

Aus welchen Ressourcen schöpft die Gemeinde der Zukunft?

Zusammenfassende Beobachtungen zum aktuellen gemeindetheologischen Diskurs¹

von Matthias Sellmann

Von Vielen wird derzeit die Frage nach der Zukunft der Gemeinde gestellt. Und von Vielen dieser Vielen mit banger Ahnung. Zwar setzt sich mehr und mehr die Einsicht durch, dass die etwa seit der Synode implantierte und konsolidierte Sozialform der ‚Gemeinde‘² ihre Grenzen hat. Die Stichworte der Milieuverengung, der diakonischen Insuffizienz, der katechetischen Infantilisierung, der Segmentierung in ein aktives ‚Innen‘ und ein konsumierendes ‚Außen‘ und weitere Aspekte zeigen diese Grenzen an. Es gibt kaum noch Stimmen im pastoraltheologischen Diskurs, die das so stark einsozialisierte Ideal mündiger, politischer, gruppenaktiver, nahräumlich versammelter Christinnen und Christen rund um das Pastoralteam und den ortskirchlichen Altar ungebrochen vertreten. Faktisch tun dies ja nicht einmal mehr die Pastoralplanungsabteilungen der Diözesen selbst, die mit ihren Strukturreformen genau diesem Typ kirchlicher Sozialform wichtige Grundlagen entziehen.

Aber trotz all dieser Einwände und Grenzanzeigen muss man doch festhalten, schon in empirischer Sicht, dass wir hier nach wie vor über jenen Typ Kirchlichkeit sprechen, der in Deutschland die höchste Verbreitung, die intensivste regelmäßige Mobilisierung und eine sehr hohe Zufriedenheitsbelegung aufweist. Ob es einem gemäß pastoraltheologischer Kriterien passt oder nicht; ob man es für einen zu-

kunftsfähigen Kirchennutzerstil hält oder nicht; ob man es begrüßt, dass die diözesanen Reformen mit ihrer Vergrößerung der pastoralen Räume frischen Wind in die Szene bringen oder nicht – fest steht, dass sich nach wie vor 50% aller deutschen Katholiken einer bestimmten Pfarrgemeinde zugehörig fühlen; diese ist zu 84% auch die wohnortnahe Gemeinde, wird von 69% als ideal oder nahezu ideal bewertet und ist für 64% sogar ‚ein wichtiger Teil ihres Lebens‘.³ Auch wenn diese Zahlen nunmehr sechs Jahre alt sind⁴ und bei den interpretierenden Experten hohe Überraschung auslösten⁵, deutet nichts darauf hin, dass die Idee der sogenannten ‚Gemeindekirche‘ in naher Zukunft ihre Mobilisierungs- und Plausibilisierungsbasis verlieren wird.⁶

Vor der Kulisse dieser Feststellung ist die Frage reizvoll, welche Ressourcen denn zur Verfügung stehen, um der Praxis- und Sozialform ‚Gemeinde‘ eine gute Zukunft zu ermöglichen. Woraus können Akteure schöpfen, welche Unterstützungen sind zu finden, wenn Getaufte daran gehen, eine Gemeinde – ‚ihre‘ Gemeinde – vor Ort wieder zum Leben zu erwecken oder gar neu zu gründen – was immer sie genau unter ‚Leben‘ und ‚Gründung‘ verstehen? Ganz pragmatisch: Angenommen, man wollte einen Coaching-Kurs konzipieren, der solche gemeindlichen Gründungs- oder Vitalisierungskompetenzen schulen wollen würde – was wäre sein Curriculum?

Die Beiträge in Teil II dieses Bandes geben auf diese Fragen eine erste Antwort. Insgesamt findet die Leserin, der Leser sechs Hinweise auf Ressourcen zukünftiger Gemeindeentwicklung, die entweder von allen oder doch von den meisten hier versammelten Expertenstimmen gesehen werden. Dies ist durchaus überraschend und war so nicht erwartbar. Der Befund deutet aber darauf hin, dass es augenscheinlich trotz der allgemeinen Diffusität der Gesamtlage durchaus größere Linien gibt, die sich entweder deswegen nahelegen,

weil theologisch und/oder soziologisch vieles positiv für sie spricht, oder deswegen, weil es angesichts der gegebenen Bedingungsrahmen kaum Alternativen zu geben scheint.

Diese Ressourcen werden im Folgenden zuerst von den Beiträgen des Teils II her entwickelt und dort, wo es sich anbietet, von den Theorieperspektiven aus Teil I kurz kommentiert. Der Beitrag führt damit noch einmal synoptisch zu jeder Autorin und jedem Autor zurück.

Ressource 1: Pneumatologisch gewendete Ekklesiologie und die Charismen der Einzelnen

Es ist schon auffällig, wie oft in den Beiträgen des zweiten Buchteils der Begriff des ‚Charismas‘ fällt. Ganz offensichtlich liegt auf ihm eine hohe konzeptionsbezogene Hoffnung; er scheint ein Portal zu bieten für das Verlassen eines alten und das Aufnehmen eines neuen ekklesiogenetischen Pfades. Der Begriff fällt bei *Steinebach* im Zusammenhang ihres Konzeptes einer Ermöglichungspastoral (252ff). *Hermann* referiert ihn im Zuge seiner Skizze zum *Stewardship*-Modell der US-Kirche (378f). *Hennecke* konzipiert im Rahmen seiner laborähnlichen „induktiven Ekklesiologie“ einen „charismatischen Überschuss der Kirche“ (beide 270f) und sieht hierin die eigentliche Ressource für Kirchenentwicklung. *Böhnke* bezieht in seiner Diskussion über Gemeindeleitung die theologische Rechtfertigung für die Inanspruchnahme des c. 517 § 2 CIC im Geistwirken Gottes, der die Christen begabt (316). *Wustmans* erarbeitet ihr Portfolio pastoraler ‚Anders-Orte‘ von den Differenzpotentialen der unterstellten Charismen im Volk Gottes her (289). *Fischer* sieht im Charismenbegriff den Selbstschutz theologischer Qualitätsmodelle vor eindimensionalen Rollenfunktionalitäten kirchlicher ‚Mitarbeiter‘ (342). Und *Bauer* schließlich entwickelt seine „pneumatologisch grundierte Doppellekklesiologie“ (359)

nach Zerfass und Rahner als gnadentheologischen Diskurs rund um die Pole der örtlichen Konzentration („Gemeinde/communio) und der räumlichen Entgrenzung („Pfarrei/misio). Das Wandercharisma brauche die Residenzpflicht der Kirche und umgekehrt (353).

Eine solche Übereinstimmung in der ekklesiologischen Grundkonzeption ist sicher kein Zufall. Natürlich könnte man argumentieren, dass hier einfach neueste Ekklesiologie betrieben wird, die die Selbstentdeckung der Kirche auf dem Zweiten Vatikanum nachvollzieht – und die war eben pneumatologisch.⁷ Tatsächlich betont ‚Lumen Gentium‘ ja die Gleichheit aller Gläubigen (Nr. 32), die Wichtigkeit der Charismen für den Aufbau der Kirche (Nr. 12; ähnlich AA Nr. 3), die Partizipation aller Christen am dreifachen Amt (Nr. 31) sowie die aktive Teilnahme aller an der Heilssendung Christi (Nr. 33).⁸ Trotzdem sprengen aber die genannten Bezugnahmen auf die charismatische Dimension des Katholischen diese sehr großformatig aufgespannten Horizonte der Kirchenkonstitution. Diese lesen sich ja teilweise nach wie vor wie eine Art Ständelehre.

Nein, in den hier publizierten pastoralpraktischen Beiträgen vollzieht sich etwas anderes, und dieses weist ganz deutlich in eine bestimmte Richtung, die nach Maßgabe der hier versammelten Expertise die Gestalt von Gemeinde in der Zukunft prägen wird. Gemeint ist die Hoffnung, es könne in die Routinen unserer kommunialen Vergemeinschaftungen mehr und mehr die Erwartungen an Individualisierung und Biografisierung des religiösen Lebens eingespielt werden. Der Charismenbegriff, so meine erste Beobachtung, wird zur Chiffre, über die man eine bestimmte Modernisierung des Gemeindlichen erreichen will. Man benutzt ihn, um das Recht, aber auch das Potenzial des seiner selbst bewussten Einzelnen in der religiösen Selbstbestimmung stärker zu beachten.

Diese semantische Strategie wird kaum auf seine offenbare Paradoxie hin problematisiert: Warum kommt es gerade im Zusammenhang der Frage nach der Zukunft der *Gemeinde* zu einer Betonung des religiösen *Einzelnen*? Müsste eine charismenoffene Gemeindeftheologie nicht auch darüber reflektieren, dass der Begriff biblisch 17mal genannt wird, dabei bis auf den ersten Petrusbrief (4,10) immer bei Paulus, dieser ihn aber gerade kollektivspezifisch verwendet, nämlich um die Gaben der Einzelnen in das Ganze der Gemeinde einzubinden (vgl. nur 1 Kor 12)?

