

Kommentar zu den Beiträgen der drei Kollegen

von Andreas Wollbold

Kaum ein Fach der Theologie hat in den letzten Jahrzehnten die eigenen wissenschaftstheoretischen Grundlagen so ausgiebig diskutiert wie die Pastoraltheologie. Kaum ein Fach besitzt bis heute aber auch so wenig verlässliche Axiome wie diese, geschweige denn Konsens. Definitionen und Gliederungen, Voraussetzungen und Grundsätze, Methodik und argumentative Muster, anerkannte Autoritäten und Theorie-Praxis-Verhältnis, ja selbst der Gegenstand der Pastoraltheologie in Material- und Formalobjekt bleiben seltsam unbestimmt bzw. werden von einzelnen Autoren jeweils für die eigenen Zwecke neu eingerichtet. Diese Tatsache könnte man für einen Ausweis der Lebendigkeit des Faches ansehen, wenn sie nicht teuer mit dessen weitgehender Irrelevanz für die tatsächlich geschehende Pastoral erkaufte wäre. Die Praktiker in Ordinariaten, Verbänden, Referentenstellen und Gemeinden suchen sich meistens diejenigen Autoren als Gewährsleute, die ihren eigenen Vorstellungen am meisten entsprechen. Dadurch steht diese praktisch-theologische Disziplin in der Gefahr, zum Hoftheologen des jeweiligen *status quo* und seiner Interessen zu werden. Pastoraltheologie aber vermag mehr, und dies unter Beweis zu stellen dienen die folgenden kritischen Anmerkungen zu den Beiträgen der drei Kollegen. Denn alle drei sind ausgewiesene Kenner der Gemeindeftheologie. Dennoch gelingt es ihnen aus meiner Sicht nicht in restlos überzeugender Art und Weise, die inhärenten wissenschaftstheoretischen Probleme zu lösen.

Die Ursache für diesen Mangel ist sicher nicht im fehlenden Interesse an Grundlagendebatten zu suchen, die vielmehr so etwas wie den *character indelebilis* des Faches darstellen. Vielmehr erschwert ihr Gegenstand, also die Praxis, die Objektivität des Forschers und legt ihm stattdessen nahe, in diese selbst einzugreifen und Position zu beziehen. Wo es um aktuelle, oft auch affektiv aufgeladene Fragen der Pastoral geht, ist die Versuchung groß, sich für die eigene Position bloß entsprechende Belege zusammenzusuchen, anstatt Vorurteile, mangelnde empirische Erhärtung, Denkfehler, widersprüchliche Konsequenzen, Instrumentalisierung für Nebeninteressen u. v. a. aufzudecken. Dadurch erhält das Fach eine genuine Nähe zur Rhetorik, und in der Tat besitzen schon rein sprachlich viele einschlägige Veröffentlichungen mehr von der *ars persuadendi*, also dem Willen zur Überzeugung für ein Parteiinteresse, als vom Ethos reiner Wahrheitsfindung. Es wäre eine lohnenswerte Aufgabe nachzuweisen, unter welchen Bedingungen Rhetorik und Erkenntnis miteinander verbunden sind – es ist die Frage der philosophischen Rhetorik seit Sokrates. An dieser Stelle kann nur auf diese Problematik hingewiesen werden, die ansonsten unerkannt Teile der pastoraltheologischen Forschung um ihre Kraft bringt.

Insofern sollen die folgenden Anmerkungen zu einer Selbstaufklärung der Pastoraltheologie beitragen. Dies geschieht anhand der drei Beiträge von Kollegen, die zu den profiliertesten und bekanntesten Denkern der Gemeindepastoral gehören. Darum sei zunächst jeder der drei Ansätze in seinen Anliegen erfasst.

1. Die Anliegen der Beiträge

Rainer Buchers umfangreiche und sprachlich dichte Erörterung geht von einem Scheitern der Gemeindepastoral aus.

Damit ist der vergebliche Versuch gemeint, „die katholische Kirche von einer amtszentrierten Heilsinstitution zur quasi-familiären Lebensgemeinschaft umzuformatieren“ (30). Zutreffend und genau beobachtet finde ich die „thematische[n] Verknüpfungen, in welche die Gemeindeproblematik dabei eingewoben wurde“ (20), auch wenn Bucher dabei m. E. zu rasch zu Schlussfolgerungen übergeht, die nicht notwendigerweise bereits in der Analyse gegeben sind. Etwas tendenziös erscheint mir die Unterstellung, die Gemeindeftheologie sei vor allem aus der Krise heraus entstanden und habe vornehmlich dazu gedient, die Brüche in der Bindungskraft einer amtlich bestimmten Kirche quasi-familiär zu kitten. Das unterschätzt die Begeisterung der Nachkonzilszeit, die Aufbruchstimmung und die – ebenso kirchlich wie gesellschaftlich beflügelte – Suche nach neuen Formen sozialer Beziehungen, die die großen Einheiten von Gesellschaft und Kirche aus veränderten, nicht vorwiegend autoritären Beziehungen erneuern wollte. Man kann hier etwa an das veränderte Lehrer-Schüler-Verhältnis in der Pädagogik der Zeit denken, das sich gleichzeitig als Paradigma für eine neue, partizipativere Gesellschaft verstand. Ebenso wenig lässt sich behaupten, die 70er Jahre hätten sich den inhaltlichen Fragen kaum gestellt; wenn irgendwann, dann wurde gerade damals leidenschaftlich über alles und jedes gestritten.

Zentral für die Umformatierung im Sinn Buchers ist nun eine „halbierte, ja selbstwidersprüchliche Modernisierung“, die „freigeben (,mündiger Christ‘) und gleichzeitig wieder in der ‚Pfarrfamilie‘ einfangen“ wollte (30). Damit gelangt Bucher zum Kern seiner Analyse, dem „ambivalenten Verhältnis zur Freiheit“ der Gemeindeftheologie (31). Es gelinge ihr nicht, vorbehaltlos die Freiheit des Einzelnen zu bejahen, sondern sie hebe diese durch die Hintertür wieder auf, indem sie Bindung, Einordnung und die Akzeptanz tradi-

tioneller, unhinterfragter Inhalte verlange; der enormen inhaltlichen Transformation des Glaubens und der Praxis in der durchschnittlichen Gemeinderealität der letzten Jahrzehnte wird dies allerdings wohl kaum gerecht. Diese Kritik wird nun in III.,¹ systematisch-theologisch mit dem Axiom von H.-J. Sander untermauert, die Kirche müsse primär als Pastoral- und erst sekundär als Religionsgemeinschaft verstanden werden. Da dieser interessante, aber sehr voraussetzungsvolle Ansatz ohne weitere Diskussion übernommen wird, kommt dem Axiom hier doch allenfalls das Gewicht eines Autoritätsarguments zu, das bekanntlich nur die überzeugt, die schon davon überzeugt sind. Insbesondere scheint die Dichotomie von Pastoral- und Religionsgemeinschaft kaum mit der Ekklesiologie von „Lumen gentium“ vereinbar zu sein, wo gerade die institutionelle und die gnadenhafte Seite der Kirche untrennbar in der „una realitas complexa“ zusammengebunden werden (LG 8). Soziologisch weist Bucher dagegen wohl überzeugender darauf hin, dass die im Zuge der Communio-Ekklesiologie gerne vermutete heutige Sehnsucht nach Gemeinschaft sehr viel milieuhängiger, fragiler und selbstbestimmter ist, als man sich das kirchlicherseits oft wünscht. Buchers abschließende Perspektiven bleiben eher grundsätzlich, ihre genaue Relevanz für die Gemeindepastoral müsste noch entwickelt werden. Erstaunlicherweise sind einige dort genannte Anliegen wie die Begegnung von Evangelium und Existenz oder die Würdigung der Charismen in der Gemeinde eigentlich doch gar nicht so fern von dem, was sich in nicht wenigen Entwürfen der Gemeindeftheologie der 60er und 70er Jahre fand.

