

Jenseits der Idylle

Wie weiter mit den Gemeinden?

1. Ein Handzettel

In der deutschen Kirche in Rom fand ich im Heiligen Jahr 2000 folgenden Handzettel für die BesucherInnen. An ihm kann man ablesen, wie Gemeinde sich heute, zumindest bei jenen, die sie »machen«, normalerweise versteht. Und man kann ablesen, warum die Gemeinde in der Krise ist.

SIND SIE LÄNGER IN ROM?



Dann machen Sie doch in unserer Gemeinde mit!
Folgendes findet bei uns statt:

Für Kinder: *Erstkommunionbeichtunterricht,
Messdiener/innen, Kindergruppe*

Für Jugendliche: *Firmvorbereitung, Messdiener/innen,
Ferienlager*

Für Erwachsene: *Bibelkreis, Chor, Adventbazar
Handarbeitsgruppe, Vorträge*

Für Senioren: *Kaffeenachmittage,
Ausflüge, Filmvorführungen*

Für Familien: *Familienmesse (1-2 mal
im Monat) mit anschließendem Gemeindetreffen*

Auf Wunsch senden wir Ihnen unseren Gemeindebrief zu.

Dieser Zettel setzt eindeutige Signale. Vielleicht andere, als jene, die ihn guten Willens und Herzens zusammenstellten, senden wollten. Jene, die diesen Zettel in Händen halten, haben die Schwelle des Kirchenraums schon überschritten. Welche »Gemeinde« stellt sich ihnen da vor?

– *»Sind Sie länger in Rom?«*

Angesprochen werden zuallererst also jene, die »länger bleiben«. Die Kontaktaufnahme erfolgt über eine Kontinuitätsanfrage. Eine gewisse Dauer scheint also zur Gemeinde zu gehören. Wer nur einmal schnell in die Kirche schaut, für den ist Gemeinde offenkundig nicht gedacht. Gemeinde, das ist hier etwas, wo man nicht einfach so dabei ist, etwa, wenn man in die Kirche oder »nur« einmal in den Gottesdienst geht, sondern etwas, in das man sich noch in irgendeiner Weise zusätzlich integrieren muss. In was und wie?

– *»Mitmachen« in »unserer Gemeinde«*

Das wird jetzt deutlich. Integrieren soll man sich in »unserer Gemeinde« und zwar durch »Mitmachen«. Da gibt es etwas, das ist schon da, und ich soll mich dort integrieren, signalisiert der Werbezettel. Schließlich »findet« da etwas »statt«, und zwar »bei uns«. Das sind die Signale eines bestehenden, vorfindlichen Sozialraums, der um mich wirbt, in den ich mich eingliedern soll. Es geht also zuerst um diesen Sozialraum: dessen Ziel und Zweck, Stärke, und wie es bei Gemeinde gerne heißt: »Lebendigkeit«. Warum es ihn gibt, und vor allem, warum gerade ich mit ihm etwas zu tun haben soll, wird nicht genannt: Es wird vorausgesetzt.

– *»Ansprache erfolgt nach »Lebenslauf-Kohorten«*

Da ist es konsequent, wenn die Ansprache nicht von denen her erfolgt, an die sie sich wendet, sondern danach, in welche sozialen Untergruppierungen sich die Institution »Gemeinde« gliedert. Die Einteilung erfolgt dabei nach »Lebenslauf-Kohorten«. Das aber signalisiert: Du bist Kind, Jugendliche/r, Erwachsene/r, Senior/in oder Familienmensch, und die interne Struktur dieses Sozialraums »Gemeinde« teilt dich nach diesem Lebenslauf-Kohorten-System ein. Die interne Struktur des Sozialraums Gemeinde definiert die Wahrnehmungsmuster von Menschen außerhalb der Gemeinde. Wer sich nicht primär nach diesem bekanntlich eher prekär gewordenen Normal-Lebenslauf versteht, für den/die wird es schwierig.

– *»Inhalt der Ansprache*

Woraufhin aber spricht dieser Werbezettel die BesucherIn-

nen des Kirchenraums an? Was ist seine Botschaft, sein Inhalt? Genau besehen gibt es sie nicht. Die Botschaft ist ein sozialer »Mach-mit«-Imperativ. Höchstens indirekt über die Gruppenbezeichnungen wird erkennbar, worum es geht: um Erstkommunionunterricht, MessdienerInnen, Bibelkreis, Familienmesse. Da wird klar, es muss etwas mit (katholischer) Religion zu tun haben. Das Signal ist deutlich: Was inhaltlich bei uns geschieht, ist dir, lieber Leser, liebe Leserin, sowieso bekannt und eigentlich überhaupt selbstverständlich.

– *Bild: Kirchengebäude, von Menschen getragen*

Und dann ist da noch dieses Bild von der getragenen Kirche auf den Schultern der vielen: Eine schwere Institution wird von ihren Mitgliedern getragen. Was gesagt werden soll, dürfte sein: »Wir alle sind Kirche«, mit uns und bei uns sind Bewegung, Fortschritt, Gemeinschaft.

Aber was das Bild sagt, betrachtet man es genau, ist etwas anderes. Es sagt zumindest auch – und einige hundert Meter neben dem Vatikan legt sich das nahe: Die Kirche ist im Wesentlichen doch etwas Unveränderliches! Sie wird zwar als Institution von Menschen getragen, aber nicht wirklich durch sie bestimmt! Sie erscheint geradezu als Last. Signalisiert wird also (auch): Ich soll irgendetwas (mit-)bewegen, das eigentlich schwer, unbeweglich, starr und irgendwie Ehrfurcht gebietend ist.

Die impliziten Signale dieses zufälligen Flugzettels sind sprechend. Gemeinde scheint etwas zu sein, bei dem man länger dabei zu sein hat (*Integrationspostulat*), bei dem man sich über »Mitmachen« integrieren muss (*Aktivitätspostulat*), wo man nach seinem aktuellen Lebenslaufstatus eingeteilt wird (*Identifizierung über Lebenslaufstatus einer Normalbiografie*), wo eigentlich schon klar ist, worum es geht, so dass man es gar nicht mehr sagen muss (*Selbstverständlichkeitsunterstellung*), und wo nicht klar ist, ob die Institution für die Menschen da ist oder die Menschen für die Institution (*latenter Institutionalismus*).

Genau diese Charakteristika christlicher Gemeinden erschweren den Zugang zu ihnen. Offenkundig folgen immer weniger Menschen den Integrations- und Aktivitätspostu-

laten unserer Gemeinden, entziehen sich immer mehr Menschen der typischen gemeindlichen Identitätsfestlegung über ihren Lebenslaufstatus, stört immer mehr Menschen der latente Institutionalismus der Gemeinden und wird nichts brüchiger als die Selbstverständlichkeitsunterstellung, alle wüssten, warum es Gemeinde gibt und was sie soll, und man müsse es daher niemandem erklären.