Hier, in der Entdeckung des Charismenbegriffes, liegen erste Ansatzpunkte, an denen die theoretische Debatte des ersten Teils zu befragen ist. *Bucher* etwa markiert ja sehr deutlich, dass die Gegenwartskultur geprägt ist von der zunehmenden Spannung der Pole Gemeinschaft-Individuum. „Die Grundfrage von Kirchenbildung unter spätmodernen Bedingungen ist eben nicht, wie viel Gemeinschaft kann gegen den Freiheitsdrang des Einzelnen noch gerettet werden, sondern (...), „Wie stiftet Freiheit ekklesiale Sozialität?“ (37; vgl. auch 30–33). Ganz ähnlich markiert *Haslinger* das Grundproblem: der Konstruktionspunkt der Gemeinde-Idee „ist gerade nicht das Subjektsein der Gläubigen, sondern deren neue Anbindung an die Kirche.“ (75) Die Gemeinde-Idee „ist (...) die Fortsetzung des Patriarchalismus mit anderen Mitteln.“ (78) In der Problembeschreibung ähnlich, allerdings in einer anderen Argumentationsrichtung bestätigt auch *Wollbold*, „dass die Frage von Freiheit und Bindung die Kernfrage des Ganzen darstellt.“ (128)

Angesichts solcher Befürchtungen wäre zu diskutieren, inwiefern der Charismenbegriff geeignet ist, das individuelle Freiheitspotenzial religiöser Selbstbestimmung erstens zu artikulieren und ihn zweitens hinsichtlich der kreativen Bildung ekklesialer Sozialformen so einzuspielen, dass man ihn am Ende eben doch nicht wieder uniformiert und

domestiziert. Zunächst einmal bietet er die Chance dazu, lässt er sich doch schon gut paulinisch sowohl individuell wie sozial ausbuchstabieren.⁹

Pastoralpraktisch hat die Begriffsverwendung des Charismas drei Facetten: Theologisch wird sie in die neu erkannte Bedeutung der Kirchwerdung aus der Taufe gebracht (Ressource 2); machttheoretisch wird damit der Bereich der unsichtbaren Kirche stark gemacht und mit dem der sichtbaren Kirche in einer christologisch fundierten Ekklesiologie kontrastiert – etwa in der Leitungsfrage von Gemeinde (Ressource 3). Soziologisch wird sie mit dem Phänomen religiöser Biografisierung gekoppelt (Ressource 4).

Ressource 2: Taufe und neues Taufbewusstsein

Der Ursprung des für die Zukunft der Gemeinde als bedeutend ermittelten Charismas der Christinnen und Christen liegt in ihrer Taufe. Die in ihrer Popularität eher junge Entdeckung des Charismenbegriffes in der gemeindetheologischen Literatur korrespondiert mit einer neuen Entdeckung der Taufe. Beide Semantiken haben erkennbar eine ökumenische Dimension, und beide Bewusstwerdungsprozesse, das darf man begründet vermuten, entstehen vor allem aus der Wahrnehmung von Laien, dass sich die Hauptamtlichen aus dem pastoralen Nahraum zurückziehen (müssen). Plötzlich wird ein Gestaltungsfeld frei, das die einen bejubeln und das die anderen überfordert. Jedenfalls steht die Frage im Raum, wer das bisher als Kirche Angebotene jetzt weiterführt, ob überhaupt, wer das entscheidet und wer überhaupt was könnte, wenn man sich für bestimmte Dinge entschiede.

Es ist wichtig festzuhalten, dass es sich hier keineswegs nur um eine Umsteuerung von Verantwortlichkeiten auf andere Schultern und damit um einen rein logistischen Pro-

zess der Arbeitsoptimierung handelt. Der unüberhörbare Hinweis auf die Taufwürde der Gläubigen, der übrigens schnell die Konsequenz erkennt, nun auch Taufpflichten einzufordern¹⁰, ist die geistliche Verarbeitung einer neuen Kirchenerfahrung. In Zeiten, in denen Geweihte und von Geweihten mit einer Sendung ausgestattete Professionelle vor Ort die Pastoral ‚machen‘, denkt man weniger an das, was aus der eigenen Taufe folgt, als in Zeiten, in denen man sich plötzlich im Pfarrheim nur noch unter seinesgleichen, also unter (unbezahlten) Laien vorfindet. Wenn man so will, wäre pointiert zu sagen: Das Verblassen der Weihe ist gegenwärtig der Grund für das Erleuchten der Taufe. Dies ist nur vordergründig ein schiefer Satz angesichts der Formulierung aus LG 10, dass Priester und Laien eben keinen Unterschied im Grad, sondern nur im Wesen aufweisen, und beide Realitäten darum nicht gegeneinander ausgespielt werden können. Denn es geht ja nicht um eine kompetitive, schon gar nicht um eine kausale, sondern um eine konstellative Feststellung: Ekklesiogenese als Gemeindeentwicklung ist heute mehr und mehr unter der Rücksicht zu denken, dass der faktische Einfluss der weniger werdenden Träger des Weihesakramentes bzw. der Hauptamtlichen abnimmt und sich damit ein neuer Praxisraum von getauften Amateuren¹¹ auftut.

Hennecke fasst Kirche daher als „die Wirklichkeit gemeinschaftlich gelebter Taufgnade, die in einem fortlaufenden Prozess der existentiellen Erneuerung steht.“ (279). In weltkirchlicher Perspektive weist *Hermann* darauf hin, dass im US-Katholizismus der Erwachsenenkatechumenat ein sehr wichtiger Bestandteil der Gemeindeentwicklung ist (380). *Steinebach* diskutiert diese Entwicklung unter dem Begriff der Berufung (256f). Und zusammen mit *Fischer* ziehen beide sofort die entscheidende Konsequenz: Gemeindebildung aus der Taufwürde heraus ist prozessual eine Sache

der laikalen Selbstorganisation und Selbstreflexion. Notwendig ist eine „intensive, basisgemeindliche Förderung der Gemeindebildung“ (339), die Ausstattung mit „Zuständigkeitskompetenz“ und systemischem „Empowerment“ (Steinebach 263) ist Teil verantwortlichen Führungshandelns mit dem Ziel, kompetente Selbstorganisation zu ermöglichen (253).

Halten wir kurz fest: In der pneumatologischen Drift der Ekklesiologie bildet der Begriff des Charismas mit dem der Taufe ein Konglomerat, das im Zuge der Gemeindewerdung als Kompetenz zur gemeinsamen Selbstorganisation präzisiert werden kann. Die Zukunft der gemeindlichen Präsenz der Gottesrede wird demgemäß stark von ‚Leuten‘¹² abhängen, die ihre Taufe als aktiven Handlungsimpuls verstehen und sich immer stärker jenseits hauptamtlicher Vorgaben oder Hilfen selbst organisieren (können).

Von der theoretischen Debatte her ergibt sich hier ein möglicher Einspruch. Mit *Haslinger* müsste man aufmerksam sein, ob die Erneuerung des Taufbewusstseins nicht doch wieder in eine latent elitäre Idee einer Entscheidungs- und Bekenntniskirche und in eine Engagementerwartung einmündet, die vor allem gemeindefixierte ‚Mit‘-Arbeit honoriert (vgl. nur 82f). Man müsste realistisch fragen: Wer sind diese Laien, die sich an der Basis selber organisieren und überhaupt hierzu Kompetenz und Zeit haben? Auf welches Ziel hin sollen sich diese organisieren und mobilisieren: Ziele der Gemeindeentwicklung, oder Ziele im Sinne der ‚diakonischen Kirche‘ bei *Haslinger* (84–86), für die die Gemeinde nicht mehr ist als das Werkzeug, um in einer voll akzeptierten säkularen Welt „den Menschen zu einer heilvollen Zukunft zu verhelfen“ (86). Tatsächlich ist ja etwa die Bewegung rund um ‚Kleine Christliche Gemeinschaften‘ klar diakonisch ausgerichtet, weil sie das Taufsakrament so in den Vordergrund rückt.¹³ Trotzdem wird man

auf *Haslingers* Notiz zu achten haben: Gerade kleine Gruppen tendieren zu normativ imprägnierten wechselseitigen Beobachtungen, die die interne Gruppenkohäsion gegenüber dem externen Gruppenzweck höher prämierem.

Ein Weiteres: Die Betonung der kirchenbildenden Taufe trafe bei *Wollbolds* Ableitung der Pastoral aus den Ämtern Christi wohl schnell auf Nachfragen. Diese beginnen spätestens dort, wo die Amtsrepräsentation Christi im Leitungsammt des Geweihten lokalisiert wird. *Mette* argumentiert, dass die ursprüngliche Gemeinde-Idee ab den 1970ern genau deswegen nur eingeschränkt kirchenreformerisch zur Geltung kommen konnte, weil der Klerikalismus der Bistumsleitungen hier blockierte. „Und hätten Kirchenleitungen nicht immer wieder aus Angst vor zu großer Eigenständigkeit und Mündigkeit reglementierend-restriktiv in Gemeinderneuerungsprozessen eingegriffen (...) wäre es um den Zustand vieler Ortsgemeinden nochmals um einiges besser bestellt“ (190; vgl. auch 101; kritisch 171f). Das Vermächtnis der Gemeintheologie scheint *Mette* nicht eingelöst.