Herbert Haslinger teilt Buchers Verdikt über die Gemeindeftheologie ebenso wie deren Voraussetzung, die Gläubigen quasi-familiär binden und vereinnahmen zu wollen. Anders freilich als der gedankenschwere und darum alles an-

dere als leicht zu lesende Beitrag Buchers ist der Haslingers von einer geradezu didaktischen Elementarisierung gekennzeichnet, welche die Lektüre gut nachvollziehbar und anschaulich macht. Ich hätte mir nur etwas weniger an Verurteilungen und Unterstellungen gewünscht, die passagenweise Seelsorger und ehrenamtlich in den Gemeinden Engagierte wie zu einer *Anakonda* werden lassen, aus deren Umklammerung sich niemand mehr lebend lösen kann. Nun wird jeder bestätigen können, der die Gemeindepraxis kennt, dass allein die faktischen Möglichkeiten, Bindung zu entwickeln oder auch nur im Blick darauf ein schlechtes Gewissen zu machen, heute doch sehr begrenzt sind. Jedes Finanzamt oder jede *Facebook*-Freundschaftswerbung hält da wirksamere Mittel bereit. Ähnlich wie Bucher geht auch Haslinger sehr rasch und ohne nähere Diskussion zur Feststellung über: „Diese ‚Gemeindekirche‘-Konzeption hat sich überlebt“ (68). Die dahinter stehende Gemeinde-Idee wird allerdings ohne empirische Überprüfung vorgetragen, so dass man vermuten kann, dass die Gemeindepraktiker in der Regel keine so realitätsfernen Ideen als ihre Überzeugungen vertreten; vielfach dürfte eher ein pragmatischer Eklektizismus vorherrschen, der gar nicht auf eine einzige Leitidee zurückzuführen ist, sondern der Vorstellungen wie „den Menschen nahe sein“, „zu einem Leben in Fülle beitragen“, „den Glauben verlebendigen“, „schöne Gottesdienste feiern“, „Streit vermeiden und gut miteinander auskommen“ und „immer mal wieder im Lokalteil der Zeitung abgelichtet sein“ im bunten Reigen miteinander verbindet – eine Buntheit, die mir gerade in ihrer Lebensnähe und Menschlichkeit durchaus sympathisch ist. Sein eigentliches Anliegen entwickelt Haslinger aber in seiner Krisendiagnose, der „(fehlende[n]) Passung zwischen den Praktiken und Plausibilitäten der Sozialform ‚Gemeinde‘ einerseits und den Lebensformen und Lebensanforderungen der Men-

schen unter den Bedingungen einer individualisierten bzw. pluralisierten Gesellschaft andererseits“ (71). Auch darin kommt seine Analyse der Buchers im Wesentlichen gleich, insofern die Gemeinde-Idee kein wirkliches Verhältnis zur Freiheit und dem Subjekt-Sein des Einzelnen gewonnen habe. Bei ihm ist zutreffenderweise noch mehr Wert gelegt auf die Tatsache, dass die Lebensrealität der Menschen sich zumeist weitab von allem entwickelt, was für Gemeinden wichtig ist. An diese Lebenswirklichkeit anzuknüpfen, sie zum eigentlichen Thema der Gemeindefarbeit zu machen und in diesem Sinn diakonische Kirche zu werden, ist das letzte Anliegen Haslingers.

Während sich also die ersten beiden Beiträge weithin berühren, stellt der Norbert Mettes einen gewissen Kontrapunkt dar. Denn er wirbt in sympathischer Weise für das, was nach dem Konzil in den Gemeinden (und nicht primär in der Theologie der Gemeinden!) aufgebrochen ist: eine neue Erfahrung des Kircheseins. All das liest sich gut, und es kann gerade jüngeren Generationen Anschauungsunterricht gegen manche Klischees von Kirche und Gemeinde in der Zeit der Würzburger Synode bieten. Am deutlichsten trägt aber auch Mette die genannte Vision der 70er Jahre weiter, Gesellschaft und Kirche aus erneuerten, nicht-autoritären Beziehungen im Nahbereich neu zu gestalten: „Ein nachhaltiger Aufbau der Gemeinde im Kleinen nach Maßgabe der verantwortlichen Teilhabe aller Gläubigen am Leben und an der Sendung der Kirche kann nur gelingen, wenn dieses Prinzip auch auf den anderen Ebenen der Kirche zum Zuge kommt. Wenn das nicht beherzigt wird, steht sich die Kirche strukturell selbst im Wege, weil das strikt-hierarchische Prinzip, das dem Klerus die maßgebliche Verantwortung für das kirchliche Wirken vorbehält, und das gemeindliche Prinzip sich widersprechen. Viele Probleme und Konflikte, mit denen es die katholische Kirche nach

dem Konzil zu tun bekommen hat und auch gegenwärtig zu tun hat, haben in dieser Unvereinbarkeit der beiden Prinzipien ihre Wurzel“ (94). Genau mit dieser behaupteten Unvereinbarkeit aber bringt sich Mette in eine Position, die sich kaum auf das II. Vatikanum berufen kann, das doch die volle Anerkennung der amtlichen Autorität mit einer breiten Beteiligung und Verantwortung aller zu verbinden suchte. Im Letzten dürfte auch bei Mette im Hintergrund dieser „Unvereinbarkeit“ ein Verständnis von Freiheit des Einzelnen bzw. der Gemeinde-„Basis“ stehen, das diese bloß als Autonomie und Souveränität versteht. Genau darin berührt sich sein ansonsten so eigenständiger Beitrag wieder mit dem der beiden anderen Kollegen.

Nach dieser Vorstellung der jeweiligen Anliegen sollen im Folgenden nun zunächst und hauptsächlich einige methodische Details problematisiert werden, die sich bei allen dreien wiederfinden. Denn die ungesicherte Identität der Pastoraltheologie spiegelt sich am deutlichsten in methodischen Schwächen und Inkonsistenzen. Ohne ihre Überwindung steht das Fach in der Gefahr, bei der bloßen Formulierung von Positionen und Postulaten zu verharren. Sodann soll jeder der drei Beiträge in seiner tatsächlichen Bedeutung knapp und zusammenfassend gewürdigt werden. Dabei wird sich herausstellen, dass die Frage von Freiheit und Bindung die Kernfrage des Ganzen darstellt. Sie stellt gemeindeftheologisch die zentrale Aufgabe dar.

