-21 Strebt nicht (wie alle andern) endlos höher hinaus (auf der Leiter des sozialen Aufstiegs), sondern steht auf der Seite der Kleinen, Armen, Wehrlosen; laßt euch mit den Gewöhnlichen ein und haltet mit allen Menschen Frieden.

Eine solche Füllung des Begriffes koinonia läßt begreifen, was Gemeinde sein soll, dann ist Gemeinde nicht vorrangig Organisation, dann besteht Gemeinde nicht in möglichst vielen Kreisen oder demokratischen Gremien sondern dann besteht Gemeinde im Zusammenleben christlicher Haltungen, durch die dann Gottes Herrlichkeit, Gottes Menschenfreundlichkeit aufleuchten und aufstrahlen kann.

So wird deutlich, daß Koinonia unter Christen mehr ist, als ein diffuses "Wir-Gefühl", das für jeden sozialen Organismus charakteristisch ist. Es geht nicht um Gruppendisziplin oder Korpsgeist, sondern darum, daß die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes in unserer Welt manifest wird, und das kann nicht durch Worte geschehen, sondern nur dadurch, daß Menschen selbst in einer anderen Weise miteinander umzugehen lernen, einander wahrnehmen, einander achten und fördern.

All dies wird zugespitzt, wenn man es auf dem Hintergrund des Handelns Jesu sieht.

Das Handeln Jesu, sein reales Verhalten, soweit es uns aus dem NT erkennbar wird, muß auch für das Verhalten christlicher Gemeinden, einzelner Christen und kirchlicher Organisationen der entscheidende Maßstab sein.

Das soll in einigen Schlagworten verdeutlicht werden.

- Jesus wendet sich vorbehaltlos denen zu, mit denen er zu tun bekommt, die ihn brauchen.

Jesus hat den Mut und die Freiheit mit anderen gleich zu sein. Er koalitiert nicht mit der herrschenden Clique.

Er hat keine Lobby nötig.

- Jesus fordert die traditionellen Frommen heraus (die Kerngemeinde) Religiöse Leistungen gelten ihm nichts, er schaut darauf, was die Leute zum Leben brauchen.

- Jesus hat den Mut, utopisch zu denken und zu handeln. Denen die keine Hoffnung mehr haben sagt er: Gott ist eure Hoffnung.

- Jesus ist nicht bescheiden, er ist kein Minimalist. Er beansprucht, daß durch sein Verhalten Gott zur Geltung kommt. Unser Umgang miteinander soll ein Spiegel für Gott sein....

- Jesus ist politisch, nicht im Sinn einer bestimmten Partei sondern er will denen zu etwas verhelfen, die durch die Politik der anderen nichts mehr gelten.

- Jesus ist zurückhaltend, er zwingt niemand in seine Nachfolge (vgl. Mk 6,1-6)

Wenn wir dieses Verhalten Jesu als Geist Gottes bezeichnen, dann könnte man auch den Mut haben, daß man den Geist Gottes in den Gemeinden sucht und findet, wenn das im Verhalten der Christen anzutreffen ist. Der Geist unserer Gemeinden, der Geist des Gemeindeaufbaus, entscheidet sich an der Möglichkeit das Verhalten der Christen in Beziehung zu setzen zu dem Verhalten Jesu.

Vgl. dazu E. Berning, Vom Geist Gottes und vom Geist der Gemeinden in: Kat. Blätter 103(1978) 859-864

Gemäß dem Modell der praktisch - theologischen Theoriebildung ist es notwendig, die theologischen Reflexionen mit nicht-theologischen Überlegungen zu konfrontieren:

9.33 Sozialwissenschaftliche Interpretation

Die skizzierten theologischen Leitvorstellungen christlicher Brüderlichkeit auf Gemeindeebene werfen natürlich verschärft die Frage auf, warum die Durchschnittsgemeinden diesem Leitbild so wenig entsprechen. Aus sozialwissenschaftlicher Sicht seien dazu drei Interpretationshilfen angeboten:

(1) Die Unterscheidung zwischen Institution und Charisma

Ganz formal hilft uns zunächst der Rückgriff auf Max Webers Institutionslehre: Auch in den wenig attraktiven, ausgeleiterten Formen des üblichen Gemeindebetriebs, seiner Vereine und Vereinsmeierei, seiner Pöstchen und Traditionen, begegnet uns institutionalisiertes, bürokratisches, aber ehemals lebendiges Charisma. Auch hier heißt es also, wenn wir nüchtern und sachangemessen sein wollen, zunächst einmal Charisma und Institution als zwei Phasen oder auch zwei Erscheinungsformen, zwei Dimensionen derselben Grundwirklichkeit anzuerkennen, freilich nicht harmonisierend, sondern dialektisch - agonial:

sie sind aufeinander angewiesen und müssen sich im Streit miteinander gesund erhalten.

(2) Die Unterscheidung von Primär- und Sekundärbeziehungen

Wenn uns der theologische Begriff der Gemeinschaft (communio) nicht zur ideologischen Verschleierung der wirklichen Beziehungen innerhalb der Gemeinde mißraten soll, dann müssen wir die genaueren sozialwissenschaftlichen Beschreibungen zwischenmenschlicher Beziehungen kennenlernen und auf die Gemeinde übertragen:

a) Gemeinschaft und Gesellschaft

F. Toennies (1935) machte den Vorschlag, von "Gemeinschaft" nur zu sprechen, wo organisches Leben sich abspielt, wo das Humane im Vordergrund steht. Unter "Gesellschaft" meinte er demgegenüber Öffentlichkeit, distanzierte, sachliche Beziehungen.

Diese Unterscheidung trifft etwas Wesentliches, doch kritisiert man heute an dieser Terminologie, daß sie implizit die Wertung enthält, Gemeinschaft sei "besser" als Gesellschaft. Darum hat man zusätzliche Unterscheidungen entwickelt:

b) Privatheit und Öffentlichkeit

Die vorindustrielle Gesellschaft kannte diesen Unterschied im Grunde nicht:

auf dem Dorf gucken sich alle gegenseitig in den Kochtopf; alle Vorfälle im Dorf haben Öffentlichkeitscharakter und dies bedeutet natürlich eine außerordentlich strenge soziale Kontrolle, der sich die Menschen heute beim Wechsel aus dem Land in die Stadt bewußt zu entziehen suchen.

In der traditionellen Gesellschaft (z.B. des Mittelalters) kennt man zwar die aus den antiken Demokratien stammende begriffliche Unterscheidung zwischen "privat" und "öffentlich", aber es ist gerade typisch, daß der Raum des Privaten negativ abgestempelt wird (unwichtig, verdächtig, heimlich, ketzerisch), während man mit dem Begriff der Öffentlichkeit Repräsentation, Macht, Wahrheitsanspruch, verbindliche Ordnung verknüpft (sog. "repräsentative Öffentlichkeit"). Erst die Umformung der traditionellen in die moderne differenzierte Gesellschaft hat das gleichwertige und gleichberechtigte Gegenüber von Privatraum und Öffentlichkeit geschaffen: Der Privatraum ist der Raum der individuellen Freiheit und Lebensentfaltung, während die Öffentlichkeit sich von einer repräsentativen zu einer kritischen Öffentlichkeit gewandelt hat, in der die Probleme, die alle angehen, kritisch verhandelt werden (Parlament, Pressefreiheit, Machtkontrolle).

Die gewaltige Konzentration von Individuen in den modernen Großstädten hat zu einem erhöhten Abschirmungsbedürfnis, d.h. zu einer Sicherung der Privatsphäre gegen die Macht der öffentlichen Institutionen geführt, und von daher versteht sich ein gut Teil des Bedürfnisses nach Anonymität und Distanz beim modernen Großstädter, besonders in den Neubausiedlungen und Hochhäusern. Man legt großen Wert darauf, den Freundes- und Verkehrskreis frei aufzubauen, und nimmt um dieser Freiheit willen sogar vorübergehende Isolierung in Kauf.

Für die Gemeindegearbeit in den Städten ergibt sich daraus die zwingende Folgerung, das Schutz- und Freiheitsbedürfnis des Großstädters zu respektieren.

c) Primärgruppe und Sekundärsystem

In diesen Begriffen versucht die Soziologie heute die genannten Unterscheidungen wertfrei zu erfassen:

Unter Primärbeziehungen verstehen wir die zwischenmenschlichen Kontakte, wie sie innerhalb von Kleingruppen herrschen: Es sind vieldimensionale, personale, langandauernde Beziehungen. Man fühlt sich der Gruppe verbunden, weil bestimmte andere Menschen ebenfalls in dieser Gruppe sind. Man kennt einander von Gesicht zu Gesicht (face to face groups).

Sekundäre Beziehungen sind demgegenüber sporadische, eindimensionale, tangentielle Beziehungen (z.B. Fahrkartenschalter, Verkaufsgespräch, Vorlesung). Hier geht es allein um "die Sache". Die menschlichen Aspekte der Interaktion interessieren nicht; diese Art der Beziehung herrscht in den modernen Großorganisationen unserer Gesellschaft und in der Öffentlichkeit vor.

Im internen Bereich dieser Sekundärsysteme differenziert man nochmals zwischen einer "formellen" und "informellen" Gruppenstruktur.

Die formelle Struktur ist sozusagen die offizielle. Durch sie wird die äußere Organisation der Gruppe mittels festgelegter Positionen, Planstellen, Kompetenzbereiche, Über- und Unterordnungsverhältnisse geregelt. Ist die Gruppe vornehmlich formell strukturiert, so ist ihre Eigenart und ihr Fortbestand weitgehend unabhängig von der Persönlichkeit ihrer Mitglieder (Partei, Division, Ordensgemeinschaft).

Unterhalb und innerhalb dieser formellen Gruppenstruktur bildet sich gewöhnlich eine informelle aus, bei der die emotionalen Beziehungen und damit die Individualität der Mitglieder die Oberhand gewinnen. Nach längerem Zusammenleben und Zusammenarbeiten bilden sich Sympathiebahnen und Kommunikationskanäle aus, die oft die formelle Struktur unterlaufen. Optimal ist es, wenn der formelle Führer (Leiter) auch auf der informellen Ebene als Autorität akzeptiert wird. Dagegen wird das Leben der Gruppe oder Organisation erheblich gestört, wenn der formelle und der informelle Führer zwei Personen sind, die sich offen oder verdeckt bekämpfen.

Auch für die Gemeindepastoral ist diese Unterscheidung von großer Bedeutung. Wer von "Pfarrfamilie" redet, belügt und überfordert sich und die andern; denn in der Realität ist eine Pfarrei ein Sekundärsystem, das freilich in sich Raum für eine Vielzahl von Primärgruppen haben kann und soll.

(3) Die Klärung des Organisationstyps der Gemeinde

Wenn es zutreffend ist, daß die Sozialbeziehungen innerhalb einer Gemeinde zunächst einmal die eines Sekundärsystems darstellen, muß in sozialwissenschaftlicher Perspektive für Kirche und Gemeinde auch der Begriff "Organisation" zugelassen werden und genauerhin gefragt werden, unter welchem Organisationstyp die neutestamentliche Koinonia heute faktisch auftritt.

a) Die Organisationssoziologie klassifiziert Organisationen je nach den Mitteln, mit denen sie ihre Teilnehmer zur Teilnahme bewegen (vgl. Hoffmann, Management, 1972, 375 - 389):

- Zwangsorganisationen (Gefängnis, Wehrmacht, Schule, Sozialversicherung, Nervenklinik usw.) müssen ihre Mitglieder meist gegen deren aktuelle Interessen durch Zwang bei der Stange halten.

- Tauschorganisationen (Industriebetriebe, Kaufhäuser, Kaninchenzüchterverein) bewegen ihre Mitglieder durch das Angebot von Vorteilen, einen Teil ihrer eigenen Tauschkapazität aus Arbeitskraft, Zeit, Ideen, Geld, Sachwerte in die Prozesse der Organisation einzubringen. Die Interessen der Organisation und die der Individuen sind einander nicht entgegengesetzt, sondern wechselseitig aufeinander bezogen.

- Überzeugungsorganisationen (Sportvereine, politische Parteien, Bund der Steuerzahler, Kirche) sind in ihren Organisationsinteressen mit denen ihrer Mitglieder gleichgerichtet, gewinnen daher ihre Mitglieder durch Appell an die gemeinsamen Überzeugungen und Werte.

b) So sehr die Kirchen prinzipiell den Überzeugungsgemeinschaften zuzuordnen sind, muß man doch bedenken, daß sich in der Praxis

- die Mittel, die die Organisation gegenüber ihren Mitgliedern einsetzt, vermischen und verwischen, sodaß es in der Kirche weiterhin auch Zwangsmittel gibt (z.B. die Zwangsmittelschaft der Kinder oder die Zwangserhebung der Kirchensteuer);
- häufig eine Mutation von Überzeugungsorganisationen zu Tauschorganisation herausbildet: aus den Mitgliedern werden Kunden, die sich nicht mehr aus Überzeugung an der Gestaltung und Verwirklichung der Organisationsziele beteiligen, sondern eine konsumorientierte Einstellung entwickeln und auf der Basis ihrer Mitgliedsbeiträge "Dienstleistungen" entsprechend den eigenen Bedürfnissen und Wünschen fordern.

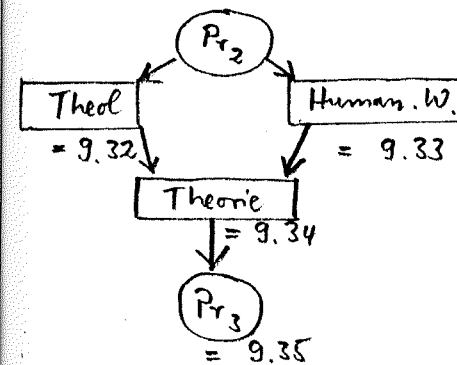
Nicht zuletzt der Blick auf die geschichtliche Entwicklung der Gemeinden und ihrer inneren Differenzierung zwischen Klerus (hauptberufliche Funktionäre) und Laien (Kundschaft und Publikum) zeigt, daß sich die christliche Gemeinde von einer ursprünglich auf Überzeugung gegründeten Solidaritätsorganisation mehr und mehr zu einer auf Tausch beruhenden Dienstleistungsorganisation entwickelt hat. "so sehr auf gewisse exakt definierte Aktivitäten gedrängt wird, so empfindlich reagiert man, sobald die Laien eine gewisse Apathie verlassen und ein auf Identifikation gegründetes Engagement entwickeln. Solange gewisse Mindestbeiträge geleistet werden, toleriert man eher Überapathie als Überaktivität...Für den zunehmend bürokratisch aufgebauten Kern erwächst dann das entscheidende Problem, wie er die übrigen Teilnehmer in der notwendigen Balance zwischen Apathie und Aktivität halten kann. Eine Überapathie würde der Organisation die notwendigen Ressourcen abschneiden. Eine Überaktivität dagegen würde einerseits die Autonomie der Bürokratie angreifen und andererseits vermutlich Zielkonflikte unter den Teilnehmern hervorrufen, die nach innen die Kooperation und nach außen das Image gefährden müßten. Häufig wird daher vom bürokratischen Kern unter bewußter Verleugnung der inzwischen stattgefundenen dichotomischen Entwicklung eine Ideologie der Gemeinschaft eingesetzt, um die tatsächlich gar nicht mehr miteinander kommunizierenden Mitglieder in der erforderlichen Balance zu halten" (Hoffmann, 1972, 385.384).

Methodische Zwischenreflexion:

Wieviel Gemeinschaft ist in einer Gemeinde möglich? wieviel Solidarität? wieviel Vertrauen?
 Wieweit ist die Anonymität überwindbar, unter der wir mitunter in unseren Gemeinden deutlich leiden?
 Wie sehr die Frage der Gemeinschaft für unser Leben in der Gemeinde eine Rolle spielt, das sieht man an den Assoziationen zu "Gemeinde", die Sie zu Semesterbeginn aufgeschrieben haben. Bei "6. Bisherige Erfahrungen, eher positiv" finden sich vorwiegend Erfahrungen der Gemeinschaft (vgl. Blatt 3 der "Assoziationen"):
 Teilnahme am Gemeindeleben/ Wegen der Bekannten, die ich dort hatte/ Leute aus allen Bereichen und Schichten kennengelernt/ Weil ich mich dort beheimatet fühlte usw.

Wir sehen, daß dort, wo wir uns selbst in der Gemeinde wohlfühlen, es wichtig ist, daß man sich gegenseitig wahrnimmt, etwas miteinander tut.

Am Beispiel der Koinonia können wir jetzt durchdeklinieren, wie wir Erneuerung der Gemeinde vorwärts bringen können.



In Anlehnung an die Vorlesung des Sommersemesters können wir den jetzigen Stand der Gemeinde als Praxis 2 bezeichnen, denn vorne weg liegt noch Praxis 1 (s.o. Kap mit der Stadtgemeinde, mit der 4.1-4.6 alten Hausgemeinde. Hierhin gehören auch die Ordensgemeinschaften des Mittelalters, die versuchen, Koinonia zu leben. Wir haben also eine Reihe von Vorstadien von Koinonia! Heute finden wir in der Bundesrepublik eine bestimmte Art von distanzierterem Gemeindeleben vor.

