

# PThI

Pastoraltheologische  
Informationen

---

Geht Kirche anders?

Zum Innovations- und Veränderungspotenzial  
der klassischen Sozialformen

## Inhalt

Editorial .....	3–5
<i>Thomas Söding</i>	
Gottes Gaben für den Aufbau der Kirche.	
Ungehobene Schätze neutestamentlicher Ekklesiologie .....	7–19
<i>Ottmar Fuchs</i>	
Kirche anders: Gnadentheologische Relativierung der Kirche .....	21–37
<i>Uta Pohl-Patalong</i>	
Evangelium kommunizieren – arbeitsteilig auf vielfältigen Wegen .....	39–51
<i>Katharina Karl</i>	
„Seht, ich mache alles neu“ (Offb 21,5)?	
Kirche anders – Ressourcen und Chancen kirchlicher Sozialformen .....	53–64
<i>Philipp Müller</i>	
Neues wagen, ohne das Potenzial parochialer Strukturen gering zu schätzen.	
Eine Positionierung in pastoraler Nüchternheit .....	65–75
<i>Ottmar John</i>	
Warum braucht die Kirche Leitung?	
Theologische Anmerkungen zur Bedeutung des geistlichen Leitungsamtes in einer sich erneuernden Kirche .....	77–90
<i>Thomas Schlegel</i>	
Freiraum und Innovationsdruck.	
Begleitumstände innovativer kirchlicher Sozialformen an der Peripherie .....	91–112
<i>Artur Schmitt</i>	
Keine Angst vor großen Räumen.	
Der Blick nach Brasilien als Hoffnungsschimmer in der pastoralen Krise .....	113–132

## Fremder Blick

*Karin Böllert*

Zur Sozialraumdiskussion in der Kinder- und Jugendhilfe ..... 133–139

## Zur Debatte

*Thomas Knieps-Port le Roi*

Was haben die Bischofssynoden zur Familienthematik gebracht? ..... 141–146

*Marianne Heimbach-Steins*

Vielfalt als Herausforderung.

Sozialethische Reflexionen auf die Familiensynoden 2014/2015  
und das Nachsynodale Schreiben „Amoris laetitia“ ..... 147–152

## Sammelrezension

*Regina Polak*

Religion und Moderne: wieder an- und aufregend ..... 153–164

## Forum

*Markus Hilpert / Johannes Mahne-Bieder*

Die religiösen Aktionsräume verändern sich.

Konsequenzen für die räumliche Organisation von Kirche  
im Spannungsfeld zwischen Privatisierung und Regionalisierung ..... 165–173

Liebe Leserinnen und Leser,

diese Ausgabe der Pastoraltheologischen Informationen dokumentiert verschiedene Beiträge des Kongresses der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ‚Kirche anders: Sozialformen – Personen – Katholizität‘, der vom 7. bis 10. September 2015 in Wiesbaden-Naurod stattfand. Gleichzeitig schien es der Redaktion lohnenswert zu sein, die Debatten auf dieser Tagung in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Darum wurden neben Teilnehmenden in Wiesbaden auch weitere Autorinnen und Autoren zu einer Reflexion über das Innovations- und Veränderungspotenzial der Kirche eingeladen. Die Nummer widmet sich demnach der Frage: Geht Kirche anders? Zum Innovations- und Veränderungspotenzial der klassischen Sozialformen.

Die Redaktion hatte allen Autorinnen und Autoren drei Leitfragen zur Orientierung gestellt:

- A. Welches Innovations- und Veränderungspotenzial haben die klassischen Sozialformen der Kirche in der territorialen und kategorialen Seelsorge?
- B. Was sind Kriterien, nach denen sich die Veränderungen vollziehen sollten, und was ist die implizite Ekklesiologie hinter diesen Kriterien?
- C. Welche Spannungen und Konflikte sind in den Innovationsprozessen zu erwarten und welche Probleme sind bereits in konkurrierenden Kirchenvorstellungen angelegt?

Der **thematische Teil** dieser Ausgabe beginnt mit einer exegetischen Vergewisserung: *Thomas Söding* (Bochum) entwickelt in seinem Beitrag Kriterien für die Veränderung der kirchlichen Sozialformen. Zwar kann das Neue Testament keine Blaupause für die Pastoral in der Spätmoderne sein, doch bietet insbesondere das *Corpus Paulinum* mit seiner Charismenlehre eine wichtige Orientierung für die Gegenwart, deren Potenzial noch nicht voll ausgeschöpft ist.

Ebenfalls kriteriologisch ist der folgende Artikel von *Ottmar Fuchs* (Lichtenfels) ausgerichtet. Er setzt gnadentheologisch an und konstatiert: Die Kirche ist keine Anstalt, die die Gnade einfach beherrscht oder verwaltet. Stattdessen dient sie dem gnadenreichen Ruf Gottes, der an alle Menschen ergeht. Davon ist die Erwählung zum Glauben in der Kirche abgeleitet. Am Beispiel der Sakramentenpastoral werden die Konsequenzen dieses Perspektivenwechsels deutlich gemacht.

Diesen eher grundlegenden Überlegungen folgen Beiträge zu einzelnen kirchlichen Handlungsfeldern beziehungsweise zu praktisch-theologischen Teilaspekten. *Uta Pohl-Patalong* (Kiel) fragt nach den Veränderungsperspektiven der traditionellen Sozialform der Gemeinde. Sie unterscheidet dabei die Kirche als Institution, als Organisation und als Gruppe. Diese werden jeweils in ihren Stärken und Schwächen untersucht. Die

Monopolstellung der Ortsgemeinde wird relativiert, weil sie nur zusammen mit nicht-gemeindlichen Sozialformen der spätmodernen Vielfalt religiöser Ausdrucksweisen gerecht werden kann, um so dem gemeinsamen Ziel zu dienen: der Kommunikation des Evangeliums.

Auch *Katharina Karl* (Münster) geht in ihrem Beitrag von dem faktischen Nebeneinander verschiedener Sozialformen in der Kirche aus. Sie benennt dazu jeweils konkrete Beispiele. Danach identifiziert sie drei ineinander übergehende Entwicklungen in der Kirche, nämlich die Reform der traditionellen Ortsgemeinde, mobile Projekte jenseits der territorialen Struktur und die Vernetzungen im Bereich der kategorialen Seelsorge. Aus diesen Beobachtungen entwickelt sie Kriterien und Konsequenzen für eine gelingende Kirchenentwicklung.

*Philipp Müller* (Mainz) weist dagegen in seinem Beitrag auf die nach wie vor bestehenden Potenziale der Territorialeseelsorge hin. Das gilt trotz der Ernüchterung, die seit den 1990er Jahren bei vermeintlich zukunftsweisenden Modellen der Gemeindepastoral spürbar ist. Er diskutiert auch aktuelle Konzepte der Kirchenentwicklung und gibt so einen kritischen Abriss der gemeindetheologischen Reflexion seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

*Ottmar John* (Bonn) macht die Pluralitätsfähigkeit der Kirche beziehungsweise die Dialektik von Einheit und Verschiedenheit zum Ziel aller Veränderungsbemühungen. Dabei spitzt er seine Überlegungen auf das Leitungsamt zu. Durch den Dienst der Bischöfe und Priester werden die vielfältigen Glieder der Kirche immer wieder an das erinnert, was sie von ihrem Ursprung her sind: ein Leib Christi.

*Thomas Schlegel* (Erfurt) berichtet von den Ergebnissen der empirischen Studie *Landaufwärts* des Greifswalder Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung. Darin wird die Kirchenentwicklung an der Peripherie, also in den vom kirchlichen und sozialen Leben abgehängten Gegenden untersucht. Der Artikel zeigt, welche Bedingungen trotzdem und vielleicht gerade deswegen Innovation und Veränderung in der Kirche möglich machen.

Der Beitrag von *Artur Schmitt* (Vahrn/Italien) schließlich ergänzt die europäische Debatte um die Kirchenentwicklung durch eine internationale Perspektive. In der brasilianischen Kirche sind seit den 1960er Jahren für die verschiedenen, auch nichtsakramentalen Aufgaben in der Gemeinde neue Formen des Dienstamtes, die so genannten *ministérios* entstanden. Dieses Konzept könnte auch in anderen Ländern ein Anstoß für eine erneuerte Kirche sein.

Der **Fremde Blick** auf das Thema dieser Pastoraltheologischen Informationen kommt dieses Mal von einer Professorin für Kinder- und Jugendhilfe beziehungsweise für Sozialpolitik. *Karin Böllert* (Münster) diskutiert die Chancen und Herausforderungen einer sozialräumlich organisierten Kinder- und Jugendarbeit. Diese Auseinandersetzung kann bei allen Unterschieden auch Hinweise und Anregungen für Entwicklungen in der territorialen Pastoral bieten, die ebenfalls mit diesem Konzept arbeitet.

Unter der Rubrik **Zur Debatte** kommentieren *Marianne Heimbach-Steins* (Münster) und *Thomas Knieps-Port le Roi* (Löwen/Belgien) kritisch die Ergebnisse der jüngsten Bischofssynoden zur Ehe- und Familienpastoral in Rom. Knieps-Port le Roi zeigt, wie umkämpft diese Thematik zwischen den Bischöfen war und dass die Kirche in der Gefahr stand, ihre Selbstisolation in diesen Fragen zu verlängern. Das nachsynodale Schreiben von Papst Franziskus *Amoris Laetitia* weise dagegen in eine andere Richtung. Auch Heimbach-Steins bezieht sich auf die Spannungen zwischen der Lebenswirklichkeit in Familien und Partnerschaften und der Lehre der Kirche. Papst Franziskus enttäusche diejenigen, die von den Synoden eine Entwicklung auf der Ebene normativer Aussagen erhofft hatten. Allerdings treffe er eine hermeneutische Neubestimmung des Ortes, an dem sich die Lehre der Kirche verantworten muss, nämlich in der vielgestaltigen Lebenswirklichkeit von Menschen.

Danach bespricht *Regina Polak* (Wien) in ihrer **Sammelrezension** aktuelle soziologische Studien zur Rolle der Religion in der ausgefalteten Moderne. So wird der gesellschaftliche Kontext deutlich, in dem sich die verschiedenen Veränderungsprozesse in der Kirche vollziehen (müssen).

In einem **Forumsbeitrag**, der ebenfalls eng an das Thema dieses Heftes der Pastoraltheologischen Informationen anschließt, analysieren *Markus Hilpert* und *Johannes Mahne-Bieder* (Augsburg) die zunehmende Mobilität und Individualisierung der Glaubenspraxis, die die festen Strukturen der traditionellen Ortskirche untergrabe. Sie diskutieren dazu ausgewählte Ergebnisse einer Befragung unter 400 Katholiken durch das Institut für Geographie an der Universität Augsburg.

Abschließend gilt es eine Änderung in der Zusammensetzung der Redaktion der Pastoraltheologischen Informationen zu vermelden. *Maria Elisabeth Aigner* (Graz) musste sich wegen neu hinzugekommener universitärer Verpflichtungen aus der Redaktion zurückziehen. Wir danken ihr herzlich für die immer angenehme und inspirierende Zusammenarbeit und wünschen ihr gutes Gelingen bei ihren neuen Aufgaben.

Wir freuen uns, dass Frau *Dr. habil. Katharina Karl*, Professorin für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Münster, ab der nächsten Ausgabe der Redaktion beitrifft.

Stefan Gärtner (Tilburg)

Judith Könemann (Münster)

Thomas Schlag (Zürich)



## Gottes Gaben für den Aufbau der Kirche

### Ungehobene Schätze neutestamentlicher Ekklesiologie

#### Abstract

„Ohne eine historische Situierung, die immer eine Relativierung bedeutet, ist keine theologische Orientierung zu gewinnen.“ Daher wird im folgenden Artikel der Frage nach dem Wert einer Rückbesinnung auf das Neue Testament für eine gegenwärtige Ekklesiologie und Pastoraltheologie nachgegangen. Der Blick auf die konfessionell wie theologisch differierenden Wertungen der Paulustradition soll eine problembewusste Lektüre fördern. Dem Modell der Charismenorientierung des Ersten Korinther- und des Römerbriefes wird das Modell der bischöflichen Leitung der Pastoralbriefe gegenübergestellt. Wenn Stärken und Schwächen der Modelle in ihren Kontexten beleuchtet werden, wird klar, dass das ekklesiologische Potenzial des Neuen Testaments in der katholischen Kirche bislang nicht ausgeschöpft worden ist. Die paulinische Charismenlehre hält neue Chancen für die gegenwärtige Ekklesiologie bereit und dient so dem Dialog mit einer sich verändernden Gesellschaft.

„Without historical embedding, which always means putting something into perspective, it's not possible to gain theological orientation.“ The article investigates the value of returning to the New Testament for the current debates in ecclesiology and pastoral theology. The perspective on the different denominational and theological reception of the tradition of St. Paul can contribute to a better reading of the texts. The contribution will compare the model of the charismatic orientation of First Corinthians and of the Letter to the Romans with the model of the episcopal order of the Pastoral Letters. If the strong and weak points of each model are marked it can be seen that the ecclesiological potential of the New Testament is not yet exhausted in the Catholic Church. The Pauline teachings on the charisms offers new chances for the current debates in ecclesiology and continues the dialogue with a diversifying society.

#### Echte Alternativen?

In der katholischen Ekklesiologie dient das Neue Testament traditionell zur Legitimation des dreifachen *ordo*, der als Rückgrat der Kirche gesehen wird.<sup>1</sup> Der Blick richtet sich auf Paulus, der in der Linie vom Ersten Korintherbrief über den Epheserbrief zu den Pastoralbriefen das charismatische Organisationsmodell der Anfangszeit hinter sich gelassen und das *ministerium* des Bischofs, der Presbyter und Diakone ausgebildet habe. Da in diesem Modell alle Briefe des Corpus als Originale angesehen werden, scheint so etwas wie eine Altersweisheit des Völkerapostels die Kirche auf den rechten Weg geführt zu haben, von dem die Reformatoren dann leider Gottes abgewichen seien. In der historisch-kritischen Exegese hingegen, die sich mit dem neoprotestanti-

---

<sup>1</sup> Vgl. Pierre Battofil, *L'Église naissance et la Catholicisme*, Paris 1909. Deutsch: *Urkirche und Katholizismus*, übersetzt u. eingeleitet von Franz Xaver Seppelt, Kempten – München 1910.



schen Christentum des 19. Jahrhunderts verbündet hat, dienen dieselben Texte zur Delegitimation einer kirchlichen Hierarchie. Weil die Pastoralbriefe literarische Fälschungen seien, könnten sie kein schweres Gewicht tragen. Paulus selbst habe nicht auf das Amt, sondern auf die Charismen gesetzt; seine Ekklesiologie sei egalitär. Von Paulus her sei die Kirche frei, jene Organisationsformen zu wählen, die in gegebenen Situationen am besten funktionierten, um diejenige Gnade, die alle durch die Taufe erhalten haben, den diversen Leitungsaufgaben innerhalb der Gemeinden zuzuordnen.<sup>2</sup>

Dass es eine starke Dynamik innerhalb des Neuen Testaments und speziell der Paulustradition gibt, wird auf beiden Seiten nicht bestritten. Aber die Wertungen sind denkbar verschieden. Der eine Typ folgt dem Grundsatz: „Gut Ding will Weile haben“, der andere der Maxime: „Früher war alles besser“. Beide Tendenzen sind apologetisch, weil sie die jeweils herrschenden Zustände ihrer Kirchen begründen wollen. Beide haben erhebliche theologische Probleme, weil die einen nicht erklären können, welches ekklesiologische Gewicht die charakteristischen Konstellationen des apostolischen Ursprungs, und die anderen, welches die geschichtlichen Entwicklungen der nachapostolischen Zeit haben. Beide haben auch erhebliche hermeneutische Probleme, weil die einen die Antwort auf die Frage schuldig bleiben, warum die Korintherbriefe überhaupt noch im Kanon stehen, wenn sie doch ekklesiologisch überholt seien, und die anderen, was die Pastoralbriefe in der Heiligen Schrift noch zu suchen haben; beide verabschieden sich denn auch von einer Orientierung am Kanon und setzen auf die Fähigkeit der Kirche, selbst den richtigen Weg zu finden, die einen, weil sie auf eine normative Tradition, die anderen, weil sie auf eine normative Moderne setzen.

## 1. Biblische Orientierung?

Die grundlegende Frage lautet, was von einer Rückbesinnung auf das Neue Testament für eine gegenwärtige Ekklesiologie und Pastoraltheologie überhaupt erwartet werden kann.<sup>3</sup> Dass keine Blaupausen für diözesane, nationale oder gar universale Reformpläne gefunden werden können, ist klar. Die Urkirche<sup>4</sup> war auch keine heile Welt, sondern eine kleine Bewegung mit ungeheurem Sendungsbewusstsein, vielfach zerstritten, aber doch eng miteinander verbunden, anstrengend für die Nachbarn, aber

---

<sup>2</sup> Vgl. Rudolf Sohm, *Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen* (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft VIII/1), München – Leipzig 1892; *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig <sup>2</sup>1912; Adolf von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten 2 Jahrhunderten*, Leipzig 1910 (der das paulinische Charismenmodell von Anfang an in Konkurrenz zu einem jüdisch-juridischen sieht).

<sup>3</sup> Vgl. als Ausgangspunkt Thomas Söding, *Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament*, Freiburg/Br. 2014; ders., *Taufe und Charisma. Das paulinische Erfolgsmodell*, in: *Lebendige Seelsorge* 65 (2014) 393–398.

<sup>4</sup> Vgl. Udo Schnelle, *Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30 – 130 n. Chr.*, Göttingen 2015.

von einer merkwürdigen Faszination, clever genug, die gesamte Infrastruktur der Antike zu nutzen, aber zugleich profiliert genug, sich von der „Welt“ liturgisch, ethisch und dogmatisch abzuheben.<sup>5</sup> Ohne eine historische Situierung, die immer eine Relativierung bedeutet, ist keine theologische Orientierung zu gewinnen. Das Urchristentum ist eine extreme Minderheit, deren Wachstumspotenzial Außenstehenden kaum aufgefallen sein kann. Die frühe Kirche hat sich in kleinen christlichen Gemeinschaften organisiert, auf der Basis von Familien und Häusern, in der Form von Vereinen, und sie hat nur mit wenigen Protagonisten – Paulus war der wichtigste – die öffentliche Debatte gesucht; die ersten Christinnen und Christen stehen unter erheblichem Anpassungsdruck durch ihre – jüdische und heidnische – Umgebung, weil die Kultur, die Ökonomie, die soziale Welt religiös imprägniert gewesen ist, die Kirchenmitglieder aber wegen ihres christologischen Gottesbekenntnisses als Außenseiter gelten mussten und wollten.<sup>6</sup> Alles, was im Neuen Testament über Sozialformen des Glaubens, über pastorale Strategien, über die Entwicklung kirchlicher Dienste und Ämter zu erkennen ist, steht unter diesen Bedingungen und lässt sich nicht ohne weiteres auf andere Konstellationen übertragen, weder auf volkskirchliche noch auf pluralistische jenseits der Milieus.

Gleichwohl gibt es gute Gründe, das Neue Testament nicht ins kirchliche Archiv zu überweisen, sondern auf die Bühne aktueller Inszenierungen zu holen. Im Elefantengedächtnis der Kirche ist verankert, dass bislang noch jede Reformbewegung *back to the roots* gegangen ist, um sich Inspiration für die Kritik an bestehenden Zuständen und die Konstruktion von Alternativen zu holen.<sup>7</sup> Theologisch ist entscheidend, dass das Glaubensbekenntnis zur „apostolischen Kirche“ nicht nur formal bestimmt, sondern inhaltlich ausgefüllt wird. Es gäbe die Kirche nicht ohne Jesus, der nach 1 Kor 3 ihr Fundament und nach Eph 2 ihr Eckstein ist; es gäbe sie auch nicht ohne die von ihm berufenen Apostel, die nach 1 Kor 3 ihr Fundament gelegt haben und nach Eph 2 selbst dieses Fundament bilden. Diese Apostel sind aber von Anfang an nicht nur als Missionare für die Erstverkündigung, sondern auch als Gemeindegründer für die Gemeindepastoral letztverantwortlich; die meisten Briefe, die das Neue Testament aufbewahrt, sind aus diesem Grund geschrieben worden.

Deshalb ist die Rückbesinnung auf die neutestamentliche Ekklesiologie nicht sentimentale Nostalgie, sondern theologische Aufklärung. Der Blick in den zweiten Teil der

---

<sup>5</sup> Vgl. Christian Link – Ulrich Luz – Lukas Vischer, *Ökumene im Neuen Testament und heute*, Göttingen 2009.

<sup>6</sup> Vgl. Dietrich-Alexander Koch, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen <sup>2</sup>2014, 249–282.

<sup>7</sup> Vgl. Franz Dünzl, *Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Weltferne und Weltverantwortung*, Freiburg/Br. 2015; Jörg Lauster, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014.

christlichen Bibel zeigt, dass keineswegs nur Paulus Wegweiser aufgestellt hat.<sup>8</sup> Die Evangelien pflegen die Erinnerung an Jesus mit einem wachen Sinn für die Herausforderungen ihrer Gegenwart, die Nachfolge Jesu fortzusetzen. Die Apostelgeschichte erzählt, wie sich aus den Aufgaben der Verkündigung auch die Notwendigkeit innerkirchlicher Koordinierungen und innergemeindlicher Institutionalisierungen ergibt, ohne die der Missionsimpuls verpufft wäre. Der Erste Petrusbrief reklamiert die alttestamentliche Volk-Gottes-Theologie des königlichen Priestertums (1 Petr 2,9f. – Ex 19,6), um die marginalisierten „Fremden“ zu ermutigen, in der „Diaspora“ (1 Petr 1,1) ein glaubwürdiges Zeugnis für Gott in Wort und Tat abzugeben (1 Petr 3,13–4,11). Der Jakobusbrief forciert die prophetische Sozialkritik, um das Armutsgefälle innerhalb der Gemeinden abzubauen. All diese Impulse sind stark.

Gleichwohl hat das Corpus Paulinum eine besondere Orientierungsfunktion. Zum einen umfasst es die ältesten neutestamentlichen Schriften, die wie Fenster Blicke in das Leben der frühesten Gemeinden erlauben und wie Spiegel ekklesiologische Positionen reflektieren, die bis heute die Theologie herausfordern. Zum anderen zeigt es am entscheidenden Anfang eine Dynamik geschichtlicher Transformation, die auf neue Herausforderungen neue Antworten zu geben versucht hat. Im Blickwinkel der historisch-kritischen Exegese lässt sich die Entwicklung eines halben Jahrhunderts verfolgen, die aus historischen und theologischen Gründen tiefgreifende Reformen mit ambivalenten Wirkungen gezeitigt hat. Im Blickwinkel kanonischer Exegese wird dieser Transformationsprozess, den das Neue Testament dokumentiert, weder auf seinen Ausgangs- noch auf seinen Endpunkt reduziert, sondern als Prozess reflektiert. Zwischen beiden Perspektiven besteht kein Widerspruch, wenn die historisch-kritische Exegese ihrem genuinen Impuls folgt, durch Traditionskritik nicht nur historische Informationen zu sammeln, sondern theologische Orientierungen zu geben, und wenn die kanonische Exegese, der Textur des biblischen Kanons gemäß, die Entstehungsgeschichte der Schriften nicht neutralisiert, sondern als Ort theologischer Formatierung markiert.

In der Breite der paulinischen Ekklesiologie treten typische Merkmale hervor: Verkündigung durch Überzeugung, Teilhabe durch Glauben, Leiten durch Lehren, Aufbau durch Kooperation, Verantwortung durch Berufung. Ebenso werden Ambivalenzen der Entwicklung deutlich: auf der einen Seite die Professionalisierung und Profilierung des episkopalen Dienstes, auf der anderen Seite die Zurückdrängung von Frauen aus kirchlichen Leitungsfunktionen und die Monopolisierung öffentlicher Lehre durch die

---

<sup>8</sup> Orientierung verschafft Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (GNT 10), Göttingen 1993; eine Zusammenschau findet sich bei Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments II/2: Der Aufbau*, Neukirchen-Vluyn 2009, 86–121; fokussiert: Anni Hentschel, *Gemeinde, Ämter, Dienste. Perspektiven neutestamentlicher Ekklesiologie* (BThSt 136), Neukirchen-Vluyn 2013.

Bischöfe.<sup>9</sup> In dieser Gemengelage ist eine exegetische Exploration des Terrains notwendig.

## 2. Charismatische Ordnung?

Sowohl im Ersten Korintherbrief als auch im Römerbrief spricht Paulus betont von den Charismen (womöglich seine eigene Wortschöpfung)<sup>10</sup>, wo er das kirchliche Leben im Leib Christi koordinieren und motivieren will (1 Kor 12,12–27; Röm 12,3–8). Dieser Umstand ist bemerkenswert, weil er den Ersten Korintherbrief an eine von ihm selbst gegründete, den Römerbrief aber an eine ihm bis dato unbekannte Gemeinde gerichtet hat. Wenn er sich beim Schreiben in die Hauptstadt nicht verrechnet hat (was bei einem Kommunikationsgenie wie ihm unwahrscheinlich ist), wird das Setzen auf Charismen nicht sein Spezialfall gewesen sein, sondern eine weiter verbreitete Praxis in der Mission, ein *identity marker* des Urchristentums, nicht untypisch für junge, hoch motivierte, stark engagierte Gemeinschaften. Im Ersten Korintherbrief dürfte Paulus gegen eine vor Ort populäre Tendenz anschreiben, nur besonders spektakuläre Charismen (1 Kor 13,1ff.: „Wenn ich [...] in Engelszungen rede, [...] und die Gabe der Prophetie habe und alle Geheimnisse weiß und allen Glauben habe, Berge zu versetzen, [...] und all meinen Besitz verteile und meinen Leib hingebe, dass er verbrannt werde, [...]“) gelten zu lassen, die „schwachen“ aber hintanzustellen. Demgegenüber setzt der Apostel auf wechselseitige Anerkennung und Kooperation, auf die Förderung der Schwachen und die Verantwortung der Starken. Im Römerbrief hält Paulus sich mit Kritik merklich zurück und baut auf die intrinsische Bindekraft der Gnadengaben.

In beiden Briefen nennt er eine ganze Reihe von Charismen, nicht systematisch, aber paradigmatisch. Im Ersten Korintherbrief<sup>11</sup> finden sich zwei Listen. Die erste Aufzählung setzt mit „Weisheitsrede“ und „Wissen“ ein; sie setzt sich mit Glaubenskraft und Heilungsgaben fort und setzt Prophetie und Unterscheidung der Geister, Glossolie und deren Hermeneutik ans Ende (1 Kor 12,8ff.). Die zweite Reihe fängt mit Aposteln, Propheten und Lehrern an, die einen Sonderstatus haben, und fügt Heilungsgaben, Hilfeleistungen, Führungsaufgaben und Zungenreden an (1 Kor 12,28); später wird noch die Auslegung erwähnt (1 Kor 12,30). Im Römerbrief<sup>12</sup> zählt Paulus Prophetie, Dienen, Trösten, Mahnen, Vorstehen und Barmherzigkeit auf (Röm 12,6ff.). Von vorn-

<sup>9</sup> Vgl. Thomas Schmeller u. a. (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239), Freiburg/Br. 2010.

<sup>10</sup> Vgl. (aus exegetischer Sicht mit starker Sympathie für die charismatische Erneuerung) Norbert Baumert, Charisma – Taufe – Geisttaufe I–II, Würzburg 2001; (aus systematisch-theologischer Sicht) Marc Ouellet, Charismen – eine Herausforderung, übersetzt von Alwin Letzkus und Adrian Walker, Freiburg/Br. 2011.

<sup>11</sup> Vgl. Dieter Zeller, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010, 381–394; 401–404.

<sup>12</sup> Vgl. Eduard Lohse, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 2003, 338–343.

herein ist zweierlei klar: dass keineswegs alles genannt ist, was eine lebendige Gemeinde braucht, und das alles, was mit der Verkündigung des Wortes, mit der Feier des Glaubens und mit der Caritas zu tun hat, eine herausragende Bedeutung gewinnt. Ebenso klar ist, dass die Charismen nicht spontane Eingebungen sind, sondern spirituelle, moralische und berufliche Fähigkeiten und Fertigkeiten, die viel mit Charakter und Training zu tun haben, mit Hören und Verstehen, mit Glaube, Hoffnung und Liebe. Teils entwickeln sie sich aus den Gaben, die von den Gemeindemitgliedern bei ihrer Konversion in die Kirche mitgebracht werden, wie Organisationstalent, Lehrbegabung und Führungsstärke, teils entzündeten sie sich im Kontakt mit dem Evangelium und den anderen Gläubigen, wie Prophetie und Glossolie. Charismen sind getaufte Kompetenzen.

Schaut man auf die Kontexte der Listen, zeichnen sich vier Eckpunkte einer Charismen-theologie ab, die ekklesiologisch substantiell sind.

Erster Eckpunkt: Die Charismen gehen auf den einen Geist, den einen Kyrios und den einen Gott zurück – jedes einzelne Charisma und das ganze Paket; dadurch sind sie „Gnadengaben“, „Wirkkräfte“ und „Dienste“. Charisma ist diakonische Energie; Energie ist Gnade, die anderen zugutekommt; Dienst ist Geistesgabe, die wirkt (1 Kor 12,1–3) – all das durch das Wehen des Geistes, den Willen Christi und das Walten Gottes, des Vaters.

Zweiter Eckpunkt: Die Charismen sind Gaben, die zu Aufgaben werden. Sie sollen anderen Nutzen bringen (1 Kor 12,7: „Jedem wird die Offenbarung des Geistes gegeben, Nutzen zu bringen.“). Die Charismen dienen nicht der Selbstdarstellung, sondern dem Aufbau der Ekklesia, worunter Paulus das innere und äußere Wachstum der Kirche versteht (1 Kor 14). Die Konstruktivität der Charismen folgt aus ihrer Theozentrik: Gott lässt ihre potenzielle in kinetische Energie verwandeln, indem er sie den Gläubigen zueignet, sodass sie mit ihnen kraft- und verantwortungsvoll agieren können.

Dritter Eckpunkt: Die Charismen sind immer in der Mehrzahl vorhanden, nicht bei jedem einzelnen, aber in der Kirche und in den Gemeinden. Die Pluralität der Charismen ist ekklesiologisch konstitutiv. Diese Pluralität muss gestaltet werden: durch wechselseitige Anerkennung und enge Kooperation. Es gilt nach Paulus, die persönlichen Gaben anzunehmen, um aus ihnen das Beste zu machen, und die der anderen anzuerkennen, um mit ihnen auf das Beste zusammenzuarbeiten. Niemand hat alles, niemand hat nichts. Alle haben ihre Gaben, die sie weitergeben, und ihre Aufgaben, die sie erfüllen sollen.

Vierter Eckpunkt: Die Charismen dienen durch Vielfalt der Einheit. Ihr genuiner Ort ist die Kirche. Sie wirken in den Gemeinden, aber auch zwischen ihnen. Ihr Bezugspunkt ist die Taufe (1 Kor 12,13; vgl. Gal 3,26ff.). Sowohl im Ersten Korintherbrief als auch im Römerbrief verbindet Paulus die Charismenlehre mit dem Bild der Kirche als dem

einen Leib aus vielen Gliedern.<sup>13</sup> Hier gilt: Je mehr Einheit, desto mehr Vielfalt, und je mehr Vielfalt, desto mehr Einheit. Ohne die Pluralität könnte es keine Kooperation der Charismen geben, ohne ihr Zusammenwirken würden sie verkümmern.

Alle vier Eckpunkte werden vom Apostel Paulus markiert. Wie 1 Kor 12,28 zeigt, ist er nicht außerhalb der Charismen, sondern trägt als Apostel ein spezifisches Charisma; seine besondere Gabe und Aufgabe ist es, das Fundament der Kirche zu legen und das Wachstum der Kirche zu befördern, das allein Gott selbst bewirkt (1 Kor 3,1–16).<sup>14</sup> Zu diesem Zweck muss er Charismen entdecken, fördern und zusammenbringen. Die Charismen werden nicht von ihm eingesetzt; sie sind vielmehr Gaben Gottes selbst, die er ebenso wie alle Gemeindeglieder entdecken, annehmen und nutzen muss. Der Apostel agiert im Raum der gesamten Kirche; als solcher hat er auch eine Leitungsaufgabe in der Ortskirche, die er nicht zuletzt mit seinen Briefen wahrnimmt. Aber er kann – und will – nicht alles selbst bestimmen, sondern muss – und will – auf die Kompetenzen der Gemeinde vor Ort setzen. Sein gesamtes Missionskonzept basiert darauf, dass er nur kurze Zeit vor Ort bleibt, um die Saat zu säen, aber dann schnell wieder aufbricht, weil er andere angeleitet hat, das Feld zu bestellen.

Paulus achtet auf Ordnung (1 Kor 14,40: „Alles soll in Anstand und Ordnung geschehen!“). Die Charismen bringen sie nicht durcheinander, sondern halten sie aufrecht. Ordnung zu machen, heißt Frieden zu stiften (1 Kor 14,33a), weil die Ordnung, die Paulus im Sinn hat, die Rechte der Schwachen garantiert und den Erfolg des Ganzen fördert, also die Chancen von Menschen verbessert, mit dem Wort Gottes in Kontakt zu kommen. Die charismatische Ordnung besteht in der Etablierung derjenigen Strukturen, die die interne und externe Kommunikation des Glaubens optimieren sollen. Diese Ordnung mit Leben zu erfüllen, gehört zu den Aufgaben einer Kirchenethik, die auf Mitleid und Mitfreude setzt, auf die Nutzung eigener Stärken und auf die Anerkennung eigener Grenzen, auf die Unterstützung anderer und auf eine *correctio fraterna*, die konstruktiv ist; nicht von Ungefähr ist die Charismen-theologie sowohl im Korinther- als auch im Römerbrief direkt mit der Nächstenliebe verbunden.<sup>15</sup> Die charismatische Ordnung ist aber nicht das Ergebnis moralischer Bemühungen, sondern in der Gabe selbst begründet, die Nutzen bringen soll (1 Kor 12,7); sie passt zur Sendung der Kirche; sie ergibt sich aus dem drei-einen Ursprung des Geistes, des Kyrios und Gottes, des Vaters; sie folgt aus dem Wirken der Gnade, Freiheit zu stiften und Gemeinschaft zu stärken.

---

<sup>13</sup> Vgl. Thomas Söding, Der Leib Christi. Das paulinische Kirchenbild und seine katholische Rezeption im ökumenischen Blick der Moderne, in: Wilhelm Damberg – Ute Gause – Isolde Karle – Thomas Söding (Hg.), Gottes Wort in der Geschichte. Reform und Reformation der Kirche, Freiburg/Br. 2015, 96–130.

<sup>14</sup> Vgl. Albert L. A. Hogeterp, Paul and God's Temple. A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence (BTS 2), Leuven 2006.

<sup>15</sup> Vgl. Thomas Söding, Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch, Freiburg/Br. 2015, 250–256; 274–284.

### 3. Hierarchische Organisation?

Durch seine Profilierung der Charismen hat Paulus eine ekklesiale Hierarchie etabliert – die einzige, die ihren Namen verdient; denn er stellt alle, vor allem sich selbst, unter die Herrschaft Jesu Christi, verpflichtet dem Heilswillen Gottes und für das Wirken des Geistes geöffnet. Er hat eine große Zahl von Männern und Frauen für die Mitarbeit gewonnen, sowohl in den Gemeinden vor Ort als auch in den Verbindungen zwischen ihnen, deren Netzwerk immer größer und enger wird.

In den Pastoralbriefen wird dieses Modell, das räumliche Entfernungen überwindet, adaptiert, damit zeitliche Distanzen überbrückt werden können. In der literarischen Gestalt, die sie gefunden haben, lenken die Pastoralbriefe die Blicke auf den Übergang von der ersten Generation der apostolischen Gründung, die von Paulus repräsentiert wird, zur zweiten Generation, in der seine Meisterschüler Timotheus und Titus eine Schlüsselrolle einnehmen sollen; es ist an ihnen, Vorkehrungen zu treffen, dass die Kirche auch in der Zeit nach dem Apostel wachsen, blühen und gedeihen kann, indem der Glaube weitergegeben wird. Dazu bedarf es den Pastoralbriefen zufolge einer „gesunden“ Lehre (1 Tim 1,10; 6,3; 2 Tim 1,13; 4,3; Tit 1,9.13; 2,1f.) und klarer Strukturen (1 Tim 3; Tit 1,5–9).<sup>16</sup>

Beides wird mit Berufung auf Paulus als altehrwürdig und ursprünglich charakterisiert, ist aber innovativ. Die Christologie der Pastoralbriefe gewinnt durch die Symbiose biblischer Messianologie mit hellenistischen Epiphaniemotiven an Profil.<sup>17</sup> Der theologische *sound* ist unverkennbar paulinisch; doch es gibt kein einziges *copy and paste*; vielmehr entsteht eine zeitgenössische, aufgeschlossene Neuformulierung, die nichts an Substanz verliert, aber viel an Kommunikation gewinnt. Mit dieser kreativen Traditionsbildung soll eine alternative Lehre abgewiesen werden, die sich auch auf Paulus beruft, aber das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung tendenziell dualistisch sieht; die Pastoralbriefe lehren dagegen einen heilsgeschichtlichen Monismus, der sich z. B. auf den Römerbrief stützen kann. Die „gesunde“ Lehre ist jene, die nicht krank macht, sondern heilt, weil sie Schöpfung und Erlösung in der Balance hält.

Die Strukturreform soll durch die Etablierung kirchlicher Hierarchien einerseits die Sichtbarkeit der Gemeinden stärken, andererseits ein Bollwerk gegen die Abweichler errichten und die schweigende Mehrheit motivieren, dem Glauben ein Gesicht zu geben. Die Reformidee ist ähnlich innovativ wie die Christologie. Einerseits wird sie mit einem strategischen Blick forciert, der vom Apostel geprägt ist: Die Kirche bezieht sich organisatorisch auf die Strukturen der antiken Gesellschaft; sie ist nach Städten und

<sup>16</sup> Zur literarischen und theologischen Einordnung vgl. Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen <sup>8</sup>2013, 403–425.

<sup>17</sup> Vgl. Thomas Söding, Das Erscheinen des Retters. Zur Christologie der Pastoralbriefe, in: Klaus Scholtissek (Hg.), Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums (SBS 181), Stuttgart 2000, 149–192.