2. Die »Gemeindetheologie« und ihre Krise

2.1 Die »Gemeindetheologie« und ihre Versprechen

»Die schöne These von der ›Gemeinde als Lernort des Glaubens‹ könnte vergessen lassen, was doch alle neueren religionssoziologischen Erhebungen zur Situation der Kirche in Deutschland belegen: dass ihre Gemeinden *nicht* mehr Orte sind, an denen man den Glauben erlernen kann.«¹ So desillusioniert beginnen bereits 1986 Rolf Zerfaß und Klaus Roos ihren Artikel »Gemeinde« im »Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe«. Gemeinden seien, so weiter Zerfaß und Roos, Orte, »wo man den Glauben braucht, um es aushalten zu können, statt dass man ihn dort entdecken könnte«, seien Orte »eines beklemmend unpolitischen Bewusstseins und einer mitunter erschreckenden Selbstherrlichkeit (besonders gegenüber Gescheiterten, Geschiedenen, Fernstehenden oder solchen, die nicht glauben können)«, ein »Ort beharrlichen Kreisens um sich selber, um den Kirchturm, das Pfarrfest und die wenigen Personen, die derzeit (und wie lange schon?) im Pfarrgemeinderat das Sagen haben.«²

Das ist einigermaßen zugespitzt formuliert und gilt sicherlich – Gott sei Dank – nicht generell und überall. Unbestreitbar aber ist, dass die mit viel Energie und ausgesprochen ehrenwerten Motiven gestartete Gemeindetheologie dabei ist, an der Realität einer radikal individualisierten Gesellschaft zu scheitern.

»Gemeinde« als pastorale Basisgröße, als privilegierter, ja eigentlicher Ort von Kirche, als das, worauf es ankommt, ist in unserer kirchlichen Alltagswahrnehmung fast zur Selbstverständlichkeit geworden. Was wurde in den letzten

Jahrzehnten mehr ersehnt, mehr herbeigewünscht und intensiver organisiert als »lebendige Gemeinden«? Und doch: »Gemeinde« ist für die katholische Pastoraltheologie eine ziemlich neue Sache. Im IV. Band des »Lexikons für Theologie und Kirche« aus dem Jahre 1960 wird unter dem Stichwort »Gemeinde« noch schlicht auf »Pfarrei« bzw. auf »Kirche« verwiesen – ausgeführt waren nur das »protestantische Glaubensverständnis« und die »Rechtsgeschichte«³. Vorkonziliar existierte die »Gemeinde« also recht eigentlich diesseits der »societas perfecta« Kirche und jenseits der kirchenrechtlichen Größe Pfarrei gar nicht.

Jetzt aber, in den 1960er Jahren trat sie mit aller Kraft und Hoffnung ins Leben. Es waren Pastoraltheologen, allen voran der Wiener Ferdinand Klostermann, die das gemeindeftheologische Konzept propagierten – und zwischen 1965 und 1975 auch durchsetzten. Nie war Pastoraltheologie erfolgreicher. Warum? Weil sie auf die Auflösung des alten »katholischen Milieus«⁴ reagierte: innovativ, kreativ und mit spezifischen Versprechen.

»Gemeinde« wurde in den 1970er Jahren zum Losungswort einer umfassenden Erneuerung der kirchlichen Basisarbeit. Die Gemeindevergessenheit der katholischen Pastoral in Theorie und Praxis sollte sich ändern – und sie tat es auch. Die Gemeinde, das sollte, so Ferdinand Klostermann, die »Kirche der Zukunft« werden, ja es galt, so noch einmal Klostermann, gar das »Prinzip Gemeinde«.⁵ Mit »Pfarrei« wurde zunehmend das Konzept einer betreuenden, subjektfernen Pastoral assoziiert, welche die Gläubigen zu bloßen Objekten der Seelsorge degradierte. Der Begriff »Gemeinde« stand dagegen für ein Projekt, das bei der Gleichheit der Würde aller Getauften ansetzte und damit bei ihrem Subjektsein als Fundament des konkreten kirchlichen Lebens.

»Unsere Pfarreien müssen zu Gemeinden werden«⁶ – so Klostermanns zentrale These in der offiziellen Fassung der Handreichung »Gemeinde« für den pastoralen Dienst aus dem Jahre 1970. Es winkte die Kontrastgesellschaft gegen die bürokratisierte, versachlichte und zweckrationale Außenwelt, aber auch gegen die ebenfalls bürokratisierte,

Religion so juridisch-autoritär verwaltende und in sehr rationale Kalküle transformierende römisch-katholische Welt. Es war die Zeit der »Pfarrfamilien«, der »lebendigen Gemeinden« und wie die entsprechenden Leitbilder hießen – und heißen.

Dieses Konzept unterbreitete gleich drei attraktive Versprechen. Zum einen zeigte es einen anspruchsvollen Konkretionsweg des Christlichen. Zur Gemeinde zu gehören, das war mehr als rein volkskirchliche Gewohnheitszugehörigkeit, es bedeutete Engagement, Ernsthaftigkeit, Nachdenken über das eigene Christsein. Mit der Auflösung des geschlossenen katholischen Milieus, mit dem sich nunmehr auch im Binnenbereich der katholischen Kirche durchsetzenden Pluralismus war zunehmend unklar geworden, was das heißt: katholisch sein. Die alten, im 19. Jahrhundert (wieder)errichteten konfessionellen Unterscheidungsmerkmale (vom Freitagsgebot bis zur Maianacht, von der österlichen Beichtpflicht bis zur quasi-sakralen Autorität des Priesters), sie verloren ihre identitätsstiftende Kraft.

An ihre Stelle traten nun Bewusstsein und Erfahrung von Gemeindezugehörigkeit. Das war auch, zumindest wollte es das Konzept so, der Übergang von der Kirche als herkunftsbestimmter Schicksalsgemeinschaft zur Kirche als Gemeinschaft reflektierter, selbstbewusster und entschiedener Christinnen und Christen. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde forderte und setzte ja auch tatsächlich zunehmend typisch moderne Reflexionsprozesse in Gang, was es unter den modernen, pluralen Bedingungen heißen könnte, katholischer Christ, katholische Christin zu sein.

Zudem versprach das gemeindetheologische Konzept etwas, was der vorkonziliare Milieukatholizismus gar nicht zu versprechen brauchte, weil er es mit seinen ganz anderen, vor allem ästhetischen Mitteln inszenieren konnte: Gemeinschaft. Das gemeindetheologische Konzept repräsentiert im gewissen Sinne den Weg von der »Gesellschaft« zur »Gemeinschaft«, von der »societas perfecta« Kirche zur kommunikativ überschaubaren Gemeinschaft Gleichgesinnter, von der sakralen Heils- und Gnadeninstitution

zum subjektorientierten religiösen Kommunikationsraum. Es versprach, den ungewiss gewordenen, also neu zu suchenden Konkretionsweg des Christlichen – das Konfessionelle trat demonstrativ in den Hintergrund – in und mit einer Gemeinschaft Gleichgesinnter suchen und vielleicht auch finden zu können. Gemeindeintern wurden dann übrigens, signifikanterweise ebenfalls als Neuerung, »brüderliche« und »humane« Kommunikationsverhältnisse erhofft.

Diese Gemeinschaft Gleichgesinnter verstand sich zudem durchaus als Gemeinschaft moderner Menschen. Das war nicht das Geringste der Versprechen: die Überwindung des alten repressiven Katholizismuskonzeptes der pianischen Epoche. Der alte Konflikt zwischen liberalem, pluralem, tendenziell nicht-christlichem Außen der Gesellschaft und kirchlichem Innen, zwischen dem Wahrheitsanspruch der einen heiligen katholischen Kirche und den vielen Wahrheiten der Moderne war im vorkonziliaren katholischen Milieu durch die Aufrichtung einer recht strikten Innen/Außen-Grenze dramatisiert und so »gelöst« worden.