Diese Art erscheint uns als unbefriedigend im Blick auf das Jahr 1989, auf das Jahr 2000.
 Wir fragen: Ist diese Art von Gemeindeleben fähig, das Bedürfnis nach Solidarität, Gemeinschaft, Vertrauen zu realisieren? In der heutigen Situation gibt es anstößige Probleme, aber auch Hoffungszeichen für die Koinonia der Zukunft (= 9.31).
 Wir haben rückgefragt an das NT (Röm 11), was da unter Koinonia verstanden wird und was davon bleibend wichtig ist. Danach ist Koinonia eine elementare Manifestationsform der Gnade Gottes in der Welt. Deswegen ist Christus gestorben, daraufhin geht Gottes Sinnen und Trachten in Bezug auf die Basileia: Die Menschen sollen zueinander finden! (= 9.32).
 Wenn Koinonia die Summe dessen ist, was der Geist Gottes unter uns schafft (vgl. Röm 11), dann fragt man sich natürlich sozialwissenschaftlich:
 Wie kommt es, daß faktisch in unseren Gemeinden so viel Anonymität herrscht, daß man so bürgerlich - distanziert miteinander umgeht? Offenbar hat sich unser Gemeindeleben nach Art von Sekundärsystemen entwickelt. Es ist kein großer Unterschied zwischen einer Universität, wo man manche kennt, viele aber nicht - und einer Großstadtgemeinde!
 Das theologische Problem ist die Parallellität zwischen anderen modernen Großorganisationen und dem Verhalten in der Gemeinde. Sozialwissenschaftlich können wir uns das klar machen mit der Unterscheidung zwischen Institution und Charisma, zwischen Primär- und Sekundärgruppen (= 9.33).
 Aber es bleibt dann natürlich das Problem:
 Was sollen wir mit den beiden disparaten Größen machen? Welche Konsequenz sollen wir ziehen für die Gemeinde der Zukunft? (= 9.35)
 Es löst sich ja gegenseitig auf:
 Von Seiten der theologischen Überlieferung wird Brüderlichkeit gefordert - und hier wird nach den Regeln heutigen gesellschaftlichen Lebens Distanz gefordert!
 Was sollen wir nun machen?
 Wir brauchen einen integrierenden Theorieansatz:

9.24 Theoretisches Rahmenkonzept für eine Erneuerung des Gemeindelebens im Bereich der Koinonia

"Durch Klärung und Verbesserung der Beziehungen können die Gemeindemitglieder sich gegenseitig besser als erlöste Menschen wahrnehmen und fördern. Aus der gegenseitigen Liebe und Achtung gewinnen sie als Gemeinde Selbstbewußtsein und Attraktivität für die nachwachsende Generation, die Fernstehenden, die getrennten Kirchen und für die Nichtchristen." Das ist gewissermaßen der Basissatz, den ich noch etwas interpretieren möchte:

Hinter dem zweiten Satz ("Aus der gegenseitigen Liebe und...") steht ein neutestamentliches Grundaxiom für Koinonia, nämlich: Joh 13,35: "Daran sollen alle erkennen, daß Ihr meine Jünger seid, daß Ihr einander liebt!"

Einigkeit, Respekt voreinander, die Art des Umgangsstils ist entscheidend für die Attraktivität der Gemeinde, ist deshalb seit alters her eine "nota ecclesiae", ein Erkennungszeichen der Kirche. "einig", "heilig", "katholisch" und "apostolisch" sind die Erkennungszeichen der Kirche.

Unter "Einigkeit" ist diese neue Art von Umgang miteinander gemeint, die neue Weise, sich wechselseitig zu respektieren.

Hier wird die soteriologische Bedeutung der gelebten Brüderlichkeit formuliert!

Der erste Satz ("Durch Klärung und Verbesserung der Beziehungen..") versucht demgegenüber, diese Einigkeit, diese Liebe eher sozialwissenschaftlich zu beschreiben.

Was wird nämlich hier gesagt?

Liebe besteht darin, daß man sich gegenseitig wahrnimmt und gegenseitig fördert, d.h. den andern gelten lassen, sein Wohl wollen.

Das ist vielleicht eine sehr nüchterne Beschreibung von dem, was Liebe ist, aber wohl eine sehr treffende Beschreibung.

Als Beispiel eine jüdische Erzählung:

Ein Rabbi betet in einer Synagoge. Dabei wird er ganz von der Liebe zu Gott und den Menschen ergriffen. Aus diesem Impuls heraus tritt er aus dem Bethaus. Vor dem Bethaus sitzt auf der Straße ein Bettler. Der Rabbi geht auf ihn zu, breitet seine Arme aus und sagt: "Ich liebe Dich, mein Bruder!"

Sag mir, was Dir fehlt, und dann will ich Dir helfen!"

Der Bettler schaut ihn nur an und antwortet:

"Wie kannst Du sagen, daß Du mich liebst, wenn Du nicht weißt, was mir fehlt?"

Diese Geschichte macht sehr schön sichtbar, daß Liebe nicht eine Sache der Gefühle ist, sondern eine Sache der Wahrnehmung des andern: "Wo steht er überhaupt?"

Liebe heißt:

ich nehme ihn, wie er ist, akzeptiere ihn und sehe, was ihm fehlt.

In diesem Sinn umschreibe ich hier "einander lieben" mit "einander gegenseitig wahrnehmen und fördern".

In einer Gemeinde heißt das natürlich:

Den andern wahrnehmen und fördern als erlösten Menschen, als jemanden, der schon in Gottes Wohlwollen steht, als jemanden, der mit den unerhörten Möglichkeiten Gottes für sich rechnen kann, der damit rechnen darf, daß für Gott kein Ding unmöglich ist, der also unter den unabgeholtenen Verheißungen Gottes steht - mit mir!

Deshalb darf auch ich dem andern wohl wollen, auch gegen den Augenschein, auch wenn es momentan so aussieht, als sei gar nichts an ihm dran, was ihn liebenswert machen könnte. Denken Sie dabei an 1Joh 3, 2

"Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes, aber noch ist nicht heraus, was wir einmal sein werden". So hat jeder eine Zukunft vor sich, die ihm von Gott zugedacht ist. Daraufhin gehe ich mit dem andern um! Wenn uns das gelingt und wo uns das gelingt, daß wir so miteinander umgehen, dann verändert sich natürlich der Umgangsstil.

In diesem Kontext fällt mir wieder ein Meditationswort ein: "Jeder Mensch hat mehr Möglichkeiten als er ahnt, ganz zu schweigen von den ungeahnten Möglichkeiten Gottes mit ihm".

Wenn es möglich wäre, daß wir uns eine solche Haltung aneignen, d.h. daß wir den Menschen von Gott her lieben, daß wir ihn lieben als einen, der in Gottes Möglichkeiten steht - dann verändert sich das Klima, dann wird Gemeinde ein Milieu, in dem jeder aufatmen kann und in dem jeder zu seinen Möglichkeiten findet.

Das Mittel, um ein solches Milieu zu schaffen ist:

Klärung und Verbesserung der Beziehungen, die wir zueinander haben.

Auch dahinter steht eine sozialwissenschaftliche Erkenntnis: Wir enttäuschen einander sehr oft, weil wir uns überfordern, weil wir die Erwartungen, die wir gegeneinander haben, nicht genug aussprechen und abklären, aus Angst, wir würden den andern verprellen und seine Zuwendung zu uns verlieren.

Ein Beispiel aus der Krankenhaus - Seelsorge:

Eine Frau meint, sie dürfe ihrem Mann nicht sagen, daß er Krebs hat. Und entsprechend ist sie natürlich blockiert. Immer wieder muß sie daran vorbeireden.

Der Mann selbst sagt dann aber beim Besuch des Seelsorgers: "Hören Sie, etwas liegt mir wie ein Stein auf der Seele. Ich merke, daß ich hier nicht mehr heraus komme. Aber ich kann das meiner Frau doch nicht sagen!"

So blockieren sich die beiden in einer ganz tragischen Weise in den letzten Wochen, die sie miteinander noch haben. Sie gehen dauernd umeinander herum und begegnen einander nicht so, wie sie den andern wahrnehmen.

Solche Verhängnisse begegnen uns oft, von der Familie bis hinauf in komplizierte gesellschaftliche Systeme.

Diese Art von Unaufrichtigkeit aus Angst verdirbt so oft das Klima!

Beziehungen klären heißt deshalb:

Wahrnehmen und akzeptieren, wie das Verhältnis zueinander im Moment ist, tatsächlich ist, ohne Vorspiegelung falscher Gefühle! Auch auf die Gefahr hin, daß dann die Ungleichgewichtigkeit der Beziehung sichtbar wird und daß das dann vielleicht den andern belasten könnte.

Beziehungen klären heißt:

wahrnehmen und aussprechen und akzeptieren, daß die Beziehungen zwischen uns Menschen immer wieder ungleichgewichtig sind.

Diese Aufrichtigkeit ist auch in Partnerbeziehungen ungeheuer wichtig; daß man nicht mehr signalisiert, als man im Moment wirklich aufbringen kann;

L'amour est l'enfant de la liberté.

Die Liebe ist das Kind der Freiheit!

d.h.: Ich nehme mir die Freiheit, bei dem zu bleiben, was ich im Moment aufbringen kann. Wenn ich das nicht tue, zerstöre ich die Basis dafür, ihn überhaupt lieben zu können.

Nur wenn ich mir die Freiheit behalte, ihn so zu lieben, wie ich ihn im Moment lieben kann - und nicht mehr! - dann schaffe ich die Basis dafür, daß ich ihn überhaupt lieben kann.

Die Freiheit, die ich für mich nehme - und die ich dem andern auch lasse, ist das Fundament für meine Liebe.

Beziehungen verbessern heißt deshalb nicht automatisch: Intensiver miteinander umgehen, herzlicher, wärmer, engagierter. Sondern:

Beziehungen verbessern heißt:

Authentischer miteinander umgehen, redlicher, aufrichtiger, eventuell auch distanzierter. Lieber aus einer größeren Distanz mehr aufeinander zugehen, als durch zu große Erkenntnisse der Liebe ständig eigentlich voneinander abzurücken!

Das gilt für Partnerbeziehungen ebenso wie für Gemeinden!

(1) Klärung der Beziehungen bedeutet in den Gemeinden:

Koinonia realisiert sich unter den gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart nicht nur im Rahmen von Primärgruppen, sondern auch auf der Ebene von Sekundärbeziehungen.

a) Der heilsgeschichtliche Auftrag der Kirche besteht laut Mt 28.19 darin, zwischen Ostern und der Parusie "Jünger" bei allen Völkern zu gewinnen, d.h. unter allen gesellschaftlichen Bedingungen.

So wahr es ist, daß man Brüderlichkeit nur unter Brüdern entdecken kann, ein Primärgruppenmilieu also Voraussetzung für die christlichen Gruppenerfahrungen des Glaubens, Vertrauens und der Liebe sind, so sicher verbietet die Universalität des christlichen Sendungsauftrages es uns, Primärbeziehungen heiligzusprechen und Sekundärkontakte zu verweigern, sondern gebietet uns, sie beide in den Dienst Christi am Menschen hineinzunehmen und damit christlich zu profilieren, weil die Kirche Christi dazu da ist, Einheit, "Friede" unter den Menschen zu schaffen, eine neue Menschheit, ein neues Volk zu sammeln.

Auch die Doppelbödigkeit des Begriffs "ekklesia" im Neuen Testament verbietet die Einengung des Begriffes Gemeinde auf die (sozialpsychologisch voll integrierte) Basiseinheit:

Wir müssen die theologische Toleranz aufbringen, auch distanziertere Formen der Partizipation am kirchlich-gemeindlichen Leben zuzulassen, weil wir aus theologischen Gründen nicht in sektenhafte Sozialformen (rechter oder linker Strickart) abgleiten dürfen (Universalitätsanspruch!).

b) Es gibt deutliche Belege, daß bereits die frühen Gemeinden um eine Ausweitung des Radius christlicher Liebe über den Primärgruppenbereich hinaus bemüht waren

- in der Nachfolge der Offenheit Jesu gegenüber den Fremden, Samaritern, Heiden (Paulus)

- in der Sorge um den Kontakt zwischen den Gemeinden (Missionsreisen, Wanderapostel als Kontaktbrücken, Briefe, Grüße, Gebet)

- in der Entwicklung von "Organisationsformen" (zB. Jerusalemskollekte, Gebetsverbrüderung, Synodalstrukturen).

c) Auch die Beobachtung, daß die Sakramentenspendung normalerweise auf der Ebene und im Stil von Sekundärbeziehungen verläuft, ist theologisch kein Ärgernis, sondern trifft sich mit innertheologischen Warnungen vor einer Überschätzung und Isolierung des äußeren Sakramentenvollzugs. Wenn wir theologisch betonen, daß das Bußsakrament nur in seiner Einbettung in vielfältige Formen der Buße, Vergebung, Kritik- und Umkehrbereitschaft verstanden werden kann, kommt ja die Ebene der Primärerfahrung ins Spiel, ohne die Sekundärssysteme nicht leben können und denen sie dienen. Für die Eucharistie ist die gelebte Brüderlichkeit konstitutiv ("Wenn du eine Gabe zum Altar bringst ..."). Für die Taufe ist es der gelebte Glaube (vgl. die Lehre von der Begierdetaufe: Dieselbe Gnadenwirklichkeit tritt auf unterschiedlichen Sozialebenen in Erscheinung).

(2) Verbesserung der Beziehungen bedeutet entsprechend gerade nicht Verdichtung der Kontakte in Richtung Primärgruppe ("Pfarrfamilie"), sondern geduldige Arbeit an der organisatorischen Struktur des Sekundärsystems Gemeinde, und zwar weg von der Dienstleistungsorganisation hin zu einer Überzeugungsorganisation.

"Drei theologische Prämissen erscheinen der Gemeinde unveräußerlich. Erstens muß die Zielidentität der Teilnehmer mit dem sozialen System aufrechterhalten bleiben. Zweitens bleiben alle Mitglieder Subjekt des kirchlichen Handelns und können nicht in der Rolle des Objekts akzeptiert werden. Drittens fordert der theologische Begriff von Gemeinde ein Mindestmaß an Kommunikation unter ihren Mitgliedern. Diese Prämissen werden heute wider den Augenschein aufrechterhalten und dienen ideologischer Verschleierung." (Hoffmann, Denn, statt daß man sich intensiv um die Realisierung dieser theologischen Prämissen bemüht, behauptet man ihre Existenz gegen die Realität.

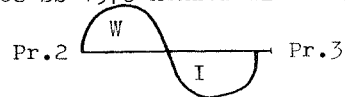
Wirkliche Gemeindeerneuerung muß dagegen diese theologischen Prämissen als Sollwerte begreifen, die in allen Aktivitäten des gemeindlichen Lebens langfristig anzuzielen sind (also als Kriterien für die Gestaltung des Weißen Sonntags, für die offene Jugendarbeit, für die Altenarbeit usw.) Im einzelnen bedeutet dies:

a) Wir dürfen nicht von einer Gemeinsamkeit der Ziele zwischen den Seelsorgern als den Funktionsträgern in der Gemeinde und den Laien ausgehen, sondern diese Ziele mit der betreffenden Zielgruppe allererst erarbeiten (wozu Kindertaufe? wozu Sakramentenunterweisung jetzt nicht mehr durch den Klassenlehrer, sondern durch Tischmütter?).

- b) Wir dürfen die einfachen Gemeindemitglieder nicht weiterhin als bloße Kunden oder (bestenfalls) als Ausführungsorgane der hauptamtlichen Seelsorger auffassen, sondern müssen ihre aktive Mitverantwortung steigern, indem wir sie an den notwendigen Informationen teilnehmen lassen, eigenständige Verantwortungsbereiche an sie delegieren und so ihre Kompetenz steigern .
- c) Unter Respektierung des Distanzierungsbedürfnisses der Großstädter müssen wir in den Gemeinden neue Kommunikationsnetze aufbauen, d.h. die Bildung neuer Gruppen stellt sich als selbständige Aufgabe der Gemeindepastoral! Das erfordert zugleich, mehr Formen und Ebenen der Mitarbeit zu ermöglichen, gerade auch für ein begrenztes Engagement (statt einige wenige immer und für alles heranzuziehen).

9.35 Einzelne konkrete Schwerpunkte zu Erneuerung der Gemeinde im Bereich "Koinonia".

Aus der Vorlesung des SS 1978 kennen wir folgendes Modell:



Pr. = Praxis; W=Wahrnehmungsphase; I=Interventionsphase.

Die Wahrnehmungsphase ist in erster Linie darauf konzentriert, was die Bedingungen sind, unter denen Menschen heute miteinander leben, und was theologisch "Koinonia" bedeutet. Spätestens an diesem Punkt der Vorlesung müssen wir nun in die Interventionsphase umsteigen: Wie kann man mehr "Koinonia", bessere Gemeinschaft, mehr Gemeindeleben initiieren? Hier wäre das allerwichtigste aller Prinzipien: Nicht soviel davon reden, sondern handeln! Intervention heißt, Prozesse, die laufen, gut zu beobachten und am entscheidenden Punkt, im richtigen Augenblick dazwischen zu gehen. Zum zweiten dürfen wir nicht den Fehler begehen, alles auf einen Schlag lösen zu wollen (vgl. die Reformen nach dem II. Vat.). Es geht darum, ein fahrendes Schiff während der Fahrt zu reparieren. Es kann zur Reparatur nicht auf die Werft gelegt werden. Während der Prozess des Gemeindelebens läuft, muß das, was notwendig ist, verändert werden durch Intervention. Deshalb heißt Gemeindeveränderung, punktuell einsetzen, bei fruchtbaren Punkten und im richtigen Augenblick, im "Kairos"; dann wenn eine Situation reif ist, das bestärken und ermutigen, was sich ohne hin schon in die beabsichtigte Richtung hin tut. Die folgenden 5 Schwerpunkte einer solchen Gemeindereform sollen deshalb nicht gleichzeitig in Angriff genommen werden, sondern verstehen sich alternativ oder sukzessiv:

(1) Innerhalb unserer Gemeinden müssen freie Initiativen und Gruppen als Räume elementarer Glaubenserfahrung, d.h. auch als Spiel- und Lebensräume für den durch Leistungsdruck und Überbevölkerung gestraßten Menschen gefördert werden.

a) Ausgangspunkt

entweder weitgehend unstrukturierte, anonyme Stadtpfarrei oder traditionell auf Vereinsleben festgelegte Dorfpfarrei.

b) Zielvorstellung

Pfarrei als Humusboden, Organisationsrahmen, Umschlagplatz für eine Menge kleiner eigenständiger Gruppen.