Provinzen geordnet. Die Pastoralbriefe – der Punkt ist exegetisch strittig – scheinen ein Modell zu entwickeln, das für jede Stadt (*polis*) einen Bischof (*episkopos*) vorsieht, der intern als Leiter und extern als Sprecher fungiert (1 Tim 3,1–7; Tit 1,5–9). Dieser Bischof ist die zentrale Figur, aber kein Solitär; er arbeitet mit Diakonen zusammen (1 Tim 3,8–13). Dadurch wird ein *teambuilding* angeregt, dessen Partnerschaft sich bis auf den Philipperbrief zurückverfolgen lässt (Phil 1,1: „[...] mit ihren Episkopen und Diakonen“), aber im Vergleich zur dortigen Konstellation einen enormen Machtzuwachs erfährt und kaum mehr noch als die Namen gemeinsam hat. Andererseits werden unterschiedliche Traditionen miteinander verschmolzen. Episkopos und Diakon verweisen in die Welt hellenistischer Vereine; im Ersten Timotheusbrief und im Titusbrief werden aber auch Presbyter<sup>18</sup> genannt (1 Tim 4,14; 5,17–22; Tit 1,5), die aus den kollegialen Leitungen von Synagogengemeinden bekannt sind und in keinem der anerkannt echten Paulusbriefe genannt werden, wohl aber in der Apostelgeschichte, wo Presbyter nicht nur als Leitungsgremium der Jerusalemer Urgemeinde erscheinen (Apg 11,30; 15,2.4.6.22f.; 16,4; 21,18), sondern auch der Missionsgemeinden, die Paulus und Barnabas nach ihrer gemeinsamen Expedition in Zypern und Kleinasien gegründet haben (Apg 14,23; vgl. 20,17). Die historischen Entwicklungen sind nicht völlig aufzuklären; auch die Pastoralbriefe selbst weisen Spannungen und offene Stellen auf.<sup>19</sup> Das Modell ist hybrid. Der Trend scheint dahin gehen zu sollen, dass aus dem Kreis der Presbyter geeignete Kandidaten für das Bischofsamt ausgesucht und dann durch Handauflegung und Gebet ordiniert werden (1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6).<sup>20</sup> Hier wird an die paulinische Charismenlehre angeknüpft, allerdings auf ein Amtsscharisma fokussiert (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6), ohne das die Aufgabe nicht erfolgreich bewältigt werden kann.

Die Wirkung war und ist ambivalent. Der Blick in die Kirchengeschichte zeigt, dass die Reformvorschläge der Pastoralbriefe weder alternativlos noch durchschlagend waren. Gleichwohl hat sich in dem Korridor, den sie vorzeichnen, später die große Mehrheit der Ortskirchen orientiert, wenngleich die Abgrenzungen zwischen den episkopalen und den presbyterialen Aufgaben bis in die Neuzeit hinein nicht trennscharf vorgenommen worden sind.<sup>21</sup> Der Blick in die Briefe selbst zeigt, dass Frauen (nach 1 Tim 2,8–15) mit einer ebenso rigiden wie verfehlten Begründung ausgeschlossen werden

---

<sup>18</sup> Vgl. Jochen Wagner, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur* (TANZ 53), Tübingen 2011.

<sup>19</sup> Vgl. Michael Theobald, *Von den Presbytern zum Episkopos* (Tit 1,5–9). Vom Umgang mit Spannungen und Widersprüchen im Corpus Pastorale, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 104 (2013), 209–237.

<sup>20</sup> Vgl. Otfried Hofius, *Die Ordination zum Amt der Kirche und die apostolische Sukzession nach dem Zeugnis der Pastoralbriefe*, in: *ZThK* 107 (2010), 261–284.

<sup>21</sup> Erasmus von Rotterdam schreibt, dass im Altertum kein wesentlicher Unterschied bestanden habe, wie Hieronymus gezeigt habe (*Erasmus' Annotations on the New Testament. Galatians to Apocalypse. Facsimily of the final Latin text with all earlier variants*, hg. v. Anna Reeve [Studies in the History of Christian Thought 52], Leiden u. a. 1993, 674).



sollen<sup>22</sup> und dass die Gemeinden nur noch als Objekte pastoraler Betreuung, kaum jedoch als Subjekte kirchlichen Lebens gesehen werden (vgl. allerdings 1 Tim 2,1–7). Zwar gibt es in den Pastoralbriefen überraschende Lichtblicke, z. B. kennen sie wahrscheinlich weibliche Diakone (1 Tim 3,11)<sup>23</sup> und mit „Witwen“ so etwas wie einen eigenen geistlichen Stand, der älteren Frauen eine wichtige Aufgabe in der Familienfürsorge reserviert (1 Tim 5,3–16).<sup>24</sup> Dennoch wird der Blick auf die Amtsträger verengt – wenn die Pastoralbriefe isoliert und nicht in ihren genuinen Kontexten anderer Paulusbriefe gelesen werden, die sie nicht verdrängen, sondern eher etablieren wollten.

## Klare Optionen?

Nachdem das Erste Vatikanische Konzil alles getan hat, um die Spitzenstellung des Papstes herauszuarbeiten, hat sich das Zweite Vatikanische Konzil auf die Stellung der Bischöfe konzentriert, vor allem in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*. Diese episkopale Ekklesiologie darf aber weder auf das Neue Testament noch auf weitere Teile der Kirchengeschichte projiziert werden. Sie ist eine genuine Lehrentwicklung, die Klarheit schafft, aber auch Lücken reißt. Zu den Gewinnern des Konzils gehören die Diakone, zu den Verlierern die Priester, die als Kooperatoren der Bischöfe vorgestellt, aber darin sicher nicht hinreichend bestimmt werden.

Ambig ist die Theologie der sog. Laien. Einerseits wird die Theologie des Volkes Gottes aufgewertet; andererseits ist von den Charismen nur unter dem Aspekt die Rede, dass sie von den Aposteln und ihren Nachfolgern geordnet werden müssen (LG 7; 25; 30). Hier entstehen Freiräume einer theologischen Weiterentwicklung, die nicht aus der

---

<sup>22</sup> Zur Exegese vgl. Margret M. Mitchell, *Corrective Composition, Corrective Exegesis: The Teaching on Prayer in 1Tim 2,1–15*, in: Karl Donfried (Hg.), *First Timothy Reconsidered (Colloquium Oecumenicum Paulinum 18)*, Leuven 2008, 41–62. Die Begründungsschwäche zeigt sich nicht nur im Spiegel einer heutigen Geschlechtertheologie, sondern auch im Licht biblischer Theologie. Die Genesisexegese, die der Zurückweisung zugrunde liegt, entspricht zwar einem Trend zeitgenössischer jüdischer Theologie, widerspricht aber der Lesart des Paulus. Er sieht gerade in Adam den typischen Sünder (Röm 5,12–21), in Eva aber die Betrogene (2 Kor 11,3). In 1 Kor 11 folgt er zwar zunächst, der herrschenden Ansicht, dass Gen 2 zufolge „die Frau vom Mann stammt“ (1 Kor 11,8), weshalb er ihr „Haupt“ sei (1 Kor 11,3); aber in der Weiterführung begründet er theologisch ein partnerschaftliches Verhältnis von Mann und Frau, dass „im Herrn“ gelebt werden soll (1 Kor 11,11f.). In den einschlägigen Aussagen des Lehramtes, zuletzt in *Ordinatio sacerdotalis*, fehlt denn auch ein Rekurs auf 1 Tim 2.

<sup>23</sup> Vgl. Jacques Schlosser, *Le ministère de l'épiscopè d'après les épîtres pastorales*, in: ders., *À la recherche de la Parole. Études d'exégèse et de théologie biblique*, Paris 2006, 561–604, hier 581. Der Punkt ist gleichfalls strittig. Wenn es weibliche Diakone gegeben hat, wäre ihnen wohl die öffentliche Predigt versagt geblieben.

<sup>24</sup> Vgl. Angelika Standhartinger, *Verlorene Frauenämter. Witwen im frühen Christentum*, in: *Bibel und Kirche* 65 (2010), 218–222.

Traditionsgeschichte der katholischen Kirche aussteigt, aber sie konsequent fort-schreibt. Papst Franziskus hat in *Evangelii gaudium* die Aufgabe der „Evangelisierung“ als Berufung aller Gläubigen beschrieben und pneumatologisch begründet: „Der Heilige Geist bereichert die ganze evangelisierende Kirche auch mit verschiedenen Charismen. Diese Gaben erneuern die Kirche und bauen sie auf. Sie sind kein verschlossener Schatz, der einer Gruppe anvertraut wird, damit sie ihn hütet; es handelt sich vielmehr um Geschenke des Geistes, die in den Leib der Kirche eingegliedert und zur Mitte, die Christus ist, hingezogen werden, von wo aus sie in einen Evangelisierungsimpuls einfließen“ (EG 130).<sup>25</sup>

Diese allgemeine Aufforderung muss ekklesiologisch gestützt, kirchenrechtlich geregelt und pastoral genutzt werden. Im Lichte dieser Aufgabe zeigt sich, dass das ekklesiologische Potenzial des Neuen Testaments in der katholischen Kirche bislang nicht ausgeschöpft worden ist. Zwar zeigt sich im Rückblick, dass die Profilierung des episkopalen Leistungsdienstes nicht nur eine geschichtliche Möglichkeit, sondern eine theologische Notwendigkeit gewesen ist, weil Spiritualität und Ethik, *team spirit* und *governance*, Bildung und *performance* sachlich so zusammenhängen, wie die Pastoralbriefe es mit den Worten ihrer Zeit als Ideal entwerfen.<sup>26</sup> Aber das, was die paulinische Charismenlehre eröffnet, ist damit bei weitem nicht erschöpft. In einer Gesellschaft, die durch größere Geschlechtergerechtigkeit, erhöhte Bildungsniveaus und gestiegene Partizipationsinteressen charakterisiert ist, ergeben sich besonders gute Chancen einer reformerischen Umsetzung, die das ekklesiologische Potenzial der paulinischen Charismenlehre weit besser nutzt als in der Vergangenheit. In den gegenwärtigen Pastoralplänen der deutschen Bistümer werden die Möglichkeiten kaum genutzt, weil Charismen regelmäßig nur im Blick auf ehrenamtliches Engagement thematisiert werden, nicht jedoch als Basis aller kirchlichen Dienste.<sup>27</sup>

Damit die Chancen einer ekklesiologischen, kanonistischen und pastoralen Neuorientierung genutzt werden, müssen Barrieren aus dem Weg geräumt werden, die sich seit dem ausgehenden 19. Jh. aufgebaut haben. Der größte Widerstand geht von Max Webers genialer Unterscheidung charismatischer und institutionalisierter Herrschaft aus. Sie ist zwar von der liberalen Exegese seiner Zeit beeinflusst und hat sicher eine erhellende Funktion für die Unterscheidung diverser politischer Machtsysteme, scheitert aber schon im Ansatz an der Deutung der Paulusbriefe, weil für den Apostel die Institution der Kirche charismatisch ist: Die Unterscheidung zwischen Dienst und Amt,

---

<sup>25</sup> Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben „*Evangelii gaudium*“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 194), Bonn 2013.

<sup>26</sup> Aus diesem Grund geht auch die ökumenische Bewegung nicht an den Pastoralbriefen vorbei, wenngleich sie zeigt, dass die Episkope nicht nur personal, sondern auch synodal zu erfolgen hat; vgl. *The Apostolicity of the Church. Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity*, Minneapolis 2006 (deutsche Übersetzung 2009).

<sup>27</sup> Vgl. Joachim Schmiedl – Robert Walz (Hg.), *Das Kirchenbild der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen*. Freiburg/Br. 2015.

die nur auf Deutsch funktioniert, hat in den Briefen keinerlei Anhalt; das Grundwort lautet *diakonia*. Der Apostolat ist selbst ein Charisma, institutionalisiert von Gott (1 Kor 12,28).

Der charismatische Ansatz zieht sich in der Paulusschule durch, wie der Epheserbrief zeigt, wenn er festhält, dass die Kirche, die auf dem Fundament der Apostel und Propheten gegründet ist (Eph 2,20f.), ihre Geistesgaben nicht etwa von den Gründungsgestalten, sondern von Jesus Christus selbst empfängt (Eph 4,7–16)<sup>28</sup>, und auch die Pastoralbriefe nicht vergessen machen, wenn sie festhalten, dass bei der Ordination die Amtsgnade verliehen *wird*, weil Gott sie schenkt (1 Tim 4,14). Der *ordo* ist also seinerseits Charisma, Dienst, Energie (1 Kor 12,4ff.). Er hat eine spezifische Koordinierungsfunktion, die zu erfüllen ein wesentlicher Aspekt von Leitung ist. Er verbindet die Gemeinden, indem er sie auf ihre apostolische Basis und so unter die Herrschaft Jesu Christi stellt. Er ist von demselben Geist geschenkt, den – anders – auch die anderen Christenmenschen erfahren haben. Er ist sinnvollerweise mit dem Vorsitz bei der Eucharistiefeyer verbunden, auch wenn dafür kein klarer neutestamentlicher Beweis geliefert werden kann. Er kann aber nur als Teil eines großen Ganzen wirken, nach Paulus organisch integriert in den Leib Christi.

Folgt man der literarischen Gestaltung der Pastoralbriefe, gibt es in der Kirche notwendigerweise eine *successio apostolica*, die im Kern eine *successio fidei* ist (1 Tim 4,6; 2 Tim 3,10). Was die Apostel erstmalig getan haben, die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat, muss fortgesetzt, was sie einmalig getan haben, die Gründung der Ortskirchen, muss in dieser Einmaligkeit vergegenwärtigt werden. Das Wirken des Geistes weckt nicht nur die Kreativität der Ekklesia, die sich in jedem Moment ihrer Geschichte neu erfindet, weil in ihr Jesus Christus selbst gegenwärtig ist, sondern stiftet auch die Kontinuität der Tradition von Generation zu Generation bis zu ihrem Anfang in der Geschichte Jesu, die ihrerseits zur Geschichte des Gottesvolkes Israel gehört und über die Tora universale Weite hat.<sup>29</sup>

Setzt man hier an, ergibt sich die Aufgabe, die zahlreichen Beiträge, die von Getauften, haupt-, neben- oder ehrenamtlich, aufgrund ihrer spezifischen Charismen für den Aufbau der Kirche geleistet werden, lokal, regional und universal, in ihrem ekklesiologischen Gewicht, ihrer rechtlichen Form und ihrer pastoralen Effektivität neu zu bestimmen. Die starke Theologie des Bischofs nach *Lumen gentium* bietet dafür eine Handhabe, weil sie im Rahmen der Hierarchie große Gestaltungsräume öffnet. Der richtige Hinweis auf das Delegationsrecht des Bischofs ist aber nicht hinreichend, weil neue Abhängigkeiten entstehen, die stärker als die bekannten Autoritätsgefälle in der katholischen Kirche sind, wenn es keine differenzierte Ekklesiologie der pastoralen

<sup>28</sup> Vgl. Gerhard Sellin, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), Göttingen 2008, 328–338.

<sup>29</sup> Hier lohnt das Gespräch mit Michael Böhnke, *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts*, Freiburg/Br. 2013.

Dienste gibt, die der Pastoral neuen Auftrieb gibt. „Löscht den Geist nicht aus“, lautet die paulinische Parole (1 Thess 5,19). Das Neue Testament stellt keine Stoppschilder auf, sondern Hinweistafeln, wohin die Reise gehen kann.

Prof. Dr. Thomas Söding  
Lehrstuhl für Neues Testament  
Ruhr-Universität Bochum  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Neues Testament GA 6/151  
Universitätsstr. 150  
D-44801 Bochum  
E-Mail: Thomas.Soeding(at)rub(dot)de



## Kirche anders: Gnaden theologische Relativierung der Kirche

### Abstract

Was die Kirche mit Gnade zu tun hat bzw. die Gnade mit der Kirche, erschließt sich einsichtigerweise insbesondere in ihrer Sakramentalität. Denn die Sakramente gelten als die vorzüglichen Orte der Erfahrung von Gnade und auch die Kirche versteht sich als Grundsakrament in Analogie zum Ursakrament der Inkarnation, zu Jesus Christus. Sie ist Zeichen und Werkzeug und damit Sakrament der in Christus erschienenen Liebe Gottes (LG 1). Je mehr sich die Kirchen in ihren Gestalten und Menschen für diese Gegebenheit der Gnade öffnen, desto mehr kann sie *anders*, ja ganz anders werden, nicht nur in einem bestimmten Kontrast zu gesellschaftlichen und persönlichen Verhältnissen, sondern auch zu ihren eigenen bisherigen Vollzugsformen und pastoralen Praktiken.

The question what the church has to do with grace or grace with the church can be reasonably answered when one looks at the sacramental nature of the church because the sacraments are considered to be the most exquisite places of experiencing grace and because the church sees itself as the basic sacrament in analogy to the sacrament of the incarnation in Jesus Christ. The church is the sign and instrument and thus the sacrament of God's love manifested in Christ (LG 1). The more the churches open themselves in their social shapes and through the believers to this reality of grace, the more they may become *different*, entirely different, not only in a certain contrast to societal and personal circumstances but also to their previous forms of pastoral practices.

### Vorbemerkung

Der Begriff der „Relativierung der Kirche“ kann leicht zu dem Missverständnis führen, dass damit eine Bedeutungsminderung gemeint sei. Hier geht es aber genau um das Gegenteil: Je mehr die Kirche in Relation gesehen wird und sich in Relation sieht zu dem, was theologisch als Gnade Gottes gilt, desto mehr Bedeutung gewinnt sie in diesem Horizont. Schon von jeher hat sich die Kirche in ihren Dokumenten auf die Gnade Gottes bezogen und hier geht es darum, eben diese Bezogenheit zu thematisieren und von ihr her in zentraler Weise (also nicht nur additiv) den Selbstvollzug der Kirche in den Blick zu nehmen.

Was in vergangenen Kontexten als „Gnadenanstalt“ formuliert wurde, möchte ich in gegenwärtigen Zusammenhängen als „Gnadenereignis“ wiederentdecken und über den institutionellen Aspekt der „Verwaltung“ hinaus den Subjektwechsel vollziehen: Insofern nicht die Kirche Subjekt der Gnadenvergabe ist, sondern Gott: nicht die Kirche verwaltet die Gnade, sondern Gott waltet gnadenreich in Kirche und Welt. Die Kirche dient dem gnadenreichen Ruf Gottes, der immer zunächst an alle Menschen ergeht. Dem ist die Erwählung zum Glauben in der Kirche zugeordnet. Am Beispiel der

Sakramentenpastoral werden die Konsequenzen dieses Perspektivenwechsels deutlich gemacht. So verstehe ich die Kirchen als Seh- und Wahrnehmungsschulen, aber auch als Wegbegleiterinnen und Realisierungshilfen der Gnade Gottes in dieser Welt, oft auch kontrafaktisch zu gegenwärtigen Verhältnissen.

## 1. Gnadentheologische Grundlegung

Es gibt sicher den Grundkonsens zwischen den christlichen Kirchen, dass Gottes Gnade allem vorgängig ist, der Schöpfung genauso wie dem Glauben. Analog dazu, dass niemand die eigene Geburt entschieden hat, entscheidet Gott auch über die Erwählung zum Glauben, sei es durch Hineingeborenwerden, sei es durch biographische Ereignisse. Alles hängt daran, dass diese Vorgaben als Gnade und nicht als Fluch erlebt werden können. Milliarden von Menschen kommen ja niemals überhaupt in die Nähe der Entscheidungsmöglichkeit, sich taufen zu lassen und den christlichen Glauben anzunehmen. Im biblischen Theologumenon der Erwählung<sup>1</sup> wird dies längst vorausgesehen und bei allem Universalisierungsdrang auch eingesehen.

Aber wofür entscheidet sich dann Gott hier? Dafür, dass er nur die Gläubigen liebt? Dies würde aber die Voraussetzungslosigkeit der Gnade hintertreiben: durch die heilsnotwendig erzwungene Verkettung von Gottes Liebe und kirchlichen Teilnahmebedingungen. Damit landen wir bei jener Religionswirklichkeit, die schon seit jeher Ströme von Blut durch die Geschichte der Menschheit hat fließen lassen. Oder, das ist die andere Variante, bei jener Religion, die ohne gesteigerten Missionsauftrag die eigene Gemeinschaft im Heil weiß und die übrige Welt resigniert und herzlos dem Unheil und der endgültigen Vernichtung überlässt.

Wenn aber von der unverdienten Gnade Gottes die Rede ist, dann kann es keine Grenzen dieser Unverdientheit geben. Die Eingliederung in den Leib Christi der Kirche ist dann eingebettet in die Eingliederung in der Schöpfung, die nach dem Kolosserbrief (Kol 1,16) durch Christus und in ihm geschaffen ist. Die christologische Gnadenordnung der Offenbarung thematisiert damit in sich selbst ihre Einbettung in der Gnadenordnung der Schöpfung. Nicht zu glauben bedeutet keinen Heilsverlust in Bezug auf die Gnade Gottes, die allen Menschen geschenkt ist.

Die christliche Botschaft beinhaltet also einen „objektiven“ oder indikativen und einen „subjektiven“ bzw. „kommunikativen“ Aspekt: Durch Christus *ist* die ganze Welt erlöst in dem Sinn, dass sie und dass niemand aus der Liebe Gottes herausfallen können, mag geschehen, was da will. Der subjektive und kommunikative Aspekt ist mit dem Glauben eines einzelnen bzw. einer Gemeinschaft an diese Wirklichkeit gegeben. Die

---

<sup>1</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, Religiöse „Erwählung“ – für welche soziale und politische Praxis?, in: Dirk An-sorge (Hg.), *Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen*, Stuttgart 2010, 86–120.

Wirklichkeit selbst ist ihrerseits vom Glauben nicht abhängig, denn sie ist von Gott, und nicht von den Menschen gegeben. Es wäre ein vulgär-pelagianischer Kommunikationismus, wollte man annehmen, diese Wirklichkeit würde sich erst durch den menschlichen Glauben konstituieren. Vielmehr gilt diese Wirklichkeit konstitutiv für alle Menschen, ob sie nun die kommunikative Leistung des Glaubens aufbringen oder nicht, noch mehr: ob sie die Gnade des Glaubens bekommen oder nicht. Diese „Ontologie“ der Gnade ist das akkurate Gegenteil des magischen Denkens, weil Letzteres immer an den Mechanismus einer Wenn-dann-Struktur gebunden ist. Die Gnade aber überbietet jede Bedingung und macht es völlig unnötig, Gottes Zuneigung mit menschlicher Leistung zu sichern: sie ist bereits unendlich gesichert.<sup>2</sup>

Die Liebe Gottes ist gegeben, auch wenn Menschen nichts davon wissen. Biblisch wird der Tatbestand, dass nur eine relativ begrenzte Anzahl im Glauben davon weiß, als Gnade der „Erwählung“ erfahren und reflektiert. Diese Erwählung kann keine Ausgrenzung der Anderen aus der Liebe sein, sondern thematisiert in der Erwählung zum Glauben die Erwählung auch der Anderen, der Nichtglaubenden zu dieser unbedingt unendlichen Liebe. Man kann den Glauben nicht „machen“. Und man muss es auch nicht. Man kann nicht sagen: du musst dich erst von Gott lieben lassen, damit er dich wirklich liebt. Niemand ist schuld, wenn er/sie den Glauben nicht geschenkt bekommen hat.

Darin zeigt sich das unergründliche Geheimnis der göttlichen Freiheit, nämlich zu diesem Glauben zu erwählen, wen Gott will, aber nicht als Liebesentzug gegen die anderen, die nicht erwählt sind, sondern in Proexistenz für sie und als permanent zu verkündende nie aussetzende Liebeserklärung Gottes an sie. Ohne diese Sakramentalität, nämlich, dass Gottes Gnade sanktions-, drohungsfrei und erfahrungsfrei geschenkt ist, gibt es keine Erwählung und auch keine Freiheit der Menschen, nicht erwählt sein zu müssen. Diese „Erwählung“ zum Glauben steht also im schärfsten Widerspruch zu der Vorstellung, dass diejenigen, die nicht erwählt sind, die Ungeliebten, gar die Verdammten seien.

Dabei ist die Vorstellung aufzugeben, dass anderen, die nicht christlich glauben, etwas fehle: Sie haben bereits „alles“, das Leben und mit ihm die göttliche Liebe. Die Defizitvorstellung Anders- oder Nichtglaubenden gegenüber hintertreibt die in der Geburt allen Menschen gegebene Gotteskindschaft und (nach der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanums) Gottesvolkschaft und die mit dem radikalen Geschenk der Geburt gegebene genauso radikale Liebe. Simone Weil schenkt uns eine faszinierende Einsicht: „Eine der kostbarsten Freuden der irdischen Liebe, dem Geliebten zu dienen, ohne dass er davon weiß, ist im Falle der Liebe Gottes nur durch den Atheismus möglich.“<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, *Die andere Reformation. Ökumenisch für eine solidarische Welt*, Würzburg 2016, 13–24.

<sup>3</sup> Dieses Zitat verdanke ich Tomas Halik, *Geduld mit Gott*, Freiburg/Br. 2011, 5.



## 2. Sakramentale Basis der Kirchenbildung

Unsere Konzentration auf das Sakramentale trifft zugleich ins Zentrum der Ekklesiologie. Seit Beginn der Kirchengeschichte hat die soziale Gestaltung der Sakramente kirchenbildende Kraft und strukturbildende Funktion, einschließlich der damit verbundenen „Regulierung“ (oder Deregulierung) der Innen-Außen-Beziehungen. Besonders signifikant in diesem Zusammenhang ist selbstverständlich die Taufe. Der Kirchenrechtler Othmar Heggelbacher hat in seinen historischen Arbeiten zum Verhältnis von Sakrament und Kirchenbildung immer wieder herausgestellt, dass in der frühen Kirche aus der Identität der Sakramente heraus, die Vorgegebenheit der Gnade darzustellen und zu vermitteln, auch die strukturelle und kirchliche Ordnung der Kirche erwächst. Hinsichtlich der Taufe formuliert er:

„Dieses eine Sakrament der Taufe entlässt aus sich eine Rechtsordnung unter wirklichen Personen und lässt Geltungspunkte und Geltungslinien tatsächlicher Art entstehen. Sie ergibt den Ansatzpunkt für die Ordnung des kirchlichen Lebens.“<sup>4</sup>

Die Gnadenordnung bestimmt die Kirchenordnung.

Und hinsichtlich der Taufe ist bereits nach frühchristlicher Überzeugung die „Voraussetzung für die Spendung der Taufe [...] nicht die Begründung des Glaubens, sondern die Übermittlung der Heilswirklichkeit an den Täufling.“<sup>5</sup> Und:

„Der Glaube ist für die Taufe *dispositiv-integrierend*, aber *nicht konstitutiv*, wie die langen Auseinandersetzungen um die Ketzertaufe zeigen sollten. Die geringe Wirksamkeit des späteren Glaubens hat deswegen auch nie dazu geführt, ‚die Realität des Geschehens des Taufaugenblicks‘ in Frage zu stellen.“<sup>6</sup>

Die Heilswirksamkeit der Taufe wird also weder an den Glauben vor noch an den Glauben nach der Taufe konstitutiv gebunden.

In der Taufe und ihren Zulassungsbedingungen kommt das Innen-Außen-Verhältnis zwischen Kirche und Umwelt zum Vorschein. Wobei die Umwelt selbstverständlich auch immer in der Kirche ist, aber eben nicht immer umgekehrt! Als bedingungsarmer Eingliederungsakt in die Kirche hat die Taufe nicht von ungefähr sakramentalen Charakter. Dies ist von größter Bedeutung für ihre Identität und Pastoral. *Dieser* Gang von außen nach innen, einschließlich der Unverlierbarkeit der Taufe im Gang nach außen, entscheidet auch über die Qualität und inhaltliche Ausrichtung anderer Innen-Außen-

<sup>4</sup> Othmar Heggelbacher, *Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325*, Freiburg (Schweiz) 1974, 162.

<sup>5</sup> Heggelbacher, *frühchristliches Kirchenrecht* (s. Anm. 4), 152–153.

<sup>6</sup> Heggelbacher, *frühchristliches Kirchenrecht* (s. Anm. 4), 161 (Hervorhebungen im Original). Heggelbacher zitiert hier Oskar Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe*, Zürich 1948, 41.

Beziehungen der Kirche.<sup>7</sup> Die Aufnahmeregeln entsprechen immer auch den identitätsbildenden Verhaltensregeln eines Kollektivs bzw. einer sozialen Einheit. Vor allem mit den Fragen: Wer entscheidet über die Aufnahme, mit welchen Dotierungen und Pflichten ist sie verbunden und wie spiegelt sich darin das Verhalten bzw. die „Philosophie“ einer Gemeinschaft? Für den kirchlichen Bereich: Die Art und Weise, in der man die Taufe als Sakrament versteht und vollzieht, entspricht just der Art und Weise, wie sich die Kirche als Sakrament wahrnimmt und verwirklicht.

Derart wird die Taufpastoral zum Test- und Ernstfall, wie die Kirche mit der „Gnademacht“ umgeht, ob sie sie genauso umsonst schenkt wie Gott dies tut oder ob sie Bedingungen daran bindet, die im Grunde nur der eigenen Herrschaft nicht nur gegenüber den Menschen, sondern auch gegenüber Gott dienen.<sup>8</sup> Die Taufpastoral fordert die Akteure der Kirche zum Vorrang der Gnade im pastoralen Vollzug heraus, dazu also, ihre eigenen Wissens- und Einflussgrenzen nicht zu Gnadengrenzen werden zu lassen. Es gibt keine Lizenz zur Taufverweigerung und auch nicht zum Taufaufschub als diejenige, die im Wesen und im Zustandekommen des Sakraments selbst begründet liegt. Vielmehr sind die Verantwortlichen der Pastoral selber zur unbedingten Zulassung herausgefordert. Dies impliziert die pastorale Haltung einer beträchtlichen Pluralitätsfähigkeit und Kraft zur Diversifikation.

Auf diesem Hintergrund erweist sich die „Selbstwirksamkeit“ der Sakramente,<sup>9</sup> als „menschenunabhängige“ Wirksamkeit: Dahinter steht die Einsicht der Kirche, dass die Sakramente die Gnade enthalten, die sie bezeichnen und dass die Sakramente diese Gnade denen verleihen, die kein Hindernis entgegensetzen.<sup>10</sup> Für diese Wirklichkeit steht vor allem das Sakrament der Taufe, das allen Menschen gespendet werden kann, nicht nur Erwachsenen, die damit ihren Glauben verbinden, sondern auch Säuglingen (die weder mit Glauben noch mit einer Leistung aufwarten können), bewusstlosen Menschen und Menschen mit schwersten geistigen Behinderungen. Auch die unwürdig empfangene Taufe tangiert nicht den Taufcharakter.<sup>11</sup> Selbst der Glaube, was immer darunter genauerhin, vor allem auch hinsichtlich seiner realen Gebrochenheit und Unterbrechungen, zu verstehen ist, ist nicht Wirkursache der Gnade, sondern lediglich disponierende Ursache für die Erfahrung der Gnade. „Nach katholischer Lehre

---

<sup>7</sup> Ähnliches kann man selbstverständlich im Zusammenhang des Herrenmahls rekonstruieren, doch konzentriere ich mich hier auf die Taufe. Das Abendmahl ist, biblisch gesehen, verbunden mit allen Mählern Jesu, was die unbegrenzte Offenheit nicht nur nach innen, sondern auch nach außen hin signalisiert, vgl. Joachim Kügler, *Hungrig bleiben!? Warum das Mahlsakrament trennt und wie man die Trennung überwinden könnte*, Würzburg 2010.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Rainer Bucher – Rainer Krockauer (Hg.), *Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral*, Münster 2005.

<sup>9</sup> Bei Karl Barth die Selbstwirksamkeit des Wortes, vgl. Ottmar Fuchs, *Die Predigt als möglicher Beitrag zu einem kommunikativen und herrschaftskritischen Lebensstil*, in: Rudolf Englert u. a. (Hg.), *Christlicher Glaube als Lebensstil*, Stuttgart 1996, 107–124.

<sup>10</sup> Vgl. Ludwig Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg /Br. <sup>4</sup>1959 (Bonn <sup>11</sup>2005), 394.

<sup>11</sup> Vgl. Ott, *Grundriss der Dogmatik* (s. Anm. 10), 419–428.

kann der Glaube, da er nicht Wirkursache der Rechtfertigung, sondern nur Dispositionsakt ist, ebenso wie andere Dispositionsakte fehlen.“<sup>12</sup> Die Taufe wirkt „absolut“. Sie repräsentiert in ihrer Symbolerfahrung die Universalität der Rechtfertigungsgnade, also die vorgängige Liebe Gottes allen gläubigen, nichtgläubigen und andersgläubigen Menschen gegenüber, in ihrem Bösessein und in ihrer Gottlosigkeit, noch bevor sie sich verändert haben, damit sie sich verändern können.

Selbstverständlich macht der Glaube einen Unterschied, aber nicht hinsichtlich der Vorgegebenheit der Gnade, sondern hinsichtlich der Erfahrung dieser Gnade. So gehören neutestamentlich Taufe und Umkehr bzw. Glaube zusammen (vgl. Apg 2,38 und Mk 16,16), doch bleibt offen, wie und in welchem Maße sich das Jawort zur Frohen Botschaft konstituiert. Nach der Apostelgeschichte „genügt“ offensichtlich eine Predigt (vgl. Apg 2,37f.) und ein Gespräch en passant auf der Reise mit dem äthiopischen Hofbeamten (vgl. Apg 8,26–40).

Auf dem Hintergrund dieser kleinen aber feinen Geschichte von der Taufe des Äthiopiens und der dahinterstehenden frühen Tradition einer, wenn man so will, ersten kasualpraktischen Pastoral, erweist sich die Taufe als eine Form ritueller Diakonie, bei der nichts gefordert wird als nur der Akt, sie zu wünschen, verbunden mit der Sehnsucht, darin einer Gegebenheit zu begegnen, die menschliches Leben durch das Leid hindurch trägt und ihm Hoffnung gibt.<sup>13</sup>

Die Sehnsucht, von einer guten Macht erwünscht und geborgen zu sein, nicht mit Liebesentzug bestraft zu werden und in Freiheit nichtintegralistische Inklusionen zu wählen, gewinnt in der Taufe eine gegenüber gegenwärtigen Religionsformen im Christentum und in anderen Religionen durchaus kontrafaktische Glaubens- und Gesellschaftsform. Die Menschen können erleben, dass sie sich von der Taufe viel erhoffen dürfen, dass sie ihre wichtigsten Lebenswünsche mit den Symbolhandlungen der Taufe verbinden können und Mut zum Leben und zum Gutsein bekommen.

So gibt es zwei Taufmodalitäten, die auch ineinander übergehen können:

### 3. Erste Modalität: Sammlung „kompakter“ Kirchenformen

Die Taufe nimmt in eine kirchliche Gemeinschaft auf und verbindet sich mit dem ausdrücklichen Glauben an Gottes Gnade, nämlich lebenslang von Gott begleitet, angenommen und geliebt zu sein und von daher zu einem Leben in der Kraft des Heiligen Geistes ermutigt zu werden. Diese Modalität wird sich in unterschiedlicher Weise mit

<sup>12</sup> Ott, Grundriss der Dogmatik (s. Anm. 10), 431.

<sup>13</sup> Vgl. bereits ausführlich in unserer Zeitschrift entfaltet: Ottmar Fuchs, Die Taufe des Äthiopiens: eine alternative Theologie der Taufpastoral, in: Pastoraltheologische Informationen 35 (2015), 1, 261–279; auch ders., Jes 53,7–8 als theologische Mitte alternativer Taufpastoral in Apg 8,26–40, in: Theologische Quartalschrift 195 (2015), 4, 315–338.

der Zugehörigkeit zu einer Kirchen- oder Christengemeinschaft verbinden, mit unterschiedlicher theologischer und soziologischer Dichte. Die Kirchen sind bislang hauptsächlich diesen Weg der Taufe als Eingliederung in ihre Gemeinschaften gegangen.

Durchaus verbunden mit schlimmen Ambivalenzen. Denn nicht nur für die katholische Kirche ist die Geschichte der Taufpastoral eine hochambivalente und eine für Millionen von Menschen destruktive. Denn aus der exklusivistischen Vorstellung, dass die Taufe für das Heil notwendig sei, hat man das Recht abgeleitet, es als Zwangsinstrument bis hin zur Gewalttätigkeit einzusetzen. Hier zeigt sich, wie signifikant der Umgang mit der Taufe hinsichtlich des Kirchenbildes und des Verhältnisses von Kirche und außerkirchlicher Wirklichkeit ist.

Dabei wurde nicht ernst genommen, was das Psalmwort sagt: „Von Geburt an bin ich geworfen auf dich, vom Mutterleib an bist du mein Gott.“ (Ps 22,11) Denn Gott hat die ganze Welt aus Liebe geschaffen und in der Geburt ist jeder Mensch unbedingt gewollt. Von daher ist die Geburt bereits die Zusage des Heils, denn dieses Geliebtsein Gottes kann niemals aufhören. Jeder Mensch kann sagen: „Ich bin geliebt, also bin ich!“

Für Hannah Arendt ist die Geburt die Gegebenheit, „kraft derer jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist“<sup>14</sup>. Alles Leben verdankt sich der geschöpflichen, näherhin der geburtlichen Vor-Gabe. Geburt ist bereits die Gnade, von Gott bedingungslos erwünscht und geliebt und deshalb ins Dasein gebracht zu sein. Diese Gnade markiert nicht Willkür, sondern totale Voraussetzungslosigkeit. In der Geburt ist kreatürlich erfahrbar, was Gnade ist. Josef Wohlmuth spricht von der Geburtlichkeit als Metapher „eines nicht verfügbaren Anfangs“.<sup>15</sup>

So gibt es die Taufe als explizite Feier der Gotteskindschaft, analog zur „Sakramentalität“ der Geburt als einer Vorgegebenheit aus Liebe, aus reiner Gnade. Letztere ist ein primordiales, aller Existenz vorgängiges Sakrament, eine Heiligkeit, das heißt ein Gesegnetsein von Gott her, das bereits mit der Geburt gegeben ist, als ein Vorgang, der nicht hergestellt werden musste von dem Menschen, der geboren wurde, analog gefeiert in der Vorgängigkeit der sakramentalen Symbolhandlung, die nicht hergestellt werden muss und für deren Empfang es keine Bedingungen gibt.<sup>16</sup>

Aus dieser Perspektive ist die Taufe tatsächlich etwas wesentliches Neues, aber in einer anderen Weise als in der exklusiven: Die Taufe ist die Feiergestalt dieses Erwünschtseins im Horizont der christlichen Offenbarung. In ihr wird es zum erfahrbaren Ereignis. Die Kirchen bringen die Taufe in einen sozialen Erfahrungszusammenhang, der ihrer Inhaltlichkeit entspricht: nämlich in die Kommunikation mit denen, die in der Taufe von Gottes Liebe beschenkt sind und die diesem Geschenk in Sakrament

---

<sup>14</sup> Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München – Zürich 2002, 167.