Operativ sind wir damit beim Aspekt der Gemeindeleitung angelangt.

Ressource 3: Die Lehre vom ‚Gemeinsamen Priestertum aller Getauften‘ und die Neufassung der Leitungsproblematik

In den meisten Beiträgen des pastoralpraktischen Teils II wird das Zukunftsbild einer von der Taufe und dem Charisma der Einzelnen her als Konzilstheologie des ‚Gemeinsamen Priestertums‘ gefasst.

Der Begriff fällt wörtlich oder sinngemäß in allen hier versammelten Beiträgen. *Bauer* entwickelt ihn von der *munus*-Etymologie des Begriffes *Communio* (358), *Steinebach* von der zu schaffenden und zu schätzenden Pluralität des Pastoralteams her (263). *Fischer* sieht im ‚allgemeinen [sic!]

Priestertum' die Chance, das Schema der ‚Mitarbeit‘ in eine Kultur echter Integration zu wechseln (342). Nähe – Sendung – Hingabe – explizite Spiritualität: das sind die „Merkmale einer zukünftigen Kultur des Kircheseins“ bei *Hennecke* (279), die für ihn nichts anderes darstellen als die Entfaltung der Lehre vom Gemeinsamen Priestertum. Diese sei besonders den Leitungsverantwortlichen nahezulegen, da Ekklesiogenese nicht nur einen Ergebnis-, sondern vor allem einen Prozessbezug hat: Dort, wo Getaufte ihre Gaben vor Ort einbringen dürfen, um kirchliche Präsenz aufzubauen, wird schon sichtbar, was erst noch entstehen soll.

Die Beiträge zeigen damit eine doppelte Funktionsverwendung der Theologie vom Gemeinsamen Priestertum: Angepeilt ist erstens eine Überwindung des Ständischen in der Kirche, einem Schema, das oft einhergeht mit der Idee vom sogenannten Heildienst der Geweihten und Weltendienst der Laien. Hiergegen soll das Gemeinsame Priestertum nicht nur die Gleichheit beider Dienste behaupten, sondern auch die Effektivität und Effizienz des Handelns erhöhen, da man aus der Synergie Getaufter und geweihter Getaufter schöpfen können will. Zweitens tendiert der Begriffsgebrauch zur Forderung an eine neue Leitungskultur. Diese richtet sich vornehmlich an das ‚Besondere Priestertum‘, beinhaltet aber auch eine Botschaft an alle.

Besonders der Beitrag von *Böhnke* entfaltet diesen Aspekt. Sein Referat des Aachener Prozesses hin zu ‚Gemeinsamer Gemeindeleitung‘ unter den Zeichen des c. 521 § 2 CIC trägt viele weiterführende Aspekte bei: so etwa, dass die Installation solcher Schritte von der Diözese auszugehen hätte, gleichwohl aber durch engagierte Pfarrer vor Ort beschleunigt werden kann¹⁴; dass man hier trotz der geistlichen Überschrift in die Dimension ganz konkreter und voraussetzungsreicher Organisationsentwicklung eintritt; dass sehr differenziert noch einmal zwischen den Laien im Eh-

renamt und im Hauptamt zu unterscheiden und für letztere wohl der genaue ekklesiale Status noch gefunden werden muss. Auffällig ist allerdings, dass es in der Sache um das Gemeinsame Priestertum geht, der Begriff selbst aber im Aachener Prozess nicht prominent gefallen zu sein scheint. Auch dies deutet darauf hin, dass es sich um eine eher jüngere Wendung des Diskurses handelt, die sicher durch die mehr und mehr konstatierte Krise eines Priestermangels, aber wohl auch durch das ‚Jahr des Priesters‘ und die Erinnerungsfierlichkeiten zum Vatikanum II befördert wurde.

Der Begriff hat jedenfalls unverkennbar Konjunktur und stellt eine potenzialreiche semantische Ressource dar. Er gibt den Getauften einen neuen und für viele unerwarteten ekklesialen Ort; er verleiht eine neue Optik auf die Beheimatung des Geweihten im Volk Gottes (und nicht diesem gegenüber); er vitalisiert die große Milleniums-Idee des verstorbenen Papst Johannes Paul II. von einer „Spiritualität der Gemeinschaft“.¹⁵

Ekklesiologisch ist zu beachten, dass die Inkraftsetzung der Lehre vom Gemeinsamen Priestertum in einer bestimmten Weise die Dimension der sogenannten unsichtbaren Kirche stark macht, von der LG 8 spricht. Hier wird die Bedeutung des Priesterlichen von seinem amtsrepräsentativen auf seinen charismatischen Akzent verlagert und damit potenziell verbreitert. Das Besondere Priestertum wird eher pneumatologisch gelesen und damit passender in eine gesamtkirchliche Schau eines Volkes Gottes der Getauften aufnehmbar. Diese Verschiebung kontrastiert die eher christologisch fundierte Theologie des Priesters (als *caput christi*, als *vicarius* usw.), welche immer die sichtbare Kirche, ihre Institutionalität und ihre Rollenhierarchie stark gemacht hat. Mit dem bekannten Schema von Hans-Joachim Sander kann man sagen: Das Gemeinsame Priestertum macht die von allen Getauften zu bildende *Pastoralgemeinschaft* Kir-

che stark und überwindet eine rein *religionsgemeinschaftliche* Sicht auf den geweihten Priester. In die Ekklesiologie kommt damit Akteursvielfalt, Lastenausgleich, Interpretationsplural und ein deutlicher Primat der Aufgaben- vor der Sozialformorientierung.¹⁶

Instruktiv ist im Übrigen *Böhnkes* Beobachtung, dass die eigentliche Begründung für eine operative Inkraftsetzung von Modellen gemeinsamen Priestertums nicht im Priester-mangel liegt¹⁷, sondern im Anachronismus monarchischer Leitungsmodelle (312). Es passe weder praktisch noch theologisch noch zu den „Zeichen der Zeit“ (ebd.), Leitung an den zu Leitenden vorbei zu organisieren. Vielmehr liegt das eigentliche Argument für Umsetzungen des Gemeinsamen Priestertums darin, die Leitungskompetenz von Laien zu unterstellen und ihr zu vertrauen. Auch *Wollbold* betont die Verwiesenheit aller Dienste aufeinander, wenn er formuliert: „Nicht zuletzt macht diese Ausrichtung den Priestern auch klar, wie sehr sie auf das Mitwirken aller Gläubigen in diesen drei Ämtern angewiesen sind; so wird das Verbindende betont, ohne doch den Priester in seiner unverzichtbaren Sendung zu relativieren.“ (211)

Dort, wo der Begriff einer Kompetenz fällt, die gerade nicht aus einer sakramentalen, sondern einer sozusagen naturalen Dimension herrührt, vollzieht sich eine interessante und überraschende Wendung, die zu einem nächsten Punkt führt. Offenbar gibt es auch Kontextbeobachtungen, soziologische Ressourcen, auf die künftige Gemeindeentwicklung zurückgreifen kann.

Ressource 4: Biografisierung des Religiösen

Auch in diesem Punkt zeigen die pastoralpraktischen Beiträge größtmögliche Übereinstimmungen: Die zukünftige Gemeindeentwicklung wäre von denen her zu konzipie-

ren, mit denen sie vollzogen werden soll. Die biografischen Potenziale der Leute sind dabei nicht nur willkommene Hilfen zur Bewältigung der anstehenden pastoralen Arbeit.¹⁸ Vor allem sind sie normativ. Sie stellen den Maßstab dar, den Gemeinde nicht unterbieten will. Denn nach der Ekklesiologie des letzten Konzils ist Kirche nicht eine Realität an denen vorbei, die sie bilden, sondern präsentiert instrumental und zeichenhaft den Gott, der in seinem Volk wohnt. Kirche als Leib Christi ist gemäß LG 1 der Leuchtkörper Gottes und gemäß GS 1 der Klangkörper der Menschen. Insofern bilden die Lebenslogiken der Leute eine unverzichtbare Orientierung, ja nach GS 44 sogar ein Lernprogramm dafür, was an Offenbarung heute kirchlich zu artikulieren wäre – und was eher nicht.¹⁹