Wenn es wahr ist, daß der heutige, vielfältig überforderte Mensch nach Räumen sucht, in denen er angstfrei, ohne Sorge wiederum vereinnahmt zu werden, neue Lebensformen erproben kann, ist dies eine Herausforderung an unsere Gemeinden, sich in jenen Raum der Freiheit, der Ermutigung und des Lebens zu wandeln, der uns von Gott in Jesus Christus eröffnet ist; ein Raum, in dem sich Menschen begegnen, vor Gott zur Ruhe kommen, ihre Fragen miteinander bereiden, Freunde finden, ihren Weg im Lichte Gottes bedenken zu können. Nichts wird der Mensch der kommenden Riesenstädte dringender brauchen, als die kleine Gruppe verlässlicher Freunde, in der er Orientierung finden, seine Lebensform erproben, seine Freizeit sinnvoll verbringen kann.

Sollte eine Gemeinde, die unter dem Wort Jesu steht: "Daß sie das Leben haben und es in reicher Fülle haben" nicht ein idealer Humusboden für solche Gruppen, für solche Zellen der Vermenschlichung werden?

Der Glaube wird zum Zeugnis: Sabbat, Kirche und Pfarrei sind für den Menschen da - nicht umgekehrt!

c) Realisierungsschritte

Modelle sind Familiengruppen, Charles de Foucault-Gruppen, Cursilio-Bewegung(Regensburg). Die Einzelheiten einer solchen Gruppenpastoral beschreibt die angeführte Spezialliteratur. Wichtig ist hier, daß man vorhandene Initiativen fördert und sie nicht auf seine eigene spirituelle Richtung festlegt. Basisgemeinden haben von diesen Gruppen her ihre Kraft; hier sind identitätsstiftende Interaktionen möglich.

Technisch ausgedrückt heißt das: Die Strategie (Fördern der Erfahrung von Kirche) muß klar sein, die Taktik dazu aber muß beweglich sein (Unterstützung vorhandener kreativer Initiativen).

(2) Je mehr sich die Gemeinden differenzieren, umso wichtiger wird die Sorge um den "Frieden" zwischen den Gruppen und um eine loyale Konfliktlösung (Führungsstil, Pfarrgemeinderat).

a) Ausgangspunkt

Wem's bei uns nicht paßt, dem geben wir unmißverständlich zu verstehen: Schleich dich! Und er schleicht sich ja auch wortlos davon - früher in die Nachbarpfarrei, heute zu den Jusos oder einfach in sein Wochenendhäuschen.

Koinonia als Bemühen um Einheit der Gemeinde darf aber nicht mehr länger mit Uniformität verwechselt werden. Deshalb müßten wir lernen, die gefährlichen Nebenfolgen jeder Gruppenbildung zu durchschauen und in unseren Gemeinden zu bewältigen:

- Schon bald nach der Bildung von Gruppen zeichnen sich "positive" Eigenschaften ab, die der Gruppe und ihren Mitgliedern zugeschrieben werden (Autostereotyp). Neuzugänge werden auf dieses Stereotyp festgelegt.
- Die Gruppe tendiert dazu, die individuellen Unterschiede der Mitglieder hinsichtlich dieses Eigenschaftskatalogs möglichst klein zu halten (Homogenität).
- Diese starke Tendenz zur "Wir-Bildung" führt zu Sanktionen gegen Mitglieder, die diese Eigenschaften nicht genügend akzeptieren oder aufweisen, da durch diese Abweichler das Gefühl der Geschlossenheit und Sicherheit bedroht wird.
- Der Zusammenhalt der Gruppe (Kohäsion) wächst durch starken Binnenkontakt und geringen Außenkontakt.
- Ein weiterer Schritt zur Festigung der Gruppenkohäsion ist ihre Abhebung von anderen Gruppen. Analog zum positiven Autostereotyp bildet sich besonders für rivalisierende Gruppen ein negativ wertendes Heterostereotyp, welches die Wurzel der Vorurteile ist. Dies führt zur Wahrnehmungsverfälschung und Umdeutung des Verhaltens der Mitglieder fremder Gruppen. So wird Freundlichkeit als Hinterlist und Bescheidenheit als Heuchelei ausgelegt.

b) Zielvorstellung

In Solidarität zur konfliktgeschüttelten Gesellschaft werden Christengemeinden zum Ort loyaler Konfliktbewältigung.

"Es mag die Art und Weise, wie wir dabei die gegenwärtige innerkirchliche Unruhe bestehen, die auch vor den Gemeinden nicht Halt macht, ein Gradmesser sein, wie es die Gemeinden bei sich selbst mit dem Frieden halten. Ob sie nach autoritären Entscheidungen verlangen, sich in parteilichen Streitereien auseinanderleben oder wirklich bereit sind, die Einheit in der Verschiedenheit - nicht in der Uniformität - zu erstreben. Die Weltprobleme sind, ihren moralischen Ursachen nach, meist ins große projizierte Probleme der kleinen überschaubaren Welt. Aber das muß vielmehr erst bewußt gemacht werden; umso mehr werden sie begreifen, daß der Friede nicht zu teilen ist: entweder wir wollen ihn für alle, oder wir erreichen ihn alle nicht." (D.Emeis)

Für den Seelsorger in einer Gemeinde sollten also diese tiefsitzenden und mit einer gewissen Automatik ablaufenden sozialpsychologischen Mechanismen ein Grund zu gesteigerter Aufmerksamkeit sein. Er sollte für sich selbst und die Mitglieder der Gemeinde in Rechnung stellen, daß auffallender Eifer in der Bekämpfung von Abweichlern in und außerhalb der Gruppe und der rigorose Ruf nach Bekennnistreue, Moral und Ordnung in der Regel mehr über den Betreffenden selbst aussagen als die von ihm bekämpften Feinde. Man kann auf jeden Fall vermuten, daß dieses Gruppenmitglied die von ihm bei anderen bekämpften Mängel im Unbewußten als besondere Gefahr für sein eigenes Wertsystem empfindet. Da er seine eigenen Antriebe zur Unmoral, Unordnung oder Glaubenszweifel als höchstbedrohlich wahrnimmt, verdrängt er sie, projiziert sie auf den Gegner und versucht sie dort totzuschlagen.

Von daher kann man für die Gruppenarbeit in der Gemeinde folgern, daß in den Gruppen ein so offenes Klima herrschen sollte, in dem auch solche Antriebe und Befürchtungen geäußert werden können, die nicht in das Normensystem der Gruppe passen, aber gemeinsam aufgearbeitet werden können. Dadurch verringert sich die Notwendigkeit, diese Antriebe zu verdrängen und auf andere zu projizieren. Die Projektionstendenz auf andere und die damit verbundenen Diffamierungen können weiterhin dadurch abgebaut werden, daß man die Distanz zu den Außengruppen verringert. Dies geschieht am wirkungsvollsten, wenn es gelingt, zu diesen Gruppen ein funktionierendes Kommunikationssystem aufzubauen.

c) Realisierungsschritte

Sollen unsere Gemeinden zu einem Ort freiheitlichen Ringens um die beste Lösung werden, so müssen wir auf Gemeindegemeinschaften (Röm 14): Schutz der Minoritäten, Rücksicht auf die Schwachen, Experiment und Spontaneität, gesunde Opposition! (Praxis) Gespräche im Pfarrgemeinderat, Konflikte verarbeiten, nicht manipulieren.

Thematisierung von Konflikten zwischen den Generationen, zwischen den Parteien, Tarifpartner zB in Dortmund, in Theologie und Klerus.

(3) Die liturgischen Gemeindeversammlungen müssen bewußt als Integrationsfaktoren gefördert und den vorhandenen Substrukturen der Gemeinde deutlicher angepasst werden. Dies sei exemplifiziert am Verhältnis Eucharistie und Gemeinde

a) Ausgangspunkt

Sicher hat die Gemeinde immer gewußt, daß sie wesenhaft eucharistische Gemeinschaft ist. Vgl. die "Osterpflicht" (Eucharistiegemeinschaft als Kriterium der Kirchenzugehörigkeit), die Ex-kommunikation als Strafmittel; die Sonntagspflicht und ihre integrierende Wirkung.

Sobald man aber genauer zusieht, tritt doch ein merkwürdig oberflächliches Verständnis dieser einheitsstiftenden Funktion des Gottesdienstes zutage. Auf die Frage, von wann ab eine bestimmte Gruppe von Christen beginnen darf, gemeinsam Eucharistie zu feiern, hatte man in praxi nur eine sehr

technische Antwort bereit: Sobald sie zahlreich genug sind, daß sich für sie der Bau eines Gotteshauses rentiert. Sobald sie einen Pfarrer unterhalten können. Bei wenig dichter Besiedelung entschied der zumutbare Kilometerabstand, bei Priesterüberschuß die Zahl der verfügbaren Geistlichen, wo und wie oft am Sonntag Eucharistiefeier stattfand. Nun dürfen aber der sakrale Raum, noch das sakrale Personal darüber entscheiden, von wann ab eine Gemeinde eucharistiefähig ist. Deshalb

b) Zielvorstellung

Sobald eine Gruppe von Christen eine gewisse soziale Einheit bildet, hat sie Anspruch darauf, daß ihre Einheit auch in der Gestalt der Eucharistie zum Ausdruck kommt, daß sie also ihr Leben auf die kirchliche Ebene heben können. In diesem Sinne sollen die Gottesdienste den vorhandenen Substrukturen des Gemeindelebens angepaßt werden und ihnen Ausdruck geben.

In der pastoralen Praxis können die intime Gruppenfeier und der Großgottesdienst zwischen Unbekannten durchaus nebeneinanderhergehen und einander ergänzen.

- Der Christ kann aus der Gruppenfeier die Erfahrung der Intimität in den Sonntagsgottesdienst mitnehmen und dadurch dessen anonymen Charakter aufbrechen.
- Umgekehrt kann er aus der Großversammlung das universal-kirchliche Bewußtsein in die Kleingruppe übertragen: Gerade weil wir Christen sind, kommen wir zusammen, obwohl wir einander nicht kennen. Wir bieten uns gegenseitig die Gemeinschaft des Glaubens an und stützen einander dadurch in unserem Glauben.

Durch die großzügige nachkonziliare Förderung der Gruppengottesdienste hat diese Forderung heute eine gesetzliche Basis gefunden, sodaß tatsächlich Eucharistie auf vielen Ebenen der Gemeinde gefeiert werden kann.

Die Tragik ist, daß der sogenannte Priesterangel nicht einmal den gewachsenen Gemeinden den Sonntagsgottesdienst sichert, von den katastrophalen Zuständen in Lateinamerika ganz zu schweigen.

c) Realisierungsschritte

Um auf vielen Ebenen der Gemeinde Eucharistie feiern zu können, müßte man Abstand nehmen von dem westeuropäisch-bürgerlich geprägten Priesterbild (mit Pfarrhaus und Pfarrbaushälterin) und den Weg des nebenberuflichen Priesters (für Lateinamerika zumindest unumgänglich) und der "Viri Probati" gehen, die von ihrer eigenen Hände Arbeit leben und ohne Stipendium und Haushälterin auskommen.

(4) Die Eingliederung neuer Gemeindeglieder muß als gemeinsame Aufgabe der Ortsgemeinde wiederentdeckt, in ihrem Integrationswert erkannt und für den Gemeindeaufbau fruchtbar gemacht werden

a) Ausgangspunkt

Ausgelöst durch die Zentralisierung des Schulwesens wird der Sakramentenunterricht zwangsläufig und widerwillig aus der Schule in den Pfarrsaal verlegt; der Pfarrer teilt sich mit der Seelsorgshelferin und einigen pensionierten Lehrerinnen in die Unterweisung der Kinder und klagt über die Mehrbelastung, die ihm "von oben" durch die Verpflichtung zur Gemeindekatechese aufgebürdet wird - zu aller übrigen Gemeindegarbeit hinzu.

b) Zielvorstellung

Die Gemeinde erkennt, daß es ein (durch die volkskirchliche Situation der Vergangenheit eingerissener) Mißbrauch war, die Eingliederung neuer Mitglieder in ihr gemeindliches Leben an die Schule delegieren; die Distanz vieler Christen zum Gemeindeleben und die schweren Defizite in ihrer religiösen Sozialisation hängen nicht zuletzt damit zusammen, daß sie die Gemeinde nie als sozialen Raum erlebt haben, in dem sie persönlich wahrgenommen und akzeptiert wurden, Freunde finden konnten, gemeinsamen Interessen und Problemen nachgehen konnten.

Entsprechend wird die Gemeindekatechese von der Synode nicht als ein bloßer Ersatz für den schulischen Erstkommunionunterricht begriffen, sondern als die Summe aller Bemühungen, die den Ausfall gesellschaftlicher Sozialisationskanäle, die bisher im Dienste und im Interesse der Kirche wirksam waren, durch etwas Besseres zu ersetzen. Theologisch handelt es sich dabei nicht um einen Rückzug der Kirche aus der Öffentlichkeit, sondern um eine Rückkehr (Re-form) zur frühchristlichen Praxis der Vermittlung des Glaubens ohne staatliche Schützenhilfe.

c) Realisierungsschritte

Das Modell Rüsselsheim zeigt, wie dabei gar nicht nur die Kinder, sondern auch ihre (Laien) Katecheten und Eltern, ja die gesamte Gemeinde, in einen fruchtbaren Prozeß der Auseinandersetzung und Neuentdeckung des Glaubens geraten. Dies setzt freilich voraus, daß die Gemeindeernteuerung als ein selbstgesteuerter organischer Wachstumsprozeß begriffen wird, der nur mit Geduld und Fingerspitzengefühl gefördert werden kann. Im einzelnen bedeutet dies für den Zusammenhang der Sakramentenkatechese:

- Die Eltern dürfen nicht vorschnell als Helfer vereinnahmt werden, bevor ihnen Raum gegeben wurde, selber ihre Vorbehalte gegenüber dem sakramentalen Leben auszuräumen und selbst ein neues Verhältnis zum sakramentalen Geschehen zu finden. Diese Vorbehalte der Eltern hängen ja mit jenem "Plausibilitätsverlust" kirchlichen und gemeindlichen Lebens in der Gegenwart zusammen, der die sakramentalen Feiern zu bloßen Riten absinken läßt, weil die Sache der Sakramente (res sacramenti), nämlich Vergebung, Freude, Brüderlichkeit, Hoffnung, geistliches Leben im

taktiert wird, hat Johannes aus einer bergeversetzenden Gläubigkeit heraus gehandelt und deshalb auch "Wunder" gewirkt (vgl. auch Taize). Um die gleichen Wunder der Ermüdung, Freude, Phantasie für Gott und die Zukunft der Welt betrügen wir uns und lassen wir uns betrügen, solange wir die Einheit der Christen immer nur im Munde führen - und sei es bei Ökumenischen Gottesdiensten -, aber nicht in die Realität der Normalgemeinden umsetzen, sondern zum Privatproblem der Mischehenpartner umdefinieren und so auf den Rücken dieser Einzelnen abwälzen. Auch hier gilt sicher Matth. 23,13: "Ihr habt den Schlüssel zum Reich der Himmel verlegt; selbst geht ihr nicht hinein und die andern laßt ihr nicht hinein".

- Soziologisch gilt es das Bewußtsein der finanziellen und ideellen Abhängigkeit der Kerngemeinde vom breiten Reservoir der distanzierteren Kirchenmitglieder zu wecken, deren Distanzbedürfnis auf weite Strecken gar nicht antireligiös ist, sondern nur die konfessionell-kirchliche Gestalt des Schutzbedürfnisses der Individuen gegenüber den gesellschaftlichen Institutionen überhaupt. Entsprechend müssen die Gemeinden sich überlegen, welche Formen der Partizipation sie entwickeln, die auch das Distanzbedürfnis und die scheuen Muster neuer Religiosität in Rechnung stellen, statt die distanzierteren Kirchenglieder immer wieder auf die traditionellen Muster der Kerngemeinde und ihren spezifischen Stallgeruch festzulegen. Entsprechend ist das konzentrische Modell zu ersetzen durch ein systemtheoretisches Modell (Abb. 2), das deutlich macht:

Es gibt seit langem eine Koexistenz mehrerer christlicher Kirchen in unserer Gesellschaft (hier: evang. und kath. Gemeinde);

Für alle diese Kirchen ist ein Verhältnis zwischen aktiven und fördernden Mitgliedern charakteristisch, das wir auch in anderen Großorganisationen kennen (beim Sport, in den Parteien) und das nicht zu einer disqualifizierenden Behandlung der fördernden Mitglieder mißraten darf;

Das eigentliche Mittelstück kirchlichen Lebens ist nicht die Kern- sondern die Gottesdienstgemeinde, in deren Population sich Kerngemeinde und distanziertere Kirchenmitglieder berühren;

Quantitativ betrachtet ist die Kerngemeinde sogar nur eine Art religiöser Subkultur in unserer Gesellschaft, die sich ihr Profil nur leisten kann, weil sie (auch finanziell) vom Wohlwollen der sog. Fernstehenden getragen wird;

Dabei ist zu beachten, daß die distanzierteren Mitglieder beider Kirchen längst eine eigene Art von Ökumene auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner gefunden haben (wir glauben alle an einen Herrgott; zunehmende Mischehenquote), sodaß die ökumenischen Kontakte auf der Ebene der Ortsgemeinden, der Kerngemeinden oder gar der Kirchenleitungen eher den Charakter einer nachträglichen Ratifizierung der längst gelebten Ökumene an der Kirchenbasis annehmen. Hier wäre auch die theologisch-kritische Funktion ökumenischer Arbeit innerhalb der Kerngemeinden anzusetzen: sie müßten darum besorgt sein, daß die Einigung nicht auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner (irgendeiner verwaschenen Christlichkeit) stattfindet, sondern konstruktiv auf den Eckstein gründet, der in Christus gelegt ist (vgl. 1 Kor 3,5-23).

c) Realisierungsschritte

Ein erster Denkanstoß aus unserer Graphik läßt also erkennen: Die Gottesdienstgemeinde ist das Mittelstück. Und von diesem Mittelstück aus gibt es zwei Stoßrichtungen der pastoralen Arbeit:

- in Richtung Kerngemeinde: Bildung von Jüngerkreisen, "Inseln der Solidarität", engagierte Gruppen, die intensiver, d.h. auch missionarischer leben. Also: Intensivierung der Kerngemeinde.
- Arbeit mit den Distanzierten: Verantwortung für das Volk (vgl. Jesus) durch die "Inseln der Solidarität". Zugänge dazu können z.B. Aktionsgruppen, Beratungsdienste, Clubs, Brauchtum und auch Gottesdienst sein.