<sup>15</sup> Josef Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*, Paderborn 2002, 88.

<sup>16</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, *Taufe und Gemeindeentwicklung*, in: Walter Kasper u. a. (Hg.), *Weil Taufe Zukunft gibt*, Ostfildern 2011, 34–75.

und Wort wie auch in ihren sozialen Beziehungen nach innen und außen erfahrbare Gestalt verleihen.

So wird die Taufe erfahren als das Sakrament des Hineingenommenwerdens und des Hineinwachsens in die Sammlung der Kirche bzw. der Kirchen. Ohne dieses „Standbein“, das auch und besonders in der Erinnerung einer Glaubensgemeinschaft wurzelt, würde die gnadenhafte Geschenktheit und die inhaltliche Orientierung ihrer Sendung „nach außen“ in die vielen Felder der rituellen und diakonischen Pastoral hinein in der Gefahr sein, ihre Quelle bzw. ihr christliches Bewusstsein zu verlieren.

So hat der Levit nicht verstanden, was er dem unter die Räuber Gefallenen schuldig ist, weil der Tempel für ihn das statisch exklusive Standbein der Identität darstellt, während für den Samariter, der außerhalb dieser Orthodoxie steht, der verwundete Mensch zum aktuellen und akuten „Standbein“ seiner Existenz vor Gott wird (vgl. Lk 10,25–37). Doch braucht man die Erinnerung an diese Geschichte vom barmherzigen Samariter, um genau dies im Glauben selbst benennen und begründen zu können. Die situativ notwendige Hintanstellung von Glaubens- und Kirchengrenzen um der je größeren Gnade Willen ist ein Inhalt dieses Glaubens und seiner Identität selbst. Er ist auf seine eigene Verausgabung angewiesen, um er selbst zu sein. Nur indem er sich in diesem Sinn verliert, gewinnt er sich selbst. Wo diese Dialektik in sich zusammenfällt, fällt auch die christliche Identität in sich zusammen.<sup>17</sup>

Die Taufe ist heilsnotwendig in dem Sinne, als sie notwendig ist, das Heil ausdrücklich zu erfahren, beim Namen nennen zu dürfen und von daher das Leben gestalten zu können. Denn es ist ein kategorialer Unterschied, ob ich weiß, dass mich der Schöpfer in Christus liebt, oder ob ich davon nichts weiß. Die Taufe ist aber nicht in dem Sinn heilsnotwendig, als sie den Ungetauften das Heil abspräche. Vielmehr wird in ihr stellvertretend gefeiert, was in der Hoffnung des christlichen Glaubens für alle Menschen gilt: nämlich dass sie von Geburt an von Gott erwünscht und geliebt sind. Dann verstehen gläubige Menschen ihren Glauben als Stellvertretung für diejenigen, die nach ihrer Ansicht nach zu wenig oder nicht glauben.

Es gilt, diesen Außenbezug der Kirche in der Gestaltung offener Passagen zwischen kompakten und dispersen Kirchen- beziehungsweise Reich-Gottes-Formen stark zu machen. Die Gemeinde ist dann interessiert an solchen Kontakten, die „nichts“ für den eigenen „Laden“ bringen. Immer mehr Menschen werden dann Kontakte aufnehmen, statt immer weniger, weil ihnen nicht unterstellt wird, dass ihnen etwas fehlt, und weil sie nicht defensiv auf Druckverhältnisse reagieren müssen.

---

<sup>17</sup> Hier geht es also nicht darum, die Gemeindebildung zu missachten, weil die entscheidenden Kontakte zwischen kirchlichem Gottesdienst und Gesellschaft heute die Rituale seien und weil man deshalb hier investieren müsse, damit nicht auch dieses Feld an die freien Anbieter verloren gehe und die Kirchen bedeutungslos werden. Vielmehr argumentiere ich von der sakramentaltheologischen Identität der Kirche selbst her.

In diesem Sinn ist die Taufe nicht nur Initiations sakrament<sup>18</sup> in bestehende Sammlungsformen der Kirche hinein, sondern die Kirche hat auch die Gabe und die Aufgabe, diese zeichenhafte Erfahrung der bedingungslosen Liebe Gottes, die auch nicht an die Bedingung der Selbstintegration sozialer Art gebunden ist, hinsichtlich der eigenen Sozialgestalten absichtsarm weiterzugeben, analog zur zwischenmenschlichen Diakonie, die keinem Menschen gegenüber durch irgendeine Bedingung blockiert und begrenzt werden darf. Hinsichtlich der zwischenmenschlichen Diakonie besteht in allen Kirchen und auch in all ihren Gruppierungen der Konsens, dass allen Menschen, die in Not sind, zu helfen ist. Hinsichtlich der mindestens genauso entgrenzenden und bedingungslosen Liebe Gottes gibt es allerdings noch einigen Diskussionsbedarf.

Die Diakonie sprengt per se die Kirchengrenzen. Das Gleiche tun aber auch die Grund sakramente (Taufe und Herrenmahl), und noch unvergleichlich intensiver, weil es sich dabei um die Unbegrenztheit der Liebe Gottes handelt. Genauso wenig wie es eine Wenn-dann-Bedingung Gottes hinsichtlich der Geburt des Menschen gibt, gibt es eine solche Wenn-dann-Struktur hinsichtlich der Taufe. Dies gilt auch für den Glauben. In jedem Fall wird in der Taufe die Annahme des Menschen durch Gott gefeiert, sodass diese Hoffnung ohnehin bei jeder Feier der Taufe mitgeht und mitgehalten ist. Damit sind wir bereits bei der *zweiten Modalität*:

#### 4. Zweite Modalität: Sendung in disperse Kirchlichkeit

Die zweite Modalität gönnt dem Sakrament der Taufe eine gewisse Eigenläufigkeit. Die Eigenläufigkeit ist begründet in der Nichtberechenbarkeit der Gnade. Diese Wirkung liegt vor allem außerhalb der Kontrollierbarkeit der Herkunftsgemeinde der Taufe. So kann die Jerusalemer Gemeinde in der Geschichte des Äthiopiens der Apostelgeschichte nicht im Griff haben, was der Kämmerer denn in Äthiopien mit der Taufe anfängt. Die gleichwohl gespendete Taufe wird zum Zeichen für das Vertrauen in die Selbstwirksamkeit des Handelns Gottes in unterschiedliche Situationen und Zusammenhänge hinein. Und dabei ist es wenig von Belang, ob diese Selbstwirksamkeit eher im Wort (dies wäre die Version von Karl Barth) oder im sakramentalen Zeichen rekonstruiert wird (dies wäre eher die katholische Version).

So gibt es also nicht nur eine soziologische Eingliederungswirkung, sondern auch eine pneumatologische, ekklesiologisch ähnlich bedeutsame *disperse* Auswirkung des Heiligen Geistes mit anderen Formationen, sei es im Privaten einer Familie oder auch nur

---

<sup>18</sup> Es ist interessant, dass der Begriff der Initiation bereits im Neuen Testament kaum eine Rolle spielt, vor allem auch deswegen, weil man verhindern wollte, mit den Initiationsriten der Mysterienkulte verwechselt zu werden, vgl. Joachim Kügler, Perspektivenwechsel! Bibeltheologische Randbemerkungen zu einem pastoral-empirischen Projekt, in: Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben?, Münster 2006, 143–158, hier 149.

einer Person, sei es in anderen gemischten oder neuen christlichen Gruppenbildungen. So ist zutreffend, dass die Taufe ein von Gott geschenktes Sakrament ist und dass sie als solche als eine Quelle verstanden werden darf, die weder ein einzelner Mensch noch eine einzelne Kirchenabteilung oder Glaubensgemeinschaft ausschöpfen können.

Die Taufe ist also absolut gratis.<sup>19</sup> Sie ist das niederschwelligste Ritual, das es gibt. Die Taufe ist allen zu schenken, die auf Segen und das Gute Vertrauen setzen und an einen guten Ausgang glauben, denn dieser ist in Christus gegeben. So gibt es eine Gnade der Geburt und es gibt eine Gnade der Taufe, in der diese Geburtsgnade erlebbar und glaubbar wird. Diese Geburtsgnade geht niemals verloren, auch wenn sie keine explizite Antwort findet. Die Explizitheit wird im jüngsten Gericht, in der unverdunkelten und ungeschützten Offenbarung der Liebe Gottes „nachgeholt“ und von daher auf das eigene Leben bezogen. Weder sind Vorbereitungen noch bestimmte Auswirkungen die Bedingung der Gnade. Wo Gnade keine Wirkung zeitigt, wandelt sich Gottes Liebe, aus menschlicher Perspektive analog weitergedacht, von der Freude zum Schmerz. Dafür steht das Kreuz. Aber auch der Schmerz ist Ausdruck einer unveräußerlichen Liebe, die einmal auf den Menschen treffen wird, bis zum Äußersten seines eigenen Schmerzes.<sup>20</sup>

Zwar ereignen sich Sakramente immer im Raum und in der Gemeinschaft der Kirche, aber die Kirche und auch die Gemeinden und andere Sozialformen „hüten“ die Sakramente so, dass sie nicht nur gemeinschafts-, sondern auch personenbezogen, nicht nur kirchenintegrierend, sondern auch Gotteskindschaft darüber hinaus konstituierend geschenkt werden. Wo Menschen in dieser Weise die Möglichkeit geschenkt wird, das Sakrament der Taufe zu empfangen, gehören sie sakramententheologisch zur Kirche bzw. zur christlichen Ökumene, auch wenn sie in den dauerhafteren Sozialgestalten der Kirche wenig auftauchen, sondern „nur“ in diesen zeitlich begrenzten, für viele Hauptamtliche nur flüchtigen Begegnungsweisen der Taufpastoral vorkommen. Denn wo Gottes Liebe in dieser sakramentalen Weise erfahren und empfangen wird, wird Christus selbst zum Subjekt der Kirchenbildung. Diesen sakramentalen Zuspruch der unbedingten Liebe und Versöhnung Gottes kann nichts aushebeln: er konstituiert die Kirchenzugehörigkeit schlechthin. Für viele Hauptamtliche in den Kirchen ist dies verständlicherweise ein Ärgernis, weil dadurch die soziale und institutionelle Gestalt der Kirche, die immer auf sichtbare Innen-Außen-Grenzen angewiesen ist, hintertrieben wird. Es handelt sich dann um so etwas wie schwer integrierbare und noch

---

<sup>19</sup> Die gegenseitige Erschließungskraft von Taufe und Kirche zeigt sich auch darin, dass in Sätzen wie diesen der Begriff der Taufe auch durch den Begriff der Kirche ausgetauscht werden kann.

<sup>20</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, Ein „lieber Gott“ – Verweichlichung oder Verschärfung des Gerichts?, in: *Theologie der Gegenwart* 56 (2013), 2, 119–132.

viel weniger kontrollierbare „Emigranten“ und Vagabunden *in* und zwischen den so wie außerhalb der Kirchen.<sup>21</sup>

So wünschen Eltern den Segen Gottes für ihre Kinder und für sich selbst: auch wenn der Begriff des Segens die theologische Tiefe des Taufsakraments nicht ausschöpft, ist er doch nicht als Alternative zur Taufe zu denken, sondern als Ausdruck für den Glauben an das Ja einer unverfügbaren guten Macht zum eigenen Leben.<sup>22</sup> Dorothea Sattler schreibt: „Gott sagt zu, dass die Geschöpfe bestehen dürfen, auch wenn sie ihm zu widerstehen trachten. Gott ist das Ja zu allem Lebendigen, und Christus Jesus hat dieses Ja gelebt bis hinein in die Negativität des Todes [...]“.<sup>23</sup> So hat auch die Feier der Sakramente „dem zu entsprechen, was ihr Leitbild ist. Dieses Leitbild ist Jesus Christus in seinem Leben, in seinem Sterben und in seiner lebendigen Gegenwart im Heiligen Geist.“<sup>24</sup> In den Sakramenten beeinflussen und verändern sich Tradition und Leben wechselseitig, „ohne dass der Prozess [...] im Detail steuerbar ist“, weder hinsichtlich der Biographien noch der beteiligten sozialen Größen.<sup>25</sup> Für beide Bereiche gilt dann das Ziel, dass die Sakramente Heil erfahrbar machen, „Leiden lindern, Angst mindern, Glück feiern.“<sup>26</sup> So ist die Kirche das Sakrament zum Segen der Menschen.

Mit solcher Bedingungslosigkeit, die von der Taufe auf je spezifische Weise auf alle Sakramente ausstrahlt,<sup>27</sup> befinden sich die Sakramente kirchensoziologisch an der Grenze oder besser in der Überbrückung zwischen Innen und Außen, indem sie die Erfahrung der unbedingten Liebe Gottes auch denen nicht verwehren kann und darf, die hinsichtlich des Glaubens bzw. der Kirche zögerlich oder abständig sind.

## 5. Geschenk distributiver Sakramentalität

Auch Menschen, die nicht viel von den kirchlichen Symbolen verstehen, die aber nicht weggehen wollen, spüren, dass hier etwas von der Unendlichkeit und Unveräußerlichkeit des Lebens zum Vorschein kommt. So wird sozial eingeholt, dass die Sakramente und überhaupt die Semantik der Offenbarung über sich hinaus weist, dass sie selbsttranszendent sind, in Gottes Allheit und von daher in alle Menschen hinein. Die

---

<sup>21</sup> Vgl. Eva-Maria Faber, Würdigung des Menschen, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 158 (2010), 4, 348–355, hier 349.

<sup>22</sup> Außerkirchliche „freie“ Ritualangebote unterscheiden sich wesentlich darin, ob sie für diese Unverfügbarkeit transzendenzoffen sind oder genau diese Offenheit, durchaus ästhetisch und literarisch anspruchsvoll, verschließen.

<sup>23</sup> Dorothea Sattler, Zum Gedächtnis Jesu Christi Sakramente feiern, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 158 (2010), 4, 339–347, hier 346.

<sup>24</sup> Sattler, Gedächtnis (s. Anm. 23), 347.

<sup>25</sup> Helga Kohler-Spiegel, Zum Heil der Menschen, in: Lebendige Seelsorge 62 (2011), 4, 249–250, hier 250.

<sup>26</sup> Kohler-Spiegel, Heil der Menschen (s. Anm. 25), 250.

<sup>27</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, Sakramente – immer gratis, nie umsonst, Würzburg 2015, 99–127.



radikale Selbstentäußerung Gottes ist erst „komplett“, wenn dies über alle Komplexität und Kompaktheit kirchlicher Formen hinaus zu geschehen vermag, nämlich die Sakramente als „unmögliche“ Gabe<sup>28</sup> auszugeben: für eine Kommunikation, die über die versprochenen Grenzen von Offenbarung und Kirche hinauszugehen vermag. Die Kirche ist der kommunikative und spirituelle Raum dessen, was sie maßlos übersteigt.

Dass diese Vorgegebenheit nicht unter der Hand als Forderung vermittelt und aufgefasst wird, ist die eigentliche Herausforderung künftiger Sakramentenpastoral. Die Eucharistie beinhaltet dann tatsächlich die in ihr angelegte Universalität, nämlich dass alle Menschen eingeladen sind „Komm, setz' dich her!“, als ein Ort, wo niemandem der Platz streitig gemacht wird.<sup>29</sup> Deswegen ist es nicht individualisierend nur als persönlich-religiöses Anliegen zu identifizieren, wenn Menschen diese Symbolvorgänge in ihr Leben einholen; vielmehr reagieren sie auch theologisch und ekklesiologisch „richtig“, wenn sie die Sakramente als Außenbezug der real existierenden Kirche beanspruchen, um so in ihre Lebensräume hinein den Kirchenbegriff auf sakramententheologischer Basis mit sich selbst zu erweitern. Auch wenn sie kirchensoziologisch (sozialgestaltbezogen) nicht dazu gehören, gehören sie dazu (nämlich sakramenten- und darin gnadentheologisch).

Es ist gut, wenn sich die Pastoral des Mysteriums der Liebe Gottes verbinden lässt mit Verstehen, Teilhabe und Bildung, doch kann das nicht zur Bedingung des Mysteriums und seiner Erfahrung gemacht werden.

„Der liturgische Ritus will gerade die Unverständlichkeit hüten, um so den Glauben erst zu ermöglichen. [...] *Das Ritual muss immer den Glauben an das realisieren, was um alles in der Welt nicht zu haben und nicht zu machen ist.*“<sup>30</sup>

Angesichts folgender Geschichte kann man sich das Pathos des Verstehen-Müssens (was ja immer auch ein Zugriff und damit theologisch nicht unschuldig ist) sparen:

In seiner Antwortrede anlässlich seines 25sten Bischofsjubiläums hat Weihbischof Werner Radspieler (Erzdiözese Bamberg) im Dezember 2011 erzählt, dass ihm vor allem solche Begegnungen wichtig und wertvoll waren, wie z. B. diese: Der Bischof kommt in ein kirchliches Heim, wo man einen obdachlosen Mann aufgenommen hat, der nicht mehr lange zu leben hat. Die Schwester warnt, dass er ein schwieriger Mensch sei. Als er den Bischof sieht und ihn als Pfarrer erkennt, ruft er ihm zu: dass die Pfarrer doch so ein „Zeug“ hätten, mit dem alles Schlimme, was man getan hat, vergeben sei. Auf das Ja des Bischofs, dass es tatsächlich so ein Zeug gebe, fragt er ihn,

<sup>28</sup> Vgl. mit Bezug auf Jacques Derrida, Falschgeld. Zeit geben I, München 1993: Ottmar Fuchs, Gott(esglaube) als Gabe, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 27 (2012) 369–399.

<sup>29</sup> Vgl. Helga Kohler-Spiegel, Sich verwandeln lassen. Wunden heilen und das Leben feiern, in: Lebendige Seelsorge 62 (2011), 4, 240–245, hier 243.

<sup>30</sup> Bettina-Sophia Karwath, Rituale offenbaren Unsagbares, in: Lebendige Seelsorge 62 (2011), 4, 251–254, hier 252 (Hervorhebungen im Original).

ob er denn das Zeug auch dabei habe. Der Bischof hatte es dabei, und der Mann sagt: „Dann mach dein Zeug!“ Der Bischof spendet dem Mann die Krankensalbung. Das Ritual schenkte ihm eine tiefe Ruhe mit sich selbst und er konnte loslassen und, wie die Schwester wenig später berichtet hat, versöhnt und in Frieden sterben. Es ist wunderbar, dass der Weihbischof nichts als den Wunsch des Mannes erfüllte und nach keinen Voraussetzungsbedingungen für den Empfang dieses Sakramentes fragte. Es reicht offensichtlich, etwas vom Mysterium der Gnade zu *erahnen*. Genau solche Momente sind für den Bischof pastorale Erfahrungen, auf die es wirklich ankommt.

So gilt mein Plädoyer dem „Ausverkauf“ der Sakramente, und vor allem der Basis-sakramente der Taufe und des Abendmahls, wie er Jesaja gefallen würde:

„Auf, ihr Durstigen, kommt alle zum Wasser! Auch wer kein Geld hat, soll kommen. Kauft Getreide, esst, kommt und kauft ohne Geld, kauft Wein und Milch ohne Bezahlung! [...] Neigt euer Ohr mir zu, und kommt zu mir, hört, dann werdet ihr leben. [...] Völker, die du nicht kennst, wirst du rufen; Völker, die dich nicht kennen, eilen zu dir, um des Herrn, deines Gottes, des Heiligen Israels willen, weil er dich herrlich gemacht hat“ (Jes 55,1–5).

Es geht also um eine radikale Entmoralisierung der Gnade im weiteren und der Sakramente im besonderen Sinne. Dieser Außenbezug hat auch nach innen eine befreiende Wirkung: insofern auch hier die Sakramente vertieft als die Zeichen der vorbehaltlosen Liebe Gottes erfahren werden können, und weder an Widerspruchsverzicht noch an Gutsein, noch an Wohlverhalten, noch an Übereinstimmungsverhalten gebunden sind. Gegenüber gesellschaftlichen Herrschafts- und Tauschordnungen eröffnet sich hier von Seiten der Ekklesiologie ein anderes Orientierungsmuster für soziales Verhalten, nämlich die durch die Sakramente „regulierte“ Gnadenordnung, die menschliche Regulierungen unterläuft und in einer dialektischen Weise, gegenseitig anerkennend und verändernd, das Ausgeschlossene nichtintegralistisch inkludiert.<sup>31</sup>

So ist es aus dieser Perspektive völlig zutreffend, wenn ein muslimisches Mädchen, das bei der Schulendfeier mit den christlichen Mitschülern und Mitschülerinnen in der Kirche so beeindruckt ist, dass von dieser Atmosphäre her, die bis in das Leibliche hineinreicht, fast gar nicht anders kann, als mit vorzugehen und wie die anderen an der Eucharistie teilzunehmen, nicht zurückgewiesen wird.

## 6. Ritualtheologische Einsichten

Es ist immer anzustreben, dass das Verhältnis von Erfahrung und Ritual annähernd ein analoges oder auch paralleles ist, nämlich darin, dass die Erfahrung einigermaßen oder wenigstens annähernd etwas von dem erlebt, was im Ritual gezeigt und symbo-

---

<sup>31</sup> Vgl. dazu im Kontext des aktuellen Teilhabe- und Inklusionsdiskurses Johannes Eurich – Andreas Lob-Hüdepohl (Hg.), *Behinderung – Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche*, Stuttgart 2014.

lich versprochen wird. Neben dem analogen ist aber auch ein widersprüchliches Verhältnis zwischen Erfahrung und sakramentalem Symbolgeschehen in den Blick zu nehmen. Der ewige Vorsprung der Liebe Gottes ist „erfahrbar“ in der Vorgegebenheit der sakramentalen Rituale. Hier zeigt sich eine eigenartige Paradoxie, die im Vollzug Doxologie ist: Anerkennung Gottes aus der eigenen, aber auch unerschöpflich weit über die eigene Befindlichkeit hinaus. Derart ereignet sich die Transformation von der Wohlergehensreligion zu einem Vertrauen, das weder den Menschen noch Gott unter solche Wenn-Dann-Bedingungen stellt. Israel stößt zu dieser entmagisierten Gottesbeziehung im persönlichen Gebet des einzelnen Menschen (in Leiderfahrungen) und kollektiv in den Erfahrungen des Volkes im Exil vor.<sup>32</sup>

Das Ritual „hält die Stellung“, hartnäckig und konfliktbereit, kontrafaktisch, nicht etwa als Belohnung für gelingende Glaubenserfahrungen und moralische Erfolge, sondern als deren Überstieg, welcher zugleich gegenüber der Nicht-Erfahrung einen eschatologischen Raum eröffnet, eine Hoffnung, dass der Überhang des Rituals einmal wieder eine korrespondierende Erfahrung aus sich entlässt. Das Ritual wird zum Platzhalter dafür, dass Gott am Ende dieses Äons all das erfahrungsmäßig einlösen wird und weit darüber hinaus, was im Symbolvollzug des Sakraments als „antizipiertes Faktum“ geschenkt ist.<sup>33</sup> In diesem Sinn *ist* die Kirche das Ritual der Liebe Gottes für die Welt (vgl. LG 1). Auch kontrafaktisch hütet sie Gottes Gnade.

Analog kann man dazu die Sakramente der Taufe,<sup>34</sup> Eucharistie,<sup>35</sup> Buße,<sup>36</sup> Krankensalbung<sup>37</sup> und Eheschließung<sup>38</sup> ansehen. Der Kirche gegenüber „soziologisch“ fernstehende Menschen kommen mit einer relativen „Nicht-Erfahrung“ dessen, was sich hier aus der Offenbarungsperspektive der Kirche ereignet, was aber gleichwohl das Sakrament ihnen gegenüber repräsentiert und gratis gibt. Denn eine größere Anzahl derer, die sie beanspruchen, sucht eher das (individual- und sozialpsychologisch wirksame) Ritual als die damit verbundene Glaubens-, Erfahrungs- und auch Gemeinschaftswelt, wobei natürlich offen bleibt, inwiefern nicht dadurch die Chance bleibt, dass die Betroffenen sich für die dahinter liegenden Wirklichkeiten öffnen. Aus diakonischer Perspektive sind die Rituale jedenfalls in Bezug auf die sogenannten Fernstehenden oder Nicht-Dazugehörigen ein Dienst daran, dass sie in unsicheren Übergangszeiten biografischer und soziographischer Passagen ihres Lebens und ihrer Familie die Vorgabe eines Rituals erhalten, in dem sie diesen Übergang anfanghaft auf eine „Transzendenz“ hin öffnen, also auf das zu, was sie nicht selbst sind und haben

<sup>32</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, *Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*, München 1982.

<sup>33</sup> Vgl. zu diesem Begriff im Kontext der Klagespiritualität: Fuchs, *Klage als Gebet* (s. Anm. 32), 184.

<sup>34</sup> Vgl. Fuchs, *Sakramente* (s. Anm. 27), 49–72.

<sup>35</sup> Vgl. Fuchs, *Sakramente* (s. Anm. 27), 72–98.

<sup>36</sup> Vgl. Fuchs, *Sakramente* (s. Anm. 27), 99–124.

<sup>37</sup> Vgl. Fuchs, *Sakramente* (s. Anm. 27), 157–180.

<sup>38</sup> Vgl. Fuchs, *Sakramente* (s. Anm. 27), 125–156.

und was sie an „Größe“ übersteigt, um die Probleme derart aushalten und bewältigen zu können.

Dies ist ein bezüglich der Institution der Kirche absichtsarmes Unternehmen „ritueller Diakonie“ im Dienst an den Menschen, verbunden mit der Hoffnung, dass diese Gegebenheit auch irgendwann einmal das bewirkt, was sie symbolisiert. Nur: Kalkulieren kann man damit nicht. Ob ein biographisches Passagenritual auch zur Passage in die Erfahrungen und Gemeinschaft des Glaubens wird, ist nicht zu erzwingen, sondern nur zu ermöglichen und zu erhoffen

## 7. Konsequenzen für die Sakramentenpastoral

Indem die Verantwortlichen in der Pastoral<sup>39</sup> dem Sakrament und der darin mit Sicherheit geschenkten Gnade Gottes mehr vertrauen als ihren eigenen Bedingungsvorstellungen, geben sie ein Beispiel für ihr Vertrauen auf Gottes Gnadenwirkung genauso wie für ihre Hoffnung hinsichtlich der jeweils beteiligten Menschen. Es ist auch wichtig, dass sie dies in verständlicher Weise den Menschen sagen können, nämlich dass sie zugelassen sind, nicht primär, weil die Hauptamtlichen es wollen oder nicht wollen, sondern weil *Gott dies will*.

Es wird seine eigene Wirkung haben, wenn die Menschen die kirchlichen Akteure als jene erleben, die das Doppelte sagen können:

„Aus meiner Perspektive bin ich dagegen, dass Sie ihr Kind taufen lassen: Doch ich habe das nicht zu entscheiden, sondern habe dieses kirchliche Amt, nicht um mich, sondern das auch für mich immer wieder unverständliche Geheimnis der unendlichen Liebe Gottes zu vertreten. Und so hoffe ich, dass die Erfahrung der Taufe bzw. des Ehesakramentes in Ihnen etwas bewirkt, wovon ich nichts weiß, wofür Sie sich aber vielleicht zu öffnen vermögen! Ich kann mir nicht vorstellen, dass es einen Sinn für Sie hat, aber ich habe nicht in der Hand, welche Bedeutung Gott Ihnen damit schenken will.“

Natürlich kann eine solche Pastoral missbraucht werden: Aber damit befinden sich die kirchlichen Verantwortlichen in ausgesprochen guter Gesellschaft, nämlich in der vom Mensch gewordenen Gott selbst.

Wichtig ist allerdings, dass eine solche in sich widersprüchliche Rolle, die die Hauptamtlichen hier einnehmen, nicht als Authentizitätsbruch erscheint, verbunden mit einer in der Pädagogik unheilvollen paradoxen Kommunikation, in der auf der Wortebene etwas anderes signalisiert als auf der Tatebene realisiert wird. Solche Spaltun-

---

<sup>39</sup> Ich verkneife mir hier die offensichtlich weiterhin sinnlose Klage über die Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Amt in der katholischen Kirche. Denn eine solche sakramentale Ekklesiologie, wie sie eigentlich den Kern der katholischen Kirche ausmacht, benötigt eine breite Basis von Menschen, die zur Sakramentspendung fähig und beauftragt sind und Zeit für die dazugehörige Pastoral aufwenden können; vgl. dazu Ottmar Fuchs, *Im Innersten gefährdet. Für ein neues Verhältnis von Kirchenamt und Gottesvolk*, Innsbruck<sup>2</sup>2010.

gen rufen auch Spaltungen in den Menschen hervor. Auch hier geht es um eine, allerdings völlig andere Form der paradoxen Kommunikation: nicht im Sinne einer Destruktion, in der in der Tat Schlechteres vermittelt wird als im Wort, sondern im Sinne einer Steigerung dahingehend, dass in der Tat noch mehr Liebe und Annahme geschenkt wird als sie im Wort der Hauptamtlichen verstanden werden kann. Hier geht es nicht um die Erfahrung einer zwischenmenschlichen Unverlässlichkeit, sondern um die Steigerung einer Verlässlichkeit in das Unendliche Gottes selber hinein. Es ist ein integraler Bestandteil heilender und konstruktiver Menschenbeziehung, dass sich Menschen hinsichtlich wichtigerer Gegebenheiten zurückzunehmen bereit sind und nicht selbst die sein wollen, die das letzte Wort haben.

In dieser Begegnung ist es dann auch möglich und nötig, in der Punktualität der Begegnung von Vorbereitung und Nachbereitung so weit wie möglich die Inhaltlichkeit der jeweiligen Sakramente zu vermitteln. Dies wiederum vermittelt eine gesteigerte Sprachfähigkeit, nicht nur den Menschen gegenüber, sondern auch für die Eigenidentitäten der Sakramente selbst.

Es wäre übrigens ein verhängnisvolles Missverständnis, die hier vorgelegte gnadentheologisch vertiefte Sakramententheologie und Ekklesiologie so zu verstehen, als käme es weniger auf den Glaubensvollzug und das diakonische Handeln an. Hier wird nur in elementarer Weise ernst genommen, dass die Gnade allem Handeln vorausgeht, auch die durch die Kirche repräsentierte geschichtlich erfahrbare Repräsentanz der Gnade, sowohl in den Symbolhandlungen wie auch im sozialen und solidarischen Verhalten der Christen und Christinnen. Das Ganze wäre ja völlig missverstanden, wenn Gott uns seine Gnade schenkte, damit wir so bleiben wie wir sind. Die Dynamik ist eine andere: Die Bibel unterstellt Gott, er habe im Lauf der geschichtlichen Begegnung mit den Menschen gelernt (was selbstverständlich den Lernprozess der Menschen selbst widerspiegelt), dass er mit Gewalt und Postulaten nichts bei den Menschen erreichen kann und dass er in der Perspektive des leidenden Gottesknechtes bzw. des Jesus am Kreuz auf jede Art von zwingender Herrschaft verzichtet, um so den Menschen etwas zu schenken, was sie zwischenmenschlich in dieser radikalen Weise oft wenig erfahren können, nämlich die unverzweckbare Unbedingtheit seiner Liebe und damit die Ermöglichung, aus dieser Liebe heraus entsprechend miteinander umzugehen. Forderungen allein geben niemals die Kraft, sie in Freiheit zu erfüllen. Gott verzichtet darauf, zum Guten zu zwingen, sondern schenkt dafür die das Gute ermöglichende Gnade.

Es geht hier also nicht um eine billige Stabilisierung bürgerlicher Existenzen mit einer ebenso billig missverstandenen „Gnadentheologie“, sondern um die Repräsentanz einer Gnadenerfahrung, in der die Unendlichkeit des göttlichen Geheimnisses die relative „Unbegrenztheit“ zwischenmenschlicher Solidarität zu tragen und dafür die Energie zu geben vermag. Nicht Affirmation ist die Wirkung, sondern ein Zuspruch, der tiefer geht als jede Aufforderung und bedeutend Anspruchsvolleres in den Blick zu nehmen vermag.

Prof. em. Dr. Ottmar Fuchs  
Schönleite 3  
96215 Lichtenfels  
Fon: +49 (0) 9571-7551078  
E-Mail: ottmar.fuchs(at)uni-tuebingen(dot)de



## Evangelium kommunizieren – arbeitsteilig auf vielfältigen Wegen

### Abstract

In der pluralen Landschaft der kirchlichen Sozialformen in Deutschland ist die Form „Ortsgemeinde“ oder „Pfarrei“ dominant. Sie besitzt bestimmte Stärken, ihre Entstehung aus vor- und frühmodernen Kontexten lässt jedoch spätmodern Innovationsbedarf entstehen. Zu dessen Bestimmung kann an die drei impliziten Leitbilder angeknüpft werden, denen die Ortsgemeinde folgt: der Institution, der Organisation und der Gruppe. Interpretiert man die entsprechenden Traditionen für die Spätmoderne neu, folgt daraus ein arbeitsteiliges Verständnis der Sozialformen, das Evangelium auf vielfältigen Wegen in seinem jeweiligen Kontext mit unterschiedlichen Menschen zu kommunizieren.

The form of the parish dominates the pluralistic landscape of the ecclesiastical social welfare systems in Germany. It has particular strengths but its development from pre- and early modern contexts result in the current postmodern need of innovation. In this regard, the three implicit guiding principles of the parish are illuminating: the institution, the organization, and the group. If one reinterprets the prevailing traditions for the postmodern world, one will gain an understanding of the social welfare system based on the sharing of responsibilities and tasks. Thus, the Gospel is communicated in diverse ways in its particular context with different human beings.

### 1. Zum Innovations- und Veränderungspotenzial der klassischen kirchlichen Sozialformen

Bereits wie man die „klassischen kirchlichen Sozialformen“ beschreibt, folgt ja einer bestimmten Interpretation und Deutung von „Kirche“ und ihrer Organisation, auf der die Sicht auf das „Innovations- und Veränderungspotenzial“ dieser Formen dann aufbaut – diese muss also zunächst skizziert werden (1.1). In einem zweiten Schritt soll dann nach den Stärken und den Schwächen dieser Sozialformen, insbesondere der Ortsgemeinde bzw. Pfarrei, gefragt werden (1.2), damit dann anschließend die Chancen in Richtung Innovation und Veränderung beschrieben werden können (1.3).

#### 1.1 Prinzipien kirchlicher Organisation

Meiner Wahrnehmung nach sind die Sozialformen der beiden großen Kirchen in Deutschland<sup>1</sup> durch eigentümliche Ambivalenzen und Pluralitäten auf unterschiedlichen Ebenen gekennzeichnet:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Die katholische und die evangelische Kirche unterscheiden sich dabei in manchen theologischen Denkfiguren und auch in der Verhältnisbestimmung zwischen unterschiedlichen Sozialformen



Einerseits ist eine kirchliche Sozialform dominant – die territorial definierte Ortsgemeinde, Parochie oder Pfarrei –, andererseits gibt es faktisch eine Pluralität von Organisationsformen. Diese werden in der katholischen Nomenklatur meist unter „kategorialer Seelsorge“ gefasst, in der evangelischen Kirche uneinheitlich als „funktionale Dienste“, „Werke“, „gesamtkirchliche Einrichtungen“, „übergemeindliche Arbeit“ etc. bezeichnet. Dabei ist das Verhältnis zu den parochialen Strukturen bemerkenswert ungeklärt. Sie können als eigenständiges kirchliches Angebot gefasst werden oder aber als Unterstützung und Entlastung der Ortsgemeinde mit konkreter Zuarbeit verstanden werden. Erschwerend wirkt dabei, dass unter der gleichen Begrifflichkeit hinsichtlich Aufgaben und Ausrichtungen völlig Unterschiedliches zusammengefasst wird.

Diese nichtparochialen Organisationsformen sind nun wiederum in sich selbst uneinheitlich. Sie folgen unterschiedlichen Konstitutionslogiken, sodass neben das territoriale Prinzip der Parochie ein funktionales, ein personales, ein konfessionelles und ein biografisches Prinzip treten<sup>3</sup> (wobei nicht jede Gemeinde oder kirchliche Arbeitsform exakt einem Prinzip zugewiesen werden, sondern sie sich gelegentlich überschneiden können).

- Das bereits aus dem Mittelalter stammende territoriale Prinzip verbindet sich seit dem 9./10. Jahrhundert mit einer Zuweisung: Alle in einem Bezirk lebenden Mitglieder der evangelischen Kirche werden als Gemeindeglieder einer bestimmten Parochie erfasst (so sie sich nicht aktiv umgemeinden lassen). Von der Konstitutionslogik her ist es prinzipiell nicht vorgesehen, dass Parochien deutlich unterscheidbare Profile entwickeln, sondern sie sind an der religiösen Versorgung aller Kirchenmitglieder einer Konfession orientiert.
- Das funktionale Prinzip folgt einer inhaltlichen Logik: Die Teilnehmenden kommen aufgrund eines bestimmten Angebots zusammen, das häufig auf bestimmte Zielgruppen ausgerichtet ist (z. B. Akademien, Frauenwerke, Citykirchenarbeit).
- Im personalen Prinzip entscheiden sich die Einzelnen für eine bestimmte Gemeinde, der sie dann auf Dauer angehören, häufig aufgrund einer hauptamtlichen Person.

---

durchaus, die grundlegende Struktur scheint mir jedoch erstaunlich parallel zu sein. Ich deute dies als Indikator dafür, dass für die Sozialformen weniger theologische Begründungen als soziologische Gegebenheiten ausschlaggebend sind. Dieser Artikel ist aus evangelischer Perspektive verfasst und ich bin außerordentlich gespannt auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu den Sichtweisen der katholischen Kolleg\*innen in diesem Band.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Eberhard Hauschildt – Uta Pohl-Patalong, Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie), Gütersloh 2013, 256–270.

<sup>3</sup> Mit den ersten Dreien folge ich einem Vorschlag von Frank Löwe, das biografische Prinzip habe ich ergänzt. Vgl. Frank W. Löwe, Das Problem der Citykirchen unter dem Aspekt der urbanen Gemeindestruktur. Eine praktisch-theologische Analyse unter besonderer Berücksichtigung von Berlin, Münster 1999, 306–312.

- Für das konfessionelle oder Bekenntnisprinzip ist eine bestimmte Frömmigkeit bzw. theologische Einstellung leitend, wie eine charismatische Ausrichtung oder eine reformierte Gemeinde in einer mehrheitlich lutherisch geprägten Gegend.
- Das biografische Prinzip entsteht schließlich aufgrund differenter Lebenssituationen von Menschen, wie einem Krankenhaus- oder Gefängnisaufenthalt, Kur oder Urlaub, Militär, Studium oder das Leben als Schausteller\*in.