In den hier publizierten Beiträgen wird diese normative Orientierung vielfältig nachvollzogen. Programmatisch etwa bei *Wustmans*: „Es geht darum, sich von den Lebensfragen der Menschen her zu formatieren und neu zu entwerfen.“ (291). *Steinebach* bietet nach Angelika Eckart den Begriff der „Lebenslandkarten“ (253ff), an deren Topografie Gemeindeentwicklung nicht vorbei gehen sollte. *Wustmans* widmet dieser biografischen Verortung ihren ganzen Beitrag: Ausgehend von der Einsicht in den zu beachtenden Zustimmungsvorbehalt der eigenen Mitglieder (288), der milieusensible Glaubenskommunikation nahelegt, entwickelt sie das differenzierungstheoretische Konzept der ‚Heterotopie‘: Biografische Praxis produziert semantische und strukturelle Überschüsse, die von vorgängiger pastoralplanerischer Theorie weder geahnt noch vorgespurt werden können. Freiheitshandeln, das haben etwa Rahner und Pröpfer eingehend dargelegt, ist generell als nicht deduzierbare Dimension zu betrachten. Insofern kann die Theologie sich überraschen lassen, welche Orte biografisches Handeln hervorbringen und welche Orte die Entfaltung bio-

grafischer Freiheit benötigen. Ganz ähnlich wie das Konzept der Kirch-Orte nach Pohl-Patalong²⁰ empfiehlt *Wustmans* der Pastoraltheologie daher, Gemeindeentwicklung von den Orten her zu denken, an denen sich biografischen Bedeutungen verdichten, mitteilen, strukturieren. Hier liegt sozusagen das pastoralgemeinschaftliche ‚Material‘ der Ekklesiogenese. Beispiele sind der Kindergarten, der Religionsunterricht, die City oder das web.

Die Pointe eines solchen ekklesialen Ansatzes liegt in der Umkehrung von einer Komm- in eine Geh-Struktur. *Hennecke* bringt dafür ein eindrückliches Bild (281): Wo ein Kranker ist, soll Gemeinde nicht nur bedeuten, dass man ihm einmal im Monat die Krankenkommunion bringt. Vielmehr soll das, was man ‚Kirche‘ nennt, das sein, was rund um diesen Kranken wächst: Man besucht ihn; man isst zusammen am Krankenbett; man lässt sich von biblischen Erzählungen inspirieren; man betet gemeinsam; man ist, so wie es GS 1 sagen würde, krank mit dem Kranken. Kirche entsteht an einer biografischen Kreuzung. Kirche baut keine eigenen Orte und erwartet dann, dass sie von Besuchern ‚bespielt‘ werden – was für ein Unwort! – sondern qualifiziert (bereichert, artikuliert, interpretiert usw.) die Orte, die es schon gibt, weil sie durch biografische Dynamiken errichtet und auf Dauer gehalten werden. So entstehen *fresh expressions of church*, wie die Anglikaner es nennen²¹: „Kneipenkirchen, Skatergemeinden oder mittägliche Lunchpredigten“ (282).

Diesen Faden nimmt *Bauer* auf. Unter Hinweis auf französische Theologie vor dem Konzil zitiert er die gemeindetheologische Quintessenz der damaligen Erfahrungen, die für die nachfolgende Entwicklung wegweisend wurden: „Die Pfarrei kann ihre heilbringende Mission nur dann erfüllen, wenn sie bis ins Detail der menschlichen Realitäten inkarniert ist.“ (356) Die Pfarrei, die Gemeinde als der Ort all de-

rer, die auf dem Territorium wohnen, ist der ‚Lebensort für alle‘, wie Herbert Haslinger das nennt. Und dies nicht aus pastoraler Raffinesse, aus einem verkürzten Dienstleistungsgedanken oder krudem Mitleid mit unverständenen Lebenslogiken. *Bauer*: „Mission bedeutet in diesen Zusammenhang weniger, dass die anderen uns brauchen, sondern vielmehr, dass wir die anderen brauchen: die anderen Menschen mit ihren anderen Lebensgeschichten, mit ihren anderen Sozialmilieus und mit ihrem anderen Gotteswissen.“ (ebd.)

„Das Leben meiner Pfarrei ist (...) das Leben aller anderen Menschen“ (357): Dieser idealistische Satz – dessen Realisierungsmöglichkeit im Übrigen soziologisch durchaus zweifelhaft ist – ist nichts anderes als die intelligente Schlussfolgerung aus dem, was aktuelle Religionssoziologie als eine der wichtigsten religionsproduktiven Tendenzen beobachtet. Die einfache säkularisierungstheoretische Gleichung, dass religiöse Intensität und Relevanz proportional zum steigenden Modernisierungs- und Individualisierungsgrad einer Gesellschaft abnimmt, stimmt so nicht. Es ist deutlich erkennbar²², dass gerade die Bedingungen von Wahlfreiheit, Optionenvielfalt und der Buchung kollektiver Risiken auf das Konto des Subjekts einen enormen Bedarf nicht nur an mentaler Selbstdeutung, sondern auch an sozialer Vergewisserung über diese Selbstdeutungen generieren.²³ Hier werden religiöse und religionsanaloge Sprachspiele plötzlich sehr attraktiv, wie ein auch nur oberflächlicher Blick in Werbe-, Kino-, Zeitschriften- oder etwa Tourismuswelten zeigt.

Die komplexe Gesellschaftstheorie hinter diesem Argument kann hier nicht vorgestellt werden.²⁴ Wichtig für den hier einschlägigen Diskurs der Gemeindeftheologie ist aber die Feststellung, dass die funktionale Differenzierung der Moderne in den biografischen Orientierungsstrategien der Leute ein enormes Reservoir von und für religiöse oder

religionsanaloge Artikulationen hervorbringt. Das Diktum, man dürfe Kirche nicht an den Lebenskreationen der Leute vorbei organisieren, bedeutet zwar nicht, dass man sich den hier gegebenen Bedürfnislogiken einfach ausliefert und ihre Normativität theologisch zu kurzschlüssig ansetzt – bekanntlich der Standardvorwurf an die Vertreter einer milieusensiblen Pastoral. Dies stellt *Fischer* unmissverständlich klar: „In der pastoralen Arbeit geht es nicht darum, allen Kunden und Milieus gerecht zu werden, sondern in erster Linie heißt ihre Berufung, der empfangenen Kunde gerecht zu werden – und zwar unabhängig davon, was mögliche Kunden davon halten.“ (338) Trotzdem stimmt auch der andere Pol der Aussage. Die Verkündigung ‚des Evangeliums‘, was immer man substantivisch darunter versteht, kann von ihrem eigenen Inhalt her gar nicht als reine und dann mythische Fremdmitteilung verstanden werden. Das individuelle Leben, in das sich die Selbstmitteilung Gottes hineinsprechen will, ist immer mehr als ein leerer und dann austauschbarer Container; Verkündigung ist als christliche immer auch individuell, biografisch und angelegt auf eine im Subjekt angelegte Entscheidungskompetenz. Pastoral ist Beziehungshandeln, wie auch *Fischer* betont, und so verstanden ist ihm die Orientierung am Kundenbegriff auch eine „konsequente Kontextualisierung von Kirche“ (336). Dies ist kein Makel, wie diejenigen es gerne darstellen, die den ersten Vorzug des Christseins in einer von Subjektivismen unverfälschten Lehre erblicken, sondern eine enorme Chance – gerade in einer Gesellschaft, deren Bedingungen es unausweichlich machen, sich als Person je neu situativ zu entwerfen, zu präsentieren und weiter zu entwickeln.

Gemeinde wird Zukunft haben, wenn sie diese Religionsproduktivität als eigenen Wachstumsfaktor einrechnet, um damit zum inneren Wachstumsfaktor jener Leute zu wer-

den, die sie bilden. Dieses Projekt ‚Lebensnähe‘ zieht einiges an organisationaler Intelligenz nach sich: Wie *Hermann* aus den USA berichtet, gehören hierzu Programme der Partizipationsförderung genauso wie umfassendes Medienengagement oder Arbeit an einer Kultur der Gastfreundlichkeit.

Hierzu sind in den Theoriebeiträgen des Teils I zwar unterschiedliche Akzentuierungen zu bemerken: *Wollbold* präferiert eher Verben des Gewährens des Kommen-Lassens als des Hingehens, wenn er betont: Gemeindeftheologie und -praxis werde „Mittel und Wege finden, die Menschen zur Kirche zu führen und sie darin zu beheimaten“ (61). Er markiert: „Sammlung steht vor Sendung.“ (146) Hieran stoßen sich die Ansätze der anderen und entwickeln die Ekklesiologie aus der Missiologie, aus dem Auftrag. Trotzdem ist auch *Wollbolds* Konzeption schon wegen ihrer starken Betonung der Seelsorge biografisch ausgerichtet. Auch der oftmalige Rekurs der Beiträge auf die Ergebnisse der pastoralsoziologischen Milieuforschung zeigt, wie genau man sich von den pluralen biografischen Logiken her orientiert.