Ein zweiter wichtiger Denkanstoß unseres Modells besteht darin, zu erkennen, daß sich die Arbeit mit den Fernstehenden zum großen Teil deckt mit der ökumenischen Arbeit (vor allem außerhalb von Bayern in der BRD).

Ökumenische Arbeit zerfällt also in zwei Teile:

- (1) Die ökumenischen Begegnungen zwischen Kerngemeinden bzw. Gottesdienst-Gemeinden:
Die "feine" und zugleich unversöhnliche, "harte" Ökumene, denn hier begegnen sich zwei kirchliche Mentalitäten, aufrichtig vom Evangelium her motiviert, aber auch sehr deutlich von jeweils ihrem Kirchentum her geprägt und von dort her ziemlich darauf aus, die Gegensätze darzustellen und zu bearbeiten in endlosen Gesprächen. Biblisch ausgedrückt: Pharisäer und Sadduzäer.
- (2) Ökumenische Arbeit als Arbeit mit den Distanzierten:
die "vulgäre" und zugleich "friedfertige" ök. Arbeit, denn hier begegnen wir der "Am ha ares", dem einfachen Volk, das konfessionelle Gegensätze nur noch begreift als "klerikale Spezialitäten" einer akademisch-bürgerlichen Oberschicht.
- Diese "Am ha ares" geht schlicht davon aus, daß wir alle einen Herrgott haben, ein Vaterunser und evtl. noch einen Herrn Jesus Christus, und daß wir alle in einen Himmel kommen.
- Im Bewußtsein der Leute sind beide Kirchen sowieso gleich, denn beide gehören zu den Großen, sie wollen beide von den kleinen Leuten das Geld, sie haben beide ihre Pfarrer und Pfarrhäuser, sie haben beide ihre Politik, ihre Lobbys, sie sollen beide die Kinder erziehen helfen und für Kasualien zuständig sein, sie sollen sich beide um Arme und Kranke kümmern.
- Die Konsequenz: Beide Kirchen sollen doch zusammengehen!

Dies ist die pastoral weit aufregendere Arbeit, die in ihren Prinzipien mit der Arbeit an Fernstehenden zusammenfällt: Distanzierte Kirchenglieder sind faktisch zugleich eine Art getrennte Brüder und die getrennten Brüder sind faktisch eine Art distanziertere Kirchenglieder.

Für eine Strategie der Kontaktnahme, der Annäherung an diese Art Fernstehende müßte folgendes berücksichtigt werden, damit diese Menschen überhaupt wieder wahrnehmen, was Gemeinde ist:

- (1) Innerkirchliche Probleme sind zweitrangig.

Wenn für den distanzierteren Christen ein gebrochenes Verhältnis zur Kirche kennzeichnend ist, kann er sich auch für innerkirchliche Anliegen, Aufgaben oder Streitfragen nicht mehr sonderlich interessieren. Will die Kirche also mit ihm ins Gespräch kommen, muß sie sich

für seine Fragen interessierten, d.h. vor allem außerkirchliche, gesellschaftliche Probleme aufgreifen. Natürlich darf sie dabei nicht in die alte Fahrinne parteipolitischer Einflußnahme geraten. Vielmehr geht es darum, daß sie für den Menschen Partei ergreift, die Not des Menschen ernst nimmt, wo immer sie ihr begegnet. Versäumt sie dies, übersieht sie, daß die rapide Entwicklung der Industriegesellschaften täglich neue Notstände produziert, psychische Belastungen, wirtschaftliche Abhängigkeit, so wird man ihr schwerlich glauben, es gehe ihr um das Heil des Menschen. In dem Maß, als umgekehrt aktive Christen konkrete Notstände aufdecken und namhaft machen, das eigene Gewissen und das der Öffentlichkeit aufrütteln, treiben sie implizit Seelsorge an den Fernstehenden. Sie erbringen nämlich den Beweis, daß die Kirche sich und ihre eigenen Probleme an die letzte Stelle rückt; daß sie vom Heil des Menschen nicht nur redet, sondern sich tatsächlich um ihn sorgt. Die Bereitschaft der Kirche, zusammen mit allen Menschen guten Willens die ungelösten Probleme unserer Welt anzugehen, ist für die Außenstehenden das verlässlichste Indiz dafür, daß sie selbst guten Willens ist.

(2) Mitarbeit ist wichtiger als Mitgliedschaft.

Wenn der heutige Mensch nur ungern Bindungen auf Dauer eingeht, weil er den Eindruck hat, sie hinderten ihn daran, sich den ständig sich ändernden Verhältnissen anzupassen, so ist er doch vielfach bereit, für eine überschaubare Zeit mitzuarbeiten. Diese Bereitschaft darf die Kirche so wenig verachten, wie Jesus das Wirken des fremden Exorzisten gering schätzte (Lk 9,38f).⁶⁶⁾ Viele Menschen wären beispielsweise bereit, ihr Talent oder Hobby für eine gewisse Zeit in den Dienst ihrer Mitmenschen zu stellen, aber es fehlen Räume, wo man sich treffen könnte. Hier kann eine Gemeinde im städtischen Ballungsraum sich Freunde schaffen, indem sie ihre Räumlichkeiten zur Verfügung stellt. Wenn solche Programme oder Aktionen oft nur begrenzte Zeit laufen, spricht das nicht gegen sie, sondern ist vielleicht der Beweis dafür, daß sie genau "marktgerecht" plaziert waren. Im selben Maß als die Kirche deutlich macht, daß ihr an der Mitarbeit mehr liegt als an der

Mitgliedschaft, erweist sie sich in den Augen der Fernstehenden als eine problemorientierte, wandlungsfähige, selbstlose, helfende Institution.

(3) Transparenz statt Propaganda.

Wenn das Verhältnis zwischen der Kirche und den distanzierten Gliedern durch mancherlei Vorurteile belastet ist, muß die Kirche auch ihrerseits bemüht sein, diese Barrieren abzubauen. Sie muß Öffentlichkeitsarbeit leisten. Dies kann durch moderne Werbeträger geschehen, wobei das formale Niveau nicht leicht unterschätzt werden darf. Bloße Propaganda würde freilich das vorhandene Mißtrauen nur verstärken. Kommunikationsbarrieren erfordern eine leidenschaftliche Bemühung um eine verständliche Sprache. Sie sind letztlich nur durch Offenheit zu überwinden, d.h. durch Offenlegungen der innerkirchlichen Entscheidungsprozesse, Zielvorstellungen und Machtverhältnisse. Die Kirche darf sich nicht wundern, daß ihr die Fernstehenden mißtrauisch begegnen, solange sie selbst ihr Mißtrauen gegenüber der Öffentlichkeit (besonders gegenüber der Presse) nicht ablegt. Angst erzeugt Gegenangst; Verdacht erzeugt Gegenverdacht. Wo immer einzelne Christen - Gemeindeglieder oder Amtsträger - diesen Teufelskreis gegenseitigen Mißtrauens durchbrechen, indem sie sich "ohne Hintergedanken vor Gott jeden menschlichen Gewissen dadurch empfehlen, daß sie die Wahrheit offenbaren" (2 Kor 4,2), treiben sie Seelsorge an den Fernstehenden. Sie machen nämlich die Kirche glaubwürdig und legen damit eine unverzichtbare Basis für den Glauben.

9.36 Die Auswirkung erneuerter Koinonia auf die anderen Grundfunktionen des Gemeindelebens

(1) Auswirkungen im diakonischen Bereich

Aus der größeren Offenheit füreinander erwächst auch eine größere Offenheit nach außen. So schildert das Bensberger Memorandum die neuen Gruppen: "Neue Fähigkeiten werden ermöglicht: größere Sensibilität für die Fragen und Leiden der anderen, Beweglichkeit im Umgang mit anderen, erweitertes Wahrnehmungsvermögen, größere Bereitschaft und Fähigkeit, sich für das als notwendig Erkannte auch einzusetzen ... Die Aufmerksamkeit gilt den Problemen der konkreten Menschen an Ort und Stelle. Ohne falsche Rücksicht auf bestehende Machtverhältnisse und Einflusssphären werden Armut, Unterdrückung, Verkümmern und deren Gründe aufgedeckt und beim Namen genannt, wird gemeinsam gefragt, was den betroffenen Menschen wirklich dient, wird versucht dazu beizutragen, daß es wenigstens an diesem oder jenem Ort in der Kirche christlicher und in der Gesellschaft menschlicher zugeht. Das konkrete Eintreten für die, die noch nicht für sich selber sprechen können, auf die doch keiner hören würde und für die sich sonst keiner verwendet, wird als christliche Aufgabe begriffen und in einzelnen Aktionen zu realisieren versucht. Dabei geraten zunehmend auch die internationalen Zusammenhänge in den Blickpunkt. Im Lernprozeß der Gruppen wird die wachsende Verarmung der Dritten Welt als Funktion des wachsenden Reichtums der Industrieländer begriffen und deswegen eine langfristige Bewußtseinsänderung innerhalb der reichen Völker als Aufgabe gesehen und wenigstens zeichenhaft angepackt."

(2) Auswirkungen im Bereich Martyria

"Im Zusammenhang dieser Versuche, Erkenntnisse und Erfahrungen wird eine neue Rede von Gott möglich - wie bei Jesus. Er hat so von Gott gesprochen, daß die Verlorenen und von ihren Ängsten Umgetriebenen, die Namenlosen und Abgeschriebenen wieder aufatmen konnten. Sie erfuhren und erkannten in der Begegnung mit diesem Jesus und seinem Gott ihre Würde, fanden Mut zu leben und Hoffnung. Dieser Gott vergewaltigte sie nicht, er richtete auf. Die christlichen Gruppen erkennen in ihrem Leben und in ihrem Engagement die Möglichkeit, indirekt und praktisch den Gott Jesu neu zu entdecken, zu erkennen und von ihm zu reden, ohne mißverstanden zu werden, ohne daß Gott zu einer Chiffre für Gewalt oder Manipulation für nicht hinterfragbare Ordnungsvorstellungen, zum Alibi für nicht-geleitetes Menschsein wird. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus wird neu begriffen und das eigene neue Leben und Engagement als Gabe dieses Gottes angenommen." (ebda)

10. Die Erneuerung der Gemeinden in ihren Strukturen

Wie wir für den Bereich der Koinonia eine Menge neuer lohnender Aktivitäten entdecken konnten, wären sie auch leicht für den Bereich der Diakonie und der Martyria zu benennen, sobald wir uns diesen Feldern detailliert zuwenden würden. Spätestens dann müßte uns aber die Frage beschleichen: Wer soll das eigentlich alles ausführen? Und spätestens mit dieser Frage sind wir bereits in den Bereich der Strukturprobleme gemeindlichen Lebens hinübergewechselt. Denn die organische Zuordnung von Kräften und Mitteln zum Wohl des Ganzen, d.h. in Richtung auf die Realisierung der Gesamtziele ist eine typische Strukturfrage. Gemeindestrukturen sind also erstens nötig im Sinn der Arbeitsteilung, der Entlastung des einzelnen davon, für alles verantwortlich zu sein. Das ist gewissermaßen die pragmatische Seite von Sozialstrukturen. Sie haben aber auch noch eine prinzipielle Seite. Unsere ganzen Überlegungen seit Weihnachten stehen unter der Überschrift: Gemeinde als "Handlungssubjekt". Wir möchten mit diesem Ausdruck einem Mißverständnis wehren: als sei die Gemeinde nur ein Objekt des Handelns. Wir sind uns andererseits darüber im Klaren, daß die Gemeinde den Würdetitel eines Subjekts nicht verdient. Es ist immer eine bildhafte metaphorische Redeweise, wenn wir sagen: die Gemeinde singt, betet, opfert, dankt. Im strengen Sinn können dies nur die Gemeindeglieder, die Subjekte: sie leiden, glauben, sterben, kommen in den Himmel, sind berufen zur Anschauung Gottes - nicht die Gemeinde glaubt, stirbt, geht verloren, wird gerettet. Die Frage ist jetzt: ist die Gemeinde also nur ein Behälter, ein Rahmen innerhalb dessen christliche Praxis geschehen soll und kann, christliches Handeln als Handeln christlicher Subjekte, oder gibt es auch ein spezifisches "Handeln der Gemeinde"?

Theologisch müssen wir das wohl bejahen: es gibt Handlungen in der Gemeinde, die mehr sind als nur das Handeln von einzelnen Christen im Raum der Gemeinde, z.B. das eucharistische Hochgebet wird in Wir-Form gesprochen: "Unde et memores nos servi tui sed et plebs tua sancta!" - "Daher erinnern wir uns des Todes, der Auferstehung und der Himmelfahrt deines Sohnes und bitten dich..." oder: "Wir danken dir, daß du uns berufen hast vor dir zu stehen und dir zu dienen". Hier spricht offenbar der Priester explizit im Namen aller, d.h. Eucharistie ist nicht etwas, was ein Christ allein setzt, sondern was alle zusammen setzen, was als Eucharistie nur möglich ist als Handlung der Gemeinde als Ganzer. Das ist keine neue Entdeckung des Konzils sondern immer älteste, kanonistisch akzeptierte Einsicht gewesen: "Privatmesse" ist ein Unbegriff, es mußte wenigstens ein Meßdiener dabei sein als Repräsentant der Gemeinde.

Es gibt also ein Handeln der Gemeinde. Von daher stellt sich die Frage: Unter welchen Bedingungen verknüpfen sich die Einzelhandlungen zum Handeln der Gemeinde? Norbert Glatzel (1976, 149f.168f) verteidigt die Idee von der Gemeinde als Handlungssubjekt, sofern sie eine soziale Wirklichkeit darstellt, die dem Einzelsubjekt vorgegeben ist - zu der er immer neu in Verbindung treten oder auf Distanz gehen kann. Geht man von den Handelnden Subjekten weg auf

die Handlungen selbst, so stellt sich die Gemeinde als ein Handlungsgefüge dar, d.h. als ein durch Erfahrung und Wiederholung eingespieltes und institutionalisiertes, ausbalanciertes, für Außenstehende klar erkennbares, weil typisches und einheitliches Handlungsnetz, in das sich die Handlungen des einzelnen Christen (sein Glaube, sein Gebet, seine Nächstenliebe, sein Kampf gegen das Böse) mehr oder weniger gut einfügen lassen. Glatzel nennt zweierlei Bedingungen dafür, daß sich das Handeln einzelner Christen zum Handeln der Gemeinde verknüpft:

(1) Die einzelnen Christen müssen sich mit der Substanz des vorgegebenen Wertsystems der Gemeinde identifizieren und die wichtigsten Umgangsformen erlernt haben (=Sozialisation), z.B. etwa in der Rolle des Laien oder in der Rolle des Priesters zu arbeiten.

(2) Die Gemeinde als Sozialsystem muß umgekehrt ein Milieu darstellen, in welchem sich die einzelnen immer wiederfinden können, gemeinsame Erfahrungen machen können, die Erfahrungen vertiefen oder hinterfragen, eine Plattform haben, auf der sie ihre Lebenserfahrung austauschen und als christliche Erfahrung identifizieren können. Das alles verlangt Stabilität, Verlässlichkeit, Struktur. So daß man das Leben in einer Gemeinde als die Summe der Situationen ansehen kann, in welchen Christen die christlichen Werte, die sie auch im Alltag zu realisieren trachten bewußt in einen gemeinsamen Handlungsentwurf einfügen (Glatzel 169).

Solche gemeinsamen Handlungsentwürfe können sich über die ganze Breite christlicher Praxis erstrecken; Koinonia, Diakonia, Martyria; stärker expressiven Charakter haben (z.B. Gottesdienst oder stärker instrumentalen Charakter (z.B. gesellschaftspolitisches Engagement). Voraussetzung dafür, daß sie als gemeinsame Gesten zustandekommen ist, daß die Einzelnen sich zusammenfinden, aneinander orientieren, aufeinander verlassen, kontinuierlich miteinander weiter arbeiten können, d.h. daß sie Strukturen schaffen, in denen sie die Kontinuität ihrer Ziele garantieren. Und hier wird es nun ganz primitiv: solche strukturellen Vorgaben, an denen sich einzelne Menschen festmachen, weil sie bestimmte, ihnen wichtige Lebensformen in ihnen wiederfinden, die Verwirklichung bestimmter Ziele fördern, sind:

- Themen: über Themen finden sich Menschen zusammen. Davon leben VHS, EB Seminare usw. (s.o. Kap 9)
- Personen: Kontaktfiguren, Sprecher als Rollenträger sind repräsentative Anschlußstellen. (s.u. Kap 10.1)
- Räume: ein konkreter Raum als Drehpunkt sozialer Beziehungen, als räumlicher Ausdruck ihrer sozialen Energien, als Hilfen gegen das Zerfließen, Stützen der Plausibilität. (s.u. Kap 10.2)

10.1 Die Binnenstrukturen der Gemeinde
(= die Leitung der Gemeinde: SS 1979)

10.2 Die räumliche Zuordnung der Gemeinden
(= kirchliche Raumplanung)

Dieses Problem ist auch von anderen Sozialgebilden her bekannt, z.B. von der Frage der Standortplanung bei der Einrichtung neuer zentraler Kliniken, Schulen, Industrieansiedlung. Ähnlich muß man fragen, auf welchem gesellschaftlichen Niveau muß eine Gemeinde angesiedelt werden, so daß sie dem Zusammenwirken der einzelnen Christen möglichst dienlich wird.