2. Kritik einiger methodischer Details

1. *Definitionen*: Eines der großen Versäumnisse nicht weniger theologischer Veröffentlichungen ist ihre mangelnde Begriffsschärfe. Tragende Begriffe werden in der Regel überhaupt nicht definiert, sondern nur wortreich umschrieben, oder die Definitionen bleiben unklarer oder unbestimm-

ter als das zu Definierende selbst. Das gilt leider auch für so wichtige Begriffe der praktischen Theologie wie „diakonisch“, „Subjekt“ und „Praxis“, ganz zu schweigen von aus Soziologie und Psychologie entlehnten Begriffen wie „Individualisierung“, „Exklusion“, „Milieu“ und „angstbesetzt“. So stellt H. J. Sanders Vorstellung von den „loci theologici“ bereits deren recht eigenwillige Interpretation dar und sollte nicht unbesehen verwendet werden (*Bucher*, 23); die Gefahr einer Verwechslung dieses „loci“-Begriffs aber mit der „Verörtlichung des Glaubens“ besteht schon aufgrund ihrer Äquivalenz ebenso wie aufgrund des völlig anderen Kontextes nicht. „[P]aternalistisch“ (*Bucher*, 21; ähnlich *Haslinger*, 66 mit „patriarchalistisch“) ist nicht jedes nach Art einer Familie funktionierende soziale Gebilde mit einem Vorsteher – selbst die Familie selbst ist in diesem Sinn ja keineswegs immer paternalistisch. Wenn das Wort nicht jede genaue Bedeutung verlieren will, schließt es die Haltung der Fürsorge für angeblich Unmündige ein – genau das aber ist in der Gemeindeforschung niemals angestrebt worden; man findet sie allenfalls in einigen katechetischen Materialien für Kinder in den 1950er Jahren.

Auch bei H. Haslinger, dessen Beitrag sich durchaus durch Klarheit und Lesbarkeit auszeichnet, vermisst man etwa eine Definition der beiden zentralen Begriffe „Volkskirche“ und „Gemeindekirche“; der Katalog von Eigenschaften (65ff.) genügt dafür nicht, insbesondere weil alle genannten Eigenschaften wie die flächendeckende Territorialgliederung auch weiterhin für Pfarreien gelten, die sich als Gemeinden verstehen.¹ Noch folgenschwerer ist es in seinem Beitrag, dass die Charakterisierung der „Gemeindekirche“ ausschließlich aus der Literatur erhoben wird; die Gemeindeideale der pfarrlich Tätigen selbst sehen sehr viel differenzierter aus und integrieren in der Regel nicht wenige in seinem Sinn volkkirchliche Elemente. Das macht

diese Ideale zwar ein wenig eklektisch oder gelegentlich sogar widersprüchlich, hilft ihnen aber, mit der komplexen Wirklichkeit des Phänomens Pfarrei und seinem Wandel sehr viel wirklichkeitsnäher und erfolgreicher umzugehen, als dies aus der einschlägigen Fachliteratur denkbar wäre. Insofern trifft die Kritik an ihrem Selbstverständnis (68) auch hauptsächlich die Theoretiker. Ebenso bleibt Haslingers Begriff der Macht durchgängig schillernd, und so gelingt es ihm nicht zu unterscheiden, legitime Macht, die rechtsgebunden und sachgerichtet ausgeübt wird, von korruptiver Willkür und rechtloser *tyrannis* oder auch nur einfach ihrem Gebrauch für das eigene Geltungs- und Bindungsbedürfnis zu unterscheiden. Organisationen wie der Kirche oder einer Einzelgemeinde den Gebrauch von Macht im ersten Sinn vorzuhalten, wäre realitätsfern. Hilfreicher wäre es, Kriterien der Unterscheidung beider Formen anzugeben und in diesem Sinn Prozesse der Kultivierung der Macht zu entwickeln. So krankt die doch immerhin bedenkenswerte Folgerung, man erlebe heute eine „Fortsetzung des Patriarchalismus mit anderen Mitteln“ (78), an ihren eigenen ungenauen begrifflichen Voraussetzungen. Besonders erstaunlich ist bei *Haslinger* (84–86), dass ausgerechnet er, der sich so intensiv mit der Diakonie auseinandergesetzt hat, in seinem Beitrag die diakonische Kirche gar nicht genauer begrifflich bestimmt. Dadurch wird der Auftrag zur Evangelisierung und zur Sammlung in der einen Kirche offensichtlich unterschlagen. Bezeichnenderweise lässt Haslinger im Zitat von GS 3 die eigentliche Beschreibung der evangelisierenden Aufgabe der Kirche aus, nämlich „unter der Führung des Geistes, des Trösters, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben“. Diese Aufgabe nämlich schließt die Verkündigung der Wahrheit und die Einladung zu einem Leben aus den Sakramenten in Verbindung

mit der Kirche notwendigerweise ein. Ebenso versteht das von Haslinger angeführte Wort aus LG 1 die Kirche nicht nur einfach als „Sakrament“ und als „Werkzeug“, wie er sagt, sondern genauer als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“, und auch die Leit-idee von „Volk Gottes“ in LG 9–17 hat die Sammlung der Menschheit in der einen Kirche vor Augen. Dass dies die Gemeinde nicht zwangsläufig zum Selbstzweck werden lässt, beweist deutlich das Zitat aus dem Schlüsselwerk der Gemeindeftheologie „Die Gemeinde“ von 1970, das *Mette* (93) wiedergibt und wonach die Gemeinde sich „verpflichtet [weiß] zum Dienst an der Gesellschaft“².

2. *Schlagworte und Modeargumente*: Was ist von einem Pauschalverdacht gegen die „Selbstbezüglichkeit eines großkirchlich-triumphalistischen oder gemeindefkirchlich-familiaristischen Milieus“ (*Bucher*, 38) zu halten? Was bedeutet die „Auflösung der sanktionsgestützten ‚Konstantinischen Formation‘ der Kirche“ (*Bucher*, 21)? 1700 Jahre Kirchengeschichte in einer Gestalt zusammenfassen zu wollen, grenzt ans Unmögliche. Insbesondere macht es innerhalb dieser Geschichte einen gewaltigen Unterschied, ob Sanktionen wie teilweise bis 1789 vom weltlichen Arm ausgeführt oder gar eingeleitet werden oder durch innerkirchliche Autoritäten, ob sie hypothetischen oder kategorischen Charakter besitzen und ob sie von einem gesellschaftlichen Ethos getragen sind oder nicht. Im Übrigen sind inzwischen im kirchlichen Leben durchaus neue Formen machtgestützter Sanktionen zu beobachten, etwa bei der Auswahl und Zulassung von Kandidaten zur Weihe oder zu pastoralen Laienberufen, bei der ästhetischen Uniformierung z. B. im Rahmen einer Erstkommunion, bei einem Verriss des ideologischen Gegners in Rezensionszeitschriften oder bei der Stigmatisierung einzelner Gruppierungen und Bewegun-

gen. Die „Pianische Epoche“ zwischen Papst Pius IX. und Pius XII.1 kannte entgegen dem Klischee nicht „die Gemeinschaft des Kirchlichen [als] die Selbstverständlichkeit“ (Bucher, 22); ganz im Gegenteil bestand etwa die katholische Standardfamilie in Frankreich aus einem laizistischen Vater, einer frommen Mutter und Kindern, deren religiöser Weg weitgehend offen stand und dementsprechend unkämpft war. Dass sich darin ein „tendenziell repressive[s] Katholizismuskonzept der pianischen Epoche“ (Bucher, 26) findet, erinnert ein wenig an den Jargon der Repressivität der 68er Jahre, nach dem alle Ge- und Verbote als Unterdrückung gebrandmarkt wurden. Es erzeugt mehr Begriffsnebel als Klarheit und erweckt den Eindruck, als solle an dieser Stelle selbst ein bestimmter Stil des Katholizismus unterdrückt werden. Dasselbe gilt vom Prinzip Buchers zu den Charismen: „Was der Gemeinde geschenkt ist, soll sie verwirklichen und auch verwirklichen dürfen“ (40). Schon bei Paulus sind die Charismen stets amtlich zu prüfen und in die Ordnung der Gemeinde einzufügen, und insofern stellen Charismen an sich niemals einen Rechtsanspruch dar.