Ressource 5: Nähe, Lokalität

Eng mit der biografischen Orientierung ist die Drift der Beiträge gekoppelt, Gemeinde im Nahraum zu verorten. In einem bestimmten Sinn scheint dies sogar die wichtigste Ressource zu sein, die zu sichern wäre. Dabei ist der Begriff der Nähe ja mehrdeutig: Dass die Gemeinde nah an den Lebenswelten sein sollte und sich etwa an den bedeutungsverdichtenden säkularen ‚Anders-Orten‘ (*Wustmans*) bilden kann, wurde in den vorigen Abschnitten bereits deutlich. Jetzt geht es um die klassisch territoriale Füllung des Begriffes – und damit, wie die Kontroverse zwischen *Bucher*, *Wollbold*, *Haslinger* und *Mette* überdeutlich zeigt, um einen echten Streitpunkt. Nach Maßgabe der hier konsultierten

Pastoralpraktiker im Teil II scheint es aber wenig Interpretationsraum zu geben: Ihrer überwiegenden Meinung nach werden die Gemeinden ihre Zukunft auch daraus beziehen, dass sie nah erreichbar bleiben.

Ob man das mit *Hennecke* und den Erfahrungen von *Poitiers* als ‚proximité‘ benennt (279) oder mit *Wustmans* und *Bucher* als „basisnahe Verweisagentur“ (291); ob man Prozesse der Selbstorganisation an sich oder schon mit Hinblick auf Leitung reflektiert (*Steinebach*, *Böhnke*); ob man, bei aller Ambivalenz, die Dienstleistungsqualität von Gemeinden beurteilt (*Fischer*) oder nach den Gründen für die satte Vitalität ausgesuchter Parishes in den USA fahndet (*Hermann* – in allen Beiträgen geht es um das ‚vor Ort‘, oder, mit *Bauer*: um eine „Pastoral der gottesfrohen Nachbarschaft“ (364). Gemeinde, das scheint die Sozialform des Christseins zu sein, die die nahräumliche Präsenz kirchlicher Grundvollzüge sicherstellt. Im Plural der heute zu diskutierenden Sozialformen wie Events, Pilgern, Medienkontakten, Bewegungen, Verbänden oder Kirch-Orten scheint das große Bonus der Gemeinde ihre wohnortnahe Lokalität zu sein. Die Gemeinde bezieht ihre Attraktivität offenbar nach wie vor aus der Tatsache einer Versammlung der Verschiedenen, die vorrangig weniger durch eine ähnliche thematische Fokussierung noch durch eine ähnliche lebensweltliche Situierung gebildet wird, sondern durch die Tatsache der komfortablen Erreichbarkeit und der Nachbarschaft.

Diese konzeptionelle Idee wird dabei nicht exklusiv, schon gar nicht normativ oder naiv vorgetragen. Man sieht die Gemeinde als eine Form unter anderen in einem ganzen Netzwerk (*Hennecke*, *Wustmans*) von kirchlichen Präsenzen im Raum der Pfarrei; man sieht die Sicherung von Lokalität primär als Leistung von Ehrenamtlichen und Laien; man denkt diese nachbarschaftliche Pastoral nicht von der Eucharistie her, sondern vom kirchenbildenden Kontakt

mit dem Wort Gottes; man differenziert den kirchenrechtlichen Charakter der Leitungsfrage in die Ebenen von Pfarrei und Gemeinde (*Böhnke*); man kontrastiert den Sammlungswunsch der Christen vor Ort mit dem diakonischen Sendungsbefehl in den Raum hinein (*Bauer*). Trotzdem ist der Befund überraschend, wie viel man offenbar nach wie vor einer Präsenzform zutraut, die auf territoriale Logik setzt und Leute in ihrer Freizeit, also wahlförmig, jenseits von soziostrukturellen Differenzierungen versammeln will.

Dies ist von der allgemeinen gemeindetheologischen Debatte her zu beleuchten, die etwa in der bekannten Kontroverse zwischen Jürgen Werbick und Michael N. Ebertz einen Kristallisationspunkt gefunden hat.²⁵ Im Panorama der in diesem Band geführten Debatte ist es *Bucher*, der vor dem Hintergrund von funktionaler Systemtheorie, der in ihr implizierten kulturellen Pluralität und aus historischen Gründen am stärksten bezweifelt, dass eine kirchliche Sozialform allein in der Lage sein kann, solch eine lokale Gesamtrepräsentation des Glaubens zu leisten. Dies sei utopisch (107f sowie 205).

Der Optimismus in die ekklesiale Aufnahmekapazität von gemeindlicher Nahräumlichkeit wird auch gebrochen durch neue religionssoziologische Forschungen, die mit dem Begriffspaar von De- und Relokalisierung arbeiten. Hellmans/Damberg konnten ermitteln, dass sich seit etwa den 1960er Jahren eine Neuorganisation des Katholizismus ereignet, die die traditionelle Zweiteilung einer zentralistischen (Rom, kuriale Verwaltung usw.) und einer basalen (Pfarreien vor Ort) Ebene um eine dritte, nämlich die intermediäre Dimension erweitern. Hier, und eben nicht vor Ort, bilde sich die „neue Mitte der Kirche“.²⁶ Gemeint ist vor allem die enorme Stärkung der diözesanen Verwaltungsapparate, die ihre rein infrastrukturelle Sicherungsrolle verlassen und nunmehr selbst pastoral aktiv werden: etwa mit

eingreifender Raumplanung (Strukturreformen), personellem Angebot (Diözesanreferenten), Organisation von überpfarrlichen Events (Bistumstage) oder der Verstärkung der visitorischen Kontrolle. Dieser Ausbau des Intermediären reagiert auf eine deutliche Schwächung der lokalen Ebene durch Priestermangel und erweiterter Mobilität der Gläubigen, letzteres gepaart mit deren ansteigendem Auswahlverhalten. „Eine Vertiefung des Glaubens lässt sich in den Augen der Gläubigen nicht mehr in erster Linie auf lokaler Ebene entwickeln.“²⁷ Auch Orden oder Vereine sorgen für einen Ausbau solcher mittlerer Ebenen zwischen basaler Parochie und der römischen Zentrale. Delokalisierung ist daher der Fachbegriff für den „Prozess der Lockerung der Ortsgebundenheit.“²⁸

Nun muss dieser Befund nicht sofort gegen die Modellierung der Gemeinde ‚in gottesfroher Nachbarschaft‘ (*Bauer*) sprechen. Schon seit Talcott Parsons wissen wir, dass die beeinflussbare Kultur homogenisiert, wenn die Struktur komplexer wird und differenziert. Bei hoher Komplexitätserfahrung greift die Kultur zu vereinfachenden Generalisierungen. Pointiert gesagt: Wenn Europa und seine Bürokratie bewusst werden, boomen nationalitätsbezogene Denkmuster (gegenwärtig: ‚die verschwenderischen Griechen‘; ‚wir zahlenden Deutschen‘ u. a.). Wird mir bewusst, dass mein Konsumverhalten immer globaler wird, steuere ich semantisch gegen, indem ich bestimmte Waren gerne und ‚ganz bewusst‘ auf dem heimischen Wochenmarkt erstehe. Gibt’s nur noch e-mail, schreibe ich manches bewusst mit der Hand, mit einem ausgesuchten Füllfederhalter und auf werthaltigem Papier.

Dies beobachten auch Damberg/Hellemans: Die Delokalisierung hat auch eine Re- oder Neulokalisierung im Gefolge. Schließlich müssen auch die von der höheren, intermediären Ebene geplanten und angebotenen Aktivitäten irgendwo

stattfinden. Es kommt damit durchaus zu einer Stärkung lokaler Präsenz, dies allerdings unter anderen Vorzeichen als in früheren Zeiten, in denen die Netzwerke eines Ortes und die des kirchlichen Einzugs weitgehend deckungsgleich waren. Die aktuelle Situation ist eher von einer „vertrackten Verflechtung mehrerer Ebenen“²⁹ gekennzeichnet. Es herrscht Konkurrenz zwischen paroikalen und diözesanen Angeboten; es kommt zwar zu größerem Portfolio an religiösen Ausdrucksmöglichkeiten für die Einzelnen, aber auch zu Planungsunsicherheiten für die ‚Anbieter‘; bei Abstimmungsproblemen der Ebenen kann man schneller in die Bürokratiefalle geraten usw. Man kann also aus der Delokalisierung vor allem dann lokalen Profit schlagen, wenn man eine starke und selbstbewusste Präsenz vor Ort aufbaut und die Gläubigen zu mobilisieren versteht, die Kirche weniger konsumatorisch als Dienstleisterin für die eigenen religiösen Bedürfnisse sehen, sondern als diakonisches Netzwerk für den säkularen Ort, an dem man wohnt und lebt. Das Problem: Genau dieser Kirchennutzerstil ist im deutschen Katholizismus sehr wenig eingeübt, konnte auch durch gemeindetheologisch inspirierte Bildungsanstrengungen kaum vermittelt und müsste erst mit langem Atem beworben werden. Für die heutige Situation gilt eher: Die, die teils vehement auf eine wohnortnahe Gemeindepräsenz dringen, tun dies weniger aus der Idee, dass die Gemeinde für ihr Territorium eine Sendung und eine Verantwortung hat, sondern ‚weil es dazugehört‘³⁰, weil man es nicht anders kennt, weil man aus seinen Kirchensteuerbeiträgen ein Recht auf lokale Versorgung ableitet oder weil es einfach bequemer ist.³¹ Die Idee, Gemeindeentwicklung vor Ort zu mobilisieren³², nachbarschaftlich und diakonisch, in Prozessen der Selbstorganisation und aus einer Taufspiritualität heraus, hat eine frappierende Plausibilität. Nur: Die Leute, die dieses Engagement als Ausdruck ihrer christli-

chen Zeitgenossenschaft verstehen und betreiben, sind noch in zu kleiner Zahl gefunden und motiviert. Hier liegt vielleicht die zentrale Steuerungsaufgabe, die sowohl von intermediärer wie von basaler Ebene her anzugehen ist.