Die dominante Form der Parochie hat sich in den letzten Jahrzehnten pluralisiert und hat die anderen Prinzipien teilweise in sich selbst aufgenommen. Sie begreift sich nicht mehr nur von ihrem Bezirk und der religiösen Versorgung ihrer nominellen Mitglieder her, sondern viele Ortsgemeinden setzen „funktionale“ Schwerpunkte und entwickeln Profile, ziehen „personal“ Menschen aus einem größeren Umfeld an, zeigen „konfessionell“ bestimmte theologische Profile oder konzentrieren sich schwerpunktmäßig „biografisch“ auf bestimmte Zielgruppen. Vor allem aber wählen die Kirchenmitglieder besonders in den Städten längst selbst, wo sie an welchen kirchlichen Angeboten teilnehmen.

Diese neuere Entwicklung der Spätmoderne kreuzt sich mit den Konsequenzen des frühmodernen Neuentwurfs der Parochie Ende des 19. Jahrhunderts.<sup>4</sup> Die beiden großen Kirchen reagierten mit der Neukonzeption von Gemeinde auf die Bevölkerungsexplosion in den großen Städten als Folge der Industrialisierung. Emil Sulze auf evangelischer und Heinrich Swoboda auf katholischer Seite setzten sich für gegliederte „überschaubare“ Gemeinden ein, die in der Anonymität der modernen Welt einen „Hort der Liebe“ darstellen und soziale Gemeinschaft unter christlichem Vorzeichen generieren sollten. Die soziale Gruppe wurde zum neuen Leitbild für die kirchlichen Sozialformen, architektonisch versinnbildlicht im neu entstehenden Gemeindehaus,<sup>5</sup> dem jedoch immer nur von einer Minderheit gefolgt wurde. Dabei blieb die Aufgabe der sakramentalen und sonstigen religiösen Versorgung der gesamten der Gemeinde zugewiesenen katholischen oder evangelischen Mitglieder, und damit der Charakter als kirchliche Institution, jedoch bestehen.

Neben diese beiden Leitbilder der Gruppe und der Institution ist seit den 1990er Jahren im Zuge der Aufnahme betriebswirtschaftlicher und unternehmerischer Logiken das Leitbild der Organisation hinzugetreten. Heute finden sich die Leitbilder Kirche als Institution, Kirche als Organisation und Kirche als Gruppe nebeneinander. Sie stehen gelegentlich in Konkurrenz zueinander, können sich jedoch auch sinnvoll ergänzen, wofür das Denkmodell des „Hybrid“ dann aussagekräftig erscheint.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu ausführlich Uta Pohl-Patalong, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003, 97–109.

<sup>5</sup> Vgl. Uta Pohl-Patalong, Art. Gemeindehaus, erscheint in WiReLex 2017 (Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet, s. <https://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/wirelex/>).

<sup>6</sup> Vgl. Hauschildt – Pohl-Patalong, Kirche (s. Anm. 2), 216–220. Zum Folgenden vgl. ebd., 138–216.

- Das Bild der Kirche als *Gruppe* ist von einer Verbindung von sozialen Beziehungen und Glauben geprägt. Zentral ist das Bedürfnis nach Gemeinschaft. In der religiösen Gruppe kann Glauben besonders intensiv erlebt werden und sie bestärkt darin, anders zu leben und Werte intensiver zu pflegen, als es der Durchschnitt der Gesellschaft tut. Gruppen leben immer von Abgrenzung gegen andere, die nicht der Gruppe angehören.
- Wird die Kirche als *Institution* verstanden, wird sie als selbstverständlicher Bestandteil der Gesellschaft mit Aufgaben für diese wahrgenommen. Sie ist dann von Traditionen und Selbstverständlichkeiten geprägt und repräsentiert etwas Bleibendes und Zeitloses. So symbolisiert das flächendeckende Netz von Pfarreien eine grundsätzliche Zuständigkeit der Kirche für Menschen und grundlegende gesellschaftliche Fragen. Gerade auf dem Land, im Osten noch stärker als im Westen, ist es ein hoher Wert, dass sich die Kirche dort nicht zurückzieht, wo viele andere Institutionen und Einrichtungen nicht mehr präsent sind. Die flächendeckende kirchliche Präsenz wird auch als Grundlage der religiösen Sozialisation gesehen.
- Wird Kirche hingegen als *Organisation* verstanden, dann stehen Ziele und Zwecke im Vordergrund. Wofür sie da ist, wird klar benannt. Ein bestimmtes Profil ist wichtig, das von anderen Organisationen abgrenzt. Eine Organisation muss sich um die Pflege ihrer Mitglieder und die Gewinnung neuer Mitglieder kümmern. Sie kann sich bewusst in eine bestimmte Richtung entwickeln und Veränderungen daher recht rasch umsetzen. In dieser Logik kann die Kirche aufmerksam und flexibel auf die jeweiligen Gegebenheiten und Bedürfnisse in ihrem Umfeld eingehen und sich daran ausrichten. Die „funktionale“ Logik wird gestärkt, so können Gemeinden Profile entwickeln und neue Formen kategorialer Seelsorge werden gefördert.

## 1.2 Stärken und Schwächen kirchlicher Sozialformen

Wo liegen nun die Stärken und Schwächen dieser pluralen und ambivalenten Landschaft kirchlicher Sozialformen, aus denen sich das Innovations- und Veränderungspotenzial ergibt? Auch diese scheinen sich mir auf mehreren Ebenen zu zeigen, die ich kurz nennen werde. Vorrangig werde ich mich dann aber auf die Ortsgemeinde konzentrieren und für diese die konstruktiven Perspektiven entfalten.

Zunächst bildet bei aller Ambivalenz, Unübersichtlichkeit und auch Konkurrenz der Sozialformen ihre Pluralität eine große Stärke. In der gesellschaftlichen und religiösen Pluralität der Spätmoderne kann keine einzelne Sozialform alle Menschen ansprechen, die prinzipiell offen für und interessiert an christlichen Inhalten sind. Milieutheoretisch ist deutlich, dass Faktoren wie Alter, Geschlecht, Bildung, Gemeinschaftsorientierung, ästhetische Ausrichtung, regionale Orientierung etc. einen erheblichen Einfluss darauf haben, welche Zugänge zur Kirche und damit auch zur Kommunikation

des Evangeliums für Menschen attraktiv und sinnvoll sind.<sup>7</sup> Jede Sozialform spricht daher bestimmte Menschen an – und eine Pluralität von Sozialformen erhöht die Chancen beträchtlich, unterschiedliche Menschen auf unterschiedlichen Wegen anzusprechen. Insofern ist es eine wesentliche Stärke der großen Kirchen in Deutschland, dass sie dies auf vielfältigen Wegen und in unterschiedlichen Organisationsformen tun. Die einzelne Sozialform – und hier besonders die generalistisch ausgerichtete Pfarodie – gewinnt dadurch Entlastung, denn sie muss nicht dem Anspruch gerecht werden, möglichst für alle Menschen einen umfassenden Zugang zu allen religiösen Fragen und Bedürfnissen zu bieten, was unweigerlich Überforderung und Überlastung mit sich bringen würde. In der Vielfalt hat jede Sozialform die Chance, sich auf ihre spezifischen Stärken zu konzentrieren und mit ihren Pfunden zu wuchern.

Eine spezifische Stärke der nichtparochialen Formen liegt gerade in ihrer Heterogenität. Sie konzentrieren sich in der Regel auf ein Handlungsfeld und eine bestimmte Thematik und können diese mit den teilweise erforderlichen zusätzlichen Fachkompetenzen konzentriert gestalten. Damit sind sie auch erkennbar als kirchliche Stelle, die öffentlich zu dieser Thematik angefragt werden kann. Eine weitere Stärke liegt in ihrer Flexibilität: Ergeben sich – wie es in der spätmodernen Gesellschaft ja ständig der Fall ist – neue Aufgabenfelder und Themen, mit denen die Kirche sich von ihrem Auftrag her beschäftigen muss, können diese in kategorialen Strukturen relativ rasch etabliert werden. Wichtig ist zudem auch die überregionale Orientierung, die die Kirche ebenso braucht wie die lokale Kompetenz vor Ort. Weiter liegt ihre Chance in der gezielten Wahrnehmung von und Zuwendung zu bestimmten Zielgruppen wie Seeleuten, Menschen im Gefängnis, im Schaustellergewerbe, im Krankenhaus etc., aber auch Menschen ohne religiöse Bindung. Andere Stärken hat sie mit den Ortsgemeinden gemeinsam: Auch sie bieten unterschiedliche Möglichkeiten eines Zusammenspiels von Haupt- und Ehrenamtlichen an, auch sie bieten Gemeinschaft in bestimmten Formen, auch sie setzen um, dass sich die Kommunikation des Evangeliums nicht in Wort und Sakrament erschöpft, sondern Handeln und Reflexion einschließt.

Auch die parochiale Arbeit hat spezifische Stärken. Für diese ist jedoch charakteristisch, dass jede Stärke eine Rückseite aufweist, die wiederum zumindest im Blick auf die gegenwärtige Situation der Spätmoderne eine Schwäche bedeutet. In dieser zeigen sich die Auswirkungen, dass die territoriale Gestalt der Pfarrei bereits aus der Vormoderne und die Gemeinschafts- und Gruppenorientierung aus der Frühmoderne stammt. Das Veränderungs- und Innovationspotenzial liegt insofern vor allem in der spätmodernen Weiterentwicklung der Ortsgemeinde.

---

<sup>7</sup> Vgl. Wolfgang Huber – Johannes Friedrich – Peter Steinacker (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die 4. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 203–278; sowie Claudia Schulz – Eberhard Hauschildt – Eike Kohler, Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2008.

Das territoriale Prinzip hat zu einer engen Verbindung von Kirche und lokaler Identität geführt, die zunächst Stärken besitzt. Die flächendeckende kirchliche Präsenz macht auch symbolisch deutlich: Wir sind für alle Menschen erreichbar und ansprechbar. Menschen, die regelmäßig den Kontakt zur Kirche suchen, erreichen sie gut; Menschen, die den sporadischen Kontakt, etwa für ihre Trauung, zu Weihnachten oder anlässlich der Einschulung ihres Kindes suchen, finden eine für sie zuständige Gemeinde. Die Verbindung von Kirche und Wohnraum bietet zudem die Chance einer regionalen Identität von Gemeinde, was den Bezug zur Gemeinde stärken kann, wenn die Mitarbeit in der Gemeinde gleichzeitig als Engagement für das Dorf verstanden wird. Damit verbindet sich auch eine nachbarschaftliche, gesellige Komponente, weil man in der Gemeinde Menschen aus seinem sozialen Umfeld wiedertrifft, sich mit ihnen nach dem Gottesdienst austauscht oder im Chor das gemeinsame Hobby pflegt. Menschen mit einem geringeren Grad an Mobilität haben zudem kurze Wege zu „ihrer“ Gemeinde. Dies betrifft eher sehr junge und alte Menschen, eher Menschen unter sozial schwierigeren Bedingungen und eher Menschen mit Krankheit oder Behinderung. Relevant wird dies besonders für die ganz jungen Menschen, denen Gemeinden mit ihrer Kindertagesstätte eine soziale und gleichzeitig religiöse Heimat bieten, ebenso aber in den Besuchsdienstgruppen, die Menschen im sozialen Umfeld im Blick haben. Denn die Kopplung von Kirche und Ort hat auch den Vorzug, dass soziale Nöte und Bedürfnisse in der Gemeinde bekannt sein können und sie sich für diese zuständig fühlen kann – auch über die nominellen oder aktiven Kirchenmitglieder hinaus. „Kirche der kurzen Wege“ und „Kirche als Expertin des Nahbereiches“ können in dieser Situation ihr Potenzial besonders gut entfalten.

Die Verknüpfung von Kirche und Ort hat jedoch auch Schattenseiten bzw. Schwächen: Bevölkerungsgruppen und Biografien, die sich nicht auf Dauer mit einem bestimmten Ort verbinden und über diesen ihre Bezüge entwickeln, werden von dieser Organisationsform schwerer erreicht. Setzt die Parochie auf eine langfristige Bindung an einen Wohnort, wird dieser gegenwärtig häufiger gewechselt; nach einem Umzug schwächt sich häufig die Bindung an die Kirche ab. Heute sind zudem Wohnen, Arbeit und Freizeit für viele Menschen weiter auseinander getreten. Die Erwartung, die in den 1980er und 1990er Jahren auch von kirchlicher Seite geäußert wurde, nämlich dass die Bedeutung des Wohnortes wieder wächst, weil die Menschen dort angesichts der „Unbehaustheit“ der pluralen Gesellschaft Halt und Stabilität suchten, hat sich nicht durchgängig erfüllt. Die Bedeutung des Wohnortes in der Gegenwart ist für Menschen sehr unterschiedlich und steht auch in Beziehung zu der jeweiligen Milieu- bzw. Lebensstilzugehörigkeit. Vor allem diejenigen Bevölkerungsgruppen bzw. Milieus können als besonders kirchen- bzw. gemeindenah gelten, für die der Wohnort eine zentrale Rolle für ihre Lebensbezüge spielt.<sup>8</sup> Aber auch die sozial schwächsten Bevölkerungsgruppen werden von der Ortsgemeinde nicht angezogen. Das aber bedeutet:

---

<sup>8</sup> Vgl. Huber – Friedrich – Steinacker (Hg.), Kirche (s. Anm. 7), 212–236.

Bestimmte Menschen und Bevölkerungsgruppen werden von den vereinskirchlichen Angeboten der Ortsgemeinde mit einer deutlich höheren Wahrscheinlichkeit erreicht als andere. Diese wieder prägen den Charakter von Gemeinden, sodass sich andere Milieus häufig fremd fühlen – dies dürfte ein Grund sein, warum sozial schwächere Menschen trotz ihrer geringeren Mobilität wenig in Ortsgemeinden anzutreffen sind. Dies spiegelt sich in der Zusammensetzung der evangelischen Kirchengemeinderäte: Sie haben überdurchschnittlich hohe Bildungsabschlüsse, hören überdurchschnittlich gerne klassische Musik und klassische Kirchenmusik, die Quote der Erwerbslosigkeit ist sehr gering und 18- bis 34-Jährige sind nur in geringen Zahlen (4,3 %) vertreten.<sup>9</sup>

Diese Problematik wird durch das sog. Zuweisungsprinzip, das Kirchenmitglieder automatisch als Gemeindeglieder einer bestimmten Gemeinde führt, verschärft. Vorteilhaft ist dieses Prinzip zum einen verwaltungstechnisch, zum anderen ist eine klare Zuständigkeit einer Gemeinde für jedes Kirchenmitglied gegeben. Das Zuweisungsprinzip suggeriert jedoch eine Alternativlosigkeit, die so schon lange nicht mehr gegeben ist: Menschen wählen heute häufig selbst, wo sie ihre kirchliche Heimat suchen. Viele Gemeinden tragen mittlerweile selbst dazu bei, indem sie überregionale Angebote entwickeln und Menschen außerhalb ihres Einzugsbereiches ansprechen möchten. Dennoch führt das Zuweisungsprinzip manchmal dazu, dass es kirchliche Haupt- oder Ehrenamtliche kritisch sehen, wenn Menschen „woanders“ ihre kirchliche Heimat finden und von der christlichen Botschaft berührt werden. Hier wird dann die organisatorische Frage auch zum theologischen Problem: Eine Gemeinde kann sich selbst genug werden und ihr Bewusstsein kann zurücktreten, sich als Teil der weltweiten Kirche Jesu Christi zu begreifen.

Auch das in der Frühmoderne nach dem Vorbild der Vereine entstandene Prinzip christlicher Gemeinschaft und sozialer Geselligkeit hat seine Stärken. Die „Kopplung von Religion und Geselligkeit“<sup>10</sup> birgt Chancen, insofern Menschen nicht nur aus religiösen Gründen zum Gottesdienst gehen, sondern auch, um soziale Beziehungen zu pflegen. Allerdings war es immer eine Minderheit, die diese Form von Kirchenbindung pflegt. Die Mehrheit verstand und versteht die Parochie weiterhin in der Logik religiöser Zuständigkeit und nutzt sie bei Bedarf – wenn das Kind getauft werden soll, wenn Weihnachten ist oder in außergewöhnlichen Lebenssituationen. Dies wurde und wird gelegentlich noch kritisch gesehen, sodass die an sozialer Gemeinschaft orientierte Form kirchlicher Beteiligung verabsolutiert wird. Theologisch muss hier jedoch differenziert werden: Zwar ist der Glaube auf Gemeinschaft angewiesen und diese kann durchaus in der Ortsgemeinde gefunden werden, dies ist jedoch theologisch nicht zwingend. Glaube ist ein Geschehen zwischen Gott und Mensch, das in der Taufe begründet wird und von christlicher Gemeinschaft unterstützt wird. Welche Formen

---

<sup>9</sup> Vgl. Hilke Rebenstorf – Petra-Angela Ahrens – Gerhard Wegner, Potenziale vor Ort. Erstes Kirchengemeindebarometer, Leipzig 2015, 31.

<sup>10</sup> Isolde Karle, Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010, 143.

diese Gemeinschaft annimmt und in welchem Rhythmus sie gelebt wird, ist jedoch flexibel. Sie können – beispielsweise im monastischen Leben – das Alltagsleben bestimmen, sie können wöchentlich orientiert sein – wie im klassischen Gottesdienst-rhythmus –, sie können sich über längere Zeiträume aktualisieren oder zeitlich begrenzt und dann vielleicht besonders intensiv sein. Entscheidend ist nicht, in welcher Form sie stattfinden, sondern was in ihnen geschieht.

Der Neuentwurf der Ortsgemeinde im ausgehenden 19. Jahrhundert wollte mit seinen Angeboten alle Gruppen der damaligen Gesellschaft ansprechen: Kinder, Jugendliche, Frauen, Männer und alte Menschen. In den letzten Jahrzehnten allerdings haben sich die Lebenswege, Lebensformen und auch die Zugänge zu Religion und Kirche noch stärker ausdifferenziert. Viele Ortsgemeinden haben darauf mit einer Erweiterung ihres Spektrums von Angeboten reagiert und versuchen, immer mehr für immer unterschiedlichere Menschen anzubieten. Die Fülle von Aufgaben führt für viele Hauptamtliche und Ehrenamtliche zu einer dauerhaften Überlastung. Dies wurde seit Mitte der 1990er Jahre, als zu den inhaltlichen Fragen zur Zukunft der Kirche die Finanzkrise hinzukam, noch einmal verschärft: Wenn Gelder und Stellen reduziert werden, können die Verbliebenen nur der Fülle der Aufgaben nachjagen.

### 1.3 Innovationspotenziale der Ortsgemeinde

Welche Perspektiven der Innovation und Veränderung vor allem für die Ortsgemeinde ergeben sich aus dieser Darstellung der Stärken und Schwächen? Dafür greife ich nochmals auf die drei Kirchenbilder Institution, Organisation und Gruppe zurück und versuche deren traditionelle Charakteristika für die Spätmoderne weiterzudenken.

Das Innovationspotenzial des Charakters als Institution bedeutet

- die Tradition der allgemeinen Zuständigkeit der Ortsgemeinde als eine Offenheit für alle Menschen zu verstehen, die in irgendeiner Weise in Kontakt mit dem Evangelium kommen möchten. Das kann über eine Teilnahme an einem Traugottesdienst sein, über einen Einschulungsgottesdienst, in der Notfallseelsorge oder als ehrenamtlich Mitarbeitende für ein Projekt. Wenn sich die Ortsgemeinde in diesen sporadischen Kontakten einladend und warmherzig zeigt, ist das bereits ein Bestandteil der Kommunikation des Evangeliums. Sie ist in dieser Dimension uneigennützig, steht Nichtkirchenmitgliedern ebenso aufgeschlossen gegenüber wie Kirchenmitgliedern, unbekanntem Gesichtern ebenso wie bekannten, Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen ebenso wie überzeugten Christinnen und Christen.
- die Tradition der christlichen Begleitung des ganzen Lebens durch die Ortsgemeinde heute vor allem im Blick auf die religiöse Sozialisation von Kindern zu begreifen. Empirische Studien belegen deutlich, dass positive Begegnungen mit der Kirche im Kindesalter wesentlich über die Beziehung zur Kirche und zum christlichen Glauben im Erwachsenenalter entscheiden. Bei zurückgehender religiöser Sozialisation

in der Familie wird die kirchliche Arbeit mit Kindern umso wichtiger. Von daher spricht im Sinne einer nachhaltigen Planung viel dafür, in der Arbeit mit Kindern in der Gemeinde einen Schwerpunkt zu setzen.

- die Tradition der Verbindung der Ortsgemeinde mit dem Alltagsleben vor Ort als intensive Beschäftigung mit den Themen und Bedürfnissen der Menschen im Dorf oder im Stadtteil zu erfassen. Aufmerksame Wahrnehmung und Hinhören sind Voraussetzungen für das Verstehen, welches die Themen des Ortes sind und welche Rolle die Gemeinde dabei spielen kann. Dies entspricht im Ansatz der viel zitierten „Geh-Struktur“; diese war jedoch nicht immer frei von dem impliziten Ziel, die „Botschaft“ besser anzubringen und vielleicht doch noch den einen oder die andere für das gemeindliche Engagement gewinnen zu können. Es macht jedoch einen erheblichen Unterschied, ob ich mit dieser Absicht agiere oder diese Arbeit an sich als Bestandteil der Kommunikation des Evangeliums mit allen Menschen vor Ort verstehe, in dem sich Kirche für oder besser: mit anderen ereignet. Diese Ausrichtung verbindet sich bereits mit einem Aspekt des Verständnisses von Gemeinde als Organisation.

Das Innovationspotenzial des Charakters als Organisation bedeutet

- die Tradition der Kompetenzen der Ortsgemeinde für den Nahbereich als spezifisches Engagement im Gemeinwesen vor Ort zu verstehen. Die christlich unauflösbare Verbindung von Wort und Tat, die gelebte Kommunikation des Evangeliums über das Wort hinaus, findet seine Konkretion im aktiven Engagement im Dorf oder im Stadtteil für und mit Menschen, die in besonderer Weise Aufmerksamkeit und Zuwendung benötigen. Dies kann sich als Arbeit mit Menschen in sozial schwierigen Verhältnissen konkretisieren, als Stärkung der Strukturen ländlicher Räume, als Mittagstisch für Kinder oder als Unterstützung für geflüchtete Menschen.
- die Tradition, als Gemeinde Teil der Gesamtkirche zu sein, zu verstehen und zu verstärken mit einem „arbeitsteiligen“ Verständnis der Kommunikation des Evangeliums. Diese Perspektive fördert die Profilbildung und Schwerpunktsetzung. Gemeinden begreifen sich in dieser Perspektive stärker von ihrer Zusammenarbeit mit anderen Gemeinden und auch mit Diensten und Werken her und arbeiten an der Kommunikation des Evangeliums im Vertrauen darauf, dass es die anderen ebenfalls tun. Die Entlastung und Unterstützung ist dann eine gegenseitige in der Haltung, gemeinsam Kirche zu sein. Dazu gehört auch eine wachsende Kultur der gegenseitigen Wertschätzung anderer Wege mit dem Evangelium, als sie in der eigenen Gemeinde gegangen werden.

Die Begrenzung der Aufgaben ist dabei nicht nur pragmatisch sinnvoll, sondern sie hat auch eine theologische Komponente: Von Gott her gedacht ist das menschliche Bemühen um die Kommunikation des Evangeliums immer nur fragmentarisch und begrenzt möglich. „Theologie beginnt mit der schmerzlichen Einsicht, dass



dem Menschen nichts unbegrenzt zur Verfügung steht: nicht die Lebenszeit und die Lebenskraft. Nicht die Fähigkeit, das Leben konstruktiv, menschenfreundlich und liebevoll zu gestalten. Nicht das Geld. Nicht die Möglichkeit, über bestimmte Bereiche hinaus Einfluss zu nehmen.“<sup>11</sup> Keine noch so lebendige und aktive Gemeinde kann den Anspruch erheben, die heilvolle Botschaft umfassend zu leben und zu kommunizieren.

- die Tradition der emotionalen und persönlichen Verbindung zwischen Pfarrperson und Gemeinde so zu nutzen, dass im Zuge der Profilbildung Stellenausschreibungen für alle kirchlichen Berufsgruppen künftig noch spezifischer zu gestalten sind. Wer in der Kirche beruflich tätig ist, muss nicht alles gleich gut können und machen. Die richtige Person mit den entsprechenden Talenten am richtigen Ort dient der Kommunikation des Evangeliums, weil sie diejenigen Handlungsfelder, die dort schwerpunktmäßig bearbeitet werden, für andere ausstrahlungskräftig und für sich selbst befriedigend bearbeitet.

Das Innovationspotenzial des Charakters als Gruppe bedeutet

- die Tradition der vereinskirchlichen Gemeinschaftsbildung zu verstehen als Aufmerksamkeit für unterschiedliche Möglichkeiten, wie Gemeinschaft gelingen kann. Dies kann der Hauskreis sein, der ein langes Stück Lebensweg miteinander geht und sich im Glauben stärkt, es kann aber auch die Gemeinschaft sein, die zeitlich begrenzt im Rahmen eines Gospelprojektes entsteht oder die über Kontinente hinweggehende Gemeinschaft, die auf einer Partnerschaft mit einer Gemeinde in einem anderen Teil der Welt beruht, ohne je dort gewesen zu sein.
- die Tradition der ehrenamtlichen Gestaltung des Gemeinschaftslebens so aufzugreifen, dass die Hauptamtlichen zunehmend weniger Gruppen und Kreise initiieren und leiten, sondern Ehrenamtliche sie bei der Gestaltung und Leitung der Gruppen unterstützen.<sup>12</sup> Diese Überlegungen reagieren auch auf die Überlastung der Hauptamtlichen, sie reagieren aber auch auf die Entwicklung des Ehrenamtes in unserer Gesellschaft und sie zielen auf eine attraktive und lebendige Kirche der Zukunft. Wir wissen mittlerweile aus zahlreichen Studien, dass zunehmend mehr Menschen ein ehrenamtliches Engagement in einem Bereich suchen, der ihnen entspricht, ihre Talente fördert und in dem sie Gestaltungsfreiraum und Verantwortung übernehmen. Unverzichtbar ist dabei allerdings eine hauptamtliche Begleitung, die die Ehrenamtlichen in ihren Kompetenzen und Neigungen fördert – sie sind nicht die Lückenbüßer\*innen für die weniger werdenden Hauptamtlichen.
- die Tradition der Gemeindebewegung, Gemeinde nicht nur vom Kirchturm, sondern auch vom Gemeindehaus und seinen Gruppen her zu verstehen, so aufzu-

---

<sup>11</sup> Ulrike Wagner-Rau, *Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels*, Stuttgart 2009, 75.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Pohl-Patalong, *Ortsgemeinde* (s. Anm. 4), 230–239.

greifen, dass die Tendenz zu einer so starken Reduktion der hauptamtlich Mitarbeitenden wie im Moment noch einmal überdacht wird. Gerade hinsichtlich der Anforderung einer Begleitung der Ehrenamtlichen, die den Findungsprozess ihres Betätigungsfeldes ebenso einschließt wie die Fortbildung und Unterstützung, ist dies wichtig, denn Gemeindepädagog\*innen und Gemeindereferent\*innen sind für diese Aufgaben besonders ausgebildet. Gesamtkonzepte für Mitarbeitende in der Region sind erforderlich sowie die Bereitschaft der Ortsgemeinden, diese langfristig mit anderen zu entwickeln statt da zu sparen, wo es im Moment am leichtesten möglich erscheint. Die Verantwortung für die Ausrichtung der Gemeindegemeinschaft mit der Region oder dem Kirchenkreis zu teilen, ist nicht immer einfach. Die Perspektive der gemeinsamen Kommunikation des Evangeliums als Kirche mit dem wertvollen Beitrag jeder Ortsgemeinde dazu kann vielleicht dazu beitragen, diesen Weg in gegenseitiger Wertschätzung und Offenheit zu beschreiben.

## 2. Kriterien der Veränderungen und ihre implizite Ekklesiologie

### 2.1 Kirchliche Sozialformen als Menschenwerk

Grundlegend für alle theologischen Überlegungen zur Zukunft kirchlicher Sozialformen ist in diesem Ansatz die Einsicht, dass sich zwar die Kirche als solche göttlicher Stiftung verdankt, ihre Sozialformen aber immer menschlichem Bemühen entspringen, den Auftrag der Kirche in der jeweiligen Zeit gut zu erfüllen. Dies entspricht biblisch dem Befund, dass sich dort kein einheitliches Bild von „Gemeinde“ findet. Die Bibel unterstützt insofern eine Vielzahl von Gemeindeformen, ohne dass sie sie reglementiert. Die Formen, in denen Christinnen und Christen sich gemeinschaftlich organisieren, sind nicht göttlich gegeben oder theologisch festgelegt, sondern immer nur mehr oder weniger angemessen und mehr oder weniger sinnvoll.

### 2.2 „Kommunikation des Evangeliums als Kriterium

Die kirchlichen Organisationsformen sind jedoch keinesfalls beliebig, sondern müssen sich theologisch daran messen lassen, ob sie dem grundlegenden Auftrag der Kirche entsprechen. Dieser Auftrag scheint mir nach wie vor mit dem von Ernst Lange in den 1960er Jahren geprägten Begriff der „Kommunikation des Evangeliums“ treffend benannt.<sup>13</sup> Die Kirche hat die Aufgabe, mit den ihr zur Verfügung stehenden Möglichkeiten die Botschaft zu kommunizieren, dass Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist,

---

<sup>13</sup> Der Begriff wird bei Lange im Kontext homiletischer Überlegungen, aber auch im Blick auf das kirchliche Handeln insgesamt verwendet (vgl. Ernst Lange, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: Ders., Predigen als Beruf. Aufsätze (hg. v. Rüdiger Schloz), Stuttgart – Berlin 1976, 9–51, hier 9; 11; 13f. u. ö.

gekreuzigt und auferweckt wurde und auf diesem Weg alle Menschen hineinnehmen möchte in seine Liebe und seinen Heilswillen für die Welt. Der Kommunikationsbegriff impliziert dabei jedoch, dass es nicht darum geht, diese Botschaft auszurichten, sondern es geht darum, dass sie ankommt.<sup>14</sup> Kommunikation ist nie einseitig, sondern immer ein gegenseitiger Prozess. Nun lässt es sich selbstverständlich von außen nicht beurteilen, wo und wann das Evangelium bei wem „angekommen“ ist – Glaube ist immer ein Geschehen zwischen Gott und Mensch und daher theologisch unverfügbar. Er ist zudem ein komplexes Phänomen in diversen Facetten und auf diversen Wegen. Die Kommunikation des Evangeliums geschieht zum einen in Wort und Sakrament, also im gottesdienstlichen Handeln, erschöpft sich aber selbstverständlich nicht darin. Das „Evangelium“ erreicht Menschen in Wort und Tat ebenso bei Bildungsveranstaltungen, im Gespräch am Krankenbett, auf einer Jugendfreizeit, im Rahmen diakonischer Arbeit, in der Kita, bei einem spirituellen Seminarangebot, beim Engagement der Kirche für Flüchtlinge etc.

### 2.3 Theologische Gleichberechtigung kirchlicher Sozialformen

Kriterium für jede kirchliche Sozialform ist also, ob sie geeignet dazu ist, dass das Evangelium kommuniziert wird und Menschen erreicht. Dieses theologische Kriterium gilt in gleicher Weise für alle Sozialformen der Kirche. Eine Arbeit am kirchlichen Bewusstsein scheint angebracht, dass jedwede Organisationsform nicht selbstverständlich und schon gar nicht Selbstzweck ist, sondern Dienst-Leisterin im besten Sinne des Wortes – sie dient dem Evangelium. Dies bedeutet auch: Die Ortsgemeinde ist zwar eine durchaus legitime kirchliche Organisation, aber sie hat keinen prinzipiellen theologischen Vorrang vor anderen Organisationsformen. Sie muss sich ebenso wie alle anderen Formen auch an ihrem Auftrag orientieren, das Evangelium in der Welt mit aller Welt zu kommunizieren.

## 3. Spannungen und Konflikte in den Innovationsprozessen

### 3.1 Konkurrenzen zwischen kirchlichen Sozialformen

Diese Vorschläge dürften zunächst das Konkurrenzverhältnis verstärken, das zwischen parochialen und nichtparochialen Arbeitsformen, zwischen territorialem und kategorialem Handeln besteht. Diese Konkurrenz lässt sich bereits durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch nachweisen,<sup>15</sup> beispielsweise im Streit zwischen Gemeindeglieder und Bettelorden (Franziskaner und Dominikaner) im 12. und 13. Jahrhundert

---

<sup>14</sup> Ausführlich zum Kommunikationsbegriff vgl. Hauschildt – Pohl-Patalong, Kirche (s. Anm. 2), 411–415.

<sup>15</sup> Vgl. Pohl-Patalong, Ortsgemeinde (s. Anm. 4), 64–131.

über Rechte und Gelder, letztlich aber über die Frage, zu wem die Menschen gingen, oder in Konflikten zwischen Personalgemeinden und Ortsgemeinden im 18. Jahrhundert. Denn sie liegt strukturell durchaus nahe, insofern das territoriale Prinzip traditionell als eine religiös vollständig umfassende Zuständigkeit verstanden wurde. In dem Maße, in dem die Ortsgemeinden aber Profil und Schwerpunkte entwickeln und sich in der Kommunikation des Evangeliums als Teil der Gesamtkirche begreifen, dürfte dies zurücktreten – zunächst einmal erschwert aber das generalistische Selbstverständnis diesen Prozess.

### 3.2 Vorrang der theologischen Perspektive

Solange nicht von der gemeinsamen Aufgabe, sondern von den Sozialformen und ihrer Verteidigung her gedacht wird, liegt ein finanzieller Verteilungskampf nahe. Sieht man die Ortsgemeinde als die vorrangige oder „eigentliche“ Sozialform der Kirche, erscheinen Ressourcen für andere Sozialformen als Mittel, die den einen zugunsten der anderen genommen werden. Betrachtet man jedoch beide in der Perspektive der Kommunikation des Evangeliums als Auftrag der Kirche, entscheidet man über die Verteilung der Ressourcen in einer inhaltlich-theologischen Perspektive.

### 3.3 Vom gemeinsamen Auftrag her denken

Meine Vision für die kirchlichen Sozialformen lässt sich insofern dahingehend zusammenfassen, dass sie sich künftig von ihrem gemeinsamen Auftrag her begreifen, das Evangelium in Wort und Tat mit möglichst vielen Menschen des 21. Jahrhunderts zu kommunizieren und dass sie gemeinsam fragen, welche Aufgaben in welcher Form und auch von welcher Sozialform am sinnvollsten bearbeitet werden können. Auf dieser Basis muss dann nicht zu gegenseitigem Respekt und Wertschätzung und zu einem Interesse aneinander aufgefordert werden, denn dies entsteht von selbst aus der Erkenntnis, dass die anderen mit der gleichen Aufgabe beschäftigt sind wie man selbst: Evangelium kommunizieren mit Menschen des 21. Jahrhunderts auf vielfältigen Wegen.

Prof. Dr. Uta Pohl-Patalong  
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel  
Institut für Praktische Theologie  
Leibnizstr. 4  
D-24118 Kiel  
Fon: +49 (0) 431/880-2354  
E-Mail: [upohl-patalong@email.uni-kiel\(dot\)de](mailto:upohl-patalong@email.uni-kiel.de)  
Web: [://www.theol.uni-kiel.de/de/professuren/pt-pohl-patalong/team/patalong](http://www.theol.uni-kiel.de/de/professuren/pt-pohl-patalong/team/patalong)



## „Seht, ich mache alles neu“ (Offb 21,5)?

### Kirche anders – Ressourcen und Chancen kirchlicher Sozialformen

#### Abstract

Die Kirche ist in Bewegung. Vieles wird anders, alte und neue Sozialformen existieren und wachsen gleichzeitig nebeneinander. Worin lässt sich das Innovationspotenzial christlicher Gemeindeformen bestimmen? Welche Kriterien tragen dazu bei, dass Transformation gelingt? Und welche Kirchenvorstellungen finden sich darin wieder? Diesen Fragen geht der vorliegende Beitrag nach und orientiert sich dabei an der Diskussion auf dem Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen „Kirche anders. Personen – Sozialformen – Katholizität“ 2015 in Wiesbaden-Naurod. Die Ergebnisse bilden eine Zwischenstation im andauernden Veränderungsprozess und entwerfen ein Plädoyer für ein diverses und in anderer Weise missionarisches Kirchenbild.

The church is ever evolving. Many things change, old and new social forms exist and are growing together. How does one detect the innovative potential of Christian forms of community? Which are the inherent criteria promoting change? And which images of the church lie within? This article investigates these questions making reference to the discussion during the conference of the Society of German-Speaking Pastoral Theologians 2015 in Wiesbaden-Naurod. The results reflect an interim view of this ongoing process and promote a diverse and new missionary image of the church.

#### 1. Kirche in Bewegung

Eine jugendpastorale Aktion im Erzbistum Berlin bot kürzlich eine „Kreuzfahrt“ an.<sup>1</sup> Junge Menschen konnten auf einer Tour in der S-Bahn über Smartphone einen Gottesdienst erleben, vertraute Stationen ihrer Stadt anders wahrnehmen und darüber ins Nachdenken kommen. Dieses Angebot veranschaulicht eine Tendenz, die aktuell zu beobachten ist: Gemeinde findet sich in kleineren Gruppen zu einer Aktion oder einem Projekt zusammen. Die Form des Zusammenfindens ist punktuell und nicht auf Dauer angelegt oder gar lokal zu verorten. Kirche ist in Bewegung.