Nun, nachdem diese Grenze sich nicht länger halten ließ, war die »Gemeinde« der Ort nicht mehr jener, die diesen Konflikt durch Außenverlagerung dramatisierten (was das Charakteristikum ab jetzt »fundamentalistisch« genannter Kreise wurde), sondern jener, die ihn selbst in sich, in den Konflikten ihrer unterschiedlichen Lebens- und Wissensfelder, nicht zuletzt übrigens in ihrer eigenen Familie, spürten, ausagierten und mit ihm umzugehen lernen mussten.

Ein Konkretions-, ein Gemeinschafts-, vor allem aber ein Emanzipationsversprechen also wurde von der Gemeindeftheologie der 1970er Jahre gegeben. Diese Versprechen dürften einen großen Teil der Faszination des »Aufbruchs zur Gemeinde« ausgemacht haben. Viele haben denn auch viel und Beachtenswertes in dieses Konzept investiert.

Kirchliche Sozialform, religiöses Sinnsystem und gesellschaftliche Wirklichkeit waren im Zuge der Auflösung der

vorkonziliaren Sozialform von Kirche auseinandergetreten. Zwei dieser drei Parameter wurden nun im Konzept der »Gemeindekirche« in ein erneuertes Nahverhältnis gebracht: die kirchliche Sozialform und das religiöse Sinn-system. Sie wurden von der überschaubaren, gemeinschaftsintensiven Sozialform »Gemeinde« her – und also subjekt- und (klein-)gruppenorientiert – reintegriert. Gemeindliche Existenz und christliche Existenz schienen plötzlich geradezu identisch.

Man definierte jetzt auch das Verhältnis zur Gesellschaft durchaus neu: An die Stelle wechselseitiger Stützung (bisweilen ja bis hin zum Bündnis von »Thron und Altar«) traten nun Kategorien wie »Kontrast«, »Eigenständigkeit« und »Unabhängigkeit«. So zumindest die Theorie. Oder in den Worten Ferdinand Klostermanns: Im gemeindekirchlichen Konzept werde »das volkspirchliche Denken überwunden; ein Denken, das zu falschen Identifizierungen von Kirche und Volk, Kirche und Staat, Kirche und Partei, Kirche und Klassen, Kirche und irgendwelchen Systemen anderer Ebenen neigt«⁷.

Unübersehbar aber war von Anfang an: Auch das gemein-detheologische Konzept versuchte, katholische Kirche durch Schaffung möglichst einheitlicher Sozialräume zu gestalten. Sicher, deren Reichweite wurde drastisch zurückgenommen. Nicht mehr die ganze katholisch geprägte Gesellschaft, wie im »Christlichen Ständestaat« Österreichs von 1934–1938 immerhin noch einmal versucht, auch nicht so sehr die streng hierarchische sakrale Heilsinstitution *ecclesia catholica*, wohl aber die überschaubare, kommunikative, brüderliche (und ein wenig später auch: schwesterliche) »Gemeinde« der Gleichen, Freien und einander Zugetanen sollte jetzt der primäre Erfahrungs- und Identifikationsraum von Kirche sein.

2.2 Gemein-detheologie: was sich wirklich abspielte

Die Realität allerdings sah in mancher Hinsicht anders aus. Weder wurden, zumindest in Deutschland und Österreich, die volkspirchlichen Bindungen wirklich gekappt, noch wurde die Kirche in ihrer basisnahen Sozialform tatsäch-

lich in ein Netz von »Intensiv-Gemeinden« umformatiert. Entsprechende Versuche (Wien-Machstraße; »Integrierte Gemeinde«) blieben Ausnahmen.

Was geschah, das war etwas ganz anderes. Einerseits wurde die alte volkskirchliche und rein kirchenrechtlich definierte Territorialpfarrei mit gemeindetheologischen Kategorien aufgeladen. Ablesbar ist dies sehr schön am Zwitter-Begriff der »Pfarrgemeinde«, aber natürlich auch am Mentalitätswandel im Umgang von Klerikern und Laien, an der nun hier und überhaupt innergemeindlich vorherrschenden Rhetorik von Gemeinsamkeit und Partnerschaft, der ja teilweise auch eine gewisse Wirklichkeit entsprach.

Um dem gemeindetheologischen Ideal näher zu kommen, wurden die bereits von Klostermann geforderten »lebendigen Zellen« gegründet, also Familien-, Bibel- und andere religiöse Kreise als Orte verdichteter Kommunikation. Überhaupt zog in die Pastoral(-theologie) nun ein ganz eigenes Metaphernfeld ein: das der Aktivierung, der Verlebendigung und schließlich fast romantischen Verklärung bis hin gar zu christologischen Aufgipfelungen (Gemeinde als »Heil-Land«).⁸ Die »lebendige Gemeinde« wurde gefordert, gefördert und mit personellen wie finanziellen Ressourcen hoch subventioniert: Nichts dokumentiert mehr, wie sehr man ihr Siechtum offenkundig permanent fürchtete, darin ja nicht unrealistisch, wie sich zeigen sollte.

Der gemeindetheologischen Aufladung der alten Pfarrei entsprach nun aber merkwürdigerweise und eigentlich ganz gegenläufig tatsächlich *ein realer Funktionsverlust der Gemeinden*. Schon im vorkonziliaren katholischen Milieu hatte kirchliches Handeln sich zunehmend professionalisiert, in den 1970er Jahren, parallel zur Umstellung auf eine gemeindetheologisch akzentuierte Pastoral, beschleunigte sich diese Professionalisierungstendenz noch einmal. Die alte Pfarrerrolle etwa wurde in ein Set von Hauptamtlichenberufen ausdifferenziert.

Der Entklerikalisierungs- und Professionalisierungsprozess der 1970er und 1980er Jahre ließ dabei allerdings die Gemeinden weitgehend unverändert: Das machte ihn über-

haupt erst umsetzbar. Denn solange die alltägliche gemeindliche Erfahrungsrealität nicht betroffen war, wurde dieser Ausdifferenzierungsprozess nicht als das wahrgenommen, was er war: eine echte Revolution der nach-tridentinischen und noch mehr übrigens der pianischen Sozialgestalt von Kirche. Denn diese überlebte, personalistisch und später zunehmend auch marktwirtschaftlich reformuliert, im merkwürdigen Konstrukt eines »mittelständischen Dienstleistungsunternehmens Pfarrfamilie«, um das herum sich ein Kranz von relativ unabhängigen kirchlichen Handlungsfeldern in Diakonie, Schule oder Erwachsenenbildung legte.

Das Ergebnis dieser Entwicklung ist relativ eindeutig beschreibbar: Die katholische Kirche in Österreich und fast stärker noch in Deutschland teilt sich gegenwärtig zum einen in eine zunehmend schwächelnde Gemeindekirche und andererseits in ein Bündel relativ unabhängiger kirchlicher Service-Einheiten, die sich in ihren jeweiligen gesellschaftlichen Teilmärkten (Wohlfahrtssystem, Bildungssystem, Schule) offenkundig recht erfolgreich schlagen.