Ressource 6: Kontexte des Säkularen und des Weltkirchlichen

Ein letzter Punkt bündelt in gewisser Weise die übrigen genannten: Gemeinde wird ihre Zukunftsfähigkeit daraus schöpfen können, dass sie sich von ihren kulturellen Kontexten her immer neu inspirieren, vitalisieren und korrigieren lässt. Diese sozusagen osmotische Grundausrichtung liegt sowohl allgemein in der Konsequenz der pneumatologischen Fundierung des Kirchenverständnisses wie speziell in der Logik gabenorientierter Partizipation in einer Gemeindewerdung aus Taufe und Gemeinsamem Priestertum. Vollends ist in der ‚Nutzung‘ der religionsproduktiven Dynamik der Biografisierung der Kontextbezug erkennbar.

Von den hier versammelten Expertisen wird die Gemeinde der Zukunft damit gerade nicht in einem Schema der Kontrastgesellschaft, der Opposition zur ‚Welt‘ oder der inneren Abgeschlossenheit gedacht. Gemeinde, das ist hier nicht der Gegenort zum Säkularen, nicht die Sammlung der Entschiedenen und keine Komm-Struktur, nicht der ‚U-topos‘, sondern bestenfalls der ‚Hetero-Topos‘, der überraschende und optioneneröffnende Anders-Ort zum Gewohnten (*Wustmans*). Die Ekklesiologie ist induktiv, nicht deduktiv (*Hennecke*, 269). Der Schauplatz von Gemeindewerdung und Gemeindepräsenz wird nicht kirchenexklusiv modelliert, etwa als Betonung der rituellen oder diakonischen Vollzüge, sondern lebensweltlich-inklusiv, öffentlich und dezentral. Gemeinde soll das ausdrücken, was Menschen aus dem Glauben an Gottes Präsenz an Leben hervorbringen, und zwar

genau dort, wo sie es genuin hervorbringen. Insofern wird die übliche Grenzziehung obsolet: Kirche steht von ihrem Wesen und ihrer Aufgabe her nicht der ‚Welt‘ als Referenzgröße derselben Kategorie gegenüber, sondern ‚Welt‘ wird der umfassende Kontext, in dem auch Kirche sich ereignet. Der Kontext, die Umwelt von Gemeinde kann ihr daher gar nicht irgendwie fremd sein oder hinderlich. Im Gegenteil: In einer Konstellation von ‚Kirche in der Welt von heute‘ bekommen kirchliche Präsenzformen die Aufgabe der repräsentativen Artikulation eines Lebens von der Heilserfahrung Gottes her, und zwar im gegebenen Raum. Die geschichts- und strukturbildende Kraft des Katholischen liegt ja gerade in ihrer kulturellen Anschlussfähigkeit, nicht in einer ideologischen Zuspitzung, die die lernend zu verkündende Botschaft immer als ungeschichtlich und unsituiert auspreist.³³ Es ist ein Warnzeichen, wenn eine Gemeinde in einer Stadt wie Gelsenkirchen einer Gemeinde im Sauerland zu stark zu ähneln beginnt.

Welche Kontexte sind das konkret, die für zukunftsfähige Gemeindeentwicklung zur Ressource werden können? Hier zeigen die Beiträge, zusätzlich zur bereits skizzierten Dynamik biografisierter Lebens- und Glaubensgestaltung sowie zum unmittelbar kommunalen Ortsbezug zwei weitere Hauptformen auf: Lernen von den Sozialwissenschaften sowie von den anderen Ortskirchen im globalen Katholizismus.

Das Lernen von den Sozialwissenschaften führen besonders *Fischer* und *Steinebach* vor, indem sie aktuelle Managementliteratur studieren und empirische Modelle der Unternehmens- und Personalentwicklung auf die Ekklesiogenese beziehen. Ohne ihre Überlegungen hier genauer diskutieren zu wollen, sind ihre Beiträge doch ein deutlicher Beleg für die immer weiter ansteigende Wichtigkeit solcher Übertragungen organisationalen Lernens von dem einen Kul-

tursachbereich (wie etwa Wirtschaft, Verwaltung oder Medien) auf den kirchlichen. Nur so kann Pastoraltheologie ihrer von Rahner wegweisend formulierten Dienstfunktion nachkommen, eine theologisch fundierte Situationsanalyse beizubringen, die dem kirchlichen Selbstvollzug jene Daten zuführt, die aus den klassischen Offenbarungsquellen nicht zu eruieren sind.

Als weltkirchliche Kontexte werden vor allem die französischen (*Bauer, Böhnke, Hennecke*), anglikanischen (*Hennecke*) sowie die US-amerikanischen (*Hermann*) Erfahrungen benannt. Hier ist mindestens bemerkenswert, dass offenbar neue Ortskirchen auf dem Lernradar der Gemeintheologie auf- und altbekannte abgetaucht sind. Etwa lateinamerikanische Erfahrungen, eigentlich in diesem Diskurs immer ‚gesetzt‘, werden gegenwärtig weniger als maßgebliche Orientierung genannt. Das Gespräch um Basisgemeinden scheint eher abgeflaut. Oder leben sie in anderem Gewand wieder auf? Schließlich sind die oben ja bereits genannten Prozesse der Selbstorganisation aus Taufe und damit auch Wort Gottes heraus den basisgemeindlichen Prozessen nicht unähnlich. Konjunktur haben aber aktuell eher andere Bezirke: etwa die Erfahrungen aus dem Bistum Poitiers³⁴, die anglikanischen *fresh expressions of church*³⁵ oder die Erkundungen des US-Katholizismus im Bochumer Projekt CrossingOver³⁶.

Dies kann man ganz unspektakulär beobachten, denn damit sind ja keine Wertungen verbunden. Es wäre übrigens ohnehin einmal eine Untersuchung wert, nach welchen Prozessdynamiken solche Themen-Konjunkturen und Agenda-Settings in der gemeintheologischen Szene eigentlich verlaufen. Positiv ist festzuhalten, dass mindestens in Sachen Gemeindeentwicklung die ökumenische Orientierung in vollem Gange ist und neue Lernchancen freisetzt. Hinzuweisen ist hier auf den Großkongress ‚Kirche hoch zwei‘ im

Februar 2013, der sowohl landes- und freikirchliche protestantische Erfahrungen wie anglikanische und katholische vorstellen wird.³⁷

Zusammenfassung

Sechs Ressourcenbündel konnten synoptisch gefunden werden, die die sieben Handlungsvorschläge der Beiträge in Teil II wie Querlinien kreuzen. Eine Art thetisches Koordinatensystem zukunftsfähiger Gemeindepraxis zeichnet sich damit ab und stellt sich der Diskussion – wobei bei einem solchen Synthetisierungsversuch natürlich sowohl die Differenz der einzelnen Autorinnen und Autoren wie die referierten kritischen Kommentare des akademischen Diskurses aus Teil I mitzulesen sind.

Aber immerhin: Eine Drift ist deutlich erkennbar. Aus der Sicht der Herausgeberschaft dieses Bandes kann diese in folgenden Thesen zusammengefasst werden:

Wie hat ‚Gemeinde‘ Zukunft?