Es scheint nichts so zu bleiben, wie es war. „Neu“, „anders“ und „Aufbruch“ sind die Schlagworte der Debatte, wenn es um Veränderungsbedarf, Reform, Neustrukturierungen geht. Tatsächlich betreffen breite Veränderungsprozesse, die noch nicht absehbar sind, nicht zuletzt die Sozialformen christlicher Gemeinschaftsbildung. Vieles wird anders werden, doch weitaus weniger glorifiziert, als es die kirchlichen Prozesse

---

<sup>1</sup> Vgl. Georg Henke, Kreuzfahrt, in: Die Info 118 (2016), 26–27; vgl. auch <http://youtube.com/watch?v=r9dBJzGrZtk> (letzter Zugriff: 13.7.2016).

auf der Ebene der Diözesen verheißen. Es wird nichts bleiben, wie es war,<sup>2</sup> aber eben doch nicht alles neu.<sup>3</sup> Denn die Tendenz der Events und beweglichen, liquiden Formen bildet nur eine Realität ab. Kirchliche Sozialformen zeichnen sich durch eine große Diversität aus, wobei viel Altes fortbesteht – auch, aber nicht nur, weil Dialogprozesse nicht konsequent umgesetzt werden. Auch in der pastoraltheologischen Landschaft lässt sich schwer ein gemeinsamer Nenner ausmachen, wie er noch in der Nachkonzilszeit in der Gemeindeftheologie vermeintlich gefunden wurde.<sup>4</sup> Karl Gabriel sagte 1991 drei alternative Optionen künftiger Sozialgestalt von Kirche voraus:

- „(1) Rückzug durch Neuversäulung und Traditionalisierung
- (2) Sich-Einlassen auf die entfaltete Moderne in Struktur und Kultur
- (3) Überschreiten der modernen Lebenswelt an ihren Grenzen und Ambivalenzen.“<sup>5</sup>

25 Jahre später lässt sich sagen, dass diese Optionen keine Alternativen darstellen, sondern dass alle drei Varianten in einer Gleichzeitigkeit festzustellen sind. Es haben sich Gruppierungen gebildet, die stark auf Traditionalisierung setzen, andere Initiativen verankern sich kulturell in der Moderne oder finden sich an Grenz- oder Überschreibungsbereichen zu anderen gesellschaftlichen Orten wieder. Innerhalb der klassischen Pfarrgemeinde gibt es dieselbe Gleichzeitigkeit von Optionen: Gemeinden verkörpern ein bestimmtes Profil, es wachsen Gruppen innerhalb einer Gemeinde, die verschiedene der genannten Möglichkeiten abbilden, so existiert etwa ein Liturgiekreis, der die Gottesdienstformen verändern will, neben einer Lebensschutzgruppe, der Frauenbund neben der Jugend 2000. Das Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, das Innovations- und Veränderungspotenzial gegenwärtiger Sozialformen der Kirche mit besonderem Blick auf die klassischen Formen der Seelsorge zu beleuchten.

## 2. Drei Konkretionen kirchlicher Sozialformen

Die angesprochene Vielfalt und Gleichzeitigkeit an kirchlichen Sozialformen erfordert eine Auswahl. Daher seien drei Phänomene kirchlicher Sozialformen herausgegriffen, die sich aktuell beobachten lassen<sup>6</sup> und modellhaft zeigen, wie mit Veränderungsprozessen umgegangen werden kann.

---

<sup>2</sup> Vgl. Rainer Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012.

<sup>3</sup> Vgl. Wilhelm Damberg – Matthias Sellmann (Hg.), Die Theologie und das „Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, Freiburg/Br. 2015.

<sup>4</sup> Vgl. Jan Löffel, Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral (Erfurter Theologische Studien 99), Würzburg 2011, 134–137.

<sup>5</sup> Karl Gabriel, Glaubenskrisen oder Wandel in der Sozialform des Glaubens? Religionssoziologische Befunde und Interpretationen, in: Werner Simon – Mario Delgado (Hg.), Lernorte des Glaubens, Berlin 1991, 9–22, hier 17.

<sup>6</sup> Dieses Vorgehen schließt an die Methodik des pastoraltheologischen Kongresses 2015 an, die den Diskurs ausgehend von Praxisbeispielen initiierte.

## 2.1 anders in alt

Der Referenzpunkt im Diskurs ist und bleibt, will man daran anknüpfen oder sich abgrenzen, häufig die Form der Pfarrgemeinde.<sup>7</sup> Eine positive Stimme kommt von Matthias Sellmann, wenn er sagt: „Trotz aller Einwände und Grenzanzeigen muss man doch feststellen, 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.“<sup>8</sup> Trotz Imageproblemen (oft festgemacht an als starr empfundenen Formen, internen Reibereien und Milieuverengung) gibt es Menschen, die sich zusammentun, weil sie Freude haben an dem, was christliche Gemeinde vor Ort ihnen bietet, vorausgesetzt, dass die Kirche tatsächlich vor Ort ist.<sup>9</sup> Die Ortsgemeinde ist Anbieter im Feld ritueller, sakramentaler und spiritueller Bedürfnisse sowie der Diakonie. Sie ist Teil eines Sozialraums, verfügt über finanzielle und personelle Ressourcen, Räume sowie Organisation und bietet Möglichkeiten zum Networking. Sie vermag als Kontaktstelle zu wirken und verschiedene Gruppen und Initiativen zu bündeln, ist nah dran am aktuellen, lokalen und kontextuellen Geschehen, aktuell bei den Initiativen zur Flüchtlingshilfe. Gemeinde in der Form der Pfarrei hat sich nicht überholt, aber sie spricht längst nicht alle Getauften an und stellt also nur (noch) ein Ausschnitt dessen dar, was christliche Gemeindeformen heute sind.<sup>10</sup> Seitens der Kirche als Institution sorgt man für den Erhalt und die Finanzierung des Pfarrsystems, als sei es das Ganze oder sollte es zumindest wieder werden. Das greift zu kurz, viele Gläubige geben sich nicht mehr damit zufrieden. Das Nebeneinander von Formen für verschiedene Zielgruppen und Gemeinschaftstypen verdient dasselbe Maß an Anerkennung und Förderung, ohne sie mit den Labels „überholt“ und „modern“ gegeneinander auszuspielen. Das von Rowan Williams für gemeindliche Realitäten aufgegriffene Stichwort *mixed economy*<sup>11</sup>, also das unabhängige Miteinander alter und neuer Strukturen in der Kirche, sei hier genannt. Eine spannende Entwicklung in diese Richtung lässt sich beobachten, wo aus dem Raum der Pfarrgemeinde Neues in Verbindung mit dem Alten entsteht. Auch für die *fresh*

<sup>7</sup> Vgl. Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle* (Theologie kontrovers 2), Freiburg/Br. 2013; Bucher, ... wenn nichts (s. Anm. 2).

<sup>8</sup> Matthias Sellmann, *Aus welchen Ressourcen schöpft die Gemeinde der Zukunft? Zusammenfassende Beobachtungen zum aktuellen gemeindetheologischen Diskurs*, in: ders. (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Modelle* (Theologie kontrovers 2), Freiburg/Br. 2013, 395–426, hier 395.

<sup>9</sup> „Und wo Seelsorge als die zentrale Aufgabe angesehen wird, [...] da müssen diese [die Amtsträger und Amtsträgerinnen, K. K.] ihren Beruf und ihre Berufung *vor Ort* leben dürfen.“ Jürgen Werbick, *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*, Donauwörth 2002, 78.

<sup>10</sup> Vgl. Tobias Kläden (Hg.), *Milieusensible Pastoral* (Themenhefte Gemeinde 5/2014), Aachen 2014.

<sup>11</sup> Vgl. Michael Herbst, *Neue Gestaltungs- und Organisationsformen gemeindlichen Lebens*, Delegiertenversammlung/Jahrestagung der AMD in Neudietendorf, 9.–11. Mai 2016, in: [http://www.a-m-d.de/fileadmin/amd\\_upload/Dokumentation/AMD\\_2016\\_-\\_DV\\_Neudietendorf\\_-\\_Neue\\_Gemeindeformen\\_-\\_Vortrag\\_MH\\_-\\_Version\\_02.pdf](http://www.a-m-d.de/fileadmin/amd_upload/Dokumentation/AMD_2016_-_DV_Neudietendorf_-_Neue_Gemeindeformen_-_Vortrag_MH_-_Version_02.pdf), 11 (21.08.2016).



*expressions of church*<sup>12</sup> – jenen Formen von Gemeinde, die unabhängig von rechtlichen Gemeindestrukturen als feste Zugehörigkeitsangebot primär für Menschen gegründet werden, „die noch keinen Bezug zu Kirche und Gemeinde haben“<sup>13</sup> – ist zu festzustellen, dass sie nicht selten im Kontext von bestehenden Strukturen, kirchlich gebundenen Personen oder Gemeindegruppen aufblühen. Hier werden oben genannte positive Ressourcen von Gemeinde für Innovationen genutzt und fördern die Ausbildung des Neuen. Die Unzulänglichkeit der Gemeinde ist der Katalysator für Entwicklung. Eine Initiative, anhand derer diese Dynamik deutlich wird, ist die Gemeindegründung *zeitfenster*.<sup>14</sup> Sie ist eine Gemeinde im Zentrum von Aachen, die sich explizit als eine Neugründung innerhalb der Pfarrei Franziska von Aachen versteht. Sie ist zugleich finanziell und personell angebunden und muss nicht pastoral flächendeckend alle Aufgaben einer Gemeinde ausfüllen, sondern kann selektiv Aktionsformen wählen. Die Initiative ist getragen von einem Team, das neue Formate sowohl in ästhetischer als auch programmatischer und räumlicher Hinsicht entwickelt. Es werden Menschen angesprochen, die sich nicht zur klassischen Gemeindeform hingezogen fühlen und für Existenzielles und Experimentelles offen sind. Zugleich werden aber standardisierte rituelle Gebets- und Veranstaltungsformen entworfen, damit jede/r weiß, was ihn/sie erwartet.<sup>15</sup>

## 2.2 ganz anders

Ein weiteres Phänomen ist die Entstehung von Projekten, wo die klassische Form von Gemeinde gänzlich einbricht, etwa weil die kirchliche Infrastruktur nicht mehr trägt. Eine solche Situation findet sich beispielsweise im ländlichen Bereich, vornehmlich in den neuen Bundesländern, wie das Ergebnis der Greifswalder Studie belegt.<sup>16</sup> Diese untersuchte die Bedingungen sozialer Innovationen im evangelisch-kirchlichen Bereich auf dem Land und hielt unterstützende Begleitfaktoren fest, wie Schlüsselpersonen, Netzwerke, Ressourcen und weiche Faktoren wie Atmosphäre und Begeisterung. Innovationsprozesse beginnen hier nahezu von Null, was nicht bedeutet, dass sie nicht von der Gemeinde oder einem ihrer Akteure ausgehen und von ihnen getragen

---

<sup>12</sup> Vgl. Sabrina Müller, *Fresh Expressions of Church. Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung*, Zürich 2016.

<sup>13</sup> <http://freshexpressions.de/ueber-fresh-x/was-ist-eine-fresh-x/> (21.08.2016).

<sup>14</sup> Vgl. Jürgen Maubach, *Zeit für Gott, die Welt und mich*, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen*, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück 64 (2012), 9, in: <http://www.zeitfenster-aachen.de/uber-uns/zeit-fuer-gott-und-die-welt-und-mich/> (12.1.2016).

<sup>15</sup> Aus dem Vortrag von Jürgen Maubach auf dem Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen am 8.9.2015 in Wiesbaden-Naurod.

<sup>16</sup> Vgl. Thomas Schlegel u.a., *Landaufwärts – Innovative Beispiele missionarischer Praxis in peripheren, ländlichen Räumen – Die Greifswalder Studie*, in: *Kirchenamt der EKD (Hg.), Freiraum und Innovationsdruck. Der Beitrag ländlicher Kirchenentwicklung in „peripheren Räumen“ zur Zukunft der evangelischen Kirche*, Leipzig 2016, 171–344.

werden. Ganz andere Formen bilden sich aus: ein blauer Omnibus als Kooperationsprojekt des lokalen CVJM und des Johanniterordens, der ein mobiles Jugendzentrum von Ort zu Ort bringt<sup>17</sup> – wiederum ein Bild für die Kirche in Bewegung.

Ein Blick zurück auf die Projekte von Greifswald macht die Verschiebung deutlich, die in den letzten Jahrzehnten hinsichtlich der Akteure und des Verständnisses kirchlicher Mission vorstättengegangen ist: Ende der 1980er Jahre ging Michael Herbst noch klar von der Volkskirche aus und entwarf ein Konzept für missionarische Gemeindeentwicklung, in der Laien, als die zu ermächtigenden, und Fernstehende, als die zu erreichenden, die zwei wesentlichen Pfeiler bilden sollten.<sup>18</sup> Zieht man die Linie zur aktuellen Greifswalder Studie zeigt sich, dass hier die Volkskirche nicht mehr als relevante Größe vorausgesetzt werden kann. Herbst spricht nun von der Entwicklung zur „Minderheiten- und Missionskirche“<sup>19</sup>. Es hängt vom Engagement einzelner, seien es Laien oder Hauptamtliche, ab, welche Gestalt die Kirche gewinnt – und von der Offenheit für Experimente außerhalb gewohnter Bahnen.

### 2.3 anders kategorial vernetzt

Eine dritte Ausprägung christlicher Sozialform sei nicht vernachlässigt: die schon länger existenten klassischen kategorialen Seelsorgeformen, etwa die Krankenhaus- oder Gefängnisseelsorge, deren Potenzial in ihrer Spezialisierung und Vernetzung liegt. Sie stellen gerade durch ihre Präsenz und Interaktion mit anderen gesellschaftlichen Institutionen einen nicht zu vernachlässigenden Player im pastoralen und sozialen Feld dar. Diese Formen sind besonders nahe am Puls der Zeit und reagieren auf einen realen gesellschaftlichen Bedarf, etwa an Zuspruch oder Beistand, und wirken an einzelnen profilierten Orten, an denen existenzielle menschliche Fragen virulent sind. Soziale Begegnung ist hier eher punktuell, ereignishaft und situativ. Dabei sind diese Seelsorgeformen kein isolierter Marktanbieter, sondern stehen an der Schnittstelle zu anderen Professionen, wie etwa die Telefonseelsorge und die Notfallseelsorge an der Schnittstelle zu psychologischen Diensten stehen. Wenn sie darin profiliert, das Genuine der Seelsorge anbietend und zugleich vernetzt auftreten, ist ihnen eine starke Zukunftsfähigkeit zuzusprechen. Ihr Innovationspotenzial entfaltet sich vor allem dann, wenn sie sich Veränderungen strukturell gut anpassen und Wandlungsprozesse mitmachen können. Bezüglich anderer kirchlicher Sozialformen sind sie durch ihren diakonischen Impuls Zeichen für den Dienstcharakter.

Der Aspekt der Spezialisierung bietet über die genannten Formen kategorialer Seelsorge hinaus neue Anknüpfungspunkte an andere, auch nichtkirchliche Phänomene sozialer Gemeinschaftsbildung, die über die bisherigen kategorialen Sozialformen hin-

---

<sup>17</sup> Vgl. Schlegel, Landaufwärts (s. Anm. 16), 212.

<sup>18</sup> Vgl. Michael Herbst, Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, Stuttgart 1987.

<sup>19</sup> Herbst, Organisationsformen (s. Anm. 11), 7.

ausgehen. Über gemeinsame Ziele und Anliegen können neue hybride Formen kategorialer Präsenz entstehen, wie es in der Geschichte in der Zeit der Friedensbewegung geschehen ist und sich aktuell in Projekten der Flüchtlingshilfe ereignet. Sich strukturell beispielsweise mit Initiativen wie *foodsharing*<sup>20</sup> zu vernetzen, eröffnet eine Möglichkeit, die christliche Botschaft der Sorge um Mensch und Schöpfung auch über den gemeindegkirchlichen Raum hinaus und im Verbund mit anderen Milieus zur Geltung zu bringen, indem durch gemeinsame Wertüberzeugungen und Aufgaben sozialer Zusammenschluss geschieht.<sup>21</sup>

### 3. Kriterien für gelingende Veränderungen

Aus den Besonderheiten und Gemeinsamkeiten der skizzierten Modelle lassen sich Kriterien ableiten, nach denen sich erfolgreiche Transformationen vollziehen.

#### 1. Kriterium: Notwendigkeit

Ob als radikaler Aufbruch, als Neugründung außerhalb bestehender oder in bestehenden Bahnen, ein wesentliches Kriterium für Veränderung ist, dass diese tatsächlich als notwendig angesehen und bejaht wird. Veränderung kommt, wo die Spannung zwischen dem Ist-Zustand und dem, wie es sein sollte, nicht mehr ausgehalten wird. Thomas Schlegel stellt die These auf:

„Radikal veränderte Situationen (Peripherie, Minderheitsposition, also das, was vor allem im Osten zu finden ist) besitzen das Potenzial, Innovationen zu stimulieren. Diese sind auch für die Kirche an anderen Orten und in einer anderen Situation relevant. Sie erzeugen einen Sinn für die Dringlichkeit, Veränderung zu planen und umzusetzen.“<sup>22</sup>

Diese Haltung mündet nicht in eine pastorale Planung, in der das Ziel ist, zu retten, was zu retten ist. Eine solche Halbherzigkeit lähmt. Der Gründer von *zeitfenster*, Gemeindeferent Jürgen Maubach, spricht vielmehr von der eigenen Unzufrieden-

<sup>20</sup> Ziel der Gruppierung, die seit 2012 als *foodsharing.de* online ist, ist es, mittels der Aktions- und Kommunikationsform des Internets überschüssige Lebensmittel zu teilen, und das auf einem Weg, zu dem jeder leichten Zugang hat. Das Charakteristikum der *community* ist, dass ihre Mitglieder die Überzeugung teilen, durch einen ökologischen Lebensstil die Welt verbessern zu können, vgl. <https://foodsharing.de/> (10.1.2016); vgl. Katharina Karl, Neue Formen sozialer Gemeinschaftsbildung als Anfragen an die Pastoral, in: Thomas Dienberg – Thomas Eggensperger – Ulrich Engel (Hg.), Auf der Suche nach einem neuen „Wir“. Theologische Beiträge zu Gemeinschaft und Individualisierung, Münster 2016, 143–154.

<sup>21</sup> Vgl. Elisabeth Hense, *Vernieuwingsinitiatieven rond eten, zorg en geld in Nederland – Een kwestie van spiritualiteit*, Amsterdam 2015.

<sup>22</sup> Thomas Schlegel, *Freiraum und Innovationsdruck: Begleitumstände innovativer kirchlicher Sozialformen*, Vortrag auf dem Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen am 7.9.2015 in Wiesbaden-Naurod (unveröffentlichtes Manuskript).

heit und Sehnsucht als „Diagnoseinstrument“ für die Veränderung.<sup>23</sup> Schlegel hält analog für die Fallbeispiele ländlicher Innovationen fest: „Der Grund für eine veränderte Praxis ergab sich aus der derzeitigen Wirklichkeit und dem inneren Wunsch, wie sie sein sollte.“<sup>24</sup> Die Notwendigkeit, die sich hieraus generiert, besteht aus mehr als „Überzeugungen, Gründen und Motiven“<sup>25</sup>, welche von Nassehi als für gesellschaftlichen Wandel als unzureichend angesehen werden. Erst, wenn eine praktische Dringlichkeit entsteht, in Nischen und durch die Unterbrechung von Routinen,<sup>26</sup> wird sie zum Katalysator für Veränderung. „Es sind konkreten Gegenwarten, in denen es geschehen muss.“<sup>27</sup> Die Erfahrung des Defizits, nämlich unzureichend handlungsfähig zu sein, hat im besten Fall eine Profilierung zur Folge. Das Andere oder Neue dabei ist, dass nicht alles abgedeckt werden muss, sondern eine Spezialisierung dazu dient, bedarfs- und zielgruppenorientiert Gemeinde zu gestalten: Passantengemeinden, Jungendkirchen, glaubenskommunikative Gruppen, diakonische Initiativen und sozialraumorientierte Initiativen sind solch kontextuelle Orte von Kirche, die sich dieses Kriterium immer wieder zum Maßstab nehmen können, um ihre Ausrichtung zu schärfen und zu klären.

## 2. Kriterium: Beziehung

Beziehungsarbeit ist eine vorrangige Aufgabe der Pastoral<sup>28</sup> – und umso mehr als bei den Gleichzeitigkeiten von Sozialformen und ihrem Umgang mit Veränderungsprozessen ausgehandelt werden muss, wie diese gefördert werden sollen. Lebensgeschichtliche Bewegungen, besonders an ihren Bruchstellen, generieren Erneuerungsdynamiken, darüber in einen Austausch zu kommen verspricht großen Gewinn. Die Praxisbeispiele machen deutlich, dass der Faktor Vertrauen, ja sogar Freundschaft, wesentlich für den Zusammenschluss von Sozialformen im Kontext von Kirche ist. So entsteht eine Gebetsgruppe mehrerer (zunächst) Frauen um die Pastorin Sabrina Müller, die auf dem Spaziergang mit ihren Hunden in Kontakt gekommen sind, sich miteinander bekannt gemacht haben und schließlich Glaubens- und Lebensfragen in verbindlicher Form miteinander teilen wollen.<sup>29</sup> Innovationen leben, wenn sie partizipativ angelegt sind und von allen Beteiligten mitgetragen werden.

<sup>23</sup> Vgl. Maubach, Zeit (s. Anm. 14).

<sup>24</sup> Schlegel, Landaufwärts (s. Anm. 16), 330.

<sup>25</sup> Armin Nassehi, Mit dem Taxi durch die Gesellschaft, Hamburg <sup>2</sup>2010, 153.

<sup>26</sup> Vgl. Nassehi, Taxi (s. Anm. 25), 150.

<sup>27</sup> Nassehi, Taxi (s. Anm. 25), 150.

<sup>28</sup> Die Aufmerksamkeit für die Beziehungsarbeit in pastoralen Teams ist wesentlicher Teil des Erfolgsrezepts des Projekts zur Förderung von Pastoralteams *Invest*, dessen Gemeindequalität analysiert wurde vgl. Matthias Sellmann, Katholische Kirche in den USA. Was wir von ihr lernen können, Freiburg/Br. 2011, 120; Werbick, Warum die Kirche (s. Anm. 9), 69–71.

<sup>29</sup> Vgl. Vortrag von Sabrina Müller auf dem Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen am 8.9.2015 in Wiesbaden-Naurod.

Pastorale Beziehungsfähigkeit ist auch die Grundlage dafür, in Netzwerken zu wirken, anderswo zu Gast zu sein und Gastfreundschaft zu gewähren. Die ist schon mehrfach formuliert worden<sup>30</sup> und soll an dieser Stelle als Prinzip für das Gelingen von Veränderungen hervorgehoben werden. Gemeindeformen in Bewegungen haben Chancen, wenn sie mit unterschiedlichen Trägern vor Ort kooperieren. Das bedeutet keinen Selbstverlust, keine Aufgabe des Eigenen, sondern erfüllt erst den eigentlichen Sinn und Zweck von Gemeinde. Netzwerke funktionieren wiederum, wenn es eine Logik der Notwendigkeit gibt, die nach ihnen verlangt, siehe etwa die schon genannte Flüchtlingsarbeit. Wenn die Notwendigkeit klar ist, ist auch der Beitrag der Gemeinde klar. Beziehungen bestimmen auch das interkulturelle Miteinander in Gemeinden – ein Aspekt, der noch intensiver rezipiert werden könnte. An der Frage danach, wie christliche Sozialformen, die sich immer mehr auch in dieser Hinsicht ausdifferenzieren, mit kulturellen Ungleichheiten umgehen, wird sich unter anderem ihre Zukunftsgestalt und Ausstrahlungskraft entscheiden.

Zur Frage der Beziehung gehört die Frage der Leitung. Innovationen bedürfen eines kreativen Spannungsfelds von Planung und Wachsenlassen.<sup>31</sup> Die einzelnen Gemeindeglieder in ihrer Verantwortlichkeit zu stärken und zu begleiten ist eine Prämisse, die Aufmerksamkeit für Initiativen von unten (*bottom-up*) eine weitere. Dies setzt ein dialogisches Leitungsverständnis voraus, denn jede Übersteuerung macht beides unmöglich. Projekte scheitern aber auch an leitungslosem Wachstum, das den Aspekt der Spezialisierung oder Vernetzung außer Acht lässt und daher über kurz oder lang in sich zusammenfällt. Auch hier ist ein Schlüssel, über Zielvorgaben und Veränderungsbedarf im Dialog zu bleiben. Es ist die Herausforderung, das Experiment von Innovationen und das Experiment von Beziehung im Spannungsfeld von Steuerung und Freiheit zu gestalten.

### 3. Kriterium: Machen

Ein drittes Kriterium für das Gelingen von Innovationsprozessen ist das Machen. Im gemeinsamen Tun etablieren sich „lokale Kulturen“, spezifische Ausprägungen von gemeindlicher Sozialgestalt, die „für die Entwicklung von Handlungsnormen von entscheidender Bedeutung“<sup>32</sup> sind. Denn die gelebte Kultur ist es, die ein Wir-Gefühl erzeugt, Identität schafft und Selbstwirksamkeit erzeugt. Welzer nennt diese Form in Anlehnung an Wenger *communities of practice*, als konkrete und im Dialog voneinander lernende Gruppen und grenzt sie von solchen Gruppen ab, die sich über den Dis-

<sup>30</sup> Vgl. Bucher, ... wenn nichts (s. Anm. 2), 186–199; Hildegard Wustmans, Wir sind nicht der Nabel der Welt, in: Anna Findl-Ludescher – Sebastian Schneider (Hg.), Seelsorge(t)räume. Zwischen Notverwaltung und Zukunftsgestaltung (Kommunikative Theologie 16), Mainz 2011.

<sup>31</sup> Maria Widl brachte auf dem Kongress in Wiesbaden-Naurod das Bild des Gartens ein, der wachsen darf und beschnitten werden muss.

<sup>32</sup> Harald Welzer, Selbst denken. Eine Anleitung zum Widerstand, Bonn 2013, 185.

kurs konstituieren (manches kirchliche Gremium könnte demzufolge stärker zu einer Handlungsausrichtung zurückfinden). Die durch die drei Aspekte Identität, Austausch und Repertoire gekennzeichnete handlungsfähige Gruppe trägt zu sozialer Transformation bei, ohne dass sie eine gesellschaftliche Mehrheit darstellen müsste, um wirksam zu sein.<sup>33</sup>

Beweglichkeit trägt als Haltung dazu bei, praktisch und konkret agieren zu können, und hängt eng mit dem Kriterium der Beziehung zusammen. Beweglichkeit ist eine Voraussetzung, um sich auf den anderen hinbewegen und in Dialog eintreten zu können und so gemeinsam handlungsfähig zu sein. Nicht die Frage nach der Normierung steht im Vordergrund, sondern nach der gemeinsamen Orientierung und Optimierung, wenn es um Prioritäten für die Praxis geht. Damit einher geht auch die Beschränkung, nicht nur die rückblickende Beschränkung durch die Kontingenzen dessen, was nicht mehr geht, sondern auch durch eine zukunftsweisende Option für das, was zu tun ist. In diesen Bereich fällt auch das Stichwort Projekte.<sup>34</sup> Hierbei geht es nicht nur um eine Frage der Arbeitsformen, sondern darum, in ein anderes Denkmuster hineinzufinden. Zum Arbeiten in Projekten gehört das Experimentelle, das *musings* als kreatives Moment,<sup>35</sup> das sich auch am Prinzip von *trial and error* orientiert. Spätestens dann, wenn es zu Personal- und Finanzierungsfragen kommt, wird dies brisant und mag nicht selten zu Spannungen führen. Paradoxe Weise ist für einen gelingenden Wandel „nicht nur eine gute Organisation wichtig, sondern auch die Chance, dass das Nicht-Organisierbare geschieht.“<sup>36</sup> Durch geplant unplanbare Freiräume<sup>37</sup>, welche die Voraussetzung für flexibles Handeln bilden, werden Transformationsprozesse möglich.

#### 4. Konsequenzen für ein anderes und doch gar nicht so neues Kirchenbild

Veränderungen haben Konsequenzen für die jeweilige Kirchenvorstellung und bringen implizite Optionen für ekklesiologische Ausrichtungen mit sich. Bedenkt man die Gleichzeitigkeit gegenwärtiger Sozialformen, verwundert es nicht, dass die den Innovationsprozessen innewohnenden konkurrierenden Kirchenvorstellungen auch Konfliktpotenzial beinhalten.

<sup>33</sup> Vgl. Welzer, Selbst (s. Anm. 32), 185–188. Welzer bezieht sich auf Etienne Wenger, *Communities of Practice. Learning, Meaning, and Identity*, Cambridge 1998.

<sup>34</sup> Vgl. Bucher, ... wenn nichts (s. Anm. 2), 174–179.

<sup>35</sup> Vgl. Matthias Sellmann, In sechs Schritten zur pastoralen Innovation. Lernerfahrungen aus der Projekt-Plattform „LIGHTHOUSE“, in: Wilhelm Damberg –Matthias Sellmann (Hg.), *Die Theologie und das „Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition*, Freiburg/Br. 2015, 276–308, hier 294–296.

<sup>36</sup> Nassehi, Taxi (s. Anm. 25), 153.

<sup>37</sup> Vgl. Michael Hochschild, Wie verändern sich die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Gemeinde?, in: LS 49 (2000), 18–23, hier 22.

### *Konsequenz 1: divers*

Die Diversität ist keine Option, sie ist ein Faktum. Pluralität und Vielfalt von Sozialformen im kirchlichen Bereich betreffen Organisationsformen, Sammlungsformen und Aktionsformen. Dies als Reichtum anzuerkennen, nicht nur als notwendiges Übel, das es, wenn möglich, zu vereinheitlichen gilt, eröffnet eine erneuerte Kirchenvorstellung. Mit Blick auf die theologische Grundverfasstheit der Schrift und konkret auf die ersten Gemeinden stellt man fest, dass dies gar nicht so anders ist, als es am Anfang war. Das Urdokument des christlichen Glaubens ist in sich vielschichtig, ja sogar widersprüchlich.<sup>38</sup> Es enthält eine Gleichzeitigkeit von Gemeindebildern von den ersten Gemeinden der Evangelien über die paulinischen und nachpaulinischen Gründungen zu den lokalen Ausprägungen, wie sie im Buch der Offenbarung deutlich werden.<sup>39</sup> Es entlässt nicht aus der Verunsicherung und dem Suchprozess nach den Wegen der Inkarnation und der Grundfrage nach dem Heil. Die Volk-Gottes-Theologie ist von daher zu denken als offene Ekklesiologie der Beziehung, in der Einheit als Prozess des Sich-einig-Werdens verstanden ist.<sup>40</sup> In *Lumen Gentium* ist sie als solche noch nicht hinreichend ausformuliert und ist es wert, in dieser Hinsicht weiter entwickelt zu werden.<sup>41</sup>

Folgt man einem Selbstverständnis der Kirche, die sich nicht als im Grunde doch monolithische und die lokalen religiösen und nicht-religiösen Kulturen überwindende Kultur versteht, die um Anschluss wirbt, sondern als in sich selbst vielschichtiges Volk Gottes mit allen Menschen (LG 13), wäre eine Konsequenz eine beherrzte Dezentralisierung. Pfarrgemeinden werden dann zu Knotenpunkten im Namen des Evangeliums, an denen gemeinschaftsbildende und sozial relevante Initiativen zusammenlaufen können.<sup>42</sup>

Die Frage ist, welche Machtansprüche oder Verlustängste hinter Kirchenvorstellungen stecken. Konflikte entstehen, wo Innovationen verunsichern. Weiter ist nach der In-

---

<sup>38</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, Was heißt „Theo-Logie“ in der Pastoraltheologie?, in: SaThZ 20 (2016), im Druck.

<sup>39</sup> Vgl. Johann Pock, Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang: biblische Gemeintheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen – eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs, Wien 2006, 32–179.

<sup>40</sup> Vgl. Regina Polak, Befreiung. Die Pastoraltheologie braucht eine „Große Erzählung“, in: SaThZ20 (2016), im Druck.

<sup>41</sup> Diese Aussage war ein Konsens der Diskussionsgruppen auf dem Kongress der Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen 2015. Auch Hünermann spricht in seiner Einordnung des Kapitels zum Volk Gottes von den „Grenzen in der Ausarbeitung“, Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: ders. (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 2 Sacrosanctum Concilium, Intemirifica, Lumen Gentium, Freiburg/Br. 2009, 263–582, hier 403.

<sup>42</sup> Vgl. Rainer Bucher, Jenseits der Idylle. Wie weiter mit den Gemeinden?, in: ders. (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2005, 107–130; Bernhard Spielberg, Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort (SThPS 73), Würzburg 2008, 393.

stanz zu fragen, die zuständig ist, wenn Konflikte im Feld der kirchlichen Sozialformen bearbeitet und ausgehandelt werden. Es wäre zu klären, ob und wann möglicherweise bestimmte Sozialformen ihre Kirchenvorstellung nicht mit der Option für Diversität vereinbaren können und welche Konsequenzen dies nach sich zieht. Gelingt es da, so an Beziehungen zu arbeiten, dass die Akzeptanz eines Neben- und Miteinanders im Umgang mit ekklesiologischen Parallelwelten gelingt, oder ist der Leidensdruck in Bezug auf Veränderungen zu unterschiedlich?

### *Konsequenz 2: Missionarisch exzentrisch*

Auch mit diesem letzten Aspekt wird kein eigentlich neues Paradigma beschrieben. Denn ekklesiogenetische Bewegungen gehören zu den Charakteristika des Urchristentums, die Geschichte christlicher Sozialformen ist geprägt durch das Ringen um Identität und Öffnung, klassisch mit den Begriffen Sammlung und Sendung umrissen. Doch verschiebt sich nun die Perspektive. Ein „neues Licht auf die missionarische Dimension der Kirche“ wirft Knut Wenzel, wenn er die „ekklesial exzentrische Selbstbindung der Kirche an schlechthin alle (Handlungs-)Orte der Vergegenwärtigung des Heils-von-Gott-her“<sup>43</sup> ins Zentrum rückt. Hier geschieht eine De-lokalisierung des Kirchlichen. Ekklesiologie wird flexibel und beweglich, dabei aber in keinsten Weise unbestimmt. Sie definiert sich im Überschreiten kultureller Parallelwelten<sup>44</sup> oder auch Glaubensstilwelten.<sup>45</sup> Die Netzwerkidee, wie oben beschrieben, ist in diesem missionarisch-exzentrischen Sinn so erweitert, dass sich die Gemeindemitglieder in Orte hineinbegeben, die nicht originär kirchlich sind. Zugleich gehören alle Menschen zur Gemeinde, denn, um mit Ottmar Fuchs zu sprechen: „Niemand muss zum expliziten Glauben kommen, um von Gott geliebt zu sein. Aber es ist ein großer Unterschied und Lebenshilfegewinn, von dieser Liebe im Glauben zu wissen oder nicht.“<sup>46</sup> Eine exzentrisch-missionarische Ekklesiologie ist demzufolge auch eine kenotische,<sup>47</sup> da sie sich selbst loslässt und in den Dienst der anderen stellt.<sup>48</sup> Der Erhalt des Vertrauens ist oberstes Korrektiv für die Dynamik von Macht und Kontrolle, Zielrichtungen bedürfen

<sup>43</sup> Knut Wenzel, Ekklesiale Exzentrik. Zu einer Theologie der Pluralität, in: PThI 30 (2010), 126–140, 139.

<sup>44</sup> Vgl. Christian Bauer, Überschreitung alltäglicher Parallelwelten. Eine Relecture der Sinus-Milieu-Studie mit Georges Bataille, in: Johann Evangelist Hafner – Joachim Valentin (Hg.), Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit (ReligionsKulturen 6), 317–343, hier 331.

<sup>45</sup> Vgl. Katharina Karl, Von Feuerzungen und Brückenworten – Kommunikation der Verkündigung angesichts pluraler Hörerwelten, in: MThZ 62 (2011), 86–94, hier 87.

<sup>46</sup> Fuchs, Theo-logie (s. Anm. 38).

<sup>47</sup> Vgl. Rainer Bucher, Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft (Praktische Theologie heute 105), Stuttgart 2010, 232.

<sup>48</sup> Vgl. Bucher, ... wenn nichts (s. Anm. 2), 60.



der Dekonstruktion von Erwartungen angesichts des Unvorhersehbaren und zugleich Aufmerksamkeit für das, was sich im Augenblick entwickelt. Um auf das eingangs gezeichnete Bild des Gottesdienstes in der Berliner S-Bahn zurückzukommen: Kirche bleibt in Bewegung, damit sich auch zukünftig auf dem Weg Erfahrungsorte göttlicher Gegenwart und menschlichen Heils auftun.

Prof. Dr. Katharina Karl  
Professur für Pastoraltheologie / Leitung des Pastorseminars  
Philosophisch-Theologische Hochschule der Kapuziner Münster  
Hohenzollernring 60  
D-48145 Münster  
Fon: +49 (0)251/48256-15  
Fax: +49 (0) 251/48256-19  
E-Mail: [katharina.karl\(at\)pth-muenster\(dot\)de](mailto:katharina.karl@pth-muenster.de)  
Web: <http://www.pth-muenster.de/Karl>

## Neues wagen, ohne das Potenzial parochialer Strukturen gering zu schätzen

### Eine Positionierung in pastoraler Nüchternheit

#### Abstract

In den kirchlichen Umbruchsituationen der nachkonziliaren Zeit ist immer wieder die Tendenz zu beobachten, in markanten Praxismodellen oder Konzepten den entscheidenden Schlüssel für die Zukunft der Pastoral zu sehen. Dieser Beitrag skizziert einige dieser Ansätze und würdigt ihr Potenzial; er warnt aber davor, einen einzelnen Ansatz zu verabsolutieren oder ihn pauschal zu diskreditieren. Gleichzeitig wird dafür plädiert, bei den konzeptionellen Überlegungen zur Zukunft christlicher Sozialformen die Möglichkeiten parochialer Strukturen angemessen zu berücksichtigen.

In the situation of ecclesiastical changes after the Second Vatican Council, there has been the tendency to consider prominent practice models as the main key for the future pastoral care. This article delineates some of these approaches and values their potential, but it warns of absolutizing (or completely discrediting) one single approach. Conceptualizing the future of Christian social forms, the author advocates the consideration of the prospects of parochial structures.

„Vom Hätschelkind zum Aschenputtel“ – mit dieser Schlagzeile ließe sich die Geschichte der Gemeindepastoral von den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts etwas provokant überschreiben. In den ersten beiden Jahrzehnten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil waren kirchlich Engagierte von der Vision einer lebendigen Pfarrgemeinde fasziniert, in der möglichst viele Menschen Glauben und Leben geschwisterlich miteinander teilen. Auf die Phase der Euphorie folgte in den 90er Jahren eine Zeit der Ernüchterung, die bis heute andauert. Verantwortliche mussten zunehmend erkennen, dass sich ihre Gemeindevisionen auf breiter Ebene nicht realisieren ließen; bei manchen hat dies zu einer Abkehr von der Gemeindepastoral und einer nachdrücklichen Favorisierung nicht-parochialer Sozialformen geführt. Ein Grund für diesen Stimmungsumschwung wird sein, dass die gesellschaftlich-kontextuellen Rahmenbedingungen der Sozialform Gemeinde zunächst über- und später unterschätzt worden sind. In den beiden Jahrzehnten nach dem Konzil haben viele die volkskirchlichen Möglichkeiten der Gemeindepastoral überbewertet. Als sich die Erwartungen nicht erfüllten, wurde dieser Sozialform nicht selten mit einer überzogenen Abwehrhaltung begegnet, die ihr Potenzial zu gering veranschlagt und Gefahr läuft, das „Kind mit dem Bade auszuschütten“.