Dass „die Kirche in der Auseinandersetzung mit Faschismus und Nationalsozialismus“ (22) gescheitert sei, lässt sich so pauschal kaum sagen. Wer genau mit „alles rechts vom konziliaren Verfassungsbogen“ (was ist das?, das „Kleine Konzilskompendium“ ist ja nicht die „lex fundamentalis ecclesiae“) gemeint ist, bleibt schleierhaft; umso heftiger trifft die sich angeblich dort Befindlichen das Verdikt, sie „beweisen es aufs Unschönste“, dass eine bestimmte vorkonziliare Realität nicht mehr „geht“. Man kann etwa über die Piusbruderschaft vieles sagen, aber sicher nicht, dass sie keinen Erfolg hätte. „Freiheitsbedingte Erosionsprozesse kirchlicher Konstitution“ (32) treffen die kirchengeschichtliche Wirklichkeit nicht genau: Der Wegfall der staatli-

chen Sanktionierung religiös-kirchlicher Pluralität hatte in der in diesem Zusammenhang angesprochenen Pianischen Epoche gerade einen enormen Schub an evangelisierenden Kräften ausgelöst, etwa in der Sozial- und Erziehungsbewegung der aufkommenden weiblichen Kongregationen des 19. Jahrhunderts und im Verbandskatholizismus. Und die religiöse Geschichte der USA belegt eindrucksvoll gerade das Gegenteil, nämlich freiheitsbedingte Intensivierungsprozesse kirchlichen Lebens.

Haslingers Krisendiagnose 2 setzt voraus, dass die aktive Bildung sozialer Netze durch eine Gemeinde am Menschen von heute vorbeigehe (78ff.). Keiner bestreitet, dass Gemeinden ihre Kommunikation stets noch verbessern könnten. Dass andererseits nach wie vor gerade dort auch viele „positive Erfahrungen“ mit der Kirche gemacht werden, hebt *Mette* (100) ganz richtig hervor. Netzwerkbildung, Motivation, Interesse und wenn möglich auch Bindung und Identifikation aufzubauen wird bei Haslinger dagegen grundsätzlich in Frage gestellt, weil die Gemeinde „an der Lebenswirklichkeit der Menschen heute vorbei“ gehe (80). Damit übersieht er aber eine charakteristische Bindungsform der Gegenwart, nämlich die Mezzodistanz einer auswählenden, gebrauchenden, kundenartigen Beziehung zu einer Organisation. Dadurch ist diese in oft sehr präziser Form Teil der Lebenswirklichkeit von Menschen, allerdings eben nur ein oft kleiner oder marginaler Teil. Das ist nicht nichts. Dass dies andererseits der Pfarrei, also der Kirche vor Ort, nicht genügen kann, wenn sie daran mitwirken soll, alle Menschen zu Jüngern Jesu zu machen (vgl. Mt 28,19), ist aber doch auch nachvollziehbar. Dies mit bloßer „Gemeindebetriebsamkeit“ (79) – also einer Art kirchlicher Vereinsmeierei – gleichzusetzen, kommt einer Unterstellung gleich. Überhaupt hat das Zerrbild von Vereinsaktivitäten (83f.) wenig mit der Realität vieler Ortsvereine zu tun,

die weit über den Vereinszweck hinaus soziale Beziehungen ermöglichen und vielfältige Stützungsleistungen für ihre Mitglieder vollbringen.

3. *Petitio principii*: Mit dem genannten rhetorischen Charakter der Pastoraltheologie hängt es zusammen, dass gewichtige Positionen bereits vorausgesetzt und zur Grundlage einer Argumentation gemacht werden, die erst noch nachgewiesen werden müssten. So sagt Bucher: „Ohne Zweifel sind die gegenwärtigen Zulassungsbedingungen zum katholischen Amtspriestertum ausgesprochen problematisch, vor allem unter Gerechtigkeits-, Qualitäts- und amtstheologischen Gesichtspunkten.“ (20). Man mag ja dieser Meinung sein, wenn auch m.E. ohne hinreichende Begründung, diese Meinung aber mit „ohne Zweifel“ einzuleiten zeigt an, dass sie zur Voraussetzung der weiteren Gedankenfolge gemacht wird. Etwas Strittiges aber als Axiom zu verstehen ist unzulässig, den strittigen Charakter selbst aber mit „ohne Zweifel“ zu ignorieren ist ideologisch. Insofern wirkt die moralisierende Kritik an der „institutionelle[n] Macht und Raffinesse“ (21), mit der „[d]er einzu-klagende pastoraltheologische Diskurs“ verhindert werde, wenig überzeugend.

Haslingers Krisendiagnose 1 setzt bereits fälschlich die „Aufhebung der Machtförmigkeit“ in der Gemeindeftheologie voraus, um diesen Anspruch dann zu widerlegen (71–78, hier 72). Gewiss wirkte das Programm eigenverantwortlichen Christseins in der Gemeindeftheologie bisweilen etwas wolkig und neigte dazu, Macht- und Strukturfragen konsensuell zu entschärfen. Dennoch findet sich etwa bei F. Klostermann und bei vielen anderen ihrer Vertreter immer auch ein klares Bekenntnis zur Leitungsverantwortung des Pfarrers (so ja auch bei *Bucher*, 21 belegt). Darum kann von einer reinen Aufhebung der Machtförmigkeit kaum die Rede sein. Vielmehr war es die Vision, dass Macht, mit F.

Tönnies gesprochen, hauptsächlich gemeinschaftlich-personal und nicht gesellschaftlich-rechtlich ausgeübt werden soll – ein Ideal, das den Anliegen aller drei Autoren ebenso wie des Autors selbst sicher sehr entgegenkommt.

Schließlich setzt auch Mette eine Reihe von Reformideen voraus, deren Unterlassung er beklagt (z. B. 101), ohne ihre Notwendigkeit und Berechtigung aber nachzuweisen. Damit verbindet sich ein Bild von Kirche und Gemeinde aus der Zeit vor dem II. Vatikanum, das *a priori* defizitär ist – ein kurzer Blick in die Kirchengeschichte würde dieses Bild rasch aufhellen können.