- ‚Gemeinde‘ ist eine Praxis- und eine Sozialform.
- Als Praxisform kann ‚Gemeinde‘ in verschiedenen Sozialformen Gestalt annehmen (als Event, Kirch-Ort, Bewegung, Hauskreis, Verband usw.).
- Für die Gemeinde als eigener Sozialform sind Prozesse der Selbstorganisation konstitutiv.
- Diese Prozesse der Selbstorganisation werden geistlich aus einem neu betonten Taufbewusstsein vitalisiert. Die Identitätsformel ‚Getaufte‘ trifft das neue Rollenbewusstsein besser als die Bezeichnung ‚Laie‘.
- Diese Prozesse der Selbstorganisation richten sich auf die lokale, nahräumliche, vielleicht sogar nachbarschaftliche Ebene.
- Jedenfalls soll Gemeinde die Garantin für die katholisch-diakonische Idee sein, mindestens potenziell alle Men-

- schen und alle Situationen eines bestimmten Raumes mit dem Heilsversprechen Gottes in Verbindung zu bringen.
- Insofern ist der die Gemeinde umgebende Kontext der Stadt, der Kommune, der säkularen Kultur eine normativ orientierende Größe für die Prozesse der Gemeindeentwicklung. Letztlich hat Gemeindeentwicklung einen doppelten Sinn: Als ‚Zeichen‘ soll die Heilszusage Gottes am Ort dreidimensional wahrnehmbar sein; als ‚Instrument‘ soll die ‚Heils-Entwicklung‘ des umgebenden Raumes (in Allianz mit anderen) vorangetrieben werden.
 - Gemeinde ist damit nicht Gegenspielerin oder Überwinderin, sondern Akteurin im säkularen Raum.
 - Gemeinde profitiert in diesem Zusammenhang vor allem von den religionsproduktiven biografischen Dynamiken moderner Vergesellschaftung. Sie will eine ihrer Repräsentations- und Artikulationsforen sein.
 - Hierzu bietet die Rede von ‚Begabungen‘, ‚Berufungen‘ oder ‚Charismen‘ eine sowohl soziologisch wie alltagsweltlich und ekklesiologisch potenzialreiche Heuristik an.
 - Am deutlichsten zeigt sich ein solch aufgabenorientiertes und kontextualisiertes ekklesiologisches Selbstverständnis in der Idee, Gemeinden vor allem dort neu zu bilden, wo säkulare Verdichtungen von verschiedenen Lebensbedeutungen bereits eigene Orte bilden. Als Beispiele werden Schulen, Cities, Kneipen, Kindergärten oder Gefängnisse genannt. Kirche fügt in diesem Verständnis dem Raum keine eigenen Orte hinzu, sondern bietet sich an, das Leben an diesen bereits vorhandenen säkularen Orten im Namen Christi geistlich und kommunial zu gestalten, zu deuten und zu feiern.
 - Diese Idee solcher sogenannter *fresh expressions of church* ist ein Lernimport aus der anglikanischen Kirche. Dies ist ein Beispiel für eine wichtige Ressource zukünftiger Gemeindeentwicklung: Man wird aus ökumenischer und

- weltkirchlicher Recherche lernen können, was eventuell auch am eigenen Ort Bedeutung bekommen kann.
- Im gleichen Sinn ist auch die Orientierung am Erkenntnisangebot der Human- und Sozialwissenschaften unerlässlich. Kirchliche Selbstorganisation ist nicht identisch, hat aber enorme Überschneidungsflächen mit ähnlichen Prozessen anderer gesellschaftlicher Praxisfelder.
 - Wie auch immer sich die Prozesse lokaler Selbstorganisation der Getauften darstellen: Es ist erste Aufgabe der übergeordneten hauptamtlichen und intermediären Ebenen, sie operativ, curricular, personell und finanziell zu unterstützen.
 - Der überkommene Rollendualismus aus ‚Geweiheten‘ und ‚Laien‘ wird in der neu zu Bewusstsein gekommenen übergreifenden Größe des ‚Gemeinsamen Priestertums‘ aller Getauften neu ausbalanciert. Dies impliziert gleichermaßen einen Abbau klerikaler wie laikaler Überbewertungen der eigenen wie einen Abbau des teils überbordenden Anspruchsverhaltens an die je andere Rolle im Volk Gottes.
 - In der Leitungsfrage hat die Theologie des ‚Gemeinsamen Priestertums‘ einen ihrer wichtigsten operativen Bewährungspunkte. Diskutiert werden Ergänzungs-, Team- und/oder Ersatzmodelle zur Praxis einer rein pfarrerzentrierten Leitungs idee. Eine große und kaum zu substituierende Glaubwürdigkeitschance liegt auf der Frage, ob an dieser Stelle der Überschlag von theologischer Semantik in operative Struktur gelingt.
 - Insgesamt überzeugt eine pneumatologisch gewendete Ekklesiologie am meisten. Sie nimmt die Impulse des Vatikanum II auf, weitet und dynamisiert das Kirchenverständnis von der institutionellen auf die diakonisch-missionarische Dimension, bietet religiös selbstbestimmten Individuen ausdrucksstarke Selbstbeschreibungen an

(Taufe, Charisma, Gemeinsames Priestertum, Priester bzw. Hauptamtliche/r im Volk Gottes usw.), ist aufnahmefähig für die zu kultivierenden anstehenden verschiedenen Pluralitäten (von ekklesialen Sozialformen, von lebensweltlichen Religiositätsstilen, von Ortssituationen usw.) und kann sehr genau in operative Handlungslogiken überführt werden (Selbstorganisation, Change-Management, Prozessbegleitung von Gemeindebildung, systemische Sicherung von Innovation u. a.).

Literatur

- Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.): Apostolisches Schreiben Johannes Pauls II. *Novo millenio ineunte* (= Verlautbarungen Nr.150), Bonn 2001.
- EKD* (Hg.): Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land (= EKD-Texte 68, hg. vom Kirchenamt der EKD), Hannover 2000.
- Feiter, R./Müller, H.* (Hg.): Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Mainz 2012.
- dies.* (Hg.): Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers, Ostfildern 2009.
- Först, J./Kügler, J.* (Hg.): Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben?, Berlin 2006.
- Gabriel, K.*: Gemeinden im Spannungsfeld von Delokalisierung und Relokalisierung. Theoretische Reflexionen und empirische Bezüge, in: *Evangelische Theologie* H.6/2010, 427–438.
- Hempelmann, H./Herbst, M./Weimer, M.* (Hg.): Gemeinde 2.0. Frische Formen für die Kirche von heute, Neukirchen-Vluyn 2011.
- Hennecke, Ch./Elhaus, Ph.* (Hg.): Gottes Sehnsucht in der Stadt. Auf der Suche nach Gemeinden für Morgen, Würzburg 2011.
- Hennecke, Ch./Samson-Ohlendorf, M.* (Hg.): Die Rückkehr der Verantwortung. Kleine Christliche Gemeinschaften als Kirche der Nähe, Würzburg 2011.
- Herbst, M.*: Dem „Englischen Patienten“ geht es besser. Was können wir von der Anglikanischen Kirche lernen?, in: *Hennecke/Elhaus*, 39–74.
- Hervieu-Léger, D.*: Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg 2004.

- Hilberath, B. J.*: Das Gemeinsame Priestertum aller Gläubigen, in: *Lebendige Seelsorge*, H. 2/2010, 143–147.
- Hoff, G. M.*: *Ekklesiologie*, Paderborn u. a. 2011.
- Kehl, M.*: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994.
- MDG*, *MDG-Trendmonitor Religiöse Kommunikation 2010*, München 2010.
- Pohl-Patalong, U.*: *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell*, Göttingen² 2005.
- Rahner, K.*: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg / Br. 1958.
- Reinhold, K./Sellmann, M.* (Hg.), *Katholische Kirche und Gemeindeleben in den USA und bei uns. Ergebnisse einer überraschenden Umfrage*, Münster 2011.
- Sander, H.-J.*: *nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche*, Würzburg 2002.
- Sellmann, M.*: *Vom großen Wunsch, aus seinem Leben eine Kunst zu machen. Eine pastoraltheologische Phänomenanalyse*, in: Karle, I. (Hg.), *Lebensberatung – Weisheit – Lebenskunst*, Leipzig 2011, 185–199.
- ders.*: *Von der Unsicherheit, individuell sein zu wollen*, in: Hoff, G.M. (Hg.), *Sicher/Unsicher (= Publikation der Salzburger Hochschulwochen 2011)*, 93–119.
- ders.*: *Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung*, Würzburg 2012.
- Spielberg, B./Schilling, A.* (Hg.): *Kontroversen: Worum es sich in der Seelsorge zu streiten lohnt. Festschrift für Erich Garhammer zum 60. Geburtstag*, Würzburg 2011.
- Stuflesser, M.*: *Lernen von den USA?! Die Zukunft der Gemeindeliturgie in Deutschland*, in: Henkelmann, A./Sellmann, M. (Hrsg.), *Gemeinde unter Druck – Suchbewegungen im weltkirchlichen Vergleich: Deutschland und die USA; Parish under Pressure – Quests for Meaning from a Global Perspective: Germany and the USA in Comparison*, Münster 2013 (i. E.).
- Wenzel, K.*: *Gott in der Moderne. Grund und Ansatz einer Theologie der Säkularität*, in: *ders./Schmidt, Th. M.* (Hg.): *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg 2009, 347–376.
- Wollbold, A.*: *Professionalisierung und Amateurnisierung. Ihr schillerndes Verhältnis in der Seelsorge*, in: *Anzeiger für die Seelsorge*, H.1/2008, 17–20.