Ein nüchternes und ausgewogenes Urteilsvermögen ist immer dann gefragt, wenn ein attraktives pastorales Modell, das durch eine begriffliche Etikettierung leicht identifizierbar ist, die pauschale Lösung für die Zukunft verheißt. Die gegenwärtige pastorale Situation ist zu inhomogen, als dass nur ein einziger Ansatz wegweisend sein könnte.

Dieser Beitrag möchte – bei aller Wertschätzung – zur Entideologisierung pastoraler Modelle beitragen; dies geschieht unter dem Vorzeichen, dass die Territorialeseelsorge nach wie vor ein beachtliches Potenzial in sich birgt (1.).<sup>1</sup> Anschließend wird gefragt, was aus früheren „Heilsversprechen“, den Gemeindemodellen der 70er und 80er Jahre, geworden ist (2.). In einem dritten Schritt sollen pastorale Erfahrungen in den Blick genommen werden, welche die Seelsorge in unserem Land gegenwärtig inspirieren, besonders die *Liquid Church* und die *Fresh Expressions of Church* (3.). Ein inhaltlicher Verweis auf *Evangelii gaudium*, die Programmschrift von Papst Franziskus, und ein Ausblick auf die Zukunft christlicher Sozialformen schließen diesen Beitrag ab (4.).

## 1. Vom Wert der Territorialeseelsorge

Aus neutestamentlicher und kirchengeschichtlicher Sicht sind territorial geprägte Sozialformen für die kirchliche Praxis prägend. Weil sie sich in Transformationsprozessen den veränderten gesellschaftlich-kulturellen Rahmenbedingungen immer wieder anzupassen vermochten, haben sie sich in unterschiedlichen Phasen der Kirchengeschichte halten können. Nicht umsonst sind die „Gemeinde“ bzw. „Pfarrei“ in vielen Ländern, in denen das Christentum präsent ist, die unangefochtene christliche Sozialform – und das konfessionsübergreifend. Sie werden wohl auch künftig einen zeitgemäßen Ausdruck finden, denn ihr Potenzial ist beachtlich. Durch ihre lokale Verankerung (z. B. durch Kirchen und Kapellen, Gemeindehäuser oder Kindertagesstätten) bieten sie einen guten Rahmen, christliches Leben in Gemeinden, Gemeinschaften und Gruppierungen vor Ort präsent zu halten.<sup>2</sup> Sporadischen Ereignissen oder Einzelereignissen – nur ein Beispiel von vielen ist die 72-Stunden-Aktion des BDKJ – geben sie ebenso Raum wie übergemeindlichen pastoralen Angeboten für Menschen in spezifischen Lebenssituationen.

Auch die nicht-parochiale Seelsorge ist pastoral wertvoll; manche ihrer Projekte sind höchst innovativ. Das Engagement der Kirche etwa im Krankenhaus, im Hospiz oder in der Schule steht für eine professionelle Seelsorge an sensiblen Punkten des Lebens. Übrigens hat es in der Kirchengeschichte neben der lokalen Gemeinde immer auch alternative christliche Sozialformen gegeben; man denke etwa an die Wandermissionare der biblischen Zeit, an die lange Geschichte des christlichen Mönchtums oder,

---

<sup>1</sup> Vgl. die jüngste Bestandsaufnahme von Patrik C. Höring, Entwicklungen und Perspektiven der Gemeindepastoral, in: Stimmen der Zeit (2016), 6, 403–412. Zu den möglichen Gefahren einer Gemeinde-Ideologie vgl. Herbert Haslinger, Die Krise der Gemeinde, in: Johannes Först – Hans-Günther Schöttler (Hg.), Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter, Münster 2012, 129–163.

<sup>2</sup> Herbert Haslinger macht auch Stärken des Territorialprinzips und einer (recht verstandenen) Volkskirche deutlich. Vgl. ders., Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005, 18–44 u. 84–91.

um ein Beispiel aus der jüngeren und jüngsten Kirchengeschichte zu nennen, an die katholischen Verbände und Neuen Geistlichen Gemeinschaften. Insofern lässt sich aus kirchengeschichtlicher und erst recht aus pastoraler Perspektive kein Antagonismus zwischen parochialen und nicht-parochialen Strukturen konstruieren.<sup>3</sup> Die verschiedenen Sozialformen haben ihr Recht und sollen, wo es sich anbietet, netzwerkartig kooperieren. Den Netzwerkgedanken greifen auch die deutschen Bischöfe in ihrer programmatischen Schrift über die Zukunft der Pastoral in Deutschland „Gemeinsam Kirche sein“ auf, binden ihn jedoch an die Pfarrei an, die sich immer mehr zu einer Gemeinschaft von unterschiedlichen Gemeinschaften an diversen Orten entwickeln soll, die miteinander vernetzt sind, aber gleichwohl eine gemeinsame Mitte haben.<sup>4</sup> Freilich lassen die Bischöfe die Frage offen, ob und in welchem Maße nicht-parochiale Seelsorgeformen eigenständig agieren sollen; zudem bleibt unklar, worin die gemeinsame Mitte besteht und wie sie sich auf die übrigen Knotenpunkte des Netzes auswirken soll.

Faktisch erfolgt die Setzung pastoraler Schwerpunkte zu einem beachtlichen Teil über den Bistumsetat, der die derzeit noch sprudelnden Kirchensteuereinnahmen verteilt. Ein Pastorkonzept, das hauptsächlich auf nicht-territoriale Projekte setzt, entspräche nicht der Intention vieler Kirchenmitglieder, die die Präsenz der Gemeinde vor Ort wertschätzen und sie mitfinanzieren, ohne sich selbst dort engagieren zu wollen.<sup>5</sup> Hingegen spricht eine territorial geprägte Pastoral, die durch eine Rückkoppelung an das Kirchenjahr oder an biographische Übergänge mit Elementen der Volksfrömmigkeit verbunden ist,<sup>6</sup> in christlich geprägten Gegenden immer noch eine beachtliche Zahl von Menschen an; diese darf die Pastoral bei aller berechtigten Sorge um jene, die keinen Bezug mehr zur Kirche haben, nicht aus dem Auge verlieren. Mögen viele zunächst aus Gründen der Tradition und Gewohnheit dabei sein, so sind sie doch für Glaubensimpulse offen und wirken in ihrem jeweiligen persönlichen Umfeld als Multiplikatoren in andere Gesellschaftsbereiche hinein. Eine zeitgemäße und adressaten-

---

<sup>3</sup> Vgl. die ausgewogene Darstellung der Vor- und Nachteile parochialer und nicht-parochialer Strukturen von Ute Pohl-Patalong, *Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell*, Göttingen 2003.

<sup>4</sup> Vgl. „Gemeinsam Kirche sein“. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral. 1. August 2015 (*Die deutschen Bischöfe* 100), Bonn 2015, 50–53. Zudem stärken die Bischöfe die Charismen der in der Kirche ehrenamtlich Tätigen und loten neue Möglichkeiten des Leitungsdienstes, der „viele Gesichter“ (so eine Überschrift) haben kann, aus (ebd., 41).

<sup>5</sup> Bei einzelnen Angeboten der nicht-parochialen Seelsorge wären Menschen anderer Länder überrascht, sie in einem kirchlichen Programmheft zu finden.

<sup>6</sup> Papst Franziskus erkennt in der Volksfrömmigkeit ein wesentliches Vehikel zur Inkulturation des christlichen Glaubens und damit auch zur Evangelisierung. Dies gilt nicht nur für Lateinamerika, sondern auch für Mitteleuropa, wo sich ebenfalls noch Elemente der Volksfrömmigkeit finden. Vgl. ders., Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*. 24. November 2013, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 194), Bonn 2013, Nr. 122–126.

orientierte (Um-)Gestaltung traditioneller pastoraler Elemente trägt zur Inkulturation des Evangeliums in einem konkreten Lebensraum wesentlich bei.

Neben einer Wertschätzung gewachsener pastoraler Formen mit einer stark volkskirchlichen Prägung sollte sich die Territorialeseelsorge von zwei weiteren Optionen leiten lassen. Die eine Option ist das, was Medard Kehl eine „Pastoral der Dichte“ nennt, die eine „Pastoral mit Breitenwirkung“ notwendig ergänzt. Eine „Pastoral der Dichte“ zielt auf den Aufbau unterschiedlicher kommunikativer Glaubensmilieus (z. B. durch Exerzitien im Alltag, Glaubenskurse, Wallfahrten) in den Gemeinden, um den Glauben dort existentiell zum Thema zu machen und eine Verknüpfung zwischen Evangelium und individueller Lebenssituation zu ermöglichen.<sup>7</sup>

Zum anderen sollte sich jedes Seelsorgeteam und jeder Pfarrgemeinderat mit folgenden Fragen befassen, aus denen Ideen für innovative pastorale Projekte erwachsen können: Welche Menschen, die bei uns wohnen, sprechen wir an und wen sprechen wir nicht (mehr) an? Was suchen diese Menschen? Aus welchen Gründen fühlen sie sich durch die herkömmlichen pastoralen Angebote nicht angesprochen? Mit welchen Angeboten können wir sie an (aus unserer Sicht) unkonventionellen Orten erreichen?

## 2. Gemeindemodelle – damals und heute

Was ist eigentlich aus den Gemeindemodellen geworden, die in den 70er und 80er Jahren en vogue waren? Damals sollten sie veranschaulichen, dass und wie die Vision der lebendigen Gemeinde im pfarrlichen Kontext Wirklichkeit werden kann. Noch im Jahr 1989 hatte Paul M. Zulehner in seiner „Gemeindepastoral“ vier pfarrliche Gemeindemodelle vorgestellt.<sup>8</sup> Eine Internet-Recherche gibt Aufschluss darüber, was aus ihnen geworden ist: Die Gemeinden in Eschborn bei Frankfurt, Dortmund-Scharnhorst, Wien-Machstraße und Böblingen sind mittlerweile Teil eines größeren pastoralen Raums, der sich nicht nennenswert von anderen Seelsorgeeinheiten unterscheidet. Den Anspruch, ein Modell für andere Gemeinden zu sein, erheben sie nicht mehr. Große Aufmerksamkeit hat vor einer Generation auch das Modell der Integrierten Gemeinde auf sich gezogen. Deren Ideale stehen im Hintergrund der Monographie des Neutestamentlers Gerhard Lohfink „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?“, dieses

---

<sup>7</sup> Vgl. hierzu Medard Kehl, Welche „Pastorale Strategie“ braucht die deutsche Kirche heute?, in: Hans Georg Ziebertz (Hg.), *Erosion des Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen“*, Münster 2004, 121–129.

<sup>8</sup> Paul M. Zulehner, *Gemeindepastoral (Pastoraltheologie. Bd. 2)*, Düsseldorf 1989, 156–164. Vgl. auch als Beispiel einer Gemeinde, deren Leiter sich in seinem Leitungsstil durch die themenzentrierte Interaktion hat anregen lassen, Bernhard Honsel, *Der rote Punkt. Eine Gemeinde unterwegs*, Düsseldorf 1983.

Buch, das 1982 auf den Markt kam, hat im Jahr 1991 die 9. Auflage erlebt.<sup>9</sup> Die Katholische Integrierte Gemeinde (wie sie sich heute nennt) existiert nach wie vor, aber auch sie beansprucht nicht mehr, *das* Gemeindemodell der Kirche der Zukunft zu sein; mittlerweile versteht sie sich als eine Art weltliches Kloster und damit als eine – wenn auch signifikante – Form des Kircheseins neben anderen.

Rückblickend sind diese Gemeindemodelle als ein Versuch zur Revitalisierung eines Milieukatholizismus zu werten, der nach der Wende von der halbierten zur entfaltenen Moderne nur mehr eine Episode blieb. Sie konzentrierten sich auf die kirchliche Binnenperspektive, aus der sich eine nachhaltige Außenwirkung ergeben sollte. Gleichwohl wäre es falsch, die beiden Jahrzehnte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nur für einen Irrweg der Pastoral zu halten und Menschen, die sich damals wie heute in der Gemeindepastoral engagieren, pauschal eine „religiös verbrämte Vereinsmeierei“<sup>10</sup> in paternalistisch organisierten Strukturen zu unterstellen. Eine solche Etikettierung übersieht, dass sich aus religionssoziologischer Perspektive sehr wohl eine Korrelation von kirchlichem Engagement und persönlicher Gläubigkeit ergeben kann.<sup>11</sup> Nachkonziliare Neuerungen wie die Einführung des Pfarrgemeinderates<sup>12</sup> oder die Einbindung von ehrenamtlichen Katechetinnen und Katecheten in die Sakramentenpastoral<sup>13</sup> haben zu einer Akzentverlagerung von einer stark priesterzentrierten Mentalität zu einer von der Volk-Gottes-Theologie inspirierten Pastoral beigetragen. Partizipationsvorstellungen in den Gemeinden sind damals wie heute unterschiedlich realisiert worden und können nicht pauschal mit dem Verdikt der Pastoralmacht versehen werden. Die Versuchung zum Missbrauch der Macht ist ein urmenschliches Phänomen, das sich nicht auf die parochiale Seelsorge beschränkt. Dies klingt auch in den 15 Krankheiten an, die Papst Franziskus am 22. Dezember 2014 in seiner Ansprache vor der Kurie aufgezählt hat; sie sind „eine Gefahr für jeden Christen und jede Verwaltung, Gemeinschaft, Orden, Pfarrei und kirchliche Bewegung und können so-

---

<sup>9</sup> Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* Freiburg/Br. u. a. 1991. Im Jahr 2015 ist die überarbeitete und aktualisierte Neuauflage erschienen. Ders., *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Kirche im Kontrast*, Stuttgart 2015.

<sup>10</sup> Haslinger artikuliert mit diesem Diktum die mögliche Außenwahrnehmung von Menschen, die nicht zur Kerngemeinde gehören. Ders., *Die Krise der Gemeinde* (s. Anm. 1), 144.

<sup>11</sup> So die empirisch fundierte Grundüberzeugung von Detlef Pollack – Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1)*, Frankfurt/M. 2015. Vgl. auch die jüngst erschienene Studie zur Erstkommunionvorbereitung der Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft“, *Werte – Religion – Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese*, Wiesbaden 2015.

<sup>12</sup> So die Würzburger Synode im Beschluss „Räte und Verbände“. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe*, Freiburg/Br. u. a. 2012, 651–677, bes. 659–664. Bereits das Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem* hatte die Errichtung beratender Gremien in den Diözesen auf pfarrlicher Ebene verfügt (Nr. 26).

<sup>13</sup> Dies hat der Beschluss „Sakramentenpastoral“ der Würzburger Synode vorgeschlagen. Gemeinsame Synode (s. Anm. 12), 238–275, bes. 271.

wohl beim Einzelnen als auch in der Gemeinschaft vorkommen“<sup>14</sup>. Übrigens ist in der kirchlichen Praxis nicht selten das fatale Gegenteil von Machtmissbrauch zu beobachten, wenn sich Verantwortliche vor Entscheidungen drücken und ihrer Leitungsrolle verweigern. Da wie dort wäre es wünschenswert, wenn Menschen in der Nachfolge Jesu die ihnen übertragene Machtposition annehmen und sie möglichst selbstlos als Dienst an anderen gestalten.<sup>15</sup>

Auch wenn die Zeit der Gemeindemodelle früheren Zuschnitts vorbei ist, so ist die Suche nach zukunftsweisenden praktischen Konzepten keineswegs obsolet geworden. Damit Neues entstehen kann, sollten Bischöfe hierzulande zu innovativen „Kundschafter-Projekten“<sup>16</sup> parochialer und nicht-parochialer Art ermutigen. In der anglikanischen Kirche ist dies schon länger der Fall.<sup>17</sup> Solche Projekte erzählen davon, wie Kirche den Menschen in einer differenzierten Gesellschaft auf vielfältige Weise nahe sein kann. Wenn solcherlei Erfahrungen kommuniziert werden, braucht es nicht nur um Erfolgsgeschichten zu gehen; auch aus einem Projekt, das sich als Irrweg erwiesen hat, lässt sich etwas lernen. Gegenwärtig lähmt oft die Angst, etwas falsch zu machen und sich zu blamieren, die pastorale Kreativität und bremst die Umsetzung innovativer Ideen aus.

### 3. Inspirationen anderer Länder und Kontinente

Als Inspirationsquelle dienten in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder die pastoralen Erfahrungen aus anderen Ländern und Kontinenten; manchmal wurden solche Modelle idealisiert, während der pastorale Status quo im eigenen Land zu gering veranschlagt worden ist. In den 70er und 80er Jahren waren Menschen hierzulande von lateinamerikanischen Basisgemeinden befreiungstheologischer Couleur fasziniert.<sup>18</sup> Während die oben genannten Gemeindemodelle aus dem deutschsprachigen Raum weitgehend apolitisch waren, haben die Basisgemeinden eine Option für die Armen getroffen; gesellschaftliche Unterdrückungsmechanismen wurden analysiert, um in

---

<sup>14</sup> Papst Franziskus, Die Papstansprache an die römische Kurie, in: [http://de.radiovaticana.va/news/2014/12/23/die\\_papstansprache\\_an\\_die\\_kurie/1115831](http://de.radiovaticana.va/news/2014/12/23/die_papstansprache_an_die_kurie/1115831) (Abruf am 16. Juni 2016).

<sup>15</sup> Vgl. Philipp Müller, *Priesterlich leiten in Zeiten pastoralen Umbruchs*, in: *Lebendiges Zeugnis 70* (2015), 177–184. Zum Umgang mit Macht vgl. die Analysen von Stefan Gärtner, *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge*, Freiburg/Br. u. a. 2009, 163–235.

<sup>16</sup> Vgl. Num 13.

<sup>17</sup> Vgl. Michael Herbst (Hg.), *Mission bringt Gemeinde in Form. Gemeindepflanzungen und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext*. Deutsche Übersetzung von: *Mission-shaped Church. Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context*, Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>2015.

<sup>18</sup> Vgl. zum Hintergrund der Basisgemeinden und wie sie vor einer Generation wahrgenommen wurden Ulrich Kuhnke, *Koinonia. Zur Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*, Düsseldorf 1992, 227–268.

Kirche und Welt nicht-entfremdete Beziehungen, Geschwisterlichkeit und Solidarität Wirklichkeit werden zu lassen.

Mit Beginn des neuen Jahrtausends sind zunehmend die Kleinen Christlichen Gemeinschaften ins Bewusstsein getreten, die sich zunächst in Südafrika, dann aber auch in Asien und Lateinamerika etabliert hatten.<sup>19</sup> Bei ihnen ist die politische Dimension weniger ausgeprägt als in den Basisgemeinden. Auch ihre Mitglieder entstammen dem jeweiligen Nahraum, wo sie sich ebenfalls sozial engagieren. Beide Bewegungen leben mit und aus dem Wort Gottes; durch die Methode des Bibelteilens, bei der am Ende die Frage nach konkreten Handlungsimpulsen obligatorisch ist (und nicht wie bei unseren Bibelkreisen oft ein Anhängsel), ist in den *Small Christian Communities* der Umgang mit der Heiligen Schrift weiterentwickelt und praxeologisch zugespitzt worden. In den vergangenen Jahren sind pastoral Interessierte aus Deutschland zu den *Small Christian Communities* in *exposure tours* aufgebrochen, um sich für eine Kirche der Zukunft inspirieren zu lassen. Gleichwohl hat sich diese Sozialform in Deutschland bislang nicht auf breiter Ebene etablieren können.

Im gegenwärtigen pastoraltheologischen Diskurs stehen zwei Begriffe aus dem angelsächsischen Raum im Vordergrund: Die Idee einer *Liquid Church* und die *Fresh Expressions of Church*. Die Ursprünge der *Liquid Church* liegen nicht in der pastoralen Praxis. Sie ist der pastoraltheologische Reflex der erstmals im Jahr 2000 erschienenen Studie „Liquid Modernity“ des polnisch-englischen Soziologen Zygmunt Baumann;<sup>20</sup> sie hat den Londoner reformierten praktischen Theologen Pete Ward zwei Jahre später zur Idee einer *Liquid Church* inspiriert.<sup>21</sup> Der *Liquid Church* geht es um Folgendes: Wie die Moderne durch vielfältige „Verflüssigungen“ gekennzeichnet ist, in der sich alte Stabilitäten auflösen, soll sich eine „verflüssigte“ Pastoral in unterschiedlichen flexiblen Möglichkeitsräumen ereignen, wobei der ästhetischen Gestaltung besondere Aufmerksamkeit zuteilwird. Das traditionelle Territorialprinzip behält seine Berechtigung, doch verfügt es angesichts eines individualisierten, segmentierten und mobilen Lebensgefühls nicht mehr über seine frühere Monopolstellung und ist in ein Netzwerk unterschiedlicher und gleichwertiger pastoraler Orte integriert.

Wie ist dieser Ansatz aus pastoraltheologischer Perspektive zu beurteilen? Wenn der Kirche gemäß der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „allezeit die Pflicht“ obliegt, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“<sup>22</sup>, dann resultiert daraus der pastorale Auftrag, soziologische Erklärungsmuster wie die „Liquid Modernity“ wahrzunehmen und sie zum Selbstverständ-

---

<sup>19</sup> Vgl. ausführlich hierzu Klaus Krämer – Klaus Vellguth, *Kleine Christliche Gemeinschaften. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*, Freiburg/Br. u. a. 2012.

<sup>20</sup> Zygmunt Baumann, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000. Deutsche Ausgabe ders., *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M. 2003.

<sup>21</sup> Pete Ward, *Liquid Church*, Peabody (Massachusetts) 2002. Vgl. hierzu die Zeitschrift *Pastoraltheologische Informationen* 34 (2014-2) mit dem thematischen Schwerpunkt *Liquid church*.

<sup>22</sup> *Gaudium et spes*, Nr. 4.



nis des christlichen Glaubens in Beziehung zu setzen. Denn eine Pastoral, die angesichts gesellschaftlicher Veränderungen an überkommenen Formen und Strukturen blind festhält, verliert ihre Relevanz; passt sie sich auf der anderen Seite jedem Trend beliebig an, verliert sie ihre Identität. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die moderne Welt bei weitem zu komplex ist, als dass ein einzelner soziologischer Ansatz sie hinreichend erklären könnte. Jedem dieser Ansätze haftet auch ein Moment der Einseitigkeit an. Um ein Beispiel der Gegenwart zu nennen: Dem Individualisierungsparadigma steht das Phänomen der Milieubildung und damit einer gesellschaftlichen Kohortenbildung gegenüber. In der pastoraltheologischen Reflexion kann ein unmittelbarer seelsorglicher Bezug zu konkreten Menschen mit ihren Freuden und Ängsten ein sehr gutes Korrektiv gegen die Versuchung sein, eine hochkomplexe Realität monokausal erklären zu wollen und einseitigen pastoraltheologischen Lösungsansätzen zu verfallen.

Gleichwohl hat der Ansatz einer *Liquid Church* einiges für sich: Um dem modernen Lebensgefühl Rechnung zu tragen und einer Verdunstung des Glaubens entgegenzuwirken, akzentuiert sie stärker die fluiden Angebote, ohne territorial geprägte Partizipationsformen zu verwerfen, die einen gewissen Kontrapunkt zu den sonstigen gesellschaftlichen Plausibilitäten bilden. Im Sinne einer theologischen Krieteriologie ist freilich daran zu erinnern, dass in der Pastoral nicht alles „flüssig“ ist: Jesus Christus und sein Evangelium bleiben normative Bezugspunkte kirchlicher Praxis, wobei ein Zugang zu diesen Größen selbst ein dynamischer Vorgang ist, der sich innerhalb geschichtlicher Verstehensprozesse vollzieht. Ein Fixpunkt römisch-katholischer Ekklesio-logie ist zudem die sakramentale Dimension, die sich in der Feier der Eucharistie verdichtet und die wesentlich an das Amt gekoppelt ist. Perspektivisch geht es darum, diesen sakramental-amtlichen Charakter in den vielfältigen christlichen Sozialformen präsent zu halten – nicht um klerikale Machtpositionen zu sichern, sondern um des Primats der Gnade willen, die in der Feier der Sakramente zum Zuge kommt.<sup>23</sup>

Während die Genese der *Liquid Church* einen akademischen Hintergrund hat, sind die *Fresh Expressions of Church* aus der Praxis der anglikanischen Kirche erwachsen. Als ihr Gründungsdokument gilt *Mission-shaped Church* aus dem Jahr 2004.<sup>24</sup> Weil der gesellschaftlich-kulturelle Kontext Großbritanniens dem hiesigen einigermaßen vergleichbar ist, stößt dieser Ansatz bei uns auf besonderes Interesse. Als eine Antwort auf die veränderten gesellschaftlichen Gegebenheiten und in dem Bewusstsein, dass die traditionelle Ortsgemeinde nicht mehr in alle Segmente der Gesellschaft hineinreicht, suchen die *Fresh Expressions* gemeindliches Leben in unterschiedlichen Projekten und an diversen Orten zu pflanzen und zum Wachsen zu bringen. Auffallend ist, dass der hier verwandte Gemeinde-Begriff nicht nur territorial verstanden wird und

---

<sup>23</sup> Vgl. Philipp Müller, Zeuge sein für die Gnade. Zur theologisch-spirituellen Mitte priesterlicher Existenz, in: Ders. – Hubert Windisch (Hg.), Seelsorge in der Kraft des Heiligen Geistes. Festschrift für Paul Wehrle, Freiburg/Br. u. a. 2005, 119–140.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu Herbst (Hg.), Mission bringt Gemeinde in Form (s. Anm. 17).

neben dem Wohnumfeld auch gemeinsame kulturelle Kontexte und Netzwerke umfasst.<sup>25</sup> Weil ihre Protagonisten eine evangelikal geprägte Biographie aufweisen, ist der Wille zur Mission der Motor des ganzen Unternehmens.<sup>26</sup> Weitere Kennzeichen der *Fresh Expressions* sind der Mut zum Experiment, die explizite Unterstützung durch die Bischöfe und schließlich ein Verständnis von Gemeindeentwicklung als ein vor Ort zu gestaltender Entwicklungsprozess.<sup>27</sup> Diese Kriterien gilt es auch bei einer möglichen Adaption dieses Ansatzes in Deutschland zu beachten: Diese ist auf Reflexions- und Verständigungsprozesse darüber verwiesen, was im hiesigen Kontext sinnvoll rezipiert werden kann, was zu modifizieren ist und was nicht übernommen werden kann, weil es ein Fremdkörper bliebe.<sup>28</sup> Freilich ist fraglich, ob bei uns ein ähnlich dezidierter Wille zur Mission wie bei den Verantwortlichen der *Fresh Expressions* gegeben ist. Nachdenklich stimmt diesbezüglich die Einschätzung von Bischof Joachim Wanke aus Erfurt, die an Aktualität nichts verloren hat, der zufolge es der katholischen Kirche in Deutschland zwar nicht an Geld und Mitgliedern fehle, wohl aber an der ernsthaften Überzeugung, neue Christen gewinnen zu können.<sup>29</sup>

#### 4. Wie geht es weiter? – Impulse aus *Evangelii gaudium*

Seit etwa einem Jahrzehnt ist in Deutschland ein gewaltiger Umbruch der pastoralen Strukturen im Gange. In vielen deutschen Diözesen entstehen Pfarreien „neuen Typs“. Diese Bezeichnung steht mancherorts für einen radikalen Eingriff in ein über Hunderte von Jahren gewachsenes Gefüge, der mit Abschiednehmen von Altvertrautem und mit Trauer einhergeht.<sup>30</sup> In diesem Umbruchprozess ist es wichtig, dass sich die pastoralen Akteure nicht permanent überfordert fühlen. Will man sie vor einem *burnout* bewahren, kann ihnen „unter Beibehaltung der bisherigen Aufgaben“ (wie es im kirchlichen Amtsblatt heißt) nicht immer mehr aufgebürdet werden. Um ein Bild zu gebrauchen: Wenn der Tisch immer größer wird, passt irgendwann die alte Tischdecke nicht mehr darüber, auch wenn an der Decke noch so sehr gezogen wird. Da die bisherige pasto-

---

<sup>25</sup> Vgl. Herbst (Hg.), *Mission bringt Gemeinde in Form* (s. Anm. 17), 81.

<sup>26</sup> Hierauf weist hin Christian Hennecke, *Können Katholiken Gemeinden gründen?*, in: *Lebendige Seelsorge* 64 (2013), 8–13, bes. 11f.

<sup>27</sup> Vgl. Michael Herbst, *Church Planting – Was lernen wir von neuen Gemeindegründungen?*, in: *Lebendige Seelsorge* 64 (2013), 2–7, bes. 3–6.

<sup>28</sup> Vgl. Christian Hennecke – Dieter Tewes – Gabriele Viecens (Hg.), *Kirche geht ... die Dynamik lokaler Kirchenentwicklungen*, Würzburg 2013.

<sup>29</sup> Vgl. Joachim Wanke, *Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland*, in: *Die deutschen Bischöfe, „Zeit zur Aussaat“*. Missionarisch Kirche sein. 26. November 2000, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, 35–42, bes. 35.

<sup>30</sup> Aus historischer Perspektive warnen folgende Autoren davor, gewachsene Pfarreistrukturen leichtfertig „auszufegen“. Olivier Bobineau – Alphonse Borrás – Luca Bressan, *Balayer la paroisse? Une institution catholique traverse le temps*, Paris 2010.

rale Kompensationsform einer Einstellung zusätzlicher Pastoral- und Gemeindereferent(inn)en weitgehend ausgereizt ist und sich die gegenwärtigen Strukturen auf mittlere Sicht sowieso nicht aufrechterhalten lassen, sollte in den pastoralen Aufgabenumschreibungen jenseits des „Pflichtprogramms“ mit einem zeitlichen Umfang von 80 % ein Spielraum von 20 % für die „pastorale Kür“ (im Sinne frei gewählter seelsorglicher und pastoraler Aktivitäten) möglich sein; vermutlich würde dieser Spielraum die Berufszufriedenheit deutlich erhöhen.<sup>31</sup> Die schwierige Entscheidung darüber, was in der Pastoral beizubehalten ist und was von nachgeordneter Wichtigkeit ist, müsste jenseits eines bloßen Pragmatismus pastoraltheologisch reflektiert sein und sollte in Abstimmung mit den lokalen Gremien vor Ort erfolgen.

Zieht man in der Frage künftiger christlicher Sozialformen das letzte Konzil zurate, dann fällt auf, dass die Gemeinde in den Konzilsdokumenten mit Ausnahme eines längeren Einschubs in Art. 26 von *Lumen gentium* nur eine marginale Rolle spielt. Der Fokus des letzten Konzils liegt eindeutig auf dem Bistum. Damit ergeben sich auf diözesaner Ebene flexible Gestaltungsmöglichkeiten mit einer breiten Palette pastoraler Formate. Vom Konzil her steht nicht die Alternative parochiale oder nicht-parochiale Sozialformen zur Disposition; von der Grundhermeneutik der Kirchen- und Pastoralkonstitution ist jene Sozialform zu favorisieren, durch die sich in einem konkreten gesellschaftlichen Kontext der missionarische und diakonische Grundauftrag von Kirche am besten realisieren lässt.

Das Konzil hat die Pfarrei keineswegs abgeschrieben, sondern es setzt sie selbstverständlich voraus. Auch Papst Franziskus widmet der Pfarrei in seiner Programmschrift *Evangelii gaudium* einen eigenen Artikel und weist mit Recht darauf hin, dass sie „eine kirchliche Präsenz im Territorium“<sup>32</sup> garantiert. Schaut man genauer hin, was der Papst unter einer Pfarrei versteht, stößt man nicht auf kanonistische Aspekte, sondern es schwingen die pastoralen Kategorien von Martyria, Leiturgia und Diakonia mit, wenn er die Pfarrei als „ein Bereich des Hörens des Wortes Gottes, des Wachstums des christlichen Lebens, des Dialogs, der Verkündigung, der großzügigen Nächstenliebe, der Anbetung und der liturgischen Feier“ charakterisiert. Im Unterschied zu der bisweilen bei uns anzutreffenden Einschätzung, die Pfarreien seien behäbig und starr, hebt der Papst ihre große Formbarkeit hervor und damit ihre Fähigkeit, „sich ständig zu erneuern und anzupassen“. Der darauf folgende Abschnitt widmet sich den Basisgemeinden und Kleinen Christlichen Gemeinschaften, den Bewegungen und anderen

---

<sup>31</sup> Bei einem Studienaufenthalt in Chicago im Herbst 2013 fiel mir auf, dass die dortigen Priester viel arbeiten, aber dass sie einen weniger gestressten Eindruck als ihre deutschen Amtskollegen machen. Vgl. Philipp Müller, Unterschiedliche Prioritäten. Stellenwert und Praxis der Katechese in der katholischen Kirche Deutschlands und der USA, in: Andreas Henkelmann – Graciela Sonntag (Hg.), *Zeiten pastoraler Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich*, Münster 2015, 111–144.

<sup>32</sup> *Evangelii gaudium* (s. Anm. 6), Nr. 28.

Vereinigungen.<sup>33</sup> Er erkennt in ihnen einen großen Reichtum der Kirche, fürchtet jedoch, dass sie „zu Nomaden ohne Verwurzelung“ werden. Darum sollen sie mit der jeweiligen Ortspfarrei in Kontakt bleiben und sich in die organische Seelsorge der Teilkirche integrieren lassen. Diese Option, die der Gefahr einer Zersplitterung durch fließende Übergänge zwischen den Sozialformen entgegenzuwirken sucht, entspricht dem bereits erwähnten Netzwerkgedanken, der gegenwärtig im deutschsprachigen Kontext mit Recht starkgemacht wird.<sup>34</sup>

*Evangelii gaudium* ist die Programmschrift von Papst Franziskus.<sup>35</sup> Der bezeichnende Untertitel „über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute“ signalisiert, wie sehr der Papst sein Pontifikat dem Gedanken der Evangelisierung verschrieben hat. Da die Evangelisierung für ihn zuinnerst mit der Metanoia des Einzelnen verbunden ist, steht am Beginn seines Lehrschreibens ein Aufruf zur Umkehr.<sup>36</sup> Auch die Frage nach den heute angemessenen kirchlichen Sozialformen ist nicht allein pastoralstrategisch oder organisational anzugehen, sondern sollte in einen umfassenden Prozess geistlicher Erneuerung eingebunden sein, der alle Akteure einschließt. Die Metanoia soll den Einzelnen wie die Kirche als ganze davor bewahren, um sich selbst zu kreisen und eigene Interessen zu verfolgen, und sich stattdessen die entscheidende Perspektive von Gott zusagen und schenken zu lassen. Diese Perspektive wird – so *Evangelii gaudium* – unweigerlich zu der Bereitschaft führen, an die Grenzen und Ränder der Gesellschaft und des Lebens zu gehen, um den Menschen mit ihren Nöten und Hoffnungen nahe zu sein. Wenn das gelingt, dann hat die Kirche ihren Auftrag erfüllt. Die Frage nach den christlichen Sozialformen ist dem gegenüber sekundär.

Univ.-Prof. Dr. theol. habil. Philipp Müller  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
Fachbereich 01 – Katholisch-Theologische Fakultät  
Abt. Pastoraltheologie  
D-55099 Mainz  
Fon: +49 (0)6131/3920830  
Fon: +49 (0)6131/2121402  
E-Mail: ph.mueller(at)uni-mainz(dot)de

<sup>33</sup> *Evangelii gaudium* (s. Anm. 6), Nr. 29.

<sup>34</sup> Siehe Anm. 4.

<sup>35</sup> Vgl. Philipp Müller, *Evangelii gaudium* – Die Programmschrift von Papst Franziskus. In: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln, Limburg, Osnabrück. April 4/2014, 99–103.

<sup>36</sup> *Evangelii gaudium* (s. Anm. 6), Nr. 3. Es ist auffallend, wie stark Papst Franziskus immer wieder die Beichte thematisiert. Über die Motive des Papstes vgl. Philipp Müller, „Miserando atque eligendo“. Die Beichte als Erfahrungsraum der göttlichen Barmherzigkeit, in: George Augustin (Hg.), *Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung*, Freiburg/Br. u. a. 2016, 203–214.



## Warum braucht die Kirche Leitung?

### Theologische Anmerkungen zur Bedeutung des geistlichen Leitungsamtes in einer sich erneuernden Kirche

#### Abstract

Die Kirche ist wesentlich vielfältig; denn es gibt viele Wege zu Gott. Sie braucht den besonderen Dienst an der Einheit ihrer vielen verschiedenen Gruppen und Gemeinschaften, Einrichtungen und Verbände, durch die sie in Gesellschaft und Geschichte sichtbar und antreffbar wird. Durch den Dienst der Bischöfe und Priester werden diese vielfältigen Glieder der Kirche immer wieder an das erinnert werden, was sie von ihrem Ursprung her sind: Leib Christi. Durch die Einheit untereinander, die in der Eucharistie zeichenhaft vorweggenommen wird, wachsen sie in die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen immer weiter hinein. Der Dienst des Priesters ist mehr als eine Funktion, die aus der Vielfalt des kirchlichen Lebens induzierbar wäre, sondern setzt eine besondere Christusbeziehung voraus. Diese Christusbeziehung realisiert sich in der Bezugnahme auf die dem priesterlichen Wirken vorgegebene ganze Kirche. In den Leib Christi hineinzuwachsen, geschieht in der Zuwendung zu den Menschen in Solidarität und Nächstenliebe.

As there are many paths to God, the church is essentially pluralistic. The church is in need of service that keeps the unity among the different groups, communities, and institutions, in which it becomes visible and approachable. It is the service of the bishops and priests that reminds all of those elements of the church where they originated, namely, in the body of Christ. The unity that is symbolically anticipated in the Eucharist makes these elements grow into a relation with the resurrected one, which makes them grow into a community. Thereby, the service of the priest is more than a function that could be induced from the plurality of activities within the church but it presupposes a specific relation with Christ. This relationship with Christ realizes itself within the whole church, which is already predetermined in the priest's activities. Growing into the body of Christ comes about in care for the humanity, in showing solidarity and acting for charitably towards one's neighbor.