4. Überhaupt kommt es in rhetorischen Zusammenhängen rasch zu einer *Moralisierung der Analyse*, d. h. die Feststellung von Fakten wird geleitet von einer Gut-Böse-Differenz. Wo aber das Seiende vom Gesollten, also das, was ist, von dem, was (nicht) sein soll, bestimmt wird, liegen ideologische Wirklichkeitsverdrängung und -veränderung nahe. Römische Interventionen wie die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ vom 15.8.1997 und das Motu Proprio „Summorum Pontificum“ vom 7.7.2007 einfach nur als „Versuche, diese klerikal-heilsinstitutionalistische Seite der Kirche wieder stark zu machen“, abzutun (*Bucher*, 30), werden der sehr differenzierten Problemlage, die den beiden Dokumenten zugrunde liegt, kaum gerecht; die vorsichtige Zulassung der Messfeier nach dem Messbuch von 1962 etwa geht zu größeren Teilen auf die langjährige Bitte von Laienvereinigungen zurück, die unter Klerikalismen in der Willkür heutiger liturgischer Praxis zu leiden haben. Die „Höherplatzierung des Priesters im kirchlichen Personalkegel“ (*Bucher*, 30) suggeriert dessen Höherwertigkeit, während sie in Wirklichkeit nur in der Bindung der Leitung einer Pfarrei an einen Pfarrer besteht. Gerade gegenüber dem kirchlichen Amt neigt auch Mette zu Schwarz-Weiß-Schemata, etwa wenn er im Gegensatz zur

Gemeindewelt „von jeglicher klerikalen Herrschafts- und Bevormundungsattitüde“ spricht (95) oder wenn er einen restriktiven Kurs der Bistumsleitungen mit ihrem „Setzen auf Kontrolle“ „aus vermeintlicher Sorge um die Einheit“ kritisiert (96).

Auch Haslinger moralisiert gerne in kraftvollen Begriffen, die dadurch aber nicht selten einen Sachverhalt mehr karikieren als wirklich beschreiben, so wenn er von einem „unmenschlichen Binnendruck der Engagementverpflichtung, des Bindungszwangs und der Gesinnungskonformität“ in der Gemeindekirche spricht, deren Konzeption sich bei kirchlichen Funktionsträgern „eingenistet“ habe (69), wenn er das Programm mündigen Gemeindechristseins pauschal als „eine der größten Augenwischereien der jüngeren Pastoralgeschichte“ apostrophiert (72) oder wenn er auf heutige Gemeinden die Begriffe „Pluralitätsuntauglichkeit“, „Milieuverengung“ und „Verdoppelung der sozialen Spaltung“ anwendet. Man muss nur einmal einen katholischen Kindergarten besuchen, sich einen Kommunionkurs anschauen oder sich die Teilnehmer an einer Beerdigung vor Augen führen, um diese Vorwürfe nicht ganz so ungebrochen zu erheben. Besonders folgenschwer ist die Unterstellung insbesondere an die Amtsträger, sie gebrauchten ihre Macht, um „andere Personen *an sich* zu binden“: „Protagonisten der Gemeinde-Idee brauchen zur Befriedigung ihres Machtbedürfnisses eine immer höhere Dosis des Erfolgserlebnisses, andere zur Gefolgschaft zu animieren, und sie wehren Veränderungsanforderungen an die eigene Adresse ab [...]“ (75f.). Im gleichen Ton setzen sich die Invektiven über Seiten hinweg fort – Gemeindeverantwortliche „diskreditieren“ andere und „unterstellen ihre konstruierte Gemeindewelt als normale Welt“ (83) –, und man fragt sich, woher er all das so genau weiß, dass er den Stab so krachend über sie brechen kann.

5. *Mangelnde empirische Absicherung von Behauptungen:* Zuzustimmen ist Bucher, wenn er den „bisweilen arg unklare[n] Status zwischen Normativität und Analytik“ (49) konstatiert. Inwiefern es sich dann aber laut Bucher beim Priestermangel um eine „relativ regionale Situation“ (20) innerhalb der Weltkirche und auch Europas handeln soll, bleibt angesichts der Zahlen schleierhaft. Auch das mehrfach konstatierte Scheitern der Gemeindeforschung bei ihrem Wunsch, eine „quasi-familiäre gemeindliche Lebensgemeinschaft“ zu bilden (30), müsste mit Zahlen belegt werden; der beliebte Verweis auf die Kirchgangshäufigkeit (32) ist für ein so komplexes Gebilde wie eine Pfarrei zu wenig aussagekräftig. Wenn *Haslinger*, 72 und 75 etwa zu Recht auf die hohe Zahl ehrenamtlich Engagierter hinweist, wird man die Kraft der Gemeinden, soziale Verbindungen zu schaffen, doch nicht einfach gleich null setzen, was *Bucher*, 33 ja indirekt auch mit „25 % KatholikInnen mit relativ regelmäßigem Gemeindefkontakt“ bestätigt. Doch auch *Haslinger* schließt sich der Feststellung einer „Krise der Gemeinde“ vorbehaltlos an (70) und deutet diese aus der fehlenden „Passung“ zwischen der Gemeinde und den Lebensformen und -forderungen der Menschen (71), ohne freilich genau zu untersuchen, wie es auch heute noch nicht wenigen Gemeinden gelingt, in erstaunlicher Breite in den Lebenswelten von Menschen präsent zu sein – und zwar durchaus sehr plural sowie Milieus und soziale Unterschiede überbrückend, anders als es die aus der Literatur angeführten Behauptungen vorgeben.

Überhaupt der Bezug zur Empirie: Nicht selten überzieht die praktische Theologie die erhobenen Daten und gebraucht sie eher als Illustrationen für an Begriffen konstruierte Argumente denn als wirkliche Induktionen. Das gilt etwa für das Klischee einer „vomodernen christentümlichen Gesellschaft“ (*Haslinger*, 73), die, wie ein beliebiger

Blick bereits in die Lokalgeschichte belegt, keineswegs so normkonform war, wie hier vorausgesetzt wird. Auch die Interpretation der Milieubildung als gegenmodernisierende Sozialform (ebd.) lässt sich wohl kaum halten; Milieus sind vielmehr in vielerlei Hinsicht Triebkraft und Voraussetzung der Modernisierung. Dass im katholischen Milieu Kirchenbindung „gleichsam auf ‚Automatik‘ gestellt“ wurde (ebd.), ist eine historische Legende, die die enormen Anstrengungen und Konflikte bereits innerhalb der katholischen Familien verkennt. Ebenso hat das 19. Jahrhundert, z. B. durch das infolge der Eisenbahn erleichterte Wallfahrtswesen, durch die mit unzähligen Druckerzeugnissen enorm erfolgreichen Devotionen wie die Herz-Jesu-Verehrung und den damit verbundenen Einfluss der Orden und natürlich durch das Verbandswesen u. v. a. für viele Gläubige die eigene Pfarrei und den Einfluss des Pfarrers doch deutlich relativiert. Zur „unhinterfragten, totalen Bindung an die Kirche“ (Haslinger, 74) ist es nie gekommen, und die Minderheit der rundum praktizierenden Gläubigen wurde bereits vor 1900 viel wählerischer und kritischer, als bestimmte Etikettierungen dies vermuten lassen. Dass Menschen heute sich gegen das Angebot von „Waren, Dienstleistungen, Freizeitgestaltungen usw.“ als eine „belastende Vereinnahmung der alltäglichen Lebensführung“ (Haslinger, 80) zur Wehr setzen, hat viel mit Resten neomarxistischer Kapitalismuskritik, wenig dagegen mit der Analyse heutigen Kundenverhaltens zu tun. Pfllegebedürftige und pflegende Angehörige spielen in vielen Pfarreien anlässlich von Hauskommunionen, Besuchsdiensten, Hausbesuchen und nicht zuletzt den vielen Gesprächen mit älteren Gottesdienstteilnehmern sehr wohl eine große Rolle (gegen Haslinger, 83f.).