Da sich nun aber im Zuge der Individualisierung auch des Religiösen und ganz gegen alle gemeindetheologischen Ideale die Nutzung des kirchlichen Ritenangebots immer stärker von sonstiger gemeindlicher Partizipation entkoppelt hat, existieren in der kirchlichen Realität Deutschlands und Österreichs heute de facto eine gottesdienstzentrierte Ritenkirche, eine (klein-)gemeindliche Insiderkirche und eine von ihr weitgehend wegprofessionalisierte »Sozialkirche« bzw. Kategorialpastoral ziemlich ungestört und unverbunden nebeneinander her.⁹

2.3 Die Gründe für die Krise der Gemeinde

Die Gemeindetheologie war und ist in ihrer positiven Sicht der gläubigen Subjekte, in ihrer beginnenden Überwindung eines patriarchalen bis paternalistischen pastoralen Umgangsstils und in ihrer Option für eine basisnahe, gemeinschaftsorientierte Sozialform von Kirche verdienstvoll und unhintergebar. Doch sie stößt seit längerem an ihre Grenzen. Zwei dieser Grenzen werden gegenwärtig

überdeutlich: jene der Ressourcen und jene ihres harmonistischen Grundkonzepts.

Der »Pfarrfamilie« gehen nämlich zum einen schlicht die Väter aus. Der schon lange absehbare eklatante Mangel an Priestern erreicht seit einiger Zeit nunmehr die gemeindliche Basis: Er wandert aus den prognostischen Statistiken in die Erfahrungsrealität des kirchlichen Alltags. Dass es bald wohl auch an übrigem pastoralen Personal mangeln wird, verschärft diese Situation zusätzlich.

Der in naher Zukunft dramatisch sich zuspitzende Priestertermangel führt bekanntlich gegenwärtig in den deutschsprachigen Diözesen zu den unterschiedlichsten pastoralplanerischen Antwortversuchen. Meist arbeiten sie mit dem genau besehen entlarvenden Programmwort der »kooperativen Pastoral«. Dieser Begriff ist zugleich reichlich euphemistisch: So gut steht es bekanntlich mit der Zusammenarbeit an der kirchlichen Basis immer noch nicht, wie er eigentlich nur Selbstverständliches benennt: Was bedeutet es, wenn man in der Kirche, immerhin dem eigenen Anspruch nach nichts weniger als das »Sakrament des Heils« für die Welt, nicht einmal zustande bringt, was jede Autofabrik schafft: zusammenzuarbeiten?

De facto sind denn auch die pastoralen Reorganisationsanstrengungen der Diözesen vor allem Versuche der pastoralen Basis einer mehr oder weniger kreativen Mangelverwaltung.¹⁰ Alle diese mit nicht wenig begleitendem konzeptionellen Aufwand betriebenen pastoralplanerischen Initiativen (»Pfarrverbände«, Seelsorgebereiche oder wie immer das, was da entsteht, heißt) haben eines gemeinsam: Sie lösen das klassische »Normalbild« einer um den Pfarrpriester gescharten, überschaubaren, lokal umschriebenen, einander verbundenen und kommunikativ verdichteten Glaubensgemeinschaft auf. Und das eben nicht nur auf dem Papier, sondern in der Alltagsrealität der Gläubigen. Sie beenden also, was man seit 30 Jahren propagierte.

Der »Pfarrfamilie« gehen aber nicht nur die Väter, sondern auch die Kinder aus. Oder anders gesagt: Diese Kinder wollen sich zunehmend nicht in irgendeine religiöse Familie einbinden lassen, wollen überhaupt nicht Kinder blei-

ben. In einer Gesellschaft, die »eigenes Leben« erzwingt, lassen sich die Einzelnen nur mehr schwer in eine einzige, gar monopolistische Sozialform hinein integrieren – und sei diese, zumindest in ihrem Anspruch, noch so sehr den Einzelnen zugewandt und nahe.

Niemand kann heute irgendjemanden mehr dazu zwingen, sich seinen religiösen Erfahrungsort ausschließlich oder auch nur primär in einem sozialen Raum, gar noch an seinem Wohnort zu suchen. *Gemeinden werden von selbstverständlich aufgesuchten, integrierenden Orten von Religion zu einem von vielen religiösen Orten.* Nicht die Gemeinde ist mehr der soziale Mikrokosmos der persönlichen Religion, sondern die weitgehend selbstentwurfene Religion ist der Kosmos, nach dem die Gemeinde gesucht – oder verworfen – wird.

Das religiöse Verhalten von Großstädtern, und zunehmend nicht nur von ihnen, ist hierfür symptomatisch. Sie organisieren sich heute ihr ganz individuelles religiöses Erlebnisset zusammen. Die Liturgie besucht man im Dom, da ist es am feierlichsten, fürs Intellektuelle geht man in die Katholische Akademie, für die Werteerziehung schickt man seine Kinder aufs Katholische Gymnasium und für die Midlifecrisis zieht er sich für acht Tage ins Kloster zurück und liest sie Eugen Drewermann – oder umgekehrt.

Das war jetzt das Set eines gehobenen, bürgerlichen und außergewöhnlich konventionellen katholischen Ehepaares mittleren Alters, man kann sich natürlich auch andere, pikantere Zusammenstellungen denken. Die religiöse Partizipation der Einzelnen individualisiert sich zunehmend, und man kann ja schon froh sein, wenn in den persönlichen Religionsmix nicht gleich auch noch die Astrologie oder der Glaube an die Wiedergeburt eingemischt werden und das Ganze halbwegs katholisch bleibt.

Generell gilt ja: Soziale Beziehungen werden in der modernen Gesellschaft immer mehr örtlich entbettet. Soziale Identität wird immer weniger über lokale Beziehungen definiert. Wir sind für unsere Beziehungs- und Kommunikationsnetze, die wir natürlich ebenso brauchen wie unsere Mütter und Väter, nicht mehr auf unser lokales Umfeld an-

gewiesen. Die vormoderne Identität von sozialem Beziehungsraum, lokalem Nahraum und gesellschaftlichem Organisationsraum löst sich zunehmend auf.

Die gläubigen Individuen definieren in ihrem realen Verhalten zunehmend selbst ihre Gemeindenähe(n), und dies eben ganz unabhängig von ihrem Wohnort und mittels multipler Gemeindezugehörigkeiten. Was übrigens, gerade in Städten, zu einem nicht unerheblichen Wettbewerbsdruck zwischen den Gemeinden führt und oft auch zur Ausdifferenzierung gemeindespezifischer Spiritualitäten: Mag die eine die Gemeinde als Kunststation anziehen, so den anderen die opus-dei-Pfarrei, um nur gewisse markante Gemeindeprofile zu nennen.

In Zeiten religiöser Individualisierung kann Religion nicht mehr mittels mehr oder weniger einheitlicher, gar wohnortgebundener religiöser Sozialräume tradiert werden. Das alte, exklusive Territorialprinzip des Religiösen zerfällt angesichts des freien und weltweiten Zugangs zu allen nur denkbaren (und manchen unvorstellbaren) religiösen Traditionen. Gemeindliche Partizipation wird zeitlich wie örtlich ganz vom Individuum und seinen aktuellen Bedürfnissen her gestaltet.