10.21 Ausgangspunkt Praxis

In den letzten Jahren wurde in vielen Bistümern emsig Raumplanung betrieben.

a) Zusammenlegung von Territorialgemeinden

Würzburg	
alte Struktur	neue Struktur
605 Pfarreien	120 Pfarrverbände
32 Dekanate	22 Dekanate
	4 Regionen

Wir haben also weniger Pfarreien als früher und diese Pfarrverbände sind größer geworden. Das steht im Gegensatz zur Entwicklung nach dem Krieg, als die Strategie darin bestand, die Pfarreien kleiner zu machen. Seit etwa 10 Jahren geht man wieder daran sie zusammenzulegen. Es fragt sich, was der Grund für diese Planung ist. Ein Grund ist wohl der Priestermangel, Zahlen aus Würzburg und Trier verdeutlichen die Situation:

	Würzburg	Trier
1965	740	1183
1975	520	873
1985	340	459

Priester unter 65J

Selbst wenn wir noch eine ansteigende Tendenz haben mit Priesterweißen, werden die auch unter optimalsten Bedingungen zu erwartenden Neupriester nicht ausreichen, um die unerwarteten Ausfälle (durch Krankheit, frühzeitigen Tod) zu decken. Überhaupt nicht zu decken ist der Ausfall von der Alterspyramide her. Das ist also die Personalsituation die zu dieser Raumplanung mit beigetragen hat. Es wäre aber sachlich falsch zu denken, daß sie nur von dort her nötig oder möglich gemacht worden wäre.

Wir haben also im Moment eine Umstrukturierung der territorialen Struktur in Richtung Zusammenfassung kleiner Pfarreien in Großgemeinden. Diesen Typ können wir auch plakativ das "ländliche Modell" nennen, denn er ist erwachsen aus der Kooperation benachbarter Priester, die zunehmend Nachbarpfarreien übernehmen mußten. Das führt zu einer neuen strukturellen Unterscheidung in der Seelsorgsarbeit zwischen den sogenannten Grunddiensten und den kategorialen Diensten. Unter Grunddiensten versteht man Dienste, die in den gewachsenen Pfarreien bleiben sollen z.B. Hausbesuche, Krankenbesuch, Kasualien, Gottesdienst. Kategoriale Dienste wenden sich an eine bestimmte Gruppe, z.B. Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, Altenarbeit, Caritas, Schule, Öffentlichkeitsarbeit, Verwaltung. Dieses Modell ist einerseits sicher eine Lösung, weil sie differenzierte Seelsorge auf dem Land möglich macht. Auf der anderen Seite ist es praktisch sehr schwer, daß sich die Mitarbeiter z.B. auf ein gemeinsames Pastoralkonzept einigen, weil es für sie eine ungewohnte Situation ist. Die Teamfähigkeit ist noch nicht sehr weit entwickelt. Außerdem gibt es eine Entfremdung zwischen der örtlichen Gemeinde (die jetzt keinen eigenen Seelsorger mehr hat) und dem Seelsorger.

- b) Förderung kategorialer Gemeinden
(das Städtische Modell, weil die Stadt der intensivere und kompliziertere Kommunikationsraum ist)

In Würzburg gibt es zwei Personalgemeinden, die Studentengemeinde und die Militärgemeinde Veitshöchheim. Inoffizielle, "Quasipersonalgemeinden" in Würzburg sind die Klöster: Reurerkirche, Augustiner, St. Bruno usw. Außer diesen eigentlichen Gemeinden gibt es aber noch viele kategoriale Seelsorgstellen: Gefängnis, Matthias Ehrenfried Haus, Krankenhausseelsorge, GCL, Teestube, Ausländerseelsorge usw. Hier sind überall Seelsorger mit Quasigemeinden ohne eine Rechtsstruktur. Mit der Differenzierung der Gesellschaft wird es zunehmend notwendig solche Spezialseelsorge einzusetzen. Vom Kirchenrecht her fehlt dafür noch der rechtliche Raum.

Es gibt einige moderne Modelle, die solche Personalgemeinden ausdrücklich forcieren, z.B. die Integrierte Gemeinde München. Ein Versuch in Amsterdam: die sieben Altstadtpfarreien versuchten zielgruppenorientiert vorzugehen, nach sieben verschiedenen Zielgruppen. Durchgehalten haben sich die Kirche für die Progressiven, die Dominikus Kerk, eine konservative Kirche und eine Jugendkirche.

Noch andere in der Stadt versuchte Experimente sind Teampfarrämter, z.B. der Konvent Bremen-Ost oder der Konvent Essen. Das sind kleine Priestergemeinschaften, die sich einen Stadtteil geben ließen mit angrenzenden Pfarreien und sich als Pfarrer ohne Seelsorgeregion verstanden, obwohl jeder Priester für eine Kirche zuständig war. Als Problem tauchte dort, ähnlich wie auf dem Land, die unterschiedliche Prägung der verschiedenen Teilgemeinden auf.

Andere Modelle sind Dortmund-Scharnhorst, wo ein Franziskaner-team eine Siedlung betreut oder Rüsselsheim, wo eine Priestergemeinschaft aus Mainz zusammenwirkt. Ein problematisches, nicht funktionierendes Modell ist München-Neuperlach, eine Satellitenstadt mit 80 000 Neuzugezogenen, wo im Kern einige Priester eine Teampfarrei aufmachen und auf dem Rand vier Fokolarepriester eine Gemeinschaft bilden. Die Mitte und der Rand kommen aber auf Grund ihrer unterschiedlichen spirituellen Situation nicht zusammen.

Ohne Frage hat der Priestermangel die Reorganisation der räumlichen Seelsorgsstrukturen beschleunigt. Von der Sache her wäre es auch ohne diesen Priestermangel aufgrund der gewandelten gesellschaftlichen Verhältnisse nötig geworden, vermutlich nur länger herausgezögert worden.

10.22 Sozialwissenschaftliche Hintergründe: die Ausweitung des "soziokulturellen Lebensraums".

"Das Leben jedes einzelnen vollzieht sich heute in vielen, sich überschneidenden Lebensbereichen, die oftmals weit über die Grenzen des Wohnorts hinausreichen. Unser Dasein ist weiträumiger geworden.

- Wohnort, Arbeitsplatz, Einkaufszentren, Sport- und Vergnügungsstätten liegen oft weit auseinander.
- Firmen und Handwerksbetriebe, Werkstätten und Fachgeschäfte wandern in die nächstgelegenen größeren Orte ab.
- Kleinere Schulen gehen in einer gemeinsamen Mittelpunktschule auf. Standesämter und Amtsgerichte werden zusammengelegt.

- Geburt u. Tod, Bettlägerigkeit und Krankheit rücken aus dem Blickfeld der Wohnwelt. Die Krankenhäuser haben ihren Standort in den zentral gelegenen Orten gefunden.
- Die Zentren des gesellschaftlichen Lebens sind weit über den ortsgemeindlichen Zusammenhang hinaufgerückt. Politik und Parteiwesen, Berufsverbände, Ämter und Dienststellen, Kultur- und Bildungsarbeit rechnen mit großen Räumen und Einzugsgebieten.

Uns allen ist hinreichend bewußt, wie stark sich in den letzten Jahrzehnten das Bild unserer Umwelt und das Zusammenleben der Menschen verwandelt haben. Der morgendliche Berufsverkehr wird zum augenfälligen Merkmal der mobilen Gesellschaft." (Roessler/Dienst, 10 f)

Diese Ausweitung des soziokulturellen Lebensraums (Aktionsradius) des heutigen Menschen stellt die Gemeindegeseelsorge vor die Frage: Sind unsere Pfarreien wirklich zu groß (sodaß man - wie seit dem 2. Weltkrieg - pausenlos "abpfarren", d.h. Zellteilung betreiben müßte) oder sind sie nicht vielmehr zu klein? Jedenfalls, wenn wir in die Geschichte zurückschauen, läßt sich dort eine hohe Anpassungsfähigkeit der Kirche an die soziokulturellen Lebensräume der Gläubigen beobachten: die antike Stadtkirche genauso wie die mittelalterliche Landpfarreie sind nichts anderes als die kirchliche Umsetzung und Überformung des soziokulturellen Lebensraums der Menschen.

Entsprechend schlug die Gemeinsame Synode vor, sich heute an die Richtwerte der staatlichen Raumplanung anzuschließen, die drei Versorgungsebenen unterscheiden:

- (1) Der untere Zentralbereich (Versorgungsnahbereich) hat die Aufgabe, die Einrichtungen zur Deckung des allgemeinen Bedarfs der Bevölkerung in sozialer, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht bereitzustellen (Grundversorgung). Hier sollen Hauptschule, Spiel- und Sportstätten sowie gewisse Einrichtungen der gesundheitlichen Betreuung (Arzt, Apotheke), ferner Einzelhandels-, Handwerks- und Dienstleistungsbetriebe vorhanden sein. Hier hätte kirchlicherseits die Pfarrei bzw. der Pfarrverband als unterste kirchliche Verwaltungsebene ihren Ort.
- (2) Der Mittelbereich dient der Deckung des gehobenen Bedarfs; dazu gehören u.a. zum Abitur führende Schulen und Berufsschulen, Krankenhäuser, größere Sportanlagen und vielseitigere Einkaufsmöglichkeiten. Hier wäre kirchlicherseits das Dekanat anzusiedeln.
- (3) Der Oberbereich soll die Einrichtungen zur Deckung des spezialisierten höheren Bedarfs bereitstellen; dazu gehören Hochschulen, Sportstadien, Spezialkliniken, Theater, Großkaufhäuser, Dienststellen höherer Verwaltungsstufen, und hier gehörte kirchlicherseits eine eigene Verwaltungsebene zwischen dem Bistum und den Pfarreien bzw. Dekanaten: die Region.

Schon weil in Zukunft die gesamte datenmäßige Erfassung der Bevölkerung (Geburten, Umzüge, politische Verhältnisse) auf EDV-Grundlage nunmehr auf die Ebenen dieser staatlichen Raumordnung umgelegt wird, gibt es für die Reorganisation des kirchlichen Gemeindelebens keine wirkliche Alternative dazu.

10.23 Theologische Überprüfung der Chancen kirchlicher Raumplanung

Kritischer Einwand: Läßt sich die kirchliche Gemeinde in ihren Strukturen räumlich so einfachhin den staatlichen Strukturen anpassen? Zeigt nicht ein Blick auf die Reorganisation der dörflichen Verwaltung, daß die Zusammenlegung von Dörfern auch erhebliche Widerstände hervorruft, weil die Dörfer sich um ihre soziale Identität betrogen fühlen? Dabei brauchten sie doch längst keinen so großen Wert zu legen auf die persönlichen Kontakte zu ihren kommunalen Gemeindeleitern, weil die meisten Akte der Gemeindeverwaltung schriftlich erledigt werden können. Für eine Kirchengemeinde dagegen spielt der Kontakt der Menschen untereinander und zum Gemeindeleiter eine ganz andere spirituelle Rolle. Von daher muß zB festgehalten werden, daß die innere theologische Zuordnung von Gemeinde und Eucharistie nicht wegorganisiert werden darf, indem Diakone oder Pastoralassistenten in aufgelassene Pfarrhäuser gesetzt und zu Gemeindeleitern ohne Ordination ("Bezugsfiguren") gemacht werden, während der zelebrierende Priester mit Blaulicht von einer zur anderen Eucharistiefeyer im Pfarrverband rast.

Auf der anderen Seite können im Pfarrverband fraglos bestimmte authentische Züge christlicher Gemeindebildung besser zum Ausdruck kommen als in den bisherigen Kleingemeinden:

- an die Stelle des bisherigen Kirchturmegoismus tritt eine Öffnung auf die Nachbargemeinden hin, die auch konkrete Verantwortung füreinander einschließt;
- an die Stelle vieler kleiner Pöpste tritt das Kollegium der Presbyter, das in Kooperation mit anderen Mitarbeitern und auch untereinander zum Ausdruck bringt, daß die Heilssorge nicht individualistisch und monarchistisch, sondern solidarisch und kollegial aufgetragen ist (Jesus sendet seine Jünger zwei und zwei aus!). Predigertausch und Beicht- und Gottesdiensttaushilfe sind erste fruchtbare Ansätze auf diesem Weg;
- an die Stelle des bisherigen Klerikalismus und seiner kastenhaften Abschirmung tritt eine zunehmende Integration der Laienmitarbeiter, die ganz neue Berufsbilder möglich macht. Der bisher exklusive Beruf des Pfarrpriesters wird durch weitere kirchliche Berufe ergänzt, die im zweiten Schritt auch eine höhere Spezialisierung des pastoralen Personals nach sich ziehen;
- den "Bedürfnissen der Heiligen" kann nun weitaus besser und qualifizierter entsprochen werden, d.h. die Zielgruppenarbeit erhält ein qualifizierteres Niveau (Jugendarbeit, Altenarbeit, Familienseelsorge usw.).

10.24 Praktisch-theologische Theorie der kirchlichen Raumplanung

Ist die Kirche für die Menschen da, so muß sie ihre heutige Struktur im Geflecht der vorgegebenen sozialen Strukturen finden; weil christliches Gemeindeleben sich grundsätzlich im Plural und in Offenheit gegenüber dem je größeren kirchlichen und gesellschaftlichen Milieu zu vollziehen hat (s.o. Theologische Perspektiven), darf und muß sich die Kirche in der räumlichen Organisation ihres Gemeindelebens an die gewandelten soziokulturellen Lebensräume anschließen, vorausgesetzt, daß dadurch ihre zentralen Grundfunktionen deutlicher heraustreten oder mindestens nicht verdunkelt werden.

Daraus ergeben sich die folgenden Grundsätze (des Raumordnungsplans im Bistum Münster):

- (1) Die territorialen kirchlichen Grundeinheiten dürfen in der Regel nicht verkleinert, sondern müssen erweitert werden. Will man die Ortsgemeinde als Grundstruktur der Kirche bewahren, wird man ihr künftig eine breitere, lebensfähigere und entwicklungsfähigere Basis geben müssen. Diese Basis ist der örtliche Nahbereich (Roessler/Dienst, 16f). Die territoriale Ausweitung genügt jedoch nicht, sondern territoriale und funktionale Seelsorge verlangen nach Abstimmung und Kooperation.
- (2) Die vorgegebene Verflechtung der Gesellschaftsstruktur innerhalb unserer differenzierten Gesellschaft verlangt eine raumübergreifende vertikale Substruktur in der Kirche und eine erhöhte Offenheit und Kooperationsfähigkeit aller horizontalen Ebenen. Die Struktur unserer heutigen Gesellschaft ist ja ein Geflecht von horizontalen und vertikalen Strukturen. Eine Universität, ein Rundfunksender, ein Verlag ist in seinem Einflüßbereich kaum horizontal bestimmbar, übergreift vielmehr vertikal sehr unterschiedliche Räume. Die adäquate Ebene der Begegnung und Auseinandersetzung der Christen mit diesen vertikalen Substrukturen unserer Gesellschaft kann deshalb nicht ausschließlich ein Territorium sein, weder der Pfarrverband, noch die Region, noch das Bistum. Auch in der Geschichte hatte man längst erkannt, daß nicht die gesamte Seelsorge territorial organisierbar ist, sondern daß wichtige Funktionen im Sozialgefüge (Schule, Zielgruppenarbeit) durch eine Sonderseelsorge (der Orden, Exerzitienhäuser, Betriebs- und Schulseelsorger) wahrgenommen werden müssen. Es ist aber bisher nie recht gelungen, diese funktional orientierte Seelsorge mit der territorialen Gemeindegliederung abzustimmen. Die neue großräumigere Territorialgliederung verspricht eine bessere Koordination mit der funktionalen Seelsorge.
- (3) Darum muß genau überlegt werden, auf welcher Ebene bestimmte Funktionen anzusiedeln sind. Und darum dürfen sich weder Pfarrei noch Region noch Bistum als geschlossene Räume verstehen. Sie sind schon aufgrund der uns vorgegebenen vertikalen Verflochtenheit unserer Welt auf eine vertikale Kooperation verwiesen. Dabei sollte das Subsidiaritätsprinzip beachtet werden: Auf jeder Ebene des pastoralen Dienstes soll das getan werden, was dort getan werden kann und die nächsthöhere Ebene sollte nur subsidiär jene Funktionen übernehmen, die die Kapazität der unteren Ebene fordern.

10.25 Praktische Schwerpunkte

(1) Was soll auf der Ebene der Pfarrgemeinde bzw. des Pfarrverbandes verbleiben?

Auch heute ist die Wohnwelt die entscheidende Lebenswelt. "Hier bringt man nach wie vor die meiste Zeit zu; hier ist der wichtigste Konfliktbereich des Jedermann: hier wird konsumiert, auch öffentliche Meinung konsumiert und also gebildet und getragen, hier ist der Ort gegenseitiger Befreiung oder Zerstörung in der Geschlechterbeziehung, hier werden kleine Kinder erzogen oder deformiert, hier vereinsamen alte Menschen, grüne Witwen und enttäuschte Jugendliche" (E. Lange).