Anmerkungen

- ¹ Da dieser Beitrag am Schluss des Bandes noch einmal zu allen Autorinnen und Autoren hinführen soll, sind die folgenden Zahlen in Klammern als Seitenzahlen dieses Buches zu verstehen – und laden (hoffentlich) zum nochmaligen Nachblättern ein.
- ² Gemeint ist hier jene typische Form, die im Gefolge von Paul Weiß und in der synthetisierenden Formel von Petro Müller und Rainer Bucher wie folgt beschrieben wird: „Überschaubare Gemeinschaften mündiger Christen sollten die anonymen Pfarrstrukturen aufbrechen und an ihre Stelle treten.“ (Bucher 24). Die Charakteristika dieser ‚Gemeinde-Idee‘ liefert Haslinger (65–69). Zu beachten ist aber Mettes Hinweis, dass sowohl die programmatische wie die reale Gemeintheologie erheblich vielfältiger und pluraler war als es der gegenwärtige Diskurs abbildet (181).
- ³ Zahlen für 2006; vgl. *Reinhold/Sellmann* (Hg.), *Katholische Kirche* (2011), Tabellen A-25; A-78; A-34; A-135.
- ⁴ Vgl. aber auch die neueren Belege in *MDG* (2010), *Trendmonitor* 2010.
- ⁵ Vgl. nur *Reinhold/Sellmann*, *Katholische Kirche* (2011), 11–19.
- ⁶ Mette formuliert den Zusammenhang so: „Wenn Christinnen und Christen ihrer Gemeinde, der sie sich zugehörig fühlen, die Treue halten und weiterhin – in welchem Ausmaß auch immer – an ihrem Leben partizipieren, dann liegt das nicht daran, dass sie vor der verbreiteten Stimmungslage die Augen verschließen und völlig introvertiert sich ‚nach außen‘ abschließen. Sondern dann liegt das daran, dass sie in ihrem Nahbereich mit ihrem Christsein und der Kirche – bei allen Fragen und Zweifeln, die auch sie haben – zu viel positive Erfahrungen verbinden, als dass sie das alles einfach hinter sich lassen könnten. Sie lasse sich nicht einreden, dass in der Tat missliche oder gar abstoßende Erscheinungsformen der Kirche die Kirche schlechthin sein soll.“ (Mette I, 10; zustimmend zitiert bei Hermann, 6f). Zum Ganzen vgl. auch *Gabriel*, *Gemeinden* (2010).
- ⁷ Vgl. nur *Kehl*, *Kirche* (1994), 67–79; hinzuweisen ist natürlich auch schon auf *Rahner*, *Strukturwandel* (1958).
- ⁸ Dazu *Hoff*, *Ekklesiologie* (2011), 133–136.
- ⁹ Vgl. nur *Ebner*, *Strukturen* (2000), 62f. Ebner betont hier, dass Paulus im Korintherbrief die Gaben der Einzelnen zwar koordiniert, aber keineswegs reglementiert.
- ¹⁰ Vgl. nur *Stuflesser*, *Lernen* (2013), Kapitel 2.1. und 2.2.
- ¹¹ Vgl. dazu *Wollbold*, *Professionalisierung* (2008).
- ¹² Der Begriff der ‚Leute‘ ist hier nicht pejorativ gemeint. Gesucht wird ein Sprachgebrauch, der pluralitätsfähiger und ethnologischer ist als die immer leicht essentialistische und latent paternalistische Rede von ‚den Menschen‘ und die schnell zu abstrakte Rede von den ‚Personen‘ oder ‚Subjekten‘; vgl. auch *EKD*, *Evangelium* (2000).

- ¹³ Vgl. *Hennecke/Samson-Ohlendorf* (Hg.), *Rückkehr* (2011).
- ¹⁴ Hier kann man sich der Assoziation auf aktuelle Prozesse von Pfar-
rerwiderständen natürlich nicht erwehren. Ohnehin wäre es einge-
hender Beobachtungen wert, wie eigentlich amtstheologisch das Ver-
hältnis von Pfarrern und diözesanen Abteilungen differenziert ist.
Zum Beispiel wird durch Böhnkes Schilderung die These erhärtet,
dass diözesane Entwicklungsprozesse abstrakt offenbar aus der konzil-
stheologischen Stärkung des Bistums und der 1983 nachfolgenden
kirchenrechtlichen Stärkung des Pfarrers dynamisiert werden.
- ¹⁵ Vgl. *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Nuovo millennio ineunte*
(2001), 39–42.
- ¹⁶ Vgl. *Sander*, *nicht ausweichen* (2002).
- ¹⁷ Dies betont auch *Hilberath*, *Gemeinsames Priestertum* (2010).
- ¹⁸ Das ist ganz unironisch gemeint. Natürlich hat der Diskurs um zu-
künftige Gemeindeentwicklung auch diese pragmatische Dimen-
sion: Wer wird zukünftig für Katechese zur Verfügung stehen? Wer
wird zu Weihnachten die Krippe aufbauen? Wer wird sich um das
Gemeindezentrum kümmern? usw. So wenig Gemeinde nur aus sol-
chen Vollzügen gedacht werden kann, so sehr Gemeinde nicht in
Verkirchlichung aufgehen darf und so gefährlich reines Betriebsden-
ken und Vereinsmeierei ist („der Laden soll laufen“), so berechtigt ist
und bleibt es, Gemeinde *auch* als sozialen Handlungsvollzug zu den-
ken, auf den hin sich schon auch irgendjemand engagieren muss.
- ¹⁹ Zur offenbarungstheologischen Implikation von GS 44 vgl. ausführ-
lich *Sellmann*, *Zuhören* (2012), 29–57.
- ²⁰ Vgl. *Pohl-Patalong*, *Ortskirche* (2005).
- ²¹ Vgl. zu den anglikanischen Aufbrüchen *Hennecke/Elhaus* (Hg.),
Sehnsucht (2011); *Hempelmann u. a.* (Hg.), *Gemeinde 2.0* (2011).
- ²² Vgl. nur folgende Autoren: Nassehi (Theorie der ausbleibenden
Voll-Inklusion), Joas (Theorie der Sakralisierung des Selbst), Tay-
lor (Theorie des expressiven Individualismus), Kaufmann (Theo-
rie der konstitutiven Kulturkompatibilität des Christentums), Gab-
riel (Theorie der Biografie als Bezugspunkt moderner Religiosität),
Wohlrab-Sahr (Theorie moderner Konversion) u. a.
- ²³ Dies hat *Hervieu-Léger*, *Pilger* (2004) für das Phänomen des moder-
nen Pilgertums plausibel herausgearbeitet.
- ²⁴ Vgl. ausführlich *Sellmann*, *Unsicherheit* (2011); *Sellmann*, *Wunsch*
(2011).
- ²⁵ Abgedruckt in *Spielberg/Schilling* (Hg.), *Kontroversen* (2011), 100–
119.
- ²⁶ So der Titel des im Folgenden referierten Buches von *Damberg/Helle-
mans*.
- ²⁷ *Damberg/Hellemans* (Hg.), *Neue Mitte* (2010), 10.
- ²⁸ Ebd., 11.
- ²⁹ Ebd., 13.
- ³⁰ Vgl. *Först/Kügler* (Hg.), *Mehrheit* (2006).

- ³¹ Zum Ganzen vgl. aber auch *Gabriel, Delokalisierung* (2010) – ein eindringliches Plädoyer dafür, die Integrationsleistung der Gemeinden nicht zu unterschätzen.
- ³² Etwa als ‚*mission shaped church*‘ oder ‚Gemeindepflanzung‘, wie die evangelische Theologie das nennt; vgl. *Herbst, Patient* (2011), 60–67.
- ³³ Hier ist ein Seitenblick auf die aktuellen Forschungen des Frankfurter Systematikers Knut Wenzel lohnend, der schon länger an einer ‚Theologie der Welt‘ arbeitet und diese in Beiträgen zu einer ‚Theologie der Stadt‘ präzisiert hat (vgl. *Wenzel, Gott* (2009)). Wenzel plädiert für eine Theologie, die gerade dann ihre Katholizität einlöst, wenn sie Säkularität unterstützt und gestaltet. Instruktiv ist hier etwa Wenzels Rezeption einer Theologie der Höflichkeit (*cortesia*), also des Hof-Überlassens, des Hof-Bereitens, des Raum-Gebens. Aus ihrer eigenen Intention heraus müsse Kirche aktive Kraft der Schaffung eines common grounds sein, der gerade weltanschaulich neutral bleiben müsse, um für weltanschauliche Anliegen glaubwürdigen Kommunikationsplatz zu bereiten.
- ³⁴ Vgl. nur *Feiter/Müller* (Hg.), *Bischof* (2009); *Feiter/Müller* (Hg.), *Freigeben* (2012); *Damberg/Hellemans* (Hg.), *Mitte* (2010), 111–137.
- ³⁵ Vgl. *Hennecke/Elhaus* (Hg.), *Sehnsucht* (2011); *Hempelmann u. a.* (Hg.), *Gemeinde 2.0* (2011).
- ³⁶ Vgl. nur www.crossingover.de (Button ‚Forschung‘/‚Publikationen‘).
- ³⁷ Vgl. <http://kirchehochzwei.hkdh.de> (Zugriff Oktober 2012).