Sowohl die alte traditionale Pfarrei wie die Gemeinde der Freien, Gleichen und einander Zugetanen erweisen sich bei näherem Hinsehen als vor-moderne Konzepte, unterschiedlich sympathisch sicherlich, aber gleichermaßen gegenwartsfern. Die Gemeinde leidet, wenn auch in anderer Weise, an einem ähnlichen Defizit wie die alte traditionale Pfarrei: an einem grundlegenden Verarbeitungsmangel von Pluralität. Die eigenen Mitglieder werden nur eingeschränkt und in spezifischen Ausschnitten wahrgenommen. Das alte Pfarreikonzept konnte Pluralität überhaupt nicht denken und bestenfalls als Abweichung denunzieren und mit Ausschluss reagieren. Das forciert gemeindetheologische Konzept aber neigt dazu, in einem sanften, aber überaus wirksamen Autoritarismus der verordneten Harmonie einen enormen Vereinheitlichungsdruck auszuüben, der zu Eingliederung oder Selbstausgrenzung geradezu zwingt.

In dieser Krise der Gemeinde werden aber nun auch noch jene Probleme des gemeindegemeinlichen Konzepts unübersehbar, die in den euphorischen Aufbruchsjahren der »Gemeindegemeinde« zwar gesehen, aber weitgehend überspielt werden konnten. So die Frage, wie sich das Gemeindeprinzip zu der gerade in Deutschland traditionsreichen Verbändestruktur oder überhaupt zu den klassischen übergemeindegemeinlichen kirchlichen Hierarchiestrukturen verhält, oder auch die Frage nach den realen Entscheidungsbefugnissen in der Gemeinde, jenseits der Rhetorik der Gemeinschaft und diesseits etwa des Kirchenrechts oder priesterlicher Identitätsbedürfnisse. All diese Fragen werden spätestens dann (wieder) virulent, wenn die Sozialform »Gemeinde« in Zeiten hoher Individualisierung religiöser Praxis auch unter den »aktiven« Katholiken und Katholikinnen ihre Integrationskraft verliert und sie, wie andere pastorale Orte auch, von den Gläubigen selektiv »genutzt« wird.

Wenn Gemeinden von selbstverständlich aufgesuchten, integrierenden Orten von Religion zu einem von vielen religiösen Orten werden, dann markiert dies eine epochale Umkehr. Sie wirft ohne Zweifel gewichtige Fragen auf, etwa wie jetzt noch der kritische, prophetische Charakter der Religion jenseits einer sehr bürgerlichen erlebnis- und ich-orientierten religiösen Fassung des Christentums gewahrt bleiben kann, und auch, wie die Gemeinde als klassischer Sozialisationsort christlicher Lebensführung, als Erfahrungsort des Evangeliums in Wort und Tat unter diesen Bedingungen überhaupt weiterexistieren kann.

Die Gemeinde verliert unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen ihre Integrationskraft, und ihre Geburtsfehler Harmonismus, Regionalismus und ekklesialer Exklusivismus werden nicht länger übersehbar. Nun braucht Kirche ohne Zweifel eine basisnahe Sozialform jenseits der Primärgruppe und diesseits der gesamtgesellschaftlichen Ebene. Aber ebenso gilt: Sichtbar wird plötzlich wieder: Kirche ist viel mehr als Gemeinde – und existiert ja auch in hohem Maße faktisch recht erfolgreich jenseits der Gemeinde. Viele kirchliche Handlungsorte sind

vom Gemeindebegriff überhaupt nicht erfasst. All das, was etwa in Diakonie und Bildung an Vergegenwärtigung des Evangeliums in Wort und Tat geschieht, entgeht einem gemeindefixierten Blick und besitzt doch unbestreitbar gleichwertige kirchliche Würde.

Um keinen Zweifel aufkommen zu lassen: Christentum lernt man in Gemeinschaft, braucht Gemeinschaft, lebt in Gemeinschaft und kommt nur in ihr zu sich selbst. Und die Gemeinde als Sozialisationsort christlicher Lebensführung, als naher Erfahrungsort von Religion in Wort und Tat wird die zentrale Sozialform mittlerer Reichweite der Kirche bleiben. Aber das beantwortet noch nicht die Frage, welche Aufgaben sie als spezifischer Ort der Kirche heute zu übernehmen hat.

Die Kirche hat daher Sozialformen ihrer selbst zu entwickeln, in denen die Aussicht besteht, dass dieses Konkretionsproblem, was es heute heißt, an den Gott des Jesus von Nazareth zu glauben, gelöst werden kann.¹¹ Offensichtlich hat sich aber die Ebene, auf der diese Konkretionsleistung konzipiert wird, verschoben. War es im System des autoritär zentralisierten Katholizismus die Gesamtkirche als sanktionsmächtiges und beeindruckend regelungsdichtes sozial-moralisches Milieu, war es in der Gemeindeftheologie der 1970er Jahre die Gemeinde, deren Mitglieder in einem ganzen Geflecht sozialer Beziehungen geschwisterlich miteinander verbunden sein sollten, so ist es heute endgültig das zu seiner Freiheit verurteilte Individuum, das diese Konkretionsleistung zuletzt zu vollbringen hat: Niemand kann ihm dies mehr abnehmen, sowenig freilich, wie es diese Konkretionsleistung alleine erfüllen kann.

Der Slogan der Gemeindeftheologie »Kirche ist Gemeinde«¹², der der Kirche zu einem personal dichten, lebendigen und authentischen Raum machen wollte, reklamiert alleine für die Gemeinde, was an allen kirchlichen Orten zu gelten hat. Aber die Kirche ist nicht Gemeinde, sondern die Gemeinde Kirche.

3. Die gewandelten Funktionen der Gemeinde

Was aber bedeutet dies für die Zukunft von Gemeinde? Zuallererst: Es führt kein Weg an der Einsicht vorbei, dass kirchliche Sozialform, religiöses Sinnsystem und gesellschaftliche Wirklichkeit nicht mehr in irgendeine wechselseitig sich unmittelbar stützende Konstellation zu bringen sind, da die Individuen, jedes für sich, ihre eigenen, noch dazu permanent revidierbaren Arrangements dieser drei Größen herstellen können und auch herstellen.

Die Elemente des pastoralen Beziehungsdreieckes kirchliche Sozialform, religiöses Sinnsystem und gesellschaftliche Wirklichkeit können nur noch situations- und prozessorientiert miteinander ins Spiel gebracht werden. Die Kirchenkonstitutionen des II. Vatikanums definieren denn auch Kirche nicht von ihrer Sozialform her, sondern als Praxiszusammenhang: näherhin als Praxis des Volkes Gottes.

Wenn die religiöse Aufgabe der Kirche in der kreativen Erinnerung an das Evangelium Jesu in Wort und Tat besteht, dann dezentriert diese Bindung der Kirche an ihre sakramentale Sendung *alle* ihre Handlungsorte aus dem Sog ihrer institutionellen Selbsterhaltung und verweist sie auf ihre existenzlegitimierende Aufgabe: die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat.