6. *Ungenauere oder fehlende Belege*: Generell besteht die Gefahr, sich diejenigen Autoren auszusuchen, die zu den eigenen Thesen passen, und kritische Stimmen zu ver-

schweigen. Dadurch wird der eigene Gedankengang aber ideologisch. Interessanterweise erlebt in der ansonsten so herrschaftskritischen praktischen Theologie dadurch das Autoritätsargument – nach Thomas von Aquin bekanntlich das schwächste – eine Renaissance. *Pars pro toto*: Mettes Verweis auf K. Rahners fünf Merkmale der Kirche der Zukunft, nämlich offen, ökumenisch, basisorientiert, demokratisch und gesellschaftskritisch, sollten zumindest vor Augen führen, dass Rahner selbst 1972 Partei war und sein wollte und er damit kaum zu einer objektiven Prognostik taugt (98ff.). Auch das Referat von Rahners Forderung nach der relativen Ordination eines Gemeindeleiters aus der Mitte einer Basisgemeinde – gleich ob Mann oder Frau, ob verheiratet oder nicht – müsste zumindest die seitdem erfolgten lehramtlichen Klärungen berücksichtigen, um nicht einem blinden Autoritätsglauben gegenüber Rahners Ideen zu verfallen.

Die etwas erstaunliche und inhaltlich rätselhafte Vorstellung, bei der Pfarrei nach dem CIC 1983 handele es sich um „ein höchst flexibles Instrumentarium bischöflicher Raumplanung“ (Bucher, 20), wird ohne nähere Seitenangabe mit H. Hallermanns bemerkenswerter Gesamtdarstellung des kirchlichen Rechtes für die Pfarrei belegt, „Pfarrei und pfarrliche Seelsorge“, deren Thema als Ganzes aber nicht die genannte Flexibilität ist. Beim Priesterbild F. Klostermanns folgen nach einigen Belegen die eigentlich zentralen Angriffspunkte gegen das „paternalistische Amtskonzept“ der Gemeintheologie (Bucher, 21), sie sei „quasi-familialistisch“ und der Priester „ohne Zweifel vor allem der ‚Vater‘ der berühmten ‚Pfarrfamilie‘“³; dafür wird aber kein Beleg gegeben, sodass man nicht Klostermanns eigenes Verständnis des priesterlichen Vorsteherdienstes nachprüfen kann. Übrigens ist die Vorstellung von der Kirche als „familia Dei“ schon sehr alt⁴ und wurde auch vom II. Vatikanum aufgegriffen⁵, sodass sich eine Kritik nicht auf pejorative In-

situationen ihrer Bedeutung beschränken sollte. Ohnehin ist Familie in diesen Zusammenhängen eine Metapher, so dass sich die Kritik daran, ein Gebilde von Tausenden von Menschen eben niemals zu einer solchen formen zu können, schon daran bricht, dass sie die Metapher für eine Realität hält. Ebenso ist die Vorstellung, Events schüfen erst die Gemeinschaft, die sich auf ihnen versammelt (*Bucher*, 47), fragwürdig; denn die Teilnahme etwa an einem *public viewing* oder an einem *open-air*-Konzert ist äußerst voraussetzungsvoll und setzt lange Prozesse der Konsummilieubildung und der sozialen Vernetzung voraus. Der bloße Hinweis auf einen Sammelband ohne genaueren Bezug und ohne Diskussion der Argumente reicht dafür nicht. Ähnlich führt Haslinger für seine detailreiche Skizze der „Gemeindekirchen“-Konzeption ebenso wie für das Programm des Wechsels zu ihr als zeitgemäßer Form von Pfarreien keine eigentlichen Belege an, an denen man die einzelnen Aussagen überprüfen könnte, die dann im Folgenden ja auch ausführlich kritisiert werden (*Haslinger*, 65–67; dasselbe Fehlen jeglichen Beleges gilt vom sehr karikierenden „Konglomerat von Überzeugungen“ ebd., 69f.).

Eine andere Art von Belegfehlern stellt die seltsame Autoritätsgläubigkeit dar, die das geschriebene Wort schon für ein Argument hält. Buchers Verweis auf die Invektiven von R. Zerfaß und K. Roos gegen die Gemeinde als Orte, „an denen man den Glauben erlernen kann“ (26), sollten doch zumindest einmal gegen die hunderttausendfachen Bemühungen der Pfarreien, wenigstens die Anfangsgründe des Glaubens an alle Generationen zu vermitteln, gehalten werden. Dann würde man rasch die „erschreckende Selbstherrlichkeit“ solcher pauschaler Thesen selbst erkennen, die die Autoren den Gemeinden vorwerfen.

Und schließlich muss ich bei einem eigenen Werk, meinem „Handbuch der Gemeindepastoral“, feststellen, dass

auf etwas verwiesen wird, was darin überhaupt nicht steht: die „radikal[e] Leugnung des diakonischen Elements“ (Bucher, 52). In diesem Werk wurde ausdrücklich unterstrichen, dass Leitung – im Sinn des dritten der Ämter Christi, dem Hirtenamt – „die radikalste Diakonie“ darstellt, „in der Kraft der Seligpreisungen eine Gemeinschaft aufzubauen, die dafür eintritt: ‚Selig die Armen im Geist, denn ihnen gehört das Himmelreich‘ (Mt 5,3)“⁶. Dies wurde im direkten wissenschaftlichen Gespräch gegenüber Bucher noch einmal ausdrücklich unterstrichen⁷, und es muss befremden, dass dieser die Klarstellung nicht einmal diskutiert oder sie womöglich gar nicht erst zur Kenntnis genommen hat.

7. *Stilbrüche*: Wissenschaftliche – zumal theologische – Prosa soll und kann sicher nicht werturteilsfrei sein, wohl aber soll sie sich vor unbegründeten Unterstellungen und Abwertungen von Personen und Personengruppen hüten. Dies gilt vor allem da, wo Wertungen nicht das Ergebnis einer Argumentation darstellen, sondern ihr nur schlicht im Wege stehen.