#### 0. Hinführung

Die Frage, wie Kirche anders geht und wie eine zukünftige Sozialgestalt der Kirche aussehen soll, wirft auch die Frage nach der Leitung der Kirche auf. Grundsätzlich lautet die Frage dann, ob die zukünftige Kirche überhaupt Leitung braucht, bzw. ob es diejenigen Formen von Leitung, die sich als durch Jesus Christus selbst gestiftet und eingesetzt verstehen, noch geben wird. Die Betonung der Geistfülle, die jedem Menschen in der Taufe von Gott geschenkt wird, drängt zur Arbeit an dieser Frage. Sie soll in einem ersten Schritt entwickelt und zugespitzt werden (1). Wenn es in einer zukünftigen Sozialgestalt der Kirche ein besonderes Dienstamt, das dem geweihten Priester vorbehalten ist, um der Authentizität und Identität der Kirche willen geben

soll, dann stellt sich zudem die Frage, wie denn seine besondere Beziehung zu Jesus Christus zu denken ist. Hat er eine eigene unmittelbare Beziehung zu Jesus Christus oder realisiert sich diese in der Beziehung auf den sakramentalen Leib Christi, der die Kirche ist? Wenn man diese Frage so beantwortet, dass die priesterliche Identität in der Bezugnahme auf die ganze Kirche grundgelegt ist, dann muss man anerkennen, dass die Kirche im Laufe ihrer Geschichte eine große Vielfalt von Lebensäußerungen herausgebildet hat. (2) Wenn das besondere Dienstamt nur in Bezug auf die Kirche seine besondere Christusbeziehung realisieren kann, dann stellt sich die Frage, wie denn diese Bezugnahme theologisch näher qualifiziert werden kann. In den abschließenden Überlegungen wird die Grundaufgabe des Priesters als Dienst an der Einheit der ihm vorgegebenen Vielfalt kirchlicher Lebensäußerungen qualifiziert. Indem er sich selbst als Katalysator der Einheit der Grunddimensionen Liturgia, Martyria und Diakonia versteht, befördert er ihre Einheit mit Jesus Christus. Weil Jesus Christus der ist, in und durch den sich Gott seiner Schöpfung zugewandt hat, wird das Hineinwachsen der vielen Vollzüge der Kirche in die Gemeinschaft mit Jesus Christus erst in der Hinwendung zu den Menschen real. (3)

## 1. Warum Leitung? – Zum Sinn und Stellenwert der Frage

Die Frage, warum die Kirche Leitung brauche, überhaupt zu stellen, ist begründungspflichtig. Diese Begründungspflichtigkeit anzuerkennen, führt zu einer wichtigen Unterscheidung und schützt vor einer gefährlichen Form der Selbstsäkularisierung der Kirche:

Im Erfahrungsraum säkularer Gemeinschaften gibt es die Evidenz, dass Leitung notwendig ist, damit Gemeinschaften nicht zerbrechen. Leitungen im allgemeinsten Verständnis sind die – geborenen oder gewählten – Garanten einer Ordnung, die Bürgerkriege verhindern und der Durchsetzung von Menschenrechten dienen. Diese Erfahrung wird auf die Kirche übertragen. Sie versinke im Chaos, wenn die Bischöfe und Priester alles laufen ließen und ihrer Pflicht zu klaren Anweisungen, was zu glauben und zu tun sei, nicht genügten.

Diese Erfahrung kann aber auch die Einsicht provozieren, dass wohl staatliche und zivilgesellschaftliche Gemeinschaften Leitung brauchen, die Kirche aber eben keine normale zivilgesellschaftliche Organisation sei, sondern sich – aus welchen Gründen auch immer – von ihnen zu unterscheiden habe. Dass ordnungsbewahrende Leitung überflüssig sei, kann dann genau das Merkmal der Kirche sein, mit dem sie sich von natürlichen Gemeinschaften unterscheidet und ihre Übernatürlichkeit beweist: Die Kirche ist ein herrschaftsfreier Raum, in dem alle Menschen gleichberechtigt sind. Sie unterscheidet sich dadurch von der Welt, dass sie die dort herrschende Über- und

Unterordnung, die Spaltung in Mächtige und Ohnmächtige, Arme und Reiche hinter sich lässt.<sup>1</sup>

Dagegen kann eingewandt werden, dass auch ein anderer Grund denkbar ist, durch den sich die Leitung in der Kirche von weltlichen Leitungsformen unterscheidet und ihren Anspruch belegen kann, nicht – nur – von dieser Welt zu sein. Ist Leitung in der Welt eine notwendige Funktion für die Verhinderung von Bürgerkriegen etc., so ist Leitung in der Kirche etwas Positives, nämlich Eröffnung der Möglichkeit, dass eine Gemeinschaft Kirche Jesu Christi sein und immer neu werden kann. Bevor die besondere Christusbeziehung der Inhaber des geistlichen Leitungsamtes im 2. Abschnitt genauer beschrieben wird, sollen zunächst die theologischen Gründe gewürdigt werden, auf deren Basis die Unterscheidung der Kirche von weltlicher Gesellschaften in der Überflüssigkeit von Leitung festgemacht wird.

Dabei können zwei Begründungsstrategien unterschieden werden: 1. Die Kirche ist immer in der Welt und ist deswegen der weltlichen Herrschaft genauso unterworfen wie die Bürger außerhalb der Kirche. In protestantischen Traditionen gibt es deswegen die Vorstellung, dass der weltliche Souverän auch die Kirche leitet, allerdings mit der Tendenz, dass der weltliche Souverän religiös überhöht wird (Gottesgnadentum). 2. Eine andere Begründungsstrategie vermeidet diese Tendenz, indem sie tiefer ansetzt: Jedem Christ sind durch Taufe und Firmung die sieben Gaben des Hl. Geistes verliehen. Dieses sakramententheologische Theologumenon ist in der Tradition noch dadurch gesteigert worden, dass in der Taufe die Eingießung der ungeschaffenen Gnade angenommen wurde. Der Getaufte ist selbst in sich – verborgen – göttlich. In ihm wirkt der Hl. Geist.<sup>2</sup>

Bei einer solchen Zuspitzung der Wirkung des Taufsakramentes stellt sich die Frage, welche Rolle dann dem geistlichen Leitungsamt zukommt. Besitzt eine solche glaubens- und tauftheologische Aussage über die Geistfülle eines jeden Getauften Geltung, könnte die Aufgabe des Leitungsamtes nicht darin bestehen, sein Handeln als instrumentelle oder effiziente Verursachung von etwas zu verstehen. Mission und Verkündigung produzieren keine Christen, sondern geben dem Wirken der göttlichen Gnade Ausdruck. Sie stellen Räume zur Verfügung, in denen die Menschen ihre Berufung und ihre Gnadenbegabung kommunizieren und diese sich so bewusst machen

---

<sup>1</sup> Die Auffassung, dass die Kirche eine Kontrastgesellschaft bilde und nur in der Unterscheidung zu weltlichen, durch Herrschaft und Ausbeutung, Armut und Unwissenheit geprägten Verhältnissen den Anspruch göttlichen Ursprungs zu Recht erhebe, ist für viele Reform- und Aufbruchsbewegungen prägend.

<sup>2</sup> Das Theologumenon der „Einwohnung des Hl. Geistes in den Herzen der Menschen“ ist ein fester Bestandteil der Reflexion des Glaubens in der katholischen Tradition. Es ist überaus relevant für das Kirchenverständnis, ist doch die Definition der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden zwar keine hinreichende, aber eine unumgängliche und notwendige Bestimmung der Kirche – siehe dazu Alfons Auer, *Das Evangelium der Gnade*, in: Johann Auer – Joseph Ratzinger, *Kleine Kirchliche Dogmatik V*, Regensburg: 1970 u. ö., 108–115.



können. Eine instrumentalursächliche Vermittlung des Glaubens durch die Inhaber des geistlichen Leitungsamtes widerspräche einerseits dem definierten Glaubensinhalt von der Geistbegabung durch Taufe und Firmung und wäre andererseits im Vergleich mit säkularen Kommunikations- und Handlungsformen eine vergleichsweise primitive und anspruchslose Form; sie hätte ihr Bild im Schmied, der mit Hammer und Schlägen das Eisen formt, eine restlose Unterbestimmung des anspruchsvollen Leitungsamtes und wäre eine Form der Selbstsäkularisierung. Folgt daraus, dass dem geistlichen Leitungsamt nur die Rolle des *Primus inter pares* zukommen kann? Dann würde in der gegenseitigen Bestärkung der Glaubenden der Hl. Geist in den Herzen der Menschen wirksam – und einige werden diese Ermutigung und Bestärkung organisieren.

Eine derartige Begründung einer Kirche, die anders geht, ist unumgänglich, aber nicht hinreichend. Es stellt sich nämlich die Frage, was diese so verstandene Kirche mit Jesus Christus zu tun hat. Als geistgewirkt wird sie sichtbar in großer Individualität und Vielfalt, so vielfältig, wie es individuelle Menschen gibt. Geisterfüllt sind sie nicht mehr darauf angewiesen, Gemeinschaften zu bilden. Ihre Teilhabe an Gemeinschaften erscheint dann bloß als eine Konzession an die Gefallenheit der Schöpfung, stellt aber keinen positiven Wert dar – es sei denn, die Wirkung des Hl. Geistes ist selbst gemeinschaftsbildend in dem Sinne, dass er den Einzelnen über sich hinaustreibt. Nur unter der Bedingung, dass er über sich hinaus geht und anderen zutraut, mehr und anderes zu wissen und zu können als er selbst, entfalten sich in ihm die Gaben des Hl. Geistes. Das kann durch eine einfache Überlegung skizziert werden.

In der westlichen Tradition wird der Hl. Geist nicht als Hervorgang aus dem Vater verstanden, der gleichursprünglich mit dem Hervorgang des Sohnes, gewissermaßen unabhängig von ihm und neben ihm stünde. Der Hl. Geist sagt die Liebe zwischen Vater und Sohn so sehr aus, dass er selbst göttliche Person ist. Der Hl. Geist ist und bleibt der Geist Jesu Christi. Er ersetzt die Freiheit der Menschen nicht, sondern versetzt sie in die Lage, auf die in Jesus Christus geschehene Selbstoffenbarung Gottes zu hören und zwar als existenziell relevant. Historische Erkenntnisse des Heilsgeschehens sind unabhängig von der Taufe nicht nur möglich, sondern für die Darlegung der Vernunftangemessenheit des Glaubens notwendig und unumgänglich. Aber die Erkenntnis eines auf die Botschaft Hörenden, dass er selbst in dem Geschehen gemeint ist, von dem ihm berichtet wird, ist eine Qualifikation, die dem gleichkommt, was im Heilsgeschehen überliefert ist. Sie ist wie das Heilsgeschehen Gnadengeschehen.

Damit ist in den Topos der Einwohnung des Hl. Geistes eine Differenz eingetragen, die nicht einfach unter dem Prädikat „gnadenhaft“ belanglos wäre oder aufgehoben ist. Der Hl. Geist sagt die Beziehung zwischen Vater und Sohn aus, d. h. aber auch, wenn er in den Herzen der Menschen wirkt, stiftet er Beziehung, die immer zwei Seiten hat. In gelingenden Beziehungen gibt es ein Moment der Identität, des Einsseins, aber zugleich im Einssein eine Befreiung zu Verschiedenheit und Differenz. Im Glauben ver-

schmelzen die Menschen nicht mit Gott, sondern sind von ihm in ihre Eigenheit und Selbstverantwortung befreit. Sie werden durch die Beziehung zu Gott nicht vergöttlicht und von ihrer Natur entfremdet, sondern ihnen ist Befreiung verheißen, von allem, was die endliche Natur verdunkelt und zerstört: von Sünde und Tod. Denn sonst wäre die Einwohnung des göttlichen Geistes eine Alternative zur Gemeinschaft mit dem Gott, der im Leben und Leiden, in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi wahrer Mensch geworden ist. Und wahrer Mensch ist er als Individuum. Die Gemeinschaft mit Jesus Christus, die die Kirche ist, kann also nur eine Gemeinschaft von Menschen mit Gott sein, die in dieser Gemeinschaft ihre Individualität nicht abstreifen und verlieren müssen. Im Gegenteil: Die Gemeinschaft mit Jesus Christus ist wesentlich eine Gemeinschaft verschiedener und individueller Menschen. Schon im status viatoris sind in der Gemeinschaft mit Jesus Christus anfanghaft die Befreiung von Entfremdung und Unfreiheit möglich, jedoch nur – und das ist der entscheidende Differenzpunkt zu einer pneumatologischen Überbestimmung der Kirche – als Anfang eines Weges, den zu gehen oft mühevoll ist und Engagement erfordert.

Schon die Einsicht, dass es endliche, geschaffene Menschen sind, die Gott seiner Gnade teilhaftig werden lässt und in denen bzw. durch die Wirkung von Taufe und Firmung sich zeigen kann, nötigt dazu, diese nicht als ein abgeschlossenes Datum zu erachten, das juristisch fixierbar wäre – etwa durch Zugehörigkeit zur sichtbaren Institution der Kirche. Es ist ein lebenslanges Geschehen, das allein sichtbar werden kann in einer Praxis des Glaubens, die der Selbstoffenbarung des allmächtigen und unendlichen Gottes mit endlichen Mitteln zu entsprechen bemüht ist. Und dieses Entsprechungsverhältnis kann nur gemeinsam, im Zusammenwirken mit anderen Menschen d. h. in der Gemeinschaft der Kirche vollzogen werden. Denn der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus entspricht nur der, der sich – wie Gott in Jesus Christus – den Menschen und der ganzen Schöpfung zuzuwenden bestrebt ist. Beziehungslos, für sich allein und unmittelbar zu Gott, ist dieses Entsprechungsverhältnis nicht realisierbar.

Diese Herleitung der Heilsnotwendigkeit der Kirche liefert jedoch noch keine Begründung dafür, dass die Kirche, „die anders geht“, Leitung braucht. Wohl ist ein erstes Kriterium benennbar, wie Leitung in der Kirche sich gegenüber Menschen zu vollziehen hat, die in der Taufe und durch den Geist Gottes zur Gemeinschaft mit Jesus Christus berufen sind: Leitung ist grundsätzlich dadurch normiert, dass sie keine Christen produziert, sondern die Berufung eines jeden einzelnen Menschen in die Gemeinschaft mit Gott bewusst macht. Weder ist die Gemeinschaft mit Jesus Christus ein Resultat priesterlichen Handelns, noch könnte der Glaubende ohne sein Zutun und seine freie Zustimmung mit Christus verbunden sein. Denn Gott handelt nicht an der Freiheit der Menschen vorbei (Thomas Pröpfer).

Dieses von Gott Berufen-Sein bewusst zu machen, geschieht in Begleitung und Seelsorge. Sie ist Zusage von Heil und wesentlich für die Kirche. Dazu ist jeder Getaufte in

der Lage. Gibt es Kriterien für Leitung in einer künftigen Sozialgestalt der Kirche, die über Begleitung und Seelsorge hinaus weisen? Gibt es ein besonderes Merkmal, durch das die Priester zwar nicht höherrangig sind gegenüber den Getauften – denn Gnade ist nicht steigerbar –, das aber erklärt, warum es nur in einem besonderen Sakrament und unter bestimmten historisch gewachsenen Bedingungen einem Menschen von Christus in der Priesterweihe verliehen wird? Sind das besondere Dienstamt und seine besondere Leitungsvollmacht begründbar durch eine besondere Christusbeziehung?

## 2. Die Besonderheit der dem Priester vorbehaltenen Leitung findet ihren Grund in der Beziehung zur ganzen Kirche

Wenn es in einer zukünftigen Sozialgestalt der Kirche ein besonderes Dienstamt, das dem Priester vorbehalten ist, geben soll – und zwar um der Authentizität und Identität der Kirche willen –, dann stellt sich die Frage, wie denn seine besondere Beziehung zu Jesus Christus zu denken ist. Diese Frage spitzt sich zu, wenn aufgrund des glaubens-theologischen Befundes die Zugehörigkeit zu Jesus Christus durch die Gnade verwirklicht wird. Alles, was Gott selbst bewirkt, ist in seiner Realität unüberbietbar. Also ist die Taufe nicht durch die Priesterweihe überbietbar. Die Leitung der Glaubenden durch die, die die Priesterweihe empfangen haben, kann Über- und Unterordnung weder zur Voraussetzung noch zur Folge haben. Das schließt aber keineswegs aus, dass der Priester eine eigene von der Taufe unterscheidbare Beziehung zu Jesus Christus hat, die formal ja allein schon deswegen möglich ist, weil auch der Priester individueller Mensch bleibt und wie die Christusbeziehung und Geistbegabung eines jeden Getauften immer auch individuelle Züge trägt.

Für die besondere Stellung und Aufgabe des Priesters in der und für die Kirche gibt es zwei Begründungsmodelle: 1. Der Priester hat besondere juristische Leitungsvollmachten. 2. Er hat eine besondere Stellung in der Feier der Gegenwart des Herrn inmitten seiner Gemeinde; und wenn die Eucharistie für die Kirche konstitutiv ist, dann leitet sich von der unverzichtbaren Stellung des Priesters bei der Feier der Eucharistie und aller Sakramente seine Stellung in der Kirche ab. Das wirft dann die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Eucharistie auf. Wird die Kirche durch die konkret um den Altar Versammelten gebildet? Oder ist die Eucharistie nach dem II. Vatikanum mit den Bildern des Zentrums, des Höhepunktes und der Quelle des Lebens der Kirche zu beschreiben, die insinuieren, dass es auch etwas geben muss, das die Eucharistie zentriert, das aus der Quelle entspringt und das dem Höhepunkt zustrebt?<sup>3</sup>

Für die an zweiter Stelle genannte Begründung wird die Kennzeichnung des Priesters als Repräsentant Christi in seiner Person genannt. Sie hat ihren Ursprung in seiner Bedeutung in der Feier der Sakramente, geht aber darüber hinaus und betrifft die ganze

---

<sup>3</sup> Zum Beispiel SC 9 und 10.

Person. Die Liturgie drängt gewissermaßen auch an dieser Stelle ins Leben. Dadurch gibt es aber die Gefahr einer problematischen Identität. Nicht nur in der Liturgie der Sakramente tritt dann die Individualität des Priesters hinter Christus zurück, sondern seine ganze Person löst sich in die Jesu Christi auf. Eine solche Unmittelbarkeit in der Identität des Priesters mit Jesus Christus impliziert dann auch die Umkehrung. Nicht nur der Priester verschwindet in seiner Person hinter der gottmenschlichen Person Jesu Christi, sondern auch alles, was der physische Priester macht, auch in seinen weltlichen und natürlichen Vollzügen nimmt er die Identität mit dem Mensch gewordenen Gott für sich in Anspruch.

Vor dem Hintergrund eines solchen Abgleitens in eine psychotisierende Identität mit einem anderen Menschen stellt die zuerst genannte Begründungsstrategie eine notwendige und sinnvolle Korrektur dar: Die juristische Vollmacht des Priesters kann ihren Grund nicht in der unmittelbaren Identität mit Jesus Christus haben, sondern in der Teilhabe an der hirtenamtlichen Sukzession. Der Priester ist vom Bischof gesandt, und dessen Autorität, Priester zu senden, hat ihren Grund in der Zugehörigkeit zum einen Stellvertreter Jesu Christi auf Erden und der zeitlich vermittelten bruchlosen Herleitung aus dem Handeln Christi in der Sendung der Jünger, der besonderen Stellung der Apostel und den juridisch verstandenen Stiftungsakten.

Mit diesen Stiftungsakten hat Christus selbst seine sichtbare Kirche gegründet.<sup>4</sup> Wenn diese sichtbare juristische Gestalt der Kirche von ihrer unsichtbaren sakramentalen Dimension isoliert wird<sup>5</sup>, dann kann allerdings die Differenz zur Welt nicht mehr ausgesagt werden. Für die isolierte Betrachtung der sichtbaren Kirche als hierarchisch gegliederter Organisation ist die Evidenz aus natürlichen Erfahrungswelten so verbindlich wie für den Staat. Leitung muss sein, sonst bricht Chaos und Unsicherheit aus. Dann ist Leitung aber nicht mehr als eine Funktion einer Organisation – dass sie das auch sein soll, ist nicht verneint. Keineswegs reicht aber nur der historische Nachweis eines juridisch interpretierten Stiftungsaktes<sup>6</sup> an die Kennzeichnung von Leitenden als Repräsentanten Christi heran. Auch wenn diese keineswegs als Christusidentität beschrieben werden kann, ist sie doch mehr als eine Funktion – etwa zur Aufrechterhaltung des religiösen Betriebes oder zur Überprüfung der Rechtgläubigkeit von Teilen der Kirche. Leitung beschränkte sich dann aber auf die Gewährleistung weltlicher Rahmenbedingungen für das Wirksamwerden des Hl. Geistes in den Herzen der Gläubigen – eine Vorstellung, die die Priesterweihe für die sichtbare Kirche überflüssig

---

<sup>4</sup> Vgl. KKK 763–766.

<sup>5</sup> Ilona Riedel-Spangenberg spricht von einem durch das Zweite Vatikanum überwundenen „Juridismus“. Vgl. Ilona Riedel-Spangenberg (Hg.), *Leistungsstrukturen der katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Grundlagen und Reformbedarf* (QD 198), Freiburg/Br. 2002, 14.

<sup>6</sup> Besonders in der Neuscholastik war der bibelhistorische Nachweis des Gründungsaktes ein Glaubwürdigkeitsbeweis, dass die sichtbare, juridisch verfasste Kirche auf das Handeln Jesu selbst zurückgeht.

machte und stattdessen von einem Religionsministerium übernommen werden könnte.

Die mehrfach vermittelte Zugehörigkeit des Priesters zur Sukzession des geistlichen Leitungsamtes in der sichtbaren Kirche ist jedoch keine isolierte Bestimmung, die allein weltlichen Gesetzmäßigkeiten unterläge. So wie das historisch erkennbare und durch die Schrift bezeugte Handeln Christi in Zusammenhang steht mit seiner gottmenschlichen Person, so hängt die sichtbare mit der unsichtbaren Kirche zusammen.<sup>7</sup> Die sichtbare hängt von der unsichtbaren Kirche ab, sie ist ihr theologisch unter- und nachgeordnet. In der fortwährenden Erneuerung der Kirche wird die unsichtbare Kirche immer sichtbarer. Aus dieser dynamischen Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche<sup>8</sup> können wohl Kennzeichen abgeleitet werden, denen die sichtbare Kirche genügen muss – das Kennzeichen der Einheit wird im 3. Abschnitt von entscheidender Relevanz für die Begründung der besonderen Christusbeziehung des Priesters sein. Aber ein juridischer Akt kann nicht umgekehrt als Ursache des Sichtbar-Werdens der unsichtbaren Kirche erachtet werden; die formale Zugehörigkeit dessen, der einen Rechtsakt setzt, zur apostolischen Sukzession, ist kein hinreichender Grund dafür, dass er Kirche verwirklicht. Er stünde ebenso unter der inhaltlichen Norm der ganzen Kirche. Eine formaljuristische Begründung für einen Rechtsakt weist diesen noch nicht als Vollzug der Kirche aus<sup>9</sup>, sowenig wie im weltlichen Bereich formale Korrektheit eines Verfahrens kein hinreichendes Kriterium dafür ist, dass das in dem Verfahren gebildete Urteil tatsächlich ein gerechtes Urteil ist.

Die Begründung einer besonderen Beziehung zu Jesus Christus, die dieser selbst in der Priesterweihe schenkt, muss ansetzen beim Spitzenbegriff der *repraesentatio Christi*. Auch dieser Begriff kann als Beziehungsbegriff gedeutet werden, ist doch derjenige, der Christus repräsentiert, mit ihm sowohl eins als auch er selbst, ähnlich und unähnlich zugleich. Er muss gegen jedes Abgleiten in eine einfache Christusidentität eines einzelnen Priesters verteidigt werden.<sup>10</sup>

Der historische Nachweis der Stiftungsakte im Handeln Jesu hängt an der Einheit der Person Christi als wahrer Gott und wahrer Mensch. Gott hat sich selbst in der Lebensgeschichte Christi geoffenbart und nicht nur in einzelnen isolierten Willensdekreten –

---

<sup>7</sup> Vgl. LG 5.

<sup>8</sup> Vgl. LG 8, siehe dazu auch Karl-Heinz Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012 und sekundär dazu: Klaus Vechtel, *Das Katholische als Herausforderung. Überlegungen zur gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche*, in: *ThPh* 90 (2015), 60–82.

<sup>9</sup> „Formal“ gültig ist ein Rechtsakt, wenn er die Verfahrensregeln erfüllt, egal was für ein Inhalt damit verbunden sein mag. Der scholastische Begriff der Formalursächlichkeit würde, vor allem in seiner idealistischen Konzeption, eine solche Reduktion und Isolation sprengen.

<sup>10</sup> Vgl. KKK 1548–1550, gegen die Vorstellung der Repräsentation als Identität siehe vor allem Karl-Heinz Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln – Freiburg <sup>2</sup>1997.

so wie die Selbstoffenbarung Gottes in der ganzen Lebensgeschichte Christi nicht auf einzelne moralische Weisungen reduziert werden kann. Die Kirche hat ihren Ursprung im heilschaffenden Handeln Gottes in der Geschichte der Menschen. Ihre Realität geht deswegen immer über das hinaus, was juristisch regelbar und bestimmbar ist.<sup>11</sup> Das gilt für die besondere Christusbeziehung des Priesters sowohl hinsichtlich ihres Zustandekommens als auch hinsichtlich der Kompetenz und Vollmacht, die daraus dem Inhaber des geistlichen Leitungsamtes erwächst.

Heilshandeln Gottes ist aber nur dadurch das Handeln einer allmächtigen Liebe, dass es zwar in der Biographie Jesu definitiv und unüberbietbar offenbar geworden ist, aber in dieser Lebensgeschichte kein historisches Ende gefunden hat, weder durch den Tod Jesu am Kreuz noch durch seine Himmelfahrt. Weil sie in der Überwindung des Todes erfahrbare Realität geworden ist, deswegen ist sie auch über den Weggang Jesu im Ereignis der Himmelfahrt hinaus eine Verheißung für alle Menschen. Gott hat in der einen Biographie Jesu Christi gehandelt und deswegen Hoffnung für alle Menschen und die ganze Schöpfung gestiftet. Diese Hoffnung ist nur deswegen nach der Himmelfahrt nicht leer und bloß ausständig, weil es die Kirche gibt, die zwischen der noch künftigen Erfüllung der Hoffnung für alle Menschen und dem Geschehen des Heils in einer Lebensgeschichte vermittelt. Sie vermag dann für sich in Anspruch nehmen, ihren Ursprung im Heilsereignis zu haben, wenn es Anhaltspunkte gibt, dass Gott im Geschick Jesu seine liebende Macht tatsächlich erwiesen hat. Das historisch erkennbare Leben Jesu hat einen Überschuss, von dem sich die Kirche verursacht sehen kann. Entscheidend für die Begründung des geistlichen Leitungsamtes ist das wesentliche Kennzeichen der Kirche, dass es in ihr Spannungen von Einheit und Vielfalt sowie Differenzen zwischen einzelnen Teilen und dem Ganzen gibt. .

Indem sich jeder einzelne Inhaber des geistlichen Leitungsamtes auf die ganze Kirche bezieht, bezieht er sich auf Jesus Christus und repräsentiert ihn in seiner Person. Es gibt keine Möglichkeit, priesterliche Identität an der Kirche vorbei aus Jesus Christus direkt herzuleiten, sondern nur von der Kirche und für die Kirche, die aus der Fülle des Lebens Jesu Christi hervorgegangen ist; denn diese Kirche ist sosehr mit ihrem Ursprung verbunden, dass sie sich selbst als Leib Christi verstehen kann. Im Bild vom Leib Christi ist die Verbindung zwischen dem einen Christus und den vielen Menschen, die auf dem Weg sind, dem kommenden Herrn entgegen, ausgesagt. Die Selbstbeschreibung der Kirche als Leib Christi betont die Kontinuität zum ganzen Christus. Sie

---

<sup>11</sup> Eine solche Reduktion der Kirche auf ihre juristischen Bestimmungen ist der Effekt der Konstruktion der Kirche durch eine Gesellschaft, die angesichts zunehmender Unübersichtlichkeit und Unsicherheit alles und jedes durch juristische Bestimmungen restlos klären will. Eine solche Reduktion in einer auf die zunehmende Ausdifferenzierung des Rechts fixierten Gesellschaft ist zwar verständlich und ein berechtigter Blick auf die Kirche von außen, er steht aber in Spannung mit der Selbstbeschreibung der Kirche und auch des geistlichen Leitungsamtes.

wäre nichts, wenn er nicht gewesen wäre.<sup>12</sup> Und dieses Bild beinhaltet zugleich die Differenz, die im Zusatz der „Sakramentalität“ in der Rede vom Leib Christi ausgesagt ist. „Sakramentaler Leib Christi“ meint das Ganze der Kirche, das weder aus seinen Gliedern und Teilen zusammengefügt werden könnte, noch jeden einzelnen Teil aus dem Ganzen ableiten könnte. Das Ganze ist nicht in den Teilen enthalten, dann wären sie von ihm ununterscheidbar. Diese Annahme wäre eine organozistische Deutung des Leibes Christi. Ihr Grundirrtum besteht darin, jede Differenz zwischen der ganzen Kirche und den einzelnen Teilen zu verneinen.<sup>13</sup> Das Bild umfasst vielmehr die Differenz von Teilen<sup>14</sup> und der ganzen Kirche und lässt sie bestehen, bis dass der Herr wieder selbst anwesend ist – am Ende der Zeit ganz und in der Zwischenzeit (Lukas) im Zeichen anwesend und verborgen zugleich.

Aus einem solchen Verständnis von Kirche kann die besondere Christusbeziehung des Priesters verständlich gemacht werden. Wäre er Teil der Kirche, dann würde er seine Taufberufung leben, wie alle Menschen, die sich aktiv zu Jesus Christus bekennen. Indem er sich zum Ganzen der Kirche verhält, verhält er sich zum ganzen sakramentalen Leib Christi, der in der Lebensgeschichte Jesu Christi seinen Ursprung hat; weil in dieser Lebensgeschichte Gott selbst gehandelt hat, deswegen ist sie bedeutsam für alle Menschen. Die Beziehung auf das Ganze ist etwas anderes als eine Teilfunktion der Kirche mitzugestalten oder eigenverantwortlich zu realisieren. Nur indem er sich enthält, als Priester die Teilfunktionen zu gestalten, etwa mit dem Anspruch der Christusidentität oder der Autorität dessen, der sich zum Ganzen verhält, kann er eine Repräsentation Christi in seiner Person für sich beanspruchen. Wenn er in Teilvollzügen, die Getauften möglich sind, mitarbeitet, z. B. in der Sorge für die Kranken, dann tut er dieses nicht als Priester, sondern als Getaufter, und ist auch der Leitung, die von Getauften ausgeübt wird, untergeordnet.<sup>15</sup> Sonst wäre die Differenz, die ihn und sein besonderes Dienstamt konstituiert, verwischt.

---

<sup>12</sup> Siehe dazu Sabine Mirbach, „Ihr aber seid Leib Christi“. Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral, Regensburg 1998.

<sup>13</sup> Siehe dazu die Auseinandersetzung von Ruben Schneider mit dem durch romantische Denkformen inspirierten Kirchenverständnis: Pantheismus und Ekklesiologie. Die Leib-Christi-Ekklesiologie Johann Adam Möhlers und der gegenwärtige Denkformenstreit, in: ThQ 195 (2015), 33–56.

<sup>14</sup> Der Begriff des Teils oder der Teilfunktion, der hier gemeint ist, unterscheidet sich wesentlich von den Teilen der Kirche, von denen im CIC die Rede ist. Diözesen und Pfarreien sind Ort der Feier der Eucharistie. Deswegen ist in ihnen die ganze Kirche sakramental präsent. „Teil“ sind sie hinsichtlich ihrer geographischen Abtrennung von der weltweiten Kirche, nicht hinsichtlich ihres geistlichen Profils.

<sup>15</sup> Die Bischöfe in Deutschland würdigen die Realität, dass es eine große Vielzahl von Leitungskompetenzen in der Kirche gibt – siehe dazu das Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral „Gemeinsam Kirche sein“, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 100), 1. August 2015, Bonn 2015, besonders 41ff.

### 3. Der Dienst an der Einheit der konstitutiven Vielfalt der Kirche

In diesem Spannungsverhältnis von Ganzem und Teil, von Vielfalt und Einheit vertritt das geistliche Leitungsamt den Pol des Ganzen und der Einheit. Das geistliche Leitungsamt ist darauf angewiesen, dass ihm die Vielfalt vorausgeht und vorgegeben ist. Wäre die Einheit der Ursprung der Vielheit, gewissermaßen der Quell der Emanation des Vielen (Plotin), dann wäre sie genauso überflüssig wie in dem Fall, in dem man sich mit einer irreduziblen unhintergehbaren Pluralität der Träger des Hl. Geistes begnügt. Die Einheit braucht nur dann Menschen, wenn sie eine Aufgabe, ein Ziel ist, und zwar eine Aufgabe, die nur aus einer besonderen Beziehung und Nähe zu Jesus Christus bearbeitet werden kann. Und diese besondere Beziehung zu Jesus Christus aktualisiert sich in der Bezugnahme auf das Ganze – nur wenn dies geschieht, findet sie ihren Grund und die Rechtfertigung ihrer Unverzichtbarkeit. Sich auf die ganze Kirche zu beziehen ist nicht nur eine Funktion, sondern begründet eine Wirklichkeit, die sich nicht in einzelnen Handlungen und Maßnahmen erschöpft, aber auch nicht unabhängig von diesem Sich-Beziehen existiert.

Das Theologumenon der eingegossenen Gnadengaben oder gar der ungeschaffenen Gnade (weil in seiner Gnade Gott selbst wirkt und nicht von ihr getrennt werden kann) steht der Auffassung entgegen, dass der Einheitspol des sakramentalen Leibes Christi, der die Kirche ist, bereits alles enthält, was in der Kirche überhaupt geschehen kann. Umgekehrt bleibt zu klären, warum diejenigen, die mit den Gaben des Hl. Geistes beschenkt sind, nicht alles weitere überflüssig machen – was soll es mehr geben. Die „pneumatologische Überbestimmung“, die oben bereits angedeutet wurde, bestünde im Kern darin, dass der so begnadete von seiner Natur entfremdet würde. Die Gnade zu leben, führte dann zur Abkehr von der Welt. Wenn aber der Geist Christi derjenige ist, der zu Jesus Christus führt, dann ist diese Deutung falsch. Denn Jesus Christus ist die Zuwendung Gottes zur menschlichen Geschichte. Dieser Bezug ist primär für den Glauben. Die Wirkung des Geistes Gottes in jedem einzelnen menschlichen Herz ist nichts anders als das Heilsgeschehen, das im Leben Jesu geschichtlich erfahrbare Realität gewesen ist, und dem deswegen zu Recht ein Überschuss zugesprochen werden kann – bis in die Gegenwart, in der die Kirche lebendig ist. Es ist der Geist Jesu, der wahrer Gott und wahrer Mensch war, und deswegen die geschöpfliche, endliche und fehlbare Natur der Menschen einbezieht in das Geschehen der Kirche. Die menschliche Natur ist die Materialursache dafür, dass die Kirche in der Welt sichtbar werden kann. Die Kirche wird immer in der Welt und als deren Teil sichtbar, oder sie bleibt unsichtbar. Sie handelt unter weltlichen Bedingungen. Und dennoch beschreibt sie sich selbst als nicht allein auf den Lauf der Welt zurückführbar. Sie beansprucht, ihren Ursprung in Gottes Handeln zu haben.

Geschöpfliche Natur vollzieht sich in der Vielfalt des Lebens. Weil Gott in Jesus Christus menschliche Natur angenommen hat, ist die geschöpfliche menschliche Dimension der Kirche unverzichtbar für das Kirche-Sein. Die Vielfalt ihrer Lebensäußerungen



ist kein Defizit an Einheit, sondern ein Kriterium dafür, dass sie Kirche Jesu Christi, Leib Christi ist. Denn Leib Christi ist sie nur dann, wenn sie in der Welt angekommen ist – so wie Christus aus dem Menschen Maria geboren ist.<sup>16</sup>

Die Begründung dafür, dass die Kirche konstitutiv vielfältig ist, ist nicht das Verströmen der Liebe Gottes (diffusivum) in der Eingießung des Geistes in jedes Geschöpf, sondern weil diejenigen, die sich von Gott in die Gemeinschaft zu sich rufen lassen, natürliche Menschen sind und bleiben und mit ihren natürlichen Fähigkeiten Gott verherrlichen. Und diese geschöpfliche, weltlich bedingte Vielfalt der Kirche ist dem Priester vorgegeben, weil sie der Leib Christi ist. Wenn er sich nicht auf die weltliche Dimension der Kirche als das ihm Vorgegebene bezieht und der Einheit ihrer Vollzüge dienete, hätte er nicht das Recht, sich als Repräsentant Jesu Christi zu verstehen.

Wenn das geistliche Leitungsamt seine besondere Christusbeziehung dadurch gewinnt, dass es sich auf den Leib Christi bezieht, der die Kirche ist, und wenn dieser Leib wesentlich vielfältig ist, weil er die geschöpfliche Realität der Menschen in sich enthält, dann stellt sich die Frage, ob damit das geistliche Leitungsamt nicht abgeflacht und tendenziell säkularisiert werde. Diese Rückfrage kann mit dem doppelten Hinweis beantwortet werden: 1. Die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt ist auf dem Weg der Kirche durch die Zeit nicht auflösbar, weder durch Reduktion auf den Pol der Vielfalt der einzelnen Getauften als Geiststräger noch durch die Reduktion auf den Pol der Einheit, d. h. auf die Ablösung des geistlichen Leitungsamtes von der Gemeinschaft der Getauften. 2. Die einzige Perspektive, diese Spannung fruchtbar und konstruktiv werden zu lassen, besteht dann darin, die dynamische und vorwärtstreibende Potenz von Spannungen und Differenzen zu bejahen. Das setzt die Anerkennung voraus, dass die ganze Kirche Geschichte ist und diesen Weg durch die Zeit bewusst geht. Weil die geschöpfliche Vielfalt die Kirche wesentlich prägt, müssen ihre einzelnen Glieder und partikularen Vollzüge immer mehr die Einheit mit Jesus Christus suchen. Sie tun das, indem sie ihr Kirche-Sein als Kirche-Werden verstehen und um ständige Erneuerung bemüht sind. Der Katalysator dieser Suche ist der Priester, vor allem wenn er die Eucharistie feiert, in der die vollendete Einheit mit Jesus Christus real aber unsichtbar vorweggenommen wird. Niemals ist die Vielfalt der Gemeinschaften und Gruppen der Kirche eine zu überwindende Konzession an die Geschöpflichkeit und Weltlichkeit der Menschen, sondern sie ist eine bleibende und notwendige Bedingung dafür, dass das geistliche Leitungsamt in der Erfüllung der Aufgabe der Einheitsstiftung und Versöhnung seine Christusbeziehung realisiert – denn auch die Vollendung des Reiches Gottes ist Gemeinschaft vieler, ja aller Menschen, die je gelebt haben, mit Jesus Christus. Ihre Eigenheit und Individualität wird nicht zerstört in einer

---

<sup>16</sup> Zu den Möglichkeiten und Problemen einer inkarnatorischen Ekklesiologie im Kontext der Denkformdebatte zwischen Müller und Pröpper siehe Matthias Remenyi, Identität und Differenz in Denkform und Metapher. Eine Problemskizze zur Denkformdebatte und zur Leib-Christi-Ekklesiologie, in: ThQ 195 (2015), 3–32.