Die quasi immanente Häresie einer jeden religiösen Institution und aller ihrer konkreten Sozialformen ist die Selbstverwechslung mit dem, dem sie zu dienen hat, und die Verwechslung ihrer Grenzen mit den Grenzen der Präsenz des Evangeliums. Kirche hat aber eben nicht nur die Zusage, das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen auch wirklich verkündigen zu können, sondern auch die Aufgabe, es in Wort und Tat zu tun.

Wenn nun die Konkretion des Christlichen, diese schwierige Arbeit von Erinnerung und Kreativität, heute unvertretbar vom Einzelnen geleistet werden muss, aber von ihm allein nicht geleistet werden kann, wenn die Gemeinde andererseits in ihrer klassischen Form nicht mehr der selbstverständliche bzw. emphatisch übernommene letzte Horizont der eigenen religiösen Erfahrungswelt ist, dann ergibt

sich beinahe zwangsläufig, dass an die Stelle der exklusiven religiösen Sozialisations- und Erfahrungsagentur »Gemeinde« das flexible Netzwerk pluraler kirchlicher Erfahrungsorte in ihrer wechselseitigen Relativierung, Bereicherung, Kritik und Ergänzung treten muss.¹³

Dies relativiert den Gemeindebegriff, ohne ihn zu entwerthen, plädiert allerdings deutlich für eine Reaktivierung des Kirchenbegriffs auf zweitvaticanischer Basis. Es muss *allen* Sozialformen der Kirche, auch den nicht-gemeindlichen, darum gehen, Menschen zusammenzubringen, die voneinander lernen, was es heißt, eine spezifische Phase des eigenen Lebens unter dem Anspruch der Botschaft Jesu von Gott zu gestalten. Die Räume, in denen dies geschieht, werden offene Ränder haben müssen und zeitlich wie örtlich durchaus flüchtig sein können; Intensität und Flüchtigkeit müssen sich nicht widersprechen, bisweilen bedingen sie sich gar. Wenn viele zusammen ihren je eigenen Weg gehen, können sie das nur, wenn sie gerade nicht in feste Kohorten, Gruppen und Abteilungen gesteckt werden.

Diese Räume werden auch keineswegs nur mit Worten gefüllt sein, denn selbstverständlich gibt es nicht nur die Verkündigung des Wortes, sondern auch jene der Tat. An der Vernetzung dieser Räume aber mangelt es. Und deswegen gibt es in unserer Kirche viele pastorale Orte, an denen viel Gutes und Evangeliumsgemäßes geschieht, aber wer mit jenem Ort, dem er in seiner individuellen Situation gerade begegnet, nichts anfangen kann, braucht viel Glück, um an einen für ihn geeigneteren zu gelangen.

Die Gemeinden jedenfalls haben ihre sozialisatorische Integrationsfunktion im Bereich der Kirche verloren und keine andere Instanz hat diese Aufgabe übernommen. Nach Lage der Dinge kann dies auch keine einzelne Instanz für sie tun. Die Kirche als Ganzes, weiterhin sicherlich mit den Gemeinden als zentralem Element, müsste ein Gewebe sich weiterverweisender und sich wechselseitig relativierender, aber auch in ihrem Reichtum wertschätzender Lern- und Erfahrungsorte des Christlichen sein. Vor allem müssten sie sich auch als solche Gesamtheit wahrnehmen, gestalten und verstehen.

4. *Wie Gemeinden sich ändern könnten*

4.1. Von der Gemeinde als exklusivem pastoralen Ort zur Gemeinde als basisnaher innerkirchlicher Verweisagentur

In der gemeindlichen Realität monopolisieren oft einige wenige die Gemeindeprozesse. Diese »Kerngemeinde« besitzt meist reichlich exklusiven Charakter. Kirche aber ist viel mehr als diese Kerngemeinde, sie ist das ganze Volk Gottes. Dieses aber konstituiert sich dort, wo der »Wille des Vaters« geschieht.

Gemeinden müssen daher lernen, sich als pastoralen Ort unter anderen wahrzunehmen. Sie könnten eine ihrer wesentlichen Funktionen darin sehen, durchlässige Transferstationen *zu* anderen pastoralen Orten und *für* andere pastorale Orte zu sein. Dann bekäme jeder religiöse Interessent, jede religiöse Interessentin die Chance, an jenen kirchlichen Ort zu gelangen, der seiner/ihrer gegenwärtigen Situation entspricht, weil er ihm/ihr Antworten geben kann oder wenigstens Raum für die eigenen Fragen: Raum vor allem für die Konfrontation des eigenen Lebens mit dem Reichtum des Evangeliums.

Und andererseits würde diese wechselseitige Offenheit unterschiedlicher pastoraler Orte zueinander auch die notwendige Relativierung und wechselseitige Kritik sicherstellen, die verhindert, dass sich halbgeschlossene Personal- oder Gruppenreligiositäten bilden und bisweilen auch verabsolutieren, worauf gerade die katholische Kirche mit gutem Grund immer schon allergisch reagierte. Notwendig wäre also die Öffnung hin zur Wirklichkeit des ganzen Volkes Gottes statt der Abkapselung einer »Kerngemeinde«.

Woran gerade in den Gemeinden zu arbeiten wäre, wären also Wahrnehmungsfähigkeit füreinander einerseits und der Ausbau von Passagen, Verknüpfungen, Übergängen zwischen den unterschiedlichen und durchaus erfahrungsreichen pastoralen Orten andererseits. Diese kognitiven, kommunikativen und personalen Übergänge gälte es begehbarer und attraktiver zu machen. Denn an solchen Verknüpfungen mangelt es schmerzlich in der Kirche.

Damit bringt sich die Kirche strukturell und institutionell übrigens in eine spezifische Ungleichzeitigkeit zu ihren eigenen Mitgliedern. Denn im Erleben des Subjekts sind alle diese unterschiedlichen pastoralen Orte, etwa Familie, theologische Fakultät, Jugendgruppe, Hochschulgemeinde, katholisches Krankenhaus und Kindergarten, schon längst verbunden, zumindest dann, wenn das Individuum sie tatsächlich »bespielt«. Im Individuum, ausgerechnet in ihm, treffen diese unterschiedlichen pastoralen Orte aufeinander. Auf Seiten der pastoralen Institutionen selbst entspricht dem aber keine auch nur annähernde Vernetzung. Immer noch hofft man auf den Integrations- und Vernetzungseffekt der Gemeinden, den diese ständig weiter verlieren.

4.2 Von der Gemeinde als territorial vorgegebener

Zwangsstruktur zur Gemeinde als territorial organisierter niederschwelliger Angebotsstruktur des Volkes Gottes und für das Volk Gottes

Eine der zentralen Inkonsequenzen des aktuellen Selbstverständnisses von Gemeinden ist ihr unklarer Freiwilligkeitsstatus: Sind sie nun Freiwilligengemeinschaften von (mehr oder weniger) Gleichgesinnten oder eine über territoriale Zuordnung definierte Zwangsgemeinschaft, ähnlich dem Schulsprengel oder dem Polizeirevier? Kirchenrechtlich sind sie Letzteres, im realen Nutzungsverhalten der Gläubigen weitgehend Ersteres.