Wissenschaft ist Klarheit, und darum ist auch für ihre Sprache die „perspicuitas“ höchstes Gebot. Sie sollte journalistische Floskeln und Neologismen vermeiden und ein gewisses Sprachniveau halten, das einem geistigen Erzeugnis angemessen ist. Die „Lizenz zu bindungsfreier religiöser Praxis“ (Bucher, 31) erinnert allzu sehr an die „Lizenz zum Töten“ des britischen Geheimdienstes und seines Agenten James Bond, um religiöse Freiheit angemessen zu beschreiben. Bei Bucher schließlich findet sich ein Wissenschaftsjargon, der häufig eigene Begriffe (und Wortungetüme) schafft oder reproduziert, die weder klar noch eindeutig sind. Ein solcher Sprachstil soll offensichtlich Wissensvorsprünge und wissenschaftliche Autorität für sich beanspruchen, trägt aber letztlich wenig zum wichtigsten Ziel jeder Wissenschaft bei, nämlich der Klarheit.

3. Zusammenfassende Würdigung der drei Beiträge

Die ausführliche Kritik von Details in den drei Beiträgen bedeutet nicht, ihr jeweiliges Anliegen zu ignorieren. R. Buchers Überlegungen decken Widersprüche und Einseitigkeiten der Gemeindeftheologie auf, wenn auch selbst wieder in der Gefahr von Einseitigkeit und Verzerrung. Dennoch können tatsächlich von der durchaus legitimen „communitio“-Idee Wirkungen ausgehen, die einem Schwarzen Loch gleichkommen und alles andere aufsaugen – sei es die Einbettung in die Gesamtkirche oder sei es die Prägnanz des Glaubens selbst. Es wäre allerdings empirisch zu untersuchen, welche Leitbilder die pfarrlich Tätigen faktisch haben und mit welchen Mitteln sie diese umzusetzen versuchen. Dabei könnte sich zeigen, dass einzelne Elemente der Gemeindeftheologie durchaus weiterhin Relevanz besitzen, sich aber (nicht immer bruchlos) inzwischen häufig mit anderen Leitbildern verbinden, z. B. evangelisierenden Ansätzen.

H. Haslingers engagierter Beitrag erkennt m. E. zu Recht die schwindende Relevanz von Gemeinden für einen Großteil der Menschen. Den Grund dafür sieht er in der Entfernung der Gemeindeverantwortlichen von der Lebenswirklichkeit. Für diesen Prozess wären die Gründe allerdings noch genauer und differenzierter zu analysieren. Ein Grund dafür ist freilich der, dass öffentliches und privates Leben weithin gestaltet wird, „etsi Deus non daretur“. Zugleich zeigt sich in dieser Entfernung m. E. aber auch eine kirchliche Identitätskrise. Die Botschaften, die Pfarreien und kirchliche Einrichtungen verbreiten, sind oft auffällig inhaltsarm und angepasst, als wäre die Kirche ein Höfling der Welt. Wer also ist die Kirche und wozu ist sie da? In ihr sammelt Gott Juden und Heiden im Bekenntnis des wahren Glaubens zu einem Leben in jener Liebe, die er selbst ist, und zu einer Hoffnung, die die Grenzen dieser Welt übersteigt. Kurz, die

Kirche soll zeigen und sichtbar machen, was es heißt zu leben, „etsi Deus daretur“. Darum wird das Verhältnis der Kirche (und damit auch der einzelnen Gemeinde) zu den Menschen immer spannungshaft sein, gerade weil sie sich nicht mit Lebensentwürfen zufriedengeben kann, die dahinter zurückbleiben. In den Diakonie-Begriff den tiefsten Dienst am Menschen, nämlich die Öffnung für den christlichen Lebenssinn und ein Leben „nach der Weisung des Herrn“ (Ps 119,1), zu integrieren, das würde ich mir von dem Paderborner Kollegen wünschen.

N. Mettes eher narrative und um Sympathie für die Gemeinden auf ihrem Weg der letzten Jahrzehnte werbenden Ausführungen habe ich durchaus mit Freude gelesen. Das ist vielleicht ein Anzeichen dafür, dass Verständigung innerhalb der praktischen Theologie am ehesten dort gelingt, wo Sachen geklärt und Geschichten erzählt werden. Mette gibt der Gemeinde ganz gegen den derzeitigen pastoraltheologischen Trend durchaus Zukunft, und auch dem kann ich mich vorbehaltlos anschließen, auch wenn sie dabei vielleicht wieder mehr Pfarrei als Gemeinde wird. Allerdings verbindet der Beitrag auf m. E. unglückliche Art und Weise die Ideale der Gemeindeftheologie mit einer Amts- und Strukturkritik, die von der „Unvereinbarkeit der beiden Prinzipien“ des Hierarchischen und des Gemeindlichen ausgeht (94). Darin spiegelt sich eine Hermeneutik des Bruchs in der Konzilsinterpretation, etwa wenn Mette die „vorkonziliar geprägte Sichtweise“ einer „vom Konzil beförderte[n]“ entgegenstellt (96; der Gegensatz von Kirche als Institution und als Gemeinschaft, den Mette, 96 voraussetzt, ist wie erwähnt in LG 8 gerade überwunden). Konsequenterweise führt diese Voraussetzung der Unvereinbarkeit von Hierarchie und Gemeinde aber weit weg vom II. Vatikanum, als dessen Verwirklichung sich die Gemeindeftheologie verstand. Die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte

legen es vielmehr nahe, dass ein kraftvolles Amt und eine klare Identität gerade die Voraussetzung für gemeindebildende Prozesse darstellen.

Zentral für alle drei Beiträge ist, wie eingangs gezeigt, ein bestimmtes Vorverständnis von Freiheit des Einzelnen, Selbstbestimmung, Subjektsein und Autonomie der Basis, das von allen zur unbedingten Grundlage jeder zukünftigen Gemeindeftheologie und -praxis gemacht wird. Genau an diesem Vorverständnis wäre aber weiter zu arbeiten. Dazu abschließend in nur grober Gedankenskizze drei Punkte:

1. Zunächst ist der Theologe wie kein zweiter dazu berufen, die Kontingenz alles Geschaffenen zu ergründen. Und tatsächlich ist kaum etwas so kontingent wie die menschliche Freiheit. Erziehung, kulturelle Prägung, öffentliche Meinung, signifikante Personen in der Umgebung, aber auch eigene Bedürfnisse und Triebe und nicht zuletzt die Zufälle des Lebens bestimmen in einer geradezu erschreckenden Zufälligkeit, was Menschen denken und was sie wollen. Theologisch gesehen kommt dazu noch die Macht der Sünde, die den Menschen über sich und sein Geschick zu verblenden droht. „Unser Wissen und Verstand ist mit Finsternis umhüllet, wo nicht deines Geistes Hand uns mit hellem Licht erfüllet“, heißt es darum im Kirchenlied (Gotteslob Nr. 520). Doch genau diese so kontingente Freiheit hat nach „Dignitatis humanae“ die unglaubliche Berufung eines Ebenbildes Gottes, nämlich nach der Wahrheit zu suchen und sich an sie zu binden. Damit zeigt sie ihre kostbarste Eigenschaft, nämlich das „hörende Herz“ (1 Kön 3,9). Sie setzt sich nicht selbst absolut, sondern sie öffnet sich auf den hin, der die Wahrheit selbst ist, und erweist sich darin als „capax Dei“: „Wenn euch also der Sohn befreit, dann seid ihr wirklich frei“ (Joh 8,36). Diese Selbstrelativierung und diese Offenheit für das Andere Gottes

ist die ethische Grundhaltung der Demut. Wo sie gegeben ist, wird der Einzelne auch nicht jeden Anspruch von Offenbarung und Kirche („Wer euch hört, der hört mich“ [Lk 10,16]) von vornherein als Entfremdung ablehnen, sondern er wird die Kirche als den Ort der Wahrheit Gottes grundsätzlich bejahen können.