Entsprechend gehören kirchlicherseits auf die Ebene des Pfarrverbandes:

- Aufgaben, die auf primären Kontakten beruhen oder ein persönliches Verhältnis voraussetzen (zB Taufen, Trauungen, Beerdigungen, Sprechstunde).
 - Aufgaben, die lokaler Natur sind und aus der ortsgebundenen Situation erwachsen (zB soziale Notstandsgebiete, kommunale Gemeinschaftsaufgaben, Umweltfragen, Gemeinwesenarbeit;
 - Aufgaben, die auf Gemeinschaftsbeziehungen des Ortes beruhen (zB Gottesdienst, Gemeindegemeinschaft, Elternarbeit, soziale Kleingruppen);
 - Aufgaben, die an immobilen Gruppen in der Gemeinde orientiert sind (zB Kinder, Kranke, Alte);
 - Aufgaben der individuellen Lebenshilfe, Beistand in Notfällen (zB persönliche Seelsorge, Besuchsdienst, soziale Hilfe)."
- (Roessler/Dienst, 21 f)

Es ist unschwer zu erkennen, daß damit der Pfarrverband bzw. die Pfarrei auch die Ebene ist, auf der alle wesentlichen kirchlichen Grundfunktionen (Glaubensverkündigung - Brüderlichkeit - Diakonie) realisiert werden können und sollen. Eine weitere Untergliederung dieser Ebene in gemeindliche Gruppen oder auch Personalgemeinden ist denkbar. Vor allem muß die Pfarrei die Relaisstation, der Brückenkopf sein für alles, was auf der nächsthöheren Ebene angeboten wird.

(2) Welche Funktionen sollten heute von der Pfarrei weg auf die Ebene des Dekanat bzw. der Region verlagert werden?

- Die Erwachsenenbildung, weil sie in sich zu anspruchsvoll ist um auf Pfarrebene qualitativ voll geleistet zu werden.
- Brautseminare und Ehevorbereitung, Mütterschule, Eheberatung
- Zielgruppenseelsorge (Schüler, Konvertiten, Gastarbeiter, Mischehen)
- Schulung der Führungskräfte für Gruppen und Vereine
- Diakonische Arbeit höherer Organisationsstufen, Integrationshilfe für Desintegrierte und Sozialarbeit
- Repräsentationspflichten der Kirche nach außen hin
- Öffentlichkeitsarbeit
- Kirchliche Verwaltung (zur Entlastung der einzelnen Pfarrbüros).

Dabei ist wichtig, daß Dekanate und Regionen als Kontaktstellen zum Bistum dem Informationsfluß von unten nach oben und umgekehrt dienen. In dem Maß als Dekane und Regionaldekane auch Repräsentanten der örtlichen Anliegen gegenüber dem Bistum werden, werden sie selbst Autorität vor Ort haben. Insofern nehmen sie eine gewichtige Rolle ein bei allen Prozessen pastoraler Planung.

(3) Die räumliche Neustrukturierung berücksichtigt wieder die klassische Bedeutung des Unterschieds zwischen Stadt und Land und bildet die Grundlage für weitere planerische Maßnahmen, zB die Personalbedarfsplanung, die zB langfristig die Berufschancen von Laien theologen in der Kirche absteckt, oder eine situationsgerechtere Fortbildungsarbeit, indem zB im Bistum Würzburg deutlicher differenziert wird zwischen den Gemeindeproblemen in den städtischen Ballungsräumen, in den breiten Einzugsbereichen, die sich kreisförmig um die Städte legen und schließlich in den eigentlichen Landgebieten (zB Zonen-grenzgebiet). Erst aufgrund einer differenzierteren Raumplanung wird man auch differenzierter zur Bewältigung der örtlichen Probleme Hilfe geben können.

(4) Selbstverständlich sind bei der räumlichen Reorganisation dieselben Regeln wie bei der Planung überhaupt zu beachten, vor allem die Einschaltung der Beplanten. Es scheint, daß viele hoffnungsvolle Ansätze in den Pfarrverbänden zerbrochen sind aufgrund mangelhafter Aufklärungsarbeit und mangelhafter Hilfestellung zur Überwindung der Anfangsschwierigkeiten.

(5) Strukturreform hat nicht dieselbe Dynamik wie Reformen im funktionalen Bereich, weil Strukturen wesentlich das stabile Gegenüber zur Lebendigkeit im funktionalen Bereich bilden (z.B. vitale Jugendarbeit setzt stabiles Führungsteam, stabile Raum- und Finanzverhältnisse voraus). Deshalb ist nach Durchführung einer Strukturreform nicht sofort wieder Strukturreform an der Reihe sondern höchstens Überprüfung der Leistungskraft der neuen Strukturen an den Funktionen.

11. Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Gemeindelebens in der Bundesrepublik

Während man sich im allgemeinen in der Gemeindepastoral mit der Beschreibung der Struktur und der Funktion des Gemeindelebens bescheidet, zwingt uns die Themenstellung unserer Vorlesung abschließend auch noch auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einzugehen. Unsere handlungstheoretische Betrachtungsweise setzt zwar bei der Mikroebene des mitmenschlichen Umgangs an (s.o. 7.3 - 9.3) muß aber natürlich über die Mesoebene der Organisationsstrukturen (Kap. 10) sich bis in die makrogesellschaftlichen Voraussetzungen vorarbeiten, die hier wenigstens exemplarisch als finanzielle und rechtliche Basis des Gemeindelebens erörtert werden sollen.

11.1 Die materiellen Voraussetzungen des Gemeindelebens

11.11 Ausgangspunkt Praxis: Die Verdrängung der finanziellen Dimension in Seelsorge und Theologie

Congar Y., Der Laie (1951); "Kardinal Gasquet erzählt folgende Anekdote: Ein Taufbewerber fragt einen katholischen Geistlichen nach der Stellung der Laien in der katholischen Kirche. 'Die Stellung der Laien in unserer Kirche,' erwidert der Priester, 'ist eine zweifache. Er kniet vor dem Altar, das ist seine erste Stellung und er sitzt unter der Kanzel, das ist seine zweite Stellung.' Der Kardinal fügte hinzu, 'seine dritte Stellung vergaß man zu nennen: er greift nach dem Geldbeutel.'"

Typisch an dieser Anekdote ist, daß die dritte Stellung vergessen wird bei den Hauptamtlichen, die Diskrepanz in der Bewußtseinslage zwischen Hauptamtlichen und Kirchenvolk. Das Kirchenvolk ist sich dieser dritten Geste sehr genau bewußt. Es ist eine kulturelle Selbstverständlichkeit, daß das Religiöse mit Geldgeben verbunden ist;

- Kollekte, Türkollekte, Silbersonntag
- Meßstipendien, Stolgebühren

- Kirchgeld
- Haussammlungen für besondere (caritative) Zwecke
- Private Spenden
- Öffentliche Zuweisungen
- Kirchensteuer

Man meutert im Kirchenvolk erst, wenn es zu dick kommt oder Mißstände manifest werden (Herstatt Bank). Seitens der Hauptamtlichen zählt die Kirchensteuer oft überhaupt nicht. Kollektenaufkommen werden mit Interesse verfolgt (Miserere), als Ausdruck von besonderem Engagement gewertet und für begrenzte Projekte auch gezielt und zeitlich begrenzt angesteuert (Umbau, Orgel usw.).

In der Theologie wird der finanzielle Bereich total verdrängt: Die Dogmatik denkt in der Ekklesiologie nicht darüber nach. Die Moral beschäftigt sich im siebten Gebot damit, wie der einzelne mit dem Geld umgehen soll, aber nicht wie die Kirche mit Geld umgeht. Im Kirchenrecht führt dieses Thema ein Randdasein. Neuerdings wurde es aufgegriffen von H. Herrmann und Johannes Neumann, außerdem in Concilium 14 (1978).

Entsprechend stark ist der Bewußtseinsausfall bei den Bewerbern für den kirchlichen Dienst: die einen interessieren sich nicht für Gehaltsfragen, die anderen übertragen tarifliche Vorstellungen aus verwandten akademischen Berufen (Lehrberuf) auf den kirchlichen Dienst (Ortszuschlag, Beihilfen, Kindergeld, 13. Monatsgehalt, Umzugskosten). Das sind Anspruchshaltungen, die gewiß angesichts der herrschenden Praxis verständlich sind, aber theologisch in keiner Weise selbstverständlich und legitimierbar sind.

Ein kurzer Ferienaufenthalt im Ausland genügt, um zu Bewußtsein zu bringen in welchem Umfang die Kirche (Gemeinde) in der BRD die Ansprüche unserer Wohlstandsgesellschaft für sich selbst übernommen hat. (z.B. ein Pfarrer in Jordanien wird versetzt: er läßt den gesamten Hausstand zurück und findet am neuen Ort einen gesamten Hausstand vor).

11.12 Sozialwissenschaftliche Daten: Was kostet Gemeindegarbeit in der BRD?

Über diesen Bereich, die Infrastruktur des Gemeindelebens, machen sich Seelsorger wie Gläubige wenig Gedanken. Als Datenmaterial steht der Öffentlichkeit auch nur der Bistumshaushalt zur Verfügung, den wir für Würzburg 1978 exemplarisch heranziehen wollen.

STATISTISCHES

Bistum Würzburg (ohne Jurisdiktionsbezirk Meiningen)

Größe: 8 535,54 Quadratkilometer

Katholikenzahl

1930: 638 874; - 1950: 672 649; - 1977: 953 880

Besoldungen Stand 1. 1. 1978 (tz. = teilzeitbeschäftigt)

- 534 aktive Priester
119 Ruhestandspriester
16 Diakone (davon 11 nebenamtlich)
13 Pastoralassistenten
48 Gemeindegassistentinnen (davon 1 tz.)
85 Katechetinnen/Katecheten (davon 45 tz.)
39 Angestellte in den Diözesanbüros auf Landkreisebene und den Dekanatszentren (davon 16 tz.)
23 Pfarramtshilfen (davon 16 tz. ab 20 Stunden)
13 Kirchenmusiker
17 Mesner
142 Angestellte in der Diözesanverwaltung (davon 18 tz.), erfaßt in Ausgaben VI
367 Angestellte in Verbänden u. ä. (davon 47 tz.), erfaßt in Ausgaben II (also einschließlich Diözesan-Caritasverband)

Zuschüsse werden gegeben für die Besoldung von

- 11 seitens der Diözese nicht unmittelbar besoldeten Priestern
45 Pfarramtshilfen, weniger als 20 Stunden wöchentlich beschäftigt
1538 Mitarbeiterinnen in Kindergärten
307 Haushälterinnen bei Priestern (einschl. voller Verrechnung)
1308 nebenamtlichen Kirchenmusikern
1135 nebenamtlichen Mesnern
sowie Renten aus dem Zusatzversorgungswerk (= St.-Thekla-Werk) an
403 altgediente Pfarrhaushälterinnen

Es sei noch darauf hingewiesen, daß unsere Diözese hinsichtlich ihrer Finanzkraft an vorletzter Stelle unter den 22 Diözesen der Bundesrepublik Deutschland liegt, weswegen sie einen Finanzausgleich erhält.

EINNAHMEN (in Deutsche Mark)

Table with 2 columns: Einnahmequelle and Betrag. Includes categories like Kirchensteuer (81 175 000,00), Staatliche Leistungen (7 949 365,00), Aus Pfründevermögen (1 400 000,00), Sonstige Einnahmen (1 910 745,00), and Interdiözesaner Ausgleich (2 890 000,00). Total: 95 325 110,00.

AUSGABEN (in Deutsche Mark)

I. Unmittelbar für die Kirchengemeinden		65 259 700,00
a) Besoldung	42 362 700,00	
1. Priester (incl. Sonderkosten)	27 430 000,00	
2. Diakone / Pastoralassistenten	919 000,00	
3. Gemeindeassistentinnen	1 916 000,00	
4. Katechetinnen / Katecheten	1 400 000,00	
5. Organisten / Mesner	3 487 500,00	
6. Zuschuß für Kindergärtnerinnen	2 800 000,00	
7. Sonstige Angestellte (z. B. Pfarramtshilfen, Diözesanbüros, Gesamtkirchenverwaltungen und Zentren in Aschaffenburg, Schweinfurt und Würzburg u. a.)	3 110 200,00	
8. Theklawerk	1 300 000,00	
b) Bauausgaben	21 697 000,00	
1. Kirchen:		
Erweiterungen in Aidhausen, Weckbach	550 000,00	
10 Restfinanzierungen aus den Vorjahren	3 934 000,00	
80 Reparaturen	7 934 000,00	
2. Pfarrhäuser	3 500 000,00	
3. Kindergärten	2 000 000,00	
4. Pfarrheime in Burkardroth, Kitzingen/St. Vinzenz, Langenprozelten, Mömbris, Reichenberg, Reyersbach, Roßbach bei Miltenberg, Trennfurt, Wörth	3 779 000,00	
c) Diözesane Diaspora	400 000,00	
d) Unvorhersehbares	800 000,00	
II. Oberpfarrliche Aufgaben	12 825 640,00	
a) Caritative Arbeit und Sozialhilfe (hierzu unter I a6/b3 erfaßt 4,8 Millionen für Kindergärten)	5 090 000,00	
1. Besoldung	4 040 000,00	
2. Baumaßnahmen	730 000,00	
3. Sozial- / Ambulanz- / Zentralstationen	120 000,00	
4. Telefonseelsorge	70 000,00	
5. Hilfe für werdende Mütter	130 000,00	
b) Jugendarbeit	2 290 800,00	
Bischöfl. Jugendamt und Mitgliedsverbände des BDKJ	958 400,00	
Jugendhäuser (einschl. Umbauten)	1 098 400,00	
Freizeitheime	234 000,00	
c) Bildungs- und Sozialarbeit	5 444 840,00	
Burkardushaus Würzburg	319 000,00	
Domschule (einschl. außerschulische Bildung)	299 200,00	
DKK	442 100,00	
Büchereiarbeit / Urlaubsseelsorge	889 000,00	
Exerzitienheim Himmelsporten	180 000,00	
AV-Medienzentrale	276 950,00	
Kath. Hochschulgemeinde	359 680,00	
Diözesan- / Seelsorge- / Priesterrat	232 780,00	
Vertriebenenseelsorge	77 225,00	
Altenwerk	126 255,00	
Familienbund	116 775,00	
Frauenbund / Frauenseelsorge	216 250,00	
KAB und Betriebsseelsorge (einschl. Baumaßnahmen)	845 500,00	
Kolpingwerk	208 575,00	
Landvolkbewegung / -hochschulen	461 450,00	
Vers.-Kasse / Disp.-Fonds	97 600,00	
Schönstatt	30 000,00	
Ehe-, Familienberatung (weitere Beratungsstellen u. a. unter IIa)	88 000,00	
Vinzentinum	178 500,00	
III. Versorgung der Ruhestandsdiakone	4 800 000,00	
IV. Seminare / Schulen	782 900,00	
Kilianen Würzburg, Miltenberg, Königshofen / Bamberg, (Theresianum) Großkrotzenburg, Münsterschwarzach, Würzburg (Julianum)		
V. Entwicklungshilfe, Mission, überdiözesane Verpflichtungen	5 572 070,00	
VI. Diözesanämter für Seelsorge und Verwaltung	6 084 800,00	
Generalvikariat	830 400,00	
Offizialat	178 000,00	
Finanzkammer (einschl. Grundstücksverkehr, Organisation, Rechts- und Versicherungsfragen)	1 039 000,00	
Personelstelle	225 500,00	
Kirchensteueramt	1 080 600,00	
Bauamt	627 800,00	
Musikreferat (einschl. Umbau)	495 500,00	
Schulreferat	155 200,00	
Pressereferat	224 800,00	
Seelsorgereferat und pastorale Planung	459 000,00	
Soziale Einrichtungen	119 000,00	
Allgemeine Kosten (z. B. Heizung, Licht, Porti, Büromaterial, Prästationskasse)	650 000,00	
		95 325 110,00

(Die Diözese hat sich für Kirchenstiftungen, kirchl. Vereine und Verbände u. ä. mit Bürgschaften von rund 35 Millionen verpflichtet; hinzu kommt ab 1. 1. 1976 die derzeit nicht ziffernmäßig bestimmbare, aber sicher ebenso hohe Bürgschaft für die tariflich festgelegte zusätzliche Altersversorgung der hauptamtlich in den karitativen Einrichtungen Beschäftigten.)

(1) Die Einkommensseite

Anmerkungen:

- Es werden hier nur öffentliche Gelder der öffentlichen Kontrolle unterbreitet, d.h. die Kirchensteuereinnahmen und einige andere öffentliche Einkünfte der Kirche, aber nicht das Kollektenaufkommen und private Spenden, da man hierbei nicht der Gesamtöffentlichkeit gegenüber Rechenschaft schuldig ist. Diese Gelder werden innerkirchlich vom Kirchensteuerrat kontrolliert.

Der Gesamthaushalt für das Jahr 1978 beträgt für die Diözese Würzburg 95 Millionen. Ungefähr 10% müßte man hinzudenken, um zum realen Gesamthaushalt zu kommen.

- Bischof, Domkapitel und Hochschulprofessoren sind finanzrechtlich betrachtet Angestellte des Staates, was mit der Ablösung der Kirchengüter im Konkordat zusammenhängt.

- Entscheidend ist bei den aufgeführten Posten der Anteil der Kirchensteuer. In der BRD haben wir eine Besteuerung (in Amerika und der Schweiz läuft das Kirchgeld auf Selbsttaxierung und freiwilliger Basis).

Unter Steuer versteht man: eine Abgabe, die vom Hoheitsträger, d.h. vom Souverän, in diesem Fall vom Staat, für alle erzwingbar einseitig festgelegt wird ohne Gegenleistung. Sie wird einseitig festgelegt, d.h. von oben; ohne Gegenleistung, d.h. was die Regierung damit macht ist ihre Sache und kann erst über Wahlen kritisiert werden; und vom Hoheitsträger, d.h. per Gesetz, für alle und erzwingbar.

- In Bayern beträgt dieses Kirchensteueraufkommen 8% der Lohn- bzw. Einkommenssteuer.

Entscheidend und in der Öffentlichkeit kritisiert ist das automatische Wachsen der Kirchensteuer mit dem wachsenden Bruttosozialprodukt.

Diözesanhaushalt Würzburg

Jahr	Gesamt	Kirchensteuer
1971	44.993.000	37.135.000
'72	56.394. -	44.680. -
'73	67.431. -	54.035. -
'74	79.650. -	68.000. -
'75	85.708. -	68.501. -
'76	83.783. -	67.500. -
'77	92.589. -	79.250. -
'78	95.325. -	81.175. -
'79	100.868.905	89.660.000

Pro Jahr steigt somit die Kirchensteuer oft um 10 - 12% an. Ein Stagnieren der Beträge in den Jahren 74/75 liegt an einer neuen Steuergesetzgebung, wodurch u.a. der Kinderfreibetrag aus der Kirchensteuer herausgenommen wurde.