Diese Differenz muss begrifflich erfasst und konzeptionell bedacht werden. Ich schlage daher vor, zwischen der Territorialgemeinde als Angebots- und als Rezeptionsstruktur zu unterscheiden. Während Letztere schon lange durch das individualisierte Nutzungsverhalten der religiösen Individuen obsolet geworden ist, optiere ich dafür, die Territorial-Gemeinde als Angebotsstruktur weiterhin aufrechtzuerhalten.

Als Angebotsstruktur präsentiert das Territorialprinzip eine einfache, im marktwirtschaftlichen Jargon gesagt: kundenfreundliche Organisationsstruktur, die identifizierbare Orte und damit erreichbare Nähe für Erst- oder Dauerkontakte angibt. Zusammen mit der äußeren Erkennbar-

keit von Kirchengebäuden (Kirchturm!) ist diese Identifizierbarkeit kein ganz unwichtiges Repräsentanz- und Zugänglichkeitssignal.

Das Territorialprinzip kann als ein Signal geradezu diakonischer Selbstanbietung der Kirche an und für alle verstanden werden. Es steht für die Ungeschuldetheit und wirklich totale Offenheit der Gnade Gottes an und für alle, wo immer sie leben und wer immer sie sind. Das Territorialprinzip zwingt die Kirche geradezu hinein in die Gesellschaft, zwingt Kirche, alle Menschen wahrzunehmen, sich mit ihren Sorgen und Nöten zu identifizieren, ihnen gerecht zu werden. Anders gesagt: Es kann die Kirche davor bewahren, ihren sakramentalen Charakter, also ihre Existenz als Zeichen und Werkzeug des universalen Heilswillens Gottes (LG 1), aufzugeben zugunsten institutioneller Strategien gepflegter Selbsterhaltung.

Freilich, das Territorialprinzip ist eben – ganz gegen den ersten Anschein – ein großer Anspruch. Es funktionierte solange recht selbstverständlich, als Kirche zum einen eine relativ einheitliche Veranstaltung war, als sie mithin in vorpluralen Zeiten oder in anti-pluraler Geschlossenheit existierte. Diese Zeiten aber sind nun vorbei, und so wird gerade das Territorialprinzip zum Pluralisierungsprinzip. Das volkskirchliche Territorialprinzip zwingt die Kirche zum Volk, weil die kirchliche Institution das Volk nicht mehr in eine einheitliche Auffassung von religiöser Existenz zwingen kann.

4.3 Von der Gemeinde als paternalistischer, quasifamiliärer Nahgemeinschaft zur Gemeinde als Organisationsrahmen einer Vielzahl pastoraler Orte von wechselnder Nähe und Distanz

Die innovativsten pastoraltheologischen Konzepte der 1990er Jahre, so etwa die »Kommunikationspastoral«¹⁴ (M. N. Ebertz) oder die »City- und Passantenpastoral«¹⁵ (H.-J. Höhn), akzeptieren die Realität des gesellschaftlichen Zwangs zur individuellen Lebensführung, akzeptieren die Lage der Kirche auf dem Erlebnis-, Sinn- und Religionsmarkt und suchen nun Orte zu identifizieren, wo die Kir-

che mit ihrer spezifischen Botschaft im wörtlichsten Sinn »gefragt« wird und daher gefragt ist.

Man setzt also auf diese gesellschaftliche Realität selbst und ihre »religionsproduktiven Tendenzen« und versucht von ihr her, neue Orte kirchlicher Präsenz zu gestalten. Denn »genau das ist es, was selbstbewußte Zeitgenossen wollen«, so Höhn: »selber Nähe und Distanz bestimmen, selber dosieren zwischen Engagement und Zurückhaltung und sich nicht durch ebenso hohe wie rigide Teilnahmebedingungen einbinden lassen«¹⁶.

Wenn also einerseits »große Anteile kirchlich gebundener Religiosität verdunstet sind«, andererseits »ein ebenso großer Teil auch wieder in der Gesellschaft«, wenn auch an ganz unerwarteten kulturellen Orten, kondensiere, dann lässt sich eine »solche ›passagere‹ Religiosität« tatsächlich von Kirchen »nicht mehr ›eingemeinden«.¹⁷ Statt dessen sollten die Kirchen »sich den Menschen in den Weg stellen«, sollten Orte aufsuchen und gestalten, die »›Passagen« und Galerien ähneln, Workshops und Foyers gleichen, Studio- und Ateliercharakter tragen«, Orte also, so Höhn, wo »die Unterschiede von ›draußen‹ und ›drinnen‹ fließend werden.«¹⁸

Dieser pastoralkonzeptionelle Pendelschlag fast hin bis zum Abschied von der Gemeinde ist weiterführend. Denn er stellt an die Gemeinden die Frage, wie sie sich transformieren müssen, um anschlussfähig zu sein an die gesellschaftliche Situation, dabei aber ihre ureigene Aufgabe als basisnahe Sozialform von Kirche weiterhin erfüllen.

Neben der Aufmerksamkeit auf die Erfahrungen nicht-gemeindlicher pastoraler Handlungsorte muss Gemeinde dazu vor allem spezifische interne Aufmerksamkeits- und Wahrnehmungsstrukturen entwickeln. Deren wichtigste Frage ist nicht: »Wie lebendig sind wir?«, sondern: »Wen schließen wir eigentlich aus?«. Die erste Frage zielt auf Selbstaktivierung, auf Gemeinschaftserfahrungen und Verdichtung. Das ist nicht verboten, kann aber nicht das Ziel von Kirche sein.

Die zweite Frage ist selbstkritisch und zielt auf die blinden Flecken im eigenen Auge. Auch sie formuliert noch nicht

das Ziel von Gemeinde. Das ist, wie für jeden kirchlichen Handlungsort, die Pastoral als die horizonteröffnende Entdeckung der eigenen Lebenssituation im Lichte des Evangeliums und des Evangeliums von den Erfahrungen des Lebens her. Aber die Frage: »Wen schließen wir eigentlich aus?« kann die Ausschlussprozeduren erkennen helfen, die jede Gemeinschaft produziert. Diese Ausschlussprozeduren mögen unter den Bedingungen menschlicher Existenz unvermeidlich sein, vor Gottes universalem Heilswillen, für den die Kirche steht, sind sie aber zumindest als Beschädigung dieses Heilswillens einzugestehen.

Gemeinde hat Zukunft als Organisationsrahmen für eine ganze Menge kleinerer, durchaus temporärer, projektorientierter Gruppen für Menschen unterschiedlicher Mentalitäten und Lebenssituationen. Sie hat Zukunft als Verweisagentur hin auch auf andere pastorale Handlungsorte, als durchaus zentraler, basisnaher, leicht identifizierbarer Knoten im Netzwerk der Kirche. Sie hat Zukunft als offener Raum, der zu Verdichtungsorten vom Kloster bis zur Beratungsstelle, vom Beichtgespräch bis zur Männergruppe Passagen eröffnet: freiwillig und als Angebot. Und der gemeinsam vor allem eines tut: Liturgie feiern.

Die Liturgie ist nämlich enorm pluralitätsfähig. Gerade als relativ normiertes und auch formalisiertes Geschehen, bei dem der individuelle Partizipationsgrad zwischen tiefster Teilhabe und abgelenkter »Abwesenheit in der Anwesenheit« offen bleiben kann, hat die Liturgie die Chance, der zentrale Ort der Integration von Gemeinde im Angesicht Gottes zu werden: als Ort der diskreten Öffnung zueinander angesichts der unendlichen Offenheit Gottes für uns.