2. Zweifellos ist Selbstbestimmung ein Leitwert heutiger Zeit. Dennoch gehört für die meisten Menschen dazu auch der Aufbau von Beziehungen. Anthropologisch sollte darum die Autonomie nicht gegen die Sozialnatur des Menschen ausgespielt werden. Familiäre Bindungen etwa spielen für die Mehrzahl weiterhin eine große Rolle. Ebenso streben nicht wenige nach sozialer Vernetzung im lokalen Nahraum. Grad, Art und Weise und Formen ihrer Verwirklichung sind gewiss sehr unterschiedlich. Doch auch religiös bestimmte Beziehungen, insbesondere wenn sie sich mit sozialräumlichen verbinden (z.B. denen eines Kindergartens, einer Grundschule oder des öffentlichen Lebens eines Ortes), finden weiterhin eine unverkennbare Akzeptanz, die weit höher ist als die der Kirche als einer Großinstitution. Ein Vorteil der Pfarrei besteht dementsprechend darin, eine Vielzahl von Formen und Intensitäten von Interaktionen anzubieten, die hier punktuell bleiben, dort aber auch ein ganzes Leben begleiten können und die darum recht flexibel auf verschiedene Erwartungen eingehen können. Nicht zu unterschätzen sind auch die enormen Unterschiede in der Lebendigkeit und Binfähigkeit der einzelnen Gemeinden; diese zu erheben und deren Ursachen zu erforschen wäre ein wichtiges Anliegen einer empirischen Gemeindepastoral. Allzu grundsätzliche Erörterungen werden leicht blind für die tatsächlichen Unterschiede in der Praxis und darum auch gezielte, realitätsgerechte Wege zur Erneuerung der Gemeindepastoral.

3. Schließlich – und das wäre insbesondere im Gespräch

mit Herbert Haslinger weiter zu entwickeln – ist die Lebensrealität der Menschen im Tiefsten von ihrem Stand gegenüber Gott bestimmt: Es geht um ihr Heil, und das ist das Thema aller Pastoral. Gewiss ist das Heil in vielfacher Weise mit materiellen, sozialen, familiären, beruflichen, gesundheitlichen und anderen innerweltlichen Aspekten verknüpft. Es geht aber nicht darin auf. Ebenso sind die Mittel zum Heil durchaus eigene, insbesondere der Glaube an das Wort des Heils, die Sakramente und die entsprechende Ordnung des Lebens. Darin spielt auch der eigene Platz in der Kirche eine wesentliche Rolle, und insofern wird auch weiterhin Gemeindeftheologie und -praxis Mittel und Wege finden, die Menschen zur Kirche zu führen und sie darin zu beheimaten.⁸

Literatur

- Fischer, H. / Greinacher, N. / Klostermann, F.*: Die Gemeinde, Mainz 1970.
- Schäffer, S.*: Namensfest Schlicks, in: Der Gesellenfreund. Beilage zu den „Rheinischen Volksblättern“ 42 [1985], Nr. 19 vom 12.5., 29f., zit. nach: Kolping Köln-Zentral. Ausgewählte Dokumente über den Katholischen Gesellenverein/die Kolpingsfamilie KölnZentral aus den Jahren 1866 bis 1999. Hg. von E. Lilischkies und F. Lüttgen, Köln 1999, 134f.
- Welker, M.*: Der Mythos „Volkskirche“, in: EvTh 54 (1994) 180–193.
- Wollbold, A.*: Die Pfarrei ist ein Markenartikel. Die Antwort von Andreas Wollbold auf „Wider den sanften Institutionalismus der Gemeinde“, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006) 71f.
- ders.*: Grundvollzüge oder dreifaches Amt? Auf der Suche nach einer praktikablen Einteilung der Pastoral, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006) 58–63.
- ders.*: Handbuch der Gemeindepastoral, Regensburg 2004.
- ders.*: Kirche als Wahlheimat. Beitrag zu einer Antwort auf die Zeichen der Zeit (= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 32), Würzburg 1998.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. dagegen den Hinweis auf die sehr unterschiedliche Verwendung des Begriffs „Volkskirche“ bei *Welker*, *Mythos* (1994), 180–193.
- ² *Fischer/Greinacher/Klostermann*, *Gemeinde* (1970), 14.
- ³ In der neueren Pfarrgeschichte wurde der Familiengedanke offensichtlich vor allem aus dem Verbandskatholizismus – näherhin der Kolpingfamilie – in das Selbstverständnis der Pfarrei getragen. Aufschlussreich dafür ist ein Dokument aus der Hochblüte dieses Verbandes. Dort sprach der Generalpräses auf einer Kölner Versammlung 1895, „daß der Gesellenverein den Charakter einer großen Familie besitze, in welcher der Präses der Vater, der Vorstand der Familienrat und die Mitglieder die Kinder seien. Dieser Familiencharakter unterscheidet nicht nur den Gesellenverein von allen anderen Vereinen, sondern es liege auch darin das große Geheimnis seines nachhaltigen Wirkens und seines Einflusses auf das Volk“ (*Schäffer*, *Namensfest Schlicks*, (1985).)
- ⁴ „familia Dei“ findet sich bereits bei *Tertullian* (*Gnost. Scorpicae* [CSEL 20] 6; *De Patientia* 3 [CCL 1]), bei *Hilarius* (*In euangelium Matthaei* 11,7; 27,1 [PL 9]; *De trinitate* 5,15 [PL 10]) und bei *Gregor dem Großen* (*Epistulae* 1,42 [MGH Ep. I,2; PL 77]) ebenso wie in der liturgischen Sprache als „familia tua“ (*Sacramentarium Leononianum* S. 29,15, S. 125, 14 [Hg. von *Feltoe*, Cambridge 1896]; *Sacramentarium Gregorianum* 3, c. 27 A [The Gregorian Sacramentary under Charles the Great edited from three mss. of the ninth century. Hg. von H. A. *Wilson*, London 1915]).
- ⁵ Die „Familie Gottes“ wird als die Kirche verstanden in LG 6 (unter Verweis auf das „Haus Gottes“ in 1 Tim 3,15). 32 (die geweihten Amtsträger als Brüder, „die in Christi Autorität die Familie Gottes durch Lehre, Heiligung und Leitung [...] weiden“); GS 32. 40. 42 (die Familie Gottes entsteht durch die Mission in der ganzen Menschheit und bestärkt die Einheit der Menschheitsfamilie); GS 24 (die Einheit der Familie der Menschheit entspricht dem Ratschluss Gottes).
- ⁶ *Wollbold*, *Handbuch* (2004), 91.
- ⁷ *Wollbold*, *Grundvollzüge* (2006), 58–63; *ders.*, *Pfarrei* (2006) 71f.
- ⁸ Vgl. dazu meinen Versuch, Freiheit und kirchliche Bindung pastoraltheologisch aufeinander zu beziehen: *Wollbold*, *Kirche* (1998).