Das wachsende Bruttosozialprodukt bedingt steigende Gehälter, steigende Gehälter werden auf einer gleitenden Tabelle steuerlich höher veranschlagt. Da die Kirchensteuer an die Lohn- bzw. Einkommenssteuer gekoppelt ist, steigt auch sie und zwar, nach Ansicht des Bundes der Steuerzahler, ungerechtfertigt im Verhältnis zum übrigen Wachstum des Bruttosozialprodukts.

(a) Vorteile der Besteuerungsart:

- Sie ist am gerechtesten (der Nachteil einer freiwilligen Abgabe und eigenständigen Eintreibung durch die Kirche liegt in der damit verbundenen Abhängigkeit von großen Geldgebern).
- Sie ist am billigsten, (wenn auch nicht kostenlos: 4% der Einnahmen gehen an die Finanzämter. Müßte die Kirche alles selber machen, rechnet man mit einem Aufwand von 20%.)

(b) Nachteile:

- Dadurch, daß die Kirchensteuer direkt abgezogen wird vom Gehalt und der einzelne das Geld nicht erst erhält, entsteht der Eindruck, daß hier Geld erzwungen wird. Niemand kann sich bewußt für die Abgabe entscheiden, es bleibt nur die Möglichkeit sich dagegen zu entscheiden (= Kirchenaustritt)
- Das steigende Bruttosozialprodukt hängt mit der Expansion der deutschen Wirtschaft zusammen. Diese geht aber auf Kosten der Dritten Welt, wo unsere Wirtschaft Absatzmärkte geschaffen hat. Somit partizipiert die Kirche über die Kirchensteuer (mit dem Bruttosozialprodukt gekoppelt) unmittelbar an der Verarmung der Dritten Welt.

Durch die neue Gesetzgebung 74/75 ist allerdings ein Vorwurf gegen die Kirchensteuergesetzgebung nicht mehr möglich, daß nämlich die "kleinen Leute" ausgenommen werden.

bei	Veranschlagt wird heute (1979)	
	zur Lohnsteuer	zur Kirchensteuer
	ab	ab
2 Kindern	1015	1732
3 Kindern	1015	2062

Das bedeutet, daß 30% der Bevölkerung keine Kirchensteuer zahlen aufgrund der neuen Kindergeldregelung.

(2) Die Ausgabenseite

Sie ist 2 mal unterschiedlich aufgeschlüsselt:

- (a) nach 6 Bedarfshereichen (in diesem Fall, um dem Gemeindeglied deutlich zu machen, daß 65 Millionen an die Basis zurückgehen); (s.o. S. 182) +
- (b) quer zu den Bedarfsbereichen nach:
 - Resoldung (insgesamt 63,9%)
 - Raumbedarf/Bauten (insgesamt 30,2 %)
 - Überdiözesanes (insgesamt 5,9 %)

+ (Hier ins Skriptum nicht aufgenommen.)

Die Resoldung Hauptamtlicher und Teilzeitangestellter nimmt einen recht großen Bereich ein (siehe "Statistisches"). Bei 1 Million Katholiken, von denen 30% nicht besteuert werden nach der Kirchensteuergesetzgebung, unterhalten damit 700.000 Katholiken ungefähr 1500 haupt- und nebenamtlich Angestellte.

Das bedeutet, sobald man Kirche als Organisation sieht, kommen sonst nicht beachtete Aspekte in den Blick, daß sich nämlich institutionelles Leben an Orten und an Personen festmacht: an Orten, das kommt im Bauvolumen zum Ausdruck und in den Unterhaltskosten für Bauten, und an Personen, das wird in den Besoldungsetats sichtbar.

In der Gegenüberstellung 700.000 Kirchensteuerzahler zu 1500 Angestellten, die von diesem Aufkommen beruflich leben, zeigt sich eine Art Gegenüberstellung zwischen Kundenkreis und Personal. Man muß von daher verstehen, daß pastorale Arbeit betriebswirtschaftlich wie ein Dienstleistungsbetrieb betrachtet werden kann, wo eine bestimmte Gruppe von Professionellen einem bestimmten Kreis von Kunden Dienstleistungen erbringt; als ein soziales System angesehen werden kann, das zur Abdeckung bestimmter (hier religiöser) Bedürfnisse seines Kundenkreises von diesem Kundenkreis finanziell unterhalten wird.

Diejenigen, an denen wir Seelsorge leisten, ermöglichen sie durch ihre Beiträge. Der Entschluß in den kirchlichen Dienst einzutreten, bedeutet gleichzeitig die Entscheidung, an diesem System zu partizipieren.

Wir dürfen es also nicht von vornherein als Böswilligkeit interpretieren, wenn andere Arbeitnehmer, deren Stellung nicht so gesichert ist, uns unterstellen, daß subjektiv betrachtet auch Sicherungsbedürfnisse bei der Bewerbung eine Rolle spielen. Das mag für uns selbst überhaupt nicht wichtig sein, aber es ist ein Stück der Seite selber, für die wir uns entscheiden, daß das von außen so aussieht. Es ist ein Stück Glaubwürdigkeitsverlust, der von seiten des Milieus ausgeht, in das wir als Seelsorger einsteigen. Es ist das, was man die strukturelle Unglaubwürdigkeit nennt.

Diese betriebswirtschaftliche Sicht kann man - bei aller Begrenztheit der Perspektive - noch weiter an die Basis hin verfolgen, indem man die Kosten nicht nur pro Person, sondern auch pro pastorale Dienstleistung zu bestimmen versucht.

Diesem (gewiß recht abenteuerlichen) Versuch unternimmt evangelischerseits die Betriebswirtin Rosel Pfeiffer, indem sie aus dem Haushaltsplan der Kirchengemeinde Dillenburg im Jahr 1973, dessen Gesamthaushalt 660.000 DM umfaßt, den Teilsektor 'Seelsorge' ausfiltert, unter die drei Pfarrer aufteilt und einen Pfarrer hat, die hierfür benötigte Zeit zu notieren.

Auch diese Aufstellung ist (vielleicht) nicht mehr als ein Denkanstoß, aber er macht doch sichtbar: "um Gotteslohn" geschieht in der Kirche, jedenfalls soweit sie von den Hauptamtlichen repräsentiert wird, überhaupt nichts.

Ökonomische Bezüge seelsorglicher Handlungen

Jährliche Kosten der Dienste eines Pfarrers:

Kostenträger	Einsatz Std.	Kosten des Einsatzes DM	Zuschlag für Innenleistg. DM	Umlage DM (Verwalt.)	Gesamtkosten DM	Darbietung Std.	Kosten je Std. Darbietung DM
1. Gottesdienst	539	11 858.-	6 037.-	22 638.-	40 533.-	87	465.-
2. Religionsunterricht	211	4 642.-	2 363.-	8 862.-	15 867.-	145	109.-
3. Konfirmandenunterricht	66	1 452.-	739.-	2 772.-	4 963.-	53	93.-
4. Jugendarbeit	44	968.-	493.-	1 848.-	3 309.-	36	91.-
5. Kindergottesdienst	33	726.-	370.-	1 386.-	2 482.-	18	137.-
6. Einzelkontakte							
a) Hausbesuche	300	6 600.-	3 360.-	12 600.-	22 560.-	300	75.-
b) Krankenhaus	38	836.-	426.-	1 596.-	2 858.-	38	75.-
c) Strafenkonversation	36	792.-	403.-	1 512.-	2 707.-	36	75.-
d) Amtszimmergespräche	79	1 738.-	885.-	3 318.-	5 941.-	79	75.-
e) Kasualgespräche	39	858.-	437.-	1 638.-	2 933.-	39	75.-
7. Kasualien	107	2 354.-	1 198.-	4 494.-	8 046.-	34	236.-
8. Gemeindegänge	245	5 390.-	2 744.-	10 290.-	18 424.-	115	160.-
9. Sonstige	278	6 116.-	3 114.-	11 676.-	20 906.-	278	75.-

R. Pfeiffer, Ökonomische Bezüge seelsorglicher Handlungen, in: WPKG 65 (1976) 386

11.13 Überprüfung an der christlichen Überlieferung

Wir finden natürlich im Neuen Testament keinen Abschnitt über Kirchensteuer und wie man damit umgehen kann. Wir finden aber durchaus im NT Stellungnahmen zu den Hauptposten des Diözesanetats, die da sind: Besoldung der Geistlichen, caritative Aufgaben, Bauaufgaben. Dazu finden wir etwas im NT, und ich möchte dies unter den drei Schlagworten abhandeln:

(1) Die Kirche als Schatzmeisterin der Armen

Es ist ganz unbestreitbar, daß nicht nur im Lukas-Evangelium oder im Jakobus Brief, sondern im gesamten NT eine Art Parteinahme der Gemeinde Jesu für die Partei der Armen herauszulesen ist. Diese innere Nähe zu den Armen hat mehrere Dimensionen:

- Mitleid mit der Not, die in den Armen manifest wird, die vom Leben ausgeschlossen sind. Weil sie so elend sind, bedürfen sie der Erfahrung, daß Gott das ganze Heil des Menschen will, also auch ihre Not lindern.
- Eine Art Sympathie für den Status des Armen, der in seiner gelebten Einfachheit so etwas wie eine natürliche Disposition hat für die Umkehr, für die Maßstäbe des Reiches Gottes. H.E. Richter, der Giesener Psychotherapeut, der sehr viel Unterschichtenarbeit macht, sagt, es sei beglückend und beschämend, zu entdecken, wieviel Kultur die Unterschicht hat, wieviel Ethos, wenn man nur erst das Mittelschichtenethos, von dem man selber herkommt, abtut und zu lernen bereit ist. Ähnlich Y. Congar: "Vor den Armen, in der Berührung mit ihnen schmelzen unsere falschen Sicherheiten und Illusionen dahin wie Schnee in der Sonne. Das hochtrabende und hoffärtige Wesen, das wir in uns eingerichtet haben, erscheint uns plötzlich hohl und falsch. Man spürt, das man nichts gewußt hat; man war leer. Man war nicht einmal ein Anfänger. Wenn wir im Herzen ein wenig Edelmut und einen Anfang geistiger Unruhe besitzen, fühlen wir uns dann gerichtet und richten uns selbst. Wir sind ganz nah daran, die Stimme der Wahrheit zu vernehmen." (Congar 102)
- Ob das jetzt Beduinen sind, denen wir in Israel begegnen, oder in Frankreich eine ganz einfache elementare Gastfreundschaft mit Bauern usw., da kommt dieses Gefühl in einem auf, man sei nicht einmal ein Anfänger.
- Ein Bekenntnis zu dem Gott, der sich als ein Gott der Armen, der Ratlosen und der Niedrigen erweist, indem er die Herrschenden vom Thron stürzt und die Niedrigen erhebt, den Hungernden zu speisen gibt und die Reichen leer ausgehen läßt (Lk 1,52), der Israel nicht erwählt hat, weil es kulturträchtig war, sondern weil es klein war (Dtn 7,7 uva.)

Somit ist klar: Eine Spiritualisierung der Armut hat sich das Neue Testament verboten, darum teilen die Christen real Güter unter den Armen aus. Vielleicht gibt uns die "Integrierte Gemeinde" in München heute am ehesten einen Eindruck davon, wie die Urgemeinde lebte: "Alle, die zum Glauben gekommen waren, kamen zusammen und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften ihre Güter

und verteilten sie unter alle, je nachdem, was einer nötig hatte." (Apg 2,44)

Die eigene Anspruchslosigkeit, zusammen mit der praktizierten Hilfe für die Armen, mit diesem Lastenausgleich in der Gemeinde, wird zu einer "nota ecclesiae", d.h. zu einem Merkmal, woran man die christliche Gemeinde erkennen kann:

"Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele, und niemand von ihnen nannte etwas seinen Besitz, sondern alles war allen gemeinsam. Und mit großer Kraft legten die Apostel das Zeugnis ab." (Apg 4,32)

Die Glaubwürdigkeit der Predigt lebt von dieser praktizierten Liebe untereinander im Sinne eines Lastenausgleichs. Auf dem Hintergrund dieser frühchristlichen Gemeindepraxis muß man die Aufforderung Jesu zum Verkauf aller Habe hören. Das sind nicht Aufforderungen an einen Einzelnen, sondern die Umsetzung einer frühchristlichen Gemeindepraxis auf den Einzelnen hin, der dies Evangelium hört in einer Gemeinde, die das praktiziert.

Bis weit in die nachkonstantinische Aera reicht die Überzeugung, daß die Kirche eine Kirche der Armen bzw. die "Schatzmeisterin der Armen" ist. Sie hat zum Besitz ein gebrochenes Verhältnis:

Einerseits, so hörten wir schon in Kap. 4.2, hat sie bereits relativ früh einen beachtlichen Besitz und baut eine Verwaltung dafür auf und ernennt Finanzleute (notarii), die das kirchliche Vermögen verwalten. Aber zugleich weiß sie eben, daß es das Vermögen der Armen ist!

Vgl. die Legende vom hl. Laurentius, der aufgefordert wird, das kirchliche Vermögen herauszurücken. Darauf habe Laurentius die Güter unter den Armen verteilt und diese Notleidenden dann dem Statthalter vorgeführt mit der Bemerkung, diese seien der Schatz der Kirche Christi.

Johannes Chrysostomus hat nicht nur davon geredet und geträumt, daß man kirchliche Maßkelche verkaufen und den Erlös den Armen geben könne - er hat das tatsächlich gemacht. Im 5. Jhd. stellt Papst Gelasius die Regel auf, daß das Vermögen der Kirche in vier Viertel aufgeteilt wird: 1/4 für den Bischof, der Gäste und Pilger zu betreuen hat, 1/4 für den Klerus, 1/4 für die Kirche und 1/4 für die Armen.

Auch noch im Mittelalter, als nur noch wenige Prozent den Armen zukommen, weil der kirchliche Apparat immer aufwendiger wird, hält sich noch das Bewußtsein, daß dieses Vermögen nicht Vermögen des Klerus ist, sondern zB "patrimonium Sancti Petri", d.h. Eigentum des Patronatsheiligen. Das ist natürlich eine Fiktion, aber es ist immerhin darin noch das Bewußtsein lebendig, daß Kirche keinen Besitz haben darf. Wenn sie Besitz hat, dann als Verwalterin der Armen.

Was bedeutet das im Blick auf die Armen der heutigen Welt? Kirche als "Schatzmeisterin der Armen", das müßte sich niederschlagen im Haushalt in den Prozentsätzen im Vergleich zu der Besoldung der Hauptamtlichen. Mission und Misereor zusammen bekommen 5% des Diözesanhaushalts - ich weiß nicht, ob das die richtigen Verhältnisse sind.

(2) Das Problem der Besoldung der Hauptamtlichen

Aber noch eklatanter wird es, wenn 63% an die Besoldung der Geistlichen gehen, und hier sehen wir auch, wenn wir in die Urkirche zurückschauen, daß das von Anfang an ein Problem ist:

Einerseits vertritt Paulus die These "Du sollst dem Ochs, der da drischt, das Maul nicht verbinden" (1 Kor 9,9; 1 Ti 5,18; nach Dtn 25,4), d.h. wie die Priester vom Altare leben, so soll der, der das Evangelium verkündet, vom Evangelium leben: "Wenn ihr nach Hause kommt, so eßt und trinkt, was man euch vorsetzt." (Lk 10,7): Ihr habt einen Anspruch, der Arbeiter ist seines Lohnes wert.

Andererseits aber spüren wir immer wieder im NT schon die Versuchung, Geist und Geld miteinander zu verbinden, besonders deutlich in der Geschichte von Simon dem Magier, der eben ahnt, daß mit dieser geistlichen Macht ein tolles Geschäft zu machen ist (Apg 8,19). Darum die Mahnung Jesu bei der Aussendung der Jünger: "Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben." (Mt 10,8). Das ist dasselbe "umsonst", das Paulus mit "chariti" übersetzt. Darum legt Paulus auch seinen ganzen Ehrgeiz hinein; finanziell unabhängig zu sein von seinen Hörern (2 Kor 11,9). Obwohl er Apostel ist, greift er auf das Handwerk zurück, das er schon als jüdischer Theologe erlernt hat, um unabhängig zu sein. Deshalb steigt er in Korinth bei Aquilla und Priscilla in die kleine Zeltfabrik ein und unterhält sich selber: "Ich weiß arm zu sein, und ich weiß reich zu sein. In Alles bin ich eingeweiht, ins Satt sein und ins Hunger haben, ins Reichsein und ins Mangel leiden! Alles vermag ich in dem, der mich stärkt." (Phil 4,11 f).

(Der letzte Satz fehlt in keinem Exerzienvortrag. Daß das aber einen solchen ökonomischen Hintergrund hat, wird von den Exerziern meistern verschwiegen, die eben nicht mehr in Beides eingeführt sind, in das Arm sein und das Reich sein, in das Hungern und das Satt sein.)

Diese Spannung löst sich mit wachsender Institutionalisierung des kirchlichen Apparats im Laufe der Geschichte auf. Da wächst das Bedürfnis, die Hauptamtlichen abzusichern; so entsteht auf dem Hintergrund des Feudalsystems des Mittelalters das Pfründenwesen mit allem Elend der Pfründenhäufung, des Stipendien- und Ablaßwesens.

Im Ostblock ist die Kirche auch heute darauf angewiesen, daß ihre Priester sich selbst unterhalten, und sie gewinnt dabei an Ansehen, genauso wie durch das Experiment der Arbeiterpriester in Frankreich. Darum ist es schade, daß es in Deutschland so wenig Arbeiterpriester gibt, und die wenigen, die es gibt, unter Verdacht stehen, daß sie sich ein Hobby leisten, obwohl sie erheblich zur Glaubwürdigkeit der Kirche in den unteren Schichten beitragen.