Gemeinde als Organisationsrahmen für eine Reihe kleinerer, temporärer, projektorientierter Gruppen funktioniert freilich nur bei wirklich gutem Konfliktmanagement und bei Überwindung eingefahrener Mentalitätsmuster. Mit alten Mentalitäten können keine neuen Zeiten bestanden werden. Hier haben im Übrigen spezifische Methoden aus Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung auch ihren guten, weil weiterführenden und erhellenden Sinn.

4.4 Von sozialformorientierter Pastoral zu sozialformkreativer Pastoral

Der Institutionalismus, diese Grundversuchung der Kirche, macht auch vor der Gemeinde nicht Halt. Der Institutionalismus nimmt bekanntlich die Institution für ihren Zweck und identifiziert deren Funktionieren mit dem Ziel dieses Funktionierens. Wir fragen daher ständig: Wie halten wir unsere Sozialformen am Funktionieren?, und nicht: Wofür gibt es sie eigentlich und wie müssen sie sich vielleicht ändern, um ihre Aufgabe heute erfüllen zu können? Die Aufgabe allen kirchlichen Handelns ist aber eben nicht die Kirche selbst, sondern die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat. Die meisten unserer kirchlichen Anstrengungen sind sozialformorientiert; es käme alles darauf an, sie ergebnisorientiert anzulegen und dabei dann sozialformkreativ zu werden. Es käme darauf an, Möglichkeitssinn zu entwickeln, institutionelle Kreativität und Phantasie.

Die Widerstände sind enorm. Die kirchliche Basis reagiert weitgehend abwehrend auf alle Veränderungen, und die diversen Planungen der Pastoralämter entwickeln alles, aber keinen Zauber der Veränderung. Die Kirche ist weit weg von sozialformkreativer Souveränität, verheddert zudem im amtstheologischen Problemstau und in einem immer konzilsferner interpretierten Kirchenrecht.¹⁹

Unter heutigen Bedingungen muss sich die »Gemeinde« permanent »neu erfinden«. Sie muss immer wieder definieren: Was bedeutet das Evangelium hier und was das Hier und Heute für das Evangelium? Und vor allem: Welche institutionelle Form muss ich hier und heute eigentlich haben, um diese Aufgabe zu erfüllen? Ohne Verabschiedung des grassierenden Sozialformkonservatismus wird dies nicht gehen.

Anmerkungen

¹ R. Zerfaß/K. Roos, Gemeinde, in: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, hrsg. v. G. Bitter und G. Miller, München 1986, Bd. I, 132–142, 132.

² Zerfaß/Roos, 133.

³ LThK², IV, 643f.

⁴ Siehe hierzu das Kapitel »Entmonopolisierung und Machtverlust« in diesem Band.

⁵ Vgl.: F. Klostermann, Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens, Wien 1965.

⁶ H. Fischer/N. Greinacher/F. Klostermann, Die Gemeinde. Pastoralthe. Handreichung für den pastoralen Dienst, Mainz 1970, 15.

⁷ Klostermann, Prinzip Gemeinde, 31.

⁸ Vgl. etwa: Institut für Pastoraltheologie Wien, Gemeinde als Heiland. Eine Studie als Impuls, der lebensförderlichen Kraft christlicher Gemeinden eine neue Chance zu geben, in: F. Weber u.a. (Hrsg.), Im Glauben Mensch werden, Münster-Hamburg-London 2001, 124–134.

⁹ Vgl.: R. Bucher, Desintegrationstendenzen der Kirche. Pastoraltheologische Überlegungen, in: A. Franz (Hrsg.), Was ist heute noch »katholisch«?, Freiburg/Br.-Basel-Wien 2001, 266–290.

¹⁰ Dass sich die Kirche durch die restriktiven Zulassungsbedingungen zum Priesteramt diesen Mangel zumindest zum Teil selbst zuzuschreiben hat, steht auf einem anderen Blatt.

¹¹ Siehe hierzu das Kapitel »Die pastorale Konstitution der Kirche« in diesem Band.

¹² Fischer/Greinacher/Klostermann, Die Gemeinde, 26.

¹³ Vgl.: M. Hochschild, Religion in Bewegung. Zum Umbruch der katholischen Kirche in Deutschland, Münster u.a. 2001, 101–113.

¹⁴ Vgl. etwa das Kapitel: Von der Gemeinde- zur Kommunikationspastoral – eine pastoralsoziologische Notiz, in: M. N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg/Br. 1997, 140–145.

¹⁵ Vgl. etwa: H.-J. Höhn, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1994, 108–138; Ders., Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 117–140.

¹⁶ Höhn, Zerstreuungen, 134.

¹⁷ Höhn, Gegen-Mythen, 140.

¹⁸ Höhn, Gegen-Mythen, 137.

¹⁹ Dessen Gestaltungsmöglichkeiten allerdings nicht unterschätzt werden sollten: Immerhin greift Papst Johannes Paul II. in »Christifideles Laici« vom 30.12.1988, Nr. 26, die Forderung der Bischofssynode 1987 auf, dass »die Pfarrstrukturen den Situationen mit der großen Flexibilität, die das Kirchenrecht vor allem durch die Förderung der Teilhabe der Laien an der pastoralen Verantwortung gewährt, angepasst werden«.

Literaturhinweise

- R. Bucher*, Neue Zeiten und welche Kirche? Die Konstellationen des Religiösen und die Reaktionen der Pastoral, in: W. Krieger/B. Sieberer (Hrsg.), *Wie religiös ist diese Welt?*, Limburg 2002, 25–51
- B. Ernsperger*, *Aufbruch braucht Gestaltung. Impulse für die Gemeindeentwicklung*, Innsbruck-Wien-Mainz 1999
- O. Fuchs*, Kirche, in: H. Haslinger (Hrsg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Bd. I: Grundlegungen, Mainz 1999, 363–375
- H. Hallermann*, *Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis*, Paderborn u.a. 2004
- H. Haslinger/Ch. Bundschuh-Schramm*, Gemeinde, in: Ders. (Hrsg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Bd. II: Durchführungen, Mainz 2000, 287–307
- H.-J. Höhn*, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998, 117–140
- L. Karrer* (Hrsg.), *Handbuch der praktischen Gemeindearbeit*, Freiburg/Br. 1990
- S. Knobloch*, *Praktische Theologie*, Freiburg/Br. 1996, 263–363
- W. Krieger/B. Sieberer* (Hrsg.), *Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden*, Würzburg 2001
- A. Schifferle* (Hrsg.), *Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit*, Freiburg/Br. 1997
- H. Steinkamp*, *Gemeindestruktur und Gemeindeprozess. Versuch einer Typologie*, in: N. Greinacher u.a. (Hrsg.), *Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben*, München-Mainz 1979, 79–89
- F.-P. Tebartz-van Elst*, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft*, Würzburg 1999
- A. Wollbold*, *Handbuch der Gemeindepastoral*, Regensburg 2004 (*mit allerdings deutlich anderem Ansatz als dem hier vorgelegten*)