(3) Zur Problematik kirchlicher Bauetats

Im NT ist das kein Thema, weil man sich sehr selbstbewußt von den Juden und den Heiden absetzt, indem man sagt: "Wir brauchen keine Tempel. Da, wo wir uns an einem Tisch zusammensetzen, dort entsteht der Tempel Gottes, der aus lebendigen Steinen gebaut ist, nicht aus Bruchstein. Wir sind als Gemeinde selber der Tempel."

Von daher muß man sich klarmachen, was für einen Mentalitätswandel es mit sich brachte, als dann langsam mit der konstantinischen Wende die Architektur in den Dienst des Glaubens genommen wird, als man begann, die großen Basiliken zu bauen.

Und dann entstehen solche pervers-schönen Kirchenbauten wie die Grabkirche des Hl. Franziskus, die Peterskuppel, deren Finanzierung die Reformation ausgelöst hat, oder heute die Kirche in Nazareth.

In Deutschland hat man nach dem Krieg mehr Kirchen gebaut als in der gesamten Zeit seit der Reformation! Und vergleichen Sie einmal den Wohnraum, der einem Geistlichen zur Verfügung steht, im Vergleich zum Bundesdurchschnitt: Ich bin überzeugt, die Pfarrer rangieren vor den Zahnärzten.

Die entscheidende Frage ist also: Spüren wir noch, welche soziale Hypothek auf Kirchenbesitz liegt?, oder auf Gemeindeebene ganz primitiv: Die Nachbargemeinde hat das und das gebaut, wäre doch gelacht, wenn wir das nicht auch schaffen würden.

11.14 Praktisch-Theologische Theorie (Basisaxiom)

Das Ärgernis der reichen Kirche der Armen geht alle an (1). Weil das herrschende Kirchensteuersystem in der BRD aber ein Stück Infrastruktur des Gemeindelebens bildet, können unsere Gemeinden keinen direkten und kurzfristigen Einfluß nehmen auf diese Infrastruktur, von der sie selber abhängen (2). Aber eine langfristige Strategie der Bewußtseinsänderung und auch der Verhaltensänderung in den Gemeinden scheint zwingend notwendig, weil schon abzusehen ist, daß irgendwann der soziale Wandel auch dieses staatskirchliche Privileg hinwegspülen wird (3).

Zu (1) Der Reichtum der Kirche war schon immer ein Ärgernis, aber es scheint, daß er in der Neuzeit aus drei Gründen zu einem wahren Fluch wird:

- (a) Die Kirche hat schon im neunzehnten Jahrhundert den Eindruck erweckt, eine Kirche der Mittel- und Oberschicht zu sein; sie hat im Zeitalter der Industrialisierung die "neuen Armen", das Proletariat, verloren, ohne es auch nur zu merken. (Mit Ausnahme weniger helllichtiger Leute, wie zB Bischof Ketteler).
- (b) Mit der Politisierung der Religionskritik in der französischen und russischen Revolution gerät die Kirche als Kollaborateur der Reichen ins Schußfeld eben dieser Revolutionen und damit der atheistischen Staaten: Frankreich, Ostblock, und zunehmend auch in Lateinamerika.
- (c) Durch die Massenmedien wird heute die Verelendung der Dritten Welt allgemein bewußt, und damit wird die Kirche Europas daraufhin angesprochen, daß sie an dieser Ausbeutung mit profitiert. Das Steueraufkommen der Kirche in der BRD ist in den letzten sieben Jahren um 100% angestiegen; zB der Kirchensteueretat in Würzburg:
1971 - 44 Mill. DM,
1979 - 89 Mill. DM.

Karl Rahner befürchtet, daß es eine "Unfähigkeit zur Armut in der Kirche" gibt, d.h. daß die epochale heilsgeschichtliche Aufgabe, jetzt Zeugnis zu geben in der Solidarität mit den 400 Mill. hungernden Armen in unserer Welt, nicht wahrgenommen wird (Schriften zur Theologie, Bd. 10, 520-531). Dies wäre ein größeres epochalgeschichtliches Versagen, als es der chinesische Ritenstreit oder der Fall Galiläi waren. Die Kreditwürdigkeit der Kirche und damit ihre Zukunft können daran hängen, daß sie hier den Armen und Kleinen kein Ärgernis gibt (Mt 18,6).

Zu (2) Allerdings können wir, weil die herrschende Finanzpraxis ein Stück Infrastruktur unseres Gemeindelebens darstellt, darauf nicht unmittelbar Einfluß nehmen. Auch, wo einer Gemeinde bewußt wird, daß die finanziellen Rahmenbedingungen aus einer schlechten Anpassung der Kirche an die Wohlfahrtsgesellschaft der BRD rühren, die Bürgerlichkeit unserer Gemeinden mitbegründen und unsere Glaubwürdigkeit langfristig ruinieren, könnte diese Gemeinde das nicht unmittelbar ändern, denn sie käme dann sofort in einen elementaren Konflikt mit anderen Gemeinden, die dieses finanzielle Polster als Seelsorgschance betrachten und die Ambivalenz gar nicht wahrnehmen. Und sie würde auf den rechtlichen Rahmen kirchlichen Lebens, auf Konkordate, auf das Grundgesetz, usw. stoßen. Und dann bliebe ihr nur noch der Auszug aus der Kirche (wie im evgl. Raum die Freikirchen) - oder eben die Entwicklung einer langfristigen Strategie.

Zu (3) Eine solche langfristige Strategie ist nötig, weil damit gerechnet werden muß, daß irgendwann die Säkularisierung die finanziellen Privilegien der Großkirchen in der BRD hinwegspülen wird; besonders, wenn seitens der Kirche nicht bewußt daran gearbeitet wird, die Vor- und Nachteile eines solchen ökonomischen Systems unter pastoralen Leitmotiven zu durchdenken und dann abzuwägen, ob der momentane finanzielle Vorteil oder die langfristige Glaubwürdigkeit ihr mehr wert sind. Das Leben unserer Gemeinden langfristig auf eine gesunde finanzielle Basis stellen zu wollen, ist etwas Gutes; aber wir müssen versuchen, den schädlichen Einfluß, der damit verbunden ist, soweit wie möglich abzuwehren.

11.15 Schwerpunkte einer langfristigen Veränderungsstrategie:

Wir müssen uns zunächst eingestehen - das gehört mit zu dieser Strategie der Veränderung -, daß eine kurzfristige Änderung überhaupt nicht möglich ist. "Wer kann dann gerettet werden", fragen die Jünger, als Jesus sagt: "Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in das Reich Gottes". Die Jünger entsetzten sich (Mt 19,24), und dann antwortet Jesus: "Bei den Menschen ist dies unmöglich, bei Gott aber sind alle Dinge möglich" (Mt 19,26). Die folgenden Schwerpunkte einer Veränderungsstrategie sind unter dieser Prämisse gesagt, daß wir mit den unmöglichen Möglichkeiten Gottes rechnen dürfen:

Zunächst drei Schlagworte unter der Bedingung, daß sich die Verhältnisse im Großen nicht ändern:

1. Jeder kirchliche Angestellte kann bei sich ein schlechtes Gewissen kultivieren, d.h. ein permanentes Gefühl dafür, Nutznießer und Verwalter der Einkünfte fremder Hände Arbeit zu sein. Dieses schlechte Gewissen verhilft dem Seelsorger nicht nur zu einer Bescheidenheit in seinen persönlichen Lebensansprüchen, sondern auch zu einer Haltung des Respekts gegenüber den Fernstehenden. Jedem dieser Fernstehenden sollte er im Stillen sagen: Auch Du zahlst für mich und gibst mir damit die Möglichkeit, Seelsorge zu betreiben. Eben solchen Respekt aber sollte jeder kirchliche Angestellte vor allen freiwilligen Mitarbeitern in der Gemeinde haben: Ihr Engagement geht von ihrer Freizeit ab, für sein Engagement wird er bezahlt.
2. "Macht euch Freunde mit dem ungerechten Harnen" (Lk 16,9): Unser Kirchensteuergeld ist in diesem Umfang nicht mehr redlich erworben; so sollten wir uns wenigstens Freunde machen, indem wir unsere Räume, unser Personal, unser Geld nicht als unser Eigentum verstehen, sondern großzügig zur Verfügung stellen.
3. Es kommt darauf an, unmittelbar und direkt selber Kontakt zu Armen zu suchen, zu ökonomisch Armen, aber auch zu Randgruppen der Gesellschaft; an ihrem Leben zu partizipieren und von ihnen zu lernen. Darum sollten auch Patenprojekte von Misereor im Sinne eines Gebens und Nehmens ausgebaut werden. (Das ist zB der Zeugniswert der Arbeiterpriester und der Kleinen Brüder: Daß sie die Bereitschaft ausdrücken, auch von den Armen lernen zu wollen).

Abschließend drei Ansatzpunkte im Blick auf eine langfristige Änderung der Rahmenbedingungen:

1. Noch mehr öffentliche Kontrolle bei der Verwendung der Kirchensteuermittel; noch mehr Diskussion darüber.
2. Aufhebung des Ärgernisses der zwangsweisen Veranlagung zur Kirchensteuer: Dies wird eine Einbuße bei den finanziellen Einnahmen zur Folge haben, aber auch eine Erhöhung der Kreditwürdigkeit der Kirche.
3. Das bestehende Kirchensteuersystem sollte so verlagert werden, daß mehr Verantwortlichkeit in den Gemeinden liegt. Dann könnten auch die Bischöfe ihr Amt als "Episkopoi", als Wächter und moralische Autorität auch über die Finanzen in der Kirche, weit besser wahrnehmen, als wenn sie selbst Verwalter dieser Finanzen sind, und entsprechend häufig ins Schußfeld innerkirchlicher und öffentlicher Kritik geraten.

11.2 Die rechtlichen Voraussetzungen des Gemeindelebens

Auch die rechtlichen Voraussetzungen gemeindlichen Lebens sind allgemein wenig im Bewußtsein, und das ist gut so, weil auf diese Weise die Aufmerksamkeit den aktuellen Tagesfragen zugewandt bleiben kann. Andererseits kann die Ebene des Rechts gerade im Vorgang der Gemeindeerneuerung oder auch im Zusammenhang mit aktuellen Konflikten schnell berührt werden und

dann rächt sich, daß die Beteiligten im allgemeinen zu wenig die rechtliche Basis in Rechnung stellen.

Rechtlich ist das Leben christlicher Gemeinden in unserer Gesellschaft doppelt geschützt:

11.21 Kirchenrechtlich

Das Kirchenrecht hat vor allem die Abgrenzung zwischen den Gemeinden, die Kompetenz der Rollenträger innerhalb der Gemeinde und das Verhältnis von Gemeinde und Bistum im Auge. Dabei wird das allgemeine Recht (CIC) durch Synodalgesetzgebung präzisiert (vgl. die entsprechenden Vorlesungen im Kirchenrecht).

11.22 staatsrechtlich

Staatsrechtlich und sogar durch das Grundgesetz ist in der Bundesrepublik nicht nur die freie Religionsausübung gesichert, sondern den beiden christlichen Großkirchen darüber hinaus der Status einer sog. Körperschaft des öffentlichen Rechts zuerkannt, der in mancher Beziehung diesen beiden Kirchen Privilegien sichert, die bei einer konsequenten Trennung zwischen Kirche und Staat (wie sie in unseren Nachbarländern praktiziert wird) undenkbar wären. Insbesondere aber die Situation der Unterdrückung und Verfolgung christlicher Gemeinden in westlichen oder östlichen Diktaturen macht deutlich, in welchem Umfang sich das Gemeindeleben in der Bundesrepublik dem öffentlichen Rechtsschutz einer demokratischen Gesellschaft verdankt - mit dem Risiko, dabei zum schalen Salz zu werden. Ob man gleichwohl eine Veränderung dieser Rechtsbasis unter pastoralen Gesichtspunkten anstreben sollte (vgl. die letzte Initiative der Judos), bedürfte einer ausführlicheren Erörterung, als im Rahmen dieser Gemeindevorlesung möglich ist.

- Bäumler Chr. (1973), Kirchliche Praxis im Prozeß der Großstadt;
ders. (1974), Gemeindeaufbau, in: Praktische Theologie heute, hg.v. F. Klostermann u. R. Zerfaß, 417-429;
ders. (1976a), Probleme der Theoriebildung Praktischer Theologie, in: R. Zerfaß/N. Greinacher (Hg), Einführung in die Praktische Theologie, 76-92;
ders. (1976b), Erwägungen zur Zielbestimmung der Gemeindegemeinschaft, in: EvTheol 36 (1976) 325-344;
ders. (1978), Gemeinde als kritisches Prinzip einer offenen Volkskirche, in: Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht. Festschrift A. Köberle, hg.v. G. Müller, 245-266;
Basisgemeinden. Themenheft Concilium 11 (1975) 221-295;
Berning E. (1978), Vom Geist Gottes und vom Geist der Gemeinden, in: KatBl 103 (1978) 859-864;
Bertsch L./Schlösser F. (Hg) (1978), Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität (Beiträge: Kaufmann/Lehmann/Mette/Zulehner/Zerfaß);
Blöchliger A. (1962), Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft;
Boff L. (1972), Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung;
Congar Y. (1965), Für eine dienende und arme Kirche;
Finanzverwaltung in der Kirche (1978), in: Concilium 14 (1978) Themenheft 417-481;
Frage nach den Kirchendistanzierten (1978) (Asser/Forster/Lehmann/Lippert/Rees) Sonderheft Lebendige Seelsorge 29 (1978) 211-254;
Forster K. (Hg) (1977), Religiös ohne Kirche?;
Ganoczy A. (1978), Wesen und Wandelbarkeit der Ortskirche, in: Theol. Quartalsschrift 158 (1978) 2-4;
Glatzel N. (1976), Gemeindebildung und Gemeindegemeinschaft;
Greinacher N. (1974), Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen, in: ThPr 9 (1974) 240-253;
Greinacher N./Mette N./Möhler W. (Hg) (1979), Praxistheorie der kirchlichen Gemeinde;
Grünberg W. (1974), Gemeindeaufbau und Gemeinwesenarbeit;
Hofmann L. (1971a), Auswege aus der Sackgasse, 15-52;
ders. (1971b), Das Ende der Selbstverständlichkeit, Motive der Gemeindezugehörigkeit, in: Enkrich/M./Exeler A. (1971) 32-43;
ders. (1972), Management und Gemeinde, in: Wössner, Religion im Umbruch, 369-394;
Kasper W. (1976), Elemente einer Pastoral der Gemeinde, in: Lebendige Seelsorge 27 (1976) 289-298;
Kaufmann F.X. (1973), Theologie in soziologischer Sicht;
ders. (1979), Soziologische Überlegungen zur Zukunft des Christentums, in: ders., Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums;
Kugler G. (1971), Zwischen Resignation und Utopie;
Lehmann K. (1972), Was ist eine christliche Gemeinde? in: Communio 2 (1972) 481-497;

- Lehmann K. (1977), Chancen und Grenzen der neuen Gemeindegemeinschaft, in: Internat. kath. Zeitschrift 1 (1977) 482-497;
Lück W. (1978), Praxis Kirchengemeinde;
Marsch W.D. (1970), Institution im Übergang;
Matthes J. (Hg) (1975), Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Konsequenzen aus einer Umfrage;
Mette N. (1977a), Die kirchlich distanzierte Christlichkeit als Herausforderung für kirchliches Handeln, in: Diakonie 8, 235-244;
ders. (1977b), Volkskirche. Eine Problemanzeige, in: StdZ 195 (1977) 191-205;
ders. (1978a), Theorie der Praxis;
ders. (1978b), Chancen einer Fernstehendenpastoral - Theoriebildung, in: Pastoraltheol. Informationen (Folge 7);
ders. (1978c), Kirchliches Handeln als "Kontingenzbewältigungspraxis"? in: Bertsch L./Schlösser F. (1978);
ders. (1979a), Gemeinde wozu? Zielvorstellungen im Widerstreit, in: Nr. 16;
ders. (1979b), Praktische Theologie als Handlungswissenschaft - Begriff und Problematik; Manuskript;
Metz J.B. (1977a), Glaube in Geschichte und Gesellschaft;
Moltmann J. (1975), Kirche aus der Kraft des Geistes;
Peukert H. (1976), Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie;
Pfeiffer R. (1976), Ökonomische Bezüge seelsorglicher Handlungen, in: WPKG 65 (1976) 380 ff;
Rahner H. (1964), Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter;
Rahner K. (1972), Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance;
Schilling H. (1973), Pastorale Praxis im gesamtgesellschaftlichen Kontext, in: H. Fleckenstein u.a. (Hg), Ortskirche-Weltkirche (Festschrift J. Kard. Döpfner) 507-527 (gekürzt in diesem Band);
ders. (1975), Kritische Thesen zur Gemeindekirche, in: Diakonia 6 (1975) 78-99;
Schloz R. (1977), Gottesdienst und Verständigung, in: M. Seitz/I. Mohaupt (Hg), Gottesdienst und öffentliche Meinung, 159-197;
Schreuder O. (1962), Kirche im Vorort;
Synodenbeschuß "Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der BRD", in: Gemeinsame Synode (1976) 679-726;
Zerfaß R. (1972), Die distanzierten Kirchenglieder, in: Biemer G./Müller J./Zerfaß R., Eingliederung in die Kirche (Pastorale), Vorabdruck in: LS 22 (1971) 249-266;
ders. (1974), Zum theologischen Stellenwert der Gemeindekatechese, in: KatBl 99 (1974) 136-140;
ders. (1975), Gemeinde als Thema im Religionsunterricht, in: KatBl 100 (1975) 449-467;
ders. (1976), Praktische Theologie, in: Biemer/Biesinger, Theologie im Religionsunterricht, 92-107;
ders. (1977), Die Gemeindeanalyse als pastorales Praktikum, in: Diakonia 8 (1977) 395-401.