Verschmelzung mit Jesus Christus. Der Schöpfungswille Gottes wird nicht dementiert, sondern diese Welt harret auf die vollgültige Erlösung.

Dieser Ableitung der *representatio Christi* scheint einem sehr passives Leitungsverhalten zu entsprechen. Liefert sich der Priester dann nicht der faktischen Kirche aus, die sich in seiner Pfarrei oder Diözese zeigt? Wird damit nicht die Verengung der Kirche auf wenige bürgerliche und konservative Milieus befördert? Muss der Pfarrer in seiner Leitungsverantwortung nicht die bisherigen Grenzen der Kirche überschreiten, um neue Orte des Kirche-Seins zu identifizieren und zu bejahen?

Das besondere Dienstamt ist zuerst gekennzeichnet durch eine produktive und anspruchsvolle Anerkennung vieler verschiedener Lebensäußerungen der Kirche, die auf dem Weg zu Gott sind. Die Taufe kann nicht auf einen juristischen Akt reduziert werden, mit dem die Zugehörigkeit zu Jesus Christus krisensicher und abschließend garantiert wäre, sondern sie eröffnet Wege zu Gott. Sie ist der Anfang eines Weges. Dies ist auch für den Leib Christi, der unter den Bedingungen dieser Welt sich vollzieht, von hoher Relevanz. In seiner Vielfalt ist auch er unterwegs – pilgerndes Gottesvolk dem widerkommenden Herrn entgegen. Zum Leib Christi zu gehören, heißt, immer mehr Leib Christi werden zu wollen, immer weiter in die Gemeinschaft mit Christus hineinzuwachsen. Der Grundgestus der geistlichen Leitung kann nur darin bestehen, jeder partikularen Gruppierung und Gemeinschaft der Kirche zuzusprechen, immer mehr zum Leib Christi werden zu können. Immer mehr dem nahe kommen zu können, der sich den Menschen zugewandt hat. Für diese Sammlungsbewegung, für das Hineinwachsen als Kirche in die Gemeinschaft mit Jesus Christus ist dieser priesterliche katalytische Dienst notwendig und unverzichtbar. Wenn die Wege der Menschen und ihrer freien Assoziationen wirklich immer weiter in die Gemeinschaft mit Jesus Christus führen, dann werden sie auch immer mehr von demjenigen berührt, durch den allen Menschen Heil verheißen ist. Die Nähe zu Jesus Christus hat ein einziges äußerlich wahrnehmbares Authentizitätskriterium – die Hinwendung zu den Menschen, auch zu denen, die noch nicht mit Jesus Christus in Berührung gekommen sind. Nur so können Menschen im Glauben Jesus Christus ähnlich werden.

Priester und Bischöfe erinnern die verschiedenen Gruppen und Gemeinschaften, Einrichtungen und Verbände, Milieus und Altersgruppen an ihre Möglichkeit, immer mehr in die Gemeinschaft mit Jesus Christus hineinzuwachsen zu können. Sie erinnern sie ebenfalls daran, dass noch niemand auf seinem Weg schon am Ziel ist – das ist die Grundsolidarität von Getauften auch mit den Nichtgetauften. Denn allen Menschen gemeinsam ist, noch etwas vor sich zu haben (Joachim Wanke). Dadurch tragen Priester und Bischöfe dazu bei, dass die partikularen Vollzüge der Kirche aus ihrer oft faktischen Isolation aufbrechen und die Nähe zu Christus durch die Nähe zu den Menschen suchen. Nicht der Priester vollzieht die Sendung der Kirche, indem er die Grenzen und Milieus der bisherigen Kirche überschreitet, sondern er ist durch seine *representatio Christi* der unverzichtbare Katalysator dafür, dass alle Teile der Kirche immer mehr Leib Christi werden und auf die Menschen zugehen.

Dr. Ottmar John  
Deutsche Bischofskonferenz  
Sekretariat – Bereich Pastoral  
Kaiserstr. 161  
53113 Bonn  
Fon: +49 (0) 228 / 103-225  
E-Mail: o.john(at)dbk(dot)de

## Freiraum und Innovationsdruck

### Begleitumstände innovativer kirchlicher Sozialformen an der Peripherie

#### Abstract

Geht Kirche anders? Die Frage nach Veränderung beschäftigt die Evangelische Kirche in Deutschland seit Jahren. In einem ‚von oben‘ initiierten Reformprozess versucht sie, Neues anzustoßen. Daneben ereignet sich Neues ‚an der Basis‘ – emergent, kontingent und oft abseits der kirchlichen Zentren. Eine Studie des Greifswalder Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung ging diesen Bewegungen nach und versuchte, Begleitumstände sozial-missionarischer Innovationen an der Peripherie zu rekonstruieren. Dabei erwies sich als bedeutsam: Die besondere Konstellation von Personen mit gewissen Haltungen (einzelnen „heros“ oder Pionieren, Teams und netzwerkartigen Geflechten), die weichen Faktoren (Stimmungen/Atmosphären) und das Setting, in dem jene agierten: Wo alte kirchliche Formen dysfunktional geworden waren (Innovationsdruck) und die daraus resultierende Brache Freiräume zum Experimentieren geschaffen hat. Der Artikel führt in die Ergebnisse der Studie ein und fragt nach Konsequenzen für kirchenleitendes Handeln.

Doing church differently? The Evangelical Church in Germany (EKD) has tried to modernize itself for years. In 2006, the EKD initiated a reform process that has been adapted by almost every regional church. Beside this top-down-process, the EKD experiences renewal from the bottom up and often outside of the official institution and at the periphery. The Institute for Research on Evangelization and Congregational Development of the University of Greifswald tried to analyze these movements. In a current study, they reconstructed factors that go alongside the renewed practices. They found that the combination of people with certain attitudes (individual “heroes”, teams, networks), of soft factors like atmospheres, and of the surrounding circumstances are especially fruitful for change. There appears to be a special need for change when old behavioral patterns no longer function and thus provide the space for experimentation. The article introduces the study and asks for the consequences in regard to church management.

#### 1. Vorbemerkungen

Die folgenden Ausführungen gleichen einer Reise an den Rand, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zunächst geographisch: Entlegene Dörfer in weiten Landstrichen, verschlafen und in manchem aus der Zeit gefallen. Sie liegen oft genug auch sozial, wirtschaftlich und gesellschaftlich am Rand. Die mediale Öffentlichkeit übersieht sie. Politik kommt aus den Städten, sogar die Kirchenpolitik. Was man in Landeskirchenämtern von der Peripherie hört, sind traurige Geschichten: überarbeitete Pfarrer, sinkende Gottesdienstfrequenz, größere Pfarrbereiche, überalterte Gemeinden. Die Szenarien sind bekannt.

Sie bildeten auch den Hintergrund für die wissenschaftliche Beschäftigung mit „Kirche in ländlichen Räumen“ an der Universität Greifswald. Ein Forscherteam fragte ab 2009, welche Implikationen diese Wandlungsprozesse in den Regionen haben und wie man ihnen begegnen könne. Doch die dauernde Reise an die Ränder förderte auch anderes zu Tage: Erfolgsgeschichten – bescheiden oder Aufsehen erregend; Gemeinden, die sich gegen den Trend aufbäumten; Menschen, die auch in den leeren Dörfern neu zu Gott finden; neue Sozialformen und überraschende Ansätze kirchlicher Arbeit. Diese Schere ließ aufhorchen und reizte zum Nachfragen: Wie kam das? Welche Seite täuschte? Oder gehört es gar zusammen? Bedingt es sich? Ab 2013 ging das „Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung“ diesen Fragen systematisch nach. Im Auftrag der EKD wurde die Studie „Landaufwärts“ erarbeitet.<sup>1</sup> Von Interesse waren dabei

- 1) „wiederkehrende Ideen“, also Veränderungen, die etwa zeitgleich in verschiedenen Regionen auftauchten;
- 2) das missionarische Selbstverständnis der Initiativen bzw. deren Ansatzpunkt und
- 3) die Anfangssituation: Wie kam es zu diesen Neuerungen? Welche Faktoren waren für ihr Entstehen ausschlaggebend?

Interviews mit den Akteuren vor Ort (Hauptamtliche + Ehrenamtliche) und Dokumente aus der Anfangszeit bildeten das Rohmaterial für die Analyse. Daraus wurden Schlüsselbegriffe isoliert: Faktoren, die immer wieder genannt wurden – und nach Ansicht der Akteure zum Entstehen beigetragen haben. In zeitliche und inhaltliche Ordnung gebracht, war die Absicht, daraus eine *Grammatik des Anfangs* zu rekonstruieren.

Die wissenschaftliche Redlichkeit gebietet an dieser Stelle, einen doppelten Abstand zu markieren:

- 1) Von der Generalisierung des Themas: Zu *Begleitumständen innovativer kirchlicher Sozialformen* kann hier nur im Blick auf sozial-missionarische Innovationen in perforierten Regionen abseits der großen Städte etwas gesagt werden.
- 2) Von der Illusion der Kausalität: Ob die identifizierten Faktoren wirklich ursächlich Innovationen bedingt haben, kann nicht festgestellt werden, nur, dass sie sich in diesen Zusammenhängen beobachten ließen.

Mit diesen Relativierungen soll auch dem operationalistischen Kurzschluss kirchenleitender Gremien begegnet werden; denn das Ermöglichen von günstigen Begleitumständen kann Innovation sicher befördern, aber eben nicht garantieren.

---

<sup>1</sup> Die Studie „Landaufwärts“ ist erschienen als zweiter Teil der Doppelstudie Freiraum und Innovationsdruck. Der Beitrag ländlicher Kirchenentwicklung in „peripheren Räumen“ zur Zukunft der evangelischen Kirche, hg. v. Kirchenamt der EKD, Leipzig 2016, 171–344.

## 2. Beispiele aus den Beispielen

Was kann als sozial-missionarische Innovation auf dem Lande gelten? Zum Beispiel, dass Christen in den Dörfern anfangen, ohne Pfarrer Gottesdienste oder kleine Andachtsformen zu feiern. An anderen Orten werden die Nutzungsmöglichkeiten der kirchlichen Gebäude erweitert – nicht nur zu Andacht und Gebet, sondern für die Dorfgemeinschaft, für die Region, für den Tourismus. Manchmal ist die fehlende Mobilität Ansatzpunkt für eine neue kirchliche Arbeitsform.

Im Rahmen o.g. Studie besuchten wir den sogenannten „Blauen Bus“, die mobile Jugendarbeit im Kirchenkreis Oderbruch. Einmal pro Woche ist er im selben Dorf, parkt meist vor Schulhöfen, ist mit Spielen und einem kleinen Bistro ausgestattet, zwei Mitarbeiter sind immer dabei.

Ausgangspunkt dafür war die Eröffnung eines modernen CVJM-Jugendhauses in Seelow 1999. Dieses erregte Aufmerksamkeit im Landkreis. „Da kam dann so `ne Stimmung auf hier im Kreis, dass eben sehr viele Bürgermeister, Gemeinderäte, Stadträte aus`m Umfeld gesagt haben ‚Also so ein Haus woll`n wir auch.‘“<sup>2</sup> Dieser Wunsch hat die CVJM-Aktiven ins Nachdenken gebracht. Jedoch fehlte es für weitere Jugendhäuser an finanziellen und personellen Ressourcen. Beim Skiurlaub, vor dem Kamin, kam plötzlich die Idee: „Wir müssen ein Haus bauen. Das Haus müsste Räder haben.“

Ganz lebendig führt diese kleine Passage vor Augen, wie solche Innovationen im Kern entstehen. Im Folgenden soll dies systematisch erörtert werden. Doch zuvor muss gefragt werden:

## 3. Was heißt hier eigentlich „Innovation“?

Als Referenz diene das Konzept der sogenannten *sozialen Innovation*. Bisher eine Domäne der Ingenieure und Betriebswirte, interessieren sich die Kultur- und Sozialwissenschaften seit einigen Jahren verstärkt für den Begriff der Innovation.<sup>3</sup>

Darunter kann man recht allgemein „eine von bestimmten Akteuren bzw. Akteurskonstellationen ausgehende intentionale, zielgerichtete Neukonfiguration sozialer Praktiken in bestimmten Handlungsfeldern bzw. sozialen Kontexten“ verstehen, die

---

<sup>2</sup> Die Zitate sind hier und im Folgenden Originalstimmen aus den Interviews, die transkribiert wurden. Die Texte sind nicht allgemein zugänglich, können aber auf Nachfrage beim Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung der Universität Greifswald eingesehen werden.

<sup>3</sup> Vgl. Werner Rammert, Die Innovationen der Gesellschaft, in: Jürgen Howaldt – Heike Jacobsen (Hg.), Soziale Innovation. Auf dem Weg zu einem postindustriellen Innovationsparadigma, Wiesbaden 2010, 21–51.

das Ziel verfolgen, „Probleme oder Bedürfnisse besser zu lösen bzw. zu befriedigen, als dies auf der Grundlage etablierter Praktiken möglich ist.“<sup>4</sup>

Bei genauerer Analyse wird deutlich, dass es durchaus zu „various meanings of social innovation“ gekommen ist.<sup>5</sup> Das Verständnis reicht von innovativen Management-Strategien zur Steigerung des sozialen Kapitals in Unternehmen bzw. Non-Profit-Organisationen bis hin zur Annahme, dass soziale Innovation als neuartige Veränderung des Zusammenlebens zu verstehen ist.<sup>6</sup> In *Landaufwärts* folgen wir dem Konzept von Frank Moulaert und Flavia Martinelli, wie es von der litauischen Sozialwissenschaftlerin Eglė Butkevičienė für die ländlichen Räume weiterentwickelt wurde.

Sie votieren dafür, soziale Innovationen weniger aus der Perspektive des Organisations-Managements (Implementierung von neuartigen Ideen/Innovationen als Prozessoptimierung) zu verstehen, sondern als bestimmte Initiativen in eher *heuristischer Perspektive*, als *innovative Initiativen* mit positiven, sozialen und gesellschaftlichen Konsequenzen aufzuspüren, zu beschreiben und zu analysieren.<sup>7</sup>

Dabei geht es jedoch nicht allein um Deskription, sondern auch um eine normative Perspektive. „Für viele Autoren ist die *Wertebezogenheit* sozialer Innovationen eines ihrer zentralen Kennzeichen.“<sup>8</sup> Zentral ist dabei eine „better satisfaction of human needs, social inclusion and empowerment“<sup>9</sup>.

Ferner ist es von entscheidender Bedeutung, dass soziale Innovationen auf lokaler Ebene bzw. auf der untersten Organisationseinheit entwickelt und durchgeführt werden.<sup>10</sup> Dabei können und sollen seitens von Institutionen und Organisationen unterstützende Impulse („top-down“-Ansatz) eine Rolle spielen, maßgeblich ist aber der Fokus auf sozialen Innovationen als „bottom-up“-Phänomenen<sup>11</sup> bzw. „grassroots, spontaneous, creative initiatives [...] from below“<sup>12</sup>. Weil Lokalität ausschlaggebend ist, sind soziale Innovationen notwendigerweise kontextuell gebunden.<sup>13</sup> „[S]oziale

<sup>4</sup> Jürgen Howaldt – Michael Schwarz, Soziale Innovation – Konzepte, Forschungsfelder und -perspektiven, in: Howaldt – Jacobsen (Hg.), Soziale Innovation (s. Anm. 3), 87–108, hier 89.

<sup>5</sup> Vgl. Dominik Rüede – Kathrin Lurtz, Mapping the various meanings of social innovation. Towards a differentiated understanding of an emerging concept, EBS Business School Research Paper Series 12-03 (<http://ssrn.com/abstract=2091039>, aufgerufen am 18.1.2017).

<sup>6</sup> Vgl. Frank Moulaert – Flavia Martinelli – Erik Swyngedouw – Sara González, Towards Alternative Model[s] of Local Innovation, in: *Urban Studies* 42 (2005), 11, 1969–1990, hier 1974f.

<sup>7</sup> Vgl. Eglė Butkevičienė, Social Innovations in Rural Communities. Methodological Framework and Empirical Evidence, in: *Social Sciences/Socialiniai mokslai* 63, Nr. 1 (2009), 80–88, hier 81.

<sup>8</sup> Howaldt – Schwarz, Soziale Innovation (s. Anm. 4), 90.

<sup>9</sup> Butkevičienė, Social Innovations (s. Anm. 7), 86. Vgl. Moulaert et. al., Towards Alternative Model[s] (s. Anm. 6), 1976.

<sup>10</sup> Vgl. Moulaert et. al., Towards Alternative Model[s] (s. Anm. 6), 1978; und Butkevičienė, Social Innovations (s. Anm. 7), 83.

<sup>11</sup> Butkevičienė, Social Innovations (s. Anm. 7), 82, 87.

<sup>12</sup> Moulaert et. al., Towards Alternative Model[s] (s. Anm. 6), 1972.

<sup>13</sup> Vgl. Moulaert et. al., Towards Alternative Model[s] (s. Anm. 6), 1976.

Innovationen [sind] sehr viel *kontextabhängiger* und in ihrer konkreten Ausprägung spezifischer als technologische.“<sup>14</sup>

Sie entstehen da, wo sich das Umfeld verändert und es zu einer „zunehmenden Dysfunktionalität etablierter Praktiken“<sup>15</sup> kommt. „Dementsprechend kann man soziale Innovationen als geeignete Mittel betrachten, gesellschaftlichen Herausforderungen zu begegnen.“<sup>16</sup> Neues kirchengemeindliches Leben – so könnte man übertragen – stellt sich dort ein, wo bisherige Konzepte nicht mehr ausreichend funktionieren. Auch „die Diffusionschancen sozialer Innovationen sind in der Regel dort am größten, wo etablierte Institutionen nicht oder nur marginal agieren“<sup>17</sup>. Beides ist wohl am ehesten dort gegeben, wo die institutionelle Präsenz der Kirche am geringsten und weitmaschigsten ist: in der *Peripherie*.

Wenn in unserer Studie die Begleitumstände des Entstehens von sozial-missionarischen Innovationen untersucht werden, wird vorausgesetzt, dass sich soziale Innovationen zeitlich gliedern und nach Phasen einteilen lassen.<sup>18</sup> Und ja, dreigliedrige Modelle haben sich etabliert, z. B. Forschung, Entwicklung, Verbreitung.<sup>19</sup> Allzu oft steht die letzte Phase im Fokus kybernetischer Literatur: weil man herausfinden möchte, wie sich Innovationen in Organisationen durchsetzen lassen. Doch in *Landaufwärts* wird diese Diffusion bewusst ausgeblendet: Es geht nicht um Innovationsmanagement, sondern um die Grammatik des Anfangs.

---

<sup>14</sup> Howaldt – Schwarz, Soziale Innovation (s. Anm. 4), 89.

<sup>15</sup> Howaldt – Schwarz, Soziale Innovation (s. Anm. 4), 90.

<sup>16</sup> Katrin Gillwald, Konzepte sozialer Innovation, (Wissenschaftszentrum für Sozialforschung Berlin), Working Paper 00-519, Berlin 2000, 7f. (Download unter <http://bibliothek.wzb.eu/pdf/2000/p00-519.pdf>).

<sup>17</sup> Gillwald, Konzepte (s. Anm. 16), 93.

<sup>18</sup> Eine soziale Innovation lässt sich auf vier Ebenen gliedern: Prozess (1), Inhalt (2), Kontext (3) und Auswirkung (4) (vgl. Elias G. Carayannis – Edgar Gonzalez – John Wetter; The Nature and Dynamics of Discontinuous and Disruptive Innovations from a Learning and Knowledge Management Perspective, in: The International Handbook on Innovation, hg. v. Larisa V. Shavinina, Oxford 2003, 115–138).

<sup>19</sup> Vgl. Jack Rothman – John L. Erlich – Joseph G. Teresa, Innovation und Veränderung in Organisationen und Gemeinwesen. Ein Handbuch für Planungsprozesse, Freiburg/Br. 1979, 12. Anne Parpan-Blaser votiert in ihrer Arbeit eher dafür, das Modell einer „sequentiellen Phasenfolge“ zugunsten eines „komplexen Prozesses“ aufzugeben, weil sich „lineare Modelle“ als „wenig realitätsnah“ erweisen. So durchliefen manche Innovationen „sich wiederholende Schleifen“ (Innovation in der Sozialen Arbeit. Zur theoretischen und empirischen Grundlegung eines Konzepts, Wiesbaden 2011, 74 und 229).



#### 4. Begleitumstände des Entstehens sozial-missionarischer Innovationen in evangelischen Regionen auf dem Lande

Den Hauptteil der Ausführungen werde ich entlang der Schlüsselbegriffe gliedern, die sich durch eine qualitative Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring<sup>20</sup> als einflussreiche Faktoren im Entstehungsprozess herausgestellt haben. Die eigenen Ergebnisse eröffnen jeweils den Abschnitt, es folgt ein Kommentar aus sozialwissenschaftlicher Perspektive und praktisch-theologischer Literatur.

##### 4.1 Die Personen: Der „Hero“

Als erster wichtiger, ja zentraler Faktor sind die *Personen*, die im Projekt agieren, zu nennen. Trotz der unterschiedlichen Projekttypen stellte es sich heraus, dass immer wieder einzelne *Schlüsselpersonen* eine herausgehobene Rolle spielten. Interessant ist, dass ihre zentrale Position von verschiedenen Seiten *bestätigt und nicht angefragt wird*. Es sind insbesondere die meist ehrenamtlichen Teammitglieder, die auf die Schlüsselstellung des Entrepreneurs hinweisen – während dieser seinen Einfluss eher relativiert.

Hierzu gebe ich eine Ehrenamtliche aus der Uckermark wieder: „Was ihn [= den Pfarrer, T.S.] auszeichnet, dass er sich mit dem, was er hier leistet und was er macht, nicht in den Vordergrund stellt. Er sagt nicht: ‚Ich hab!‘, sondern ‚Wir haben!‘ Ganz eindeutig. Und er ist auch oftmals stinksauer, wenn in den Zeitungsartikel mit vielen Sachen nur sein Name drinsteht, sondern er sagt: ‚Nein, der Gemeindegemeinderat hat. Ich bin ein Teil davon.‘“

In fast allen Fällen sind die Schlüsselpersonen hauptamtlich Beschäftigte, zum großen Teil Pfarrer. Es treten allerdings auch eine Gemeindepädagogin, ein Religionspädagoge, ein Sozialpädagoge und eine Musikerin als solche hervor. Es finden sich nur an drei Stellen Ehrenamtliche als „Heros“, wobei nur ein einziger als Landwirt in einem nicht-kirchlichen Beruf arbeitet.

Was macht die Schlüsselperson aus? Bezüglich seiner/ihrer Rolle gibt es in den Schilderungen des jeweiligen Projektes große Übereinstimmungen bei den verschiedenen Befragten. Am häufigsten wurde die Funktion als *Ideengeber* betont – obwohl die Analyse ergab, dass die Idee häufig von außen kam und vom „Hero“ aufgegriffen wurde. Da er ein guter *Organisator* ist, *laufen bei ihm die Fäden zusammen*, sodass er auch häufig die *Letztverantwortung* trägt. „Es braucht einen Menschen, der den Überblick über alles hat.“ Man nennt ihn auch „Trainer“. Das *Beschaffen von Geld* wurde ebenfalls als wichtige Funktion benannt. Bei den Pfarrern unter den Schlüssel-

---

<sup>20</sup> Vgl. Philipp Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, 11. aktualisierte und überarbeitete Aufl., Weinheim – Basel 2010.

personen war das Einbringen seiner *geistlichen und theologischen Kompetenz* ein weiterer Aspekt.

Kaum überschätzt werden kann seine Rolle als *Netzwerker*, wobei sie explizit nicht immer genannt wurde. Denn – wie noch auszuführen ist – Schlüsselpersonen sind kooperative Menschen, die für andere offen sind. Es sind nicht nur Einzelne, die eine Schlüsselrolle bei der Entstehung eines Projektes spielen. Diese Funktion kann auch ein Team von zwei bzw. drei Personen einnehmen.

Die Notwendigkeit solcher „community entrepreneurs“<sup>21</sup> für das Entstehen von sozialen Innovationen hat auch die sozialwissenschaftliche Literatur immer betont. Egle Butkevičienė spricht hier von „hero“<sup>22</sup>, Frank Moulaert nennt sie einfach charismatische Führungspersönlichkeiten.<sup>23</sup> Hierunter ist ein *Pionier* zu verstehen, der weniger „risk-taking entrepreneur“, sondern in erster Linie als „non-conformist individual“ zu verstehen ist.<sup>24</sup> Diese Pioniere bzw. Helden des Anfangs spielen eine entscheidende Rolle, wenn es darum geht, Projekte zu initiieren und Netzwerke zu kreieren und zu aktivieren.<sup>25</sup> Ihre Kommunikationsfähigkeit und den partizipativen Führungsstil, der die notwendige Begleitung in Veränderungsprozessen ermöglicht, hebt Anne Parpan-Blaser an den „Heros“ hervor.<sup>26</sup>

Eine Untersuchung von kirchengemeindlichen diakonischen Aufbrüchen in der Uckermark resümiert:

„Von größter Bedeutung für das Gelingen dieser Aufbrüche sind die einzelnen (vom Typ her VÖLLIG unterschiedlichen) ‚charismatischen‘ Leit-Personen. Ihr Charisma zeigt sich immer auch in der Bildung eines sehr großen, positiv und tatkräftig gestimmten Mitarbeiterkreises mit hoher interner Kommunikation und Kooperation. Erfolge werden zwar hauptsächlich den Leit-Personen zugeschrieben, aber als gemeinschaftliche erlebt und dargestellt.“<sup>27</sup>

## 4.2 Die Personen: Das Team

In keinem einzigen Fall agiert der „Hero“ allein, auch nicht, wenn sich diese Rolle zwei oder drei Personen teilen. Es bildet sich immer ein Team von freiwillig Engagierten heraus. Dabei tritt die Schlüsselperson nicht als Gegenüber zum Team auf. Es ist vielmehr das Miteinander auf Augenhöhe, was in den besuchten Projekten so vorbildhaft

<sup>21</sup> Stephan Beetz – Claudia Neu, From business development to quality of life. Innovation in rural north-east Germany, in: Outlook on AGRICULTURE 35 (2006), 2, 137–142, hier 139.

<sup>22</sup> Butkevičienė, Social Innovations (s. Anm. 7), 81.

<sup>23</sup> E-Mail von Frank Moulaert vom 18.9.2013.

<sup>24</sup> Vgl. Beetz – Neu, business development, (s. Anm. 21), 138. Darum ist auch die primäre Schwierigkeit nicht so sehr das finanzielle Risiko, das zu tragen wäre, sondern die Aufgabe, die soziale Akzeptanz einer Innovation zu erreichen.

<sup>25</sup> Vgl. Beetz – Neu, business development (s. Anm. 21), 139.

<sup>26</sup> Vgl. Parpan-Blaser, Innovation (s. Anm. 19), 232.

<sup>27</sup> Wolf von Nordheim – Susann Jenichen, Zwischenbericht zum Projekt 123 des SI der EKD, Hannover 2012, 19 (unveröffentlicht).

funktioniert.<sup>28</sup> So beschreiben die Ehrenamtlichen sich – trotz der Wertschätzung des „Heros“ – nicht als seine Erfüllungsgehilfen. Sie reden vom „Wir“.

„Durch das, was sie machen, können sie ein Wir-Gefühl vermitteln, nehmen sie natürlich ganz, ganz viele Leute mit. Und das ist das Ausschlaggebende, denk ich.“ Bei der Schilderung der Aktionen wirkt es, als wenn die Frage nach Haupt- oder Ehrenamt in den Hintergrund rückt. Es zählen dann viel stärker die Kompetenzen bzw. Gaben der Teammitglieder. Man geht arbeitsteilig vor. Insofern ist die Schlüsselperson auch bisweilen verzichtbar: Einige Teams operieren regelmäßig oder in größeren Abständen ohne ihn/sie:

„Wir waren ein Team und jeder hat so eingebracht, was ihm wichtig war. Die sind ja dann auch irgendwann selbstständig – da habe ich nie was mit zu tun gehabt – aufs Jugendmediencamp gefahren.“

Das dadurch entstehende Selbstbewusstsein wird besonders in Malchow augenfällig: Das Team agiert mit großer Souveränität. Das Grundstück, auf dem der Labyrinthpark steht, wird von einer Gemeindegemeinderätin in Berlin ersteigert, ein Ausschuss besichtigt selbstständig andere Erlebnisparks in Deutschland, um für Malchow zu lernen. Und wenn eine Fahrt ins Konsistorium nach Berlin ansteht, machen sich Teammitglieder auf den Weg:

„Das sind auch so Sachen, die für [...] Konsistoriumsbeamte manchmal ein bisschen schwierig zu verstehen sind, dass der Pfarrer daheim bleibt und sich nur die Ehrenamtlichen auf den Weg machen. Da kommt eben dann nicht nur einer, sondern ... vier oder fünf.“

In einem Beispiel wird die Bedeutung des Teams besonders augenfällig, weil es in seiner anfänglichen Gestalt nicht mehr existiert. Im Rückblick heißt es:

„Der ländliche Bereich ist kein Hinderungsgrund für so ein Projekt. Hinderungsgrund ist einfach nur, wenn Du keine Leute dafür hast, die dafür brennen – und die kann es eigentlich überall geben.“<sup>29</sup>

Auch die sozialwissenschaftliche Forschung verweist auf die Bedeutung eines Wir-Gefühls unter den Akteuren. Das beginnt bereits bei einer vergleichbaren Wahrnehmung der Bedürfnisse vor Ort<sup>30</sup> und erstreckt sich auf „geteilte Visionen“ als innovationsförderlichen Einflussfaktor.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> „Wir haben hier ein sehr gutes, schönes Miteinander.“ Ehren- und Hauptamtliche reden gleichermaßen davon.

<sup>29</sup> Auch in Malchow und Joachimsthal wird das Team als der wichtigste Faktor für das Entstehen der Innovation bezeichnet. So sagt die Hauptamtliche aus Joachimsthal: „Der wichtigste Schritt: Dass die Kirchengemeinden Verantwortung für die Jugend des Ortes übernommen hat“.

<sup>30</sup> Vgl. E-Mail von F. Moolaert vom 18.9.2013.

<sup>31</sup> Vgl. Parpan-Blaser, Innovation (s. Anm. 19), 230.

### 4.3 Das schwer Greifbare: Die Bedeutung weicher Faktoren

Immer wieder sind wir auf Worte wie „Brennen“ gestoßen. Sie weisen auf die hohe Bedeutung weicher Faktoren hin. Das können Haltungen der Akteure sein oder Atmosphäre bzw. Stimmungen, die in den Teams herrschen. So unterschiedlich die Situationen und Personen auch sind, manche dieser weichen Faktoren sind in allen Interviews begegnet, so eben Begeisterung oder Leidenschaft.

In Seelow/Wriezen heißt es über den Anfang: „Das war wirklich eine Zeit, da brannten alle auch dafür. Und das war die *Hochzeit*. Und schon nach wenigen Monaten platzten wir aus allen Nähten.“ Und in Malchow resümiert eine Kirchenälteste: „Die Begeisterung muss natürlich da sein, wenn alle nur sagen: ‚Oh, wie furchtbar!‘ Da wird nichts!“ Noch häufiger berichten die Beteiligten, dass die Mitarbeit ihnen Freude bereite, sie Spaß mache und das auch auf die Zielgruppe überspringt. Eine zentrale Eigenschaft der Entrepreneurs machen die Interviews deutlich: andere mitzunehmen und anzustecken.

„Da können Sie keine Pfarrer haben, die introvertiert im stillen Kämmerchen sitzen und sagen: Ich bete nur zu Gott und alles andere interessiert mich nicht. [...] So was steckt natürlich an. Dann kommt die Begeisterung rüber. Und wenn so was dann gelingt und Spaß macht, dann funktioniert das. Das hängt natürlich immer an den agierenden Personen.“

Aus der Binnenperspektive beschreibt es der Hauptamtliche in Wehlen so: „[W]enn man selbst von einer Sache ergriffen ist und mit Mitstreitern eine Sache von innen heraus betreiben kann, dann findet man auch Menschen, die mitgehen.“

Eine Haltung zeigt sich schließlich auch: Die Projekte werden mit Beharrlichkeit und Treue verfolgt. „Du brauchst eine Regelmäßigkeit.“ Trotz teilweise massiver Widerstände bleiben die Akteure bei ihrer Idee. Mut und Gottvertrauen ist gefragt. So gab es gerade in Joachimsthal Anfeindungen, Einbrüche und sogar Morddrohungen. Vom Weg ließ man sich nicht abbringen, der Gemeindegemeinderat blieb geschlossen auf Kurs. Gerade dieses Durchhalten offenbart das Überzeugtsein von den eigenen Ideen, man könnte es auch ausgeprägtes Selbstbewusstsein nennen.

Es herrscht eine Kultur der Fehlerfreundlichkeit. In Geithain beschreibt einer der Hauptamtlichen die eigene Haltung so:

„Den größten Fehler, den du machen kannst, ist gar nichts zu machen und nur die Hände in den Schoß zu legen und abzuwarten [...] Mach was, bring dich ein, mit dem, was du kannst, so gut es geht und hör dir die Kritik dann auch an und ertrage auch, wenn was schief gegangen ist.“

In allen Beispielen eignet den Akteuren eine gewisse Agilität bzw. Initiativität. Sie sind auf der Suche nach neuen Projekten. „Wir wollen was Neues machen. Wir wollen nicht was machen, was schon existiert. Wir wollen was machen, was etwas in Gang setzt.“, so beschreibt der Hauptamtliche in Malchow die Stimmung im Gemeindegemeinderat. Über den Pastor in Laage sagt ein Ehrenamtlicher: Er „ist immer auf der Suche nach Neuem. So, der Spruch: Nach dem Projekt ist vor dem Projekt. Das trifft bei

ihm sehr zu. Er ist ein Mensch, der sehr agil, sehr beweglich ist und sich immer Aufgaben sucht und braucht.“ Es wird auch von Pioniergeist gesprochen.

Diese Haltung ist verwandt mit dem, was man wohl am ehesten mit interessierter Offenheit beschreiben könnte. Die Akteure zeigen sich offen für den Ort, die Region, für die Menschen, deren Bedürfnisse und Mentalitäten. In Geithain möchte man im „besten Sinne des Wortes“ Volkskirche sein und nicht sagen:

„Wir träumen eine Kirche, wenn die Leute andere werden und die Umstände andere werden, dann können wir auch anders Kirche sein, sondern wir wollen Kirche sein für die Menschen, die hier leben, wo wir hingestellt sind und mit dem Kirchenleben in ihrer Wirklichkeit ankommen.“  
So geht man auch auf ungewöhnliche Ideen ein: „Wenn `ne Bitte an uns herangetragen wird, lieber Ja sagen oder ... Ja, aber bisschen anders als Nein.“

Diese Form der Sensibilität für das Umfeld, der Entgrenzung kirchengemeindlicher Zuordnungen und des Selbstverständnisses einer „Kirche für andere“ ist in allen Beispielen angetroffen worden.

Anne Parpan-Blaser verweist in ihrer empirischen Erhebung ebenfalls auf die Bedeutung von Haltungen bzw. Eigenschaften: Was das Team der Mitarbeitenden (incl. der Leitungsperson) angeht, hebt sie hervor: Offenheit und Lernbereitschaft, Professionalität, Kompetenz. Aber auch psychologische Persönlichkeitsaspekte wie „besondere Schaffenskraft“ oder „ein hohes Maß an verbindlichem Engagement“ sind von entscheidender Bedeutung.<sup>32</sup> Innovationsfördernd ist es ebenfalls, wenn sich Akteure oder Institutionen „als Lerngemeinschaften“ verstehen und dabei eine Innovation als umfassenden „Reflexionsprozess“ begreifen.<sup>33</sup> Lernen und Innovation stehen dabei in einem Zusammenhang.

Frank Moulaert hebt ebenfalls die Notwendigkeit einer wahrnehmenden Haltung („listening to the breaths and heart beats of the community“) für soziale Innovationen hervor, welche die „(unmet) needs of the community“ aufzuspüren versucht. Hier geht es zunächst um einen „Screening“-Prozess durch informelle Beobachtungen oder vielfältige Gespräche. Gleichzeitig können auch formalisierte Befragungen hilfreich sein (Fokus-Gruppen, Experteninterviews etc.).<sup>34</sup>

Ähnliches empfiehlt Gerrit Noort im Blick auf innovative, missionarische Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Vgl. Parpan-Blaser, Innovation (s. Anm. 19), 232.

<sup>33</sup> Vgl. Parpan-Blaser, Innovation (s. Anm. 19), 231.

<sup>34</sup> Vgl. E-Mail von F. Moulaert vom 18.9.2013.

<sup>35</sup> Vgl. Gerrit Noort, Einen Spielraum zur Neuorientierung bereitstellen, in: Christiane Moldenhauer – Georg Warnecke (Hg.), Gemeinde im Kontext. Neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens, Neukirchen-Vluyn 2012, 134–144.

#### 4.4 Es wird viel gearbeitet: Die Handlungen

Die hier skizzierten Haltungen bleiben nicht nur weiche Faktoren, sie fließen unmittelbar aus in Taten und Aktionen. So wird bei vielen Interviewten eine hohe Einsatzbereitschaft offenbar, die dazu führt, dass sie keinen „Dienst nach Vorschrift“ machen, sondern sich über das Normalmaß hinaus engagieren. Die Handlungen selbst sind allerdings kaum vergleichbar.

Was allerdings fast immer eine Rolle spielte waren Aktionen wie: Geld beschaffen, in der Öffentlichkeit auf die Arbeit aufmerksam machen, Denken-Planen-Konzipieren, Beten, Bauen und das schon erwähnte Netzwerken.

Hier lohnt ein vertiefender Blick, denn die agierenden Personen sind gut vernetzt. Was schon hinsichtlich des Heros gesagt werden konnte, gilt auch für das ganze Team: Es bleibt nicht allein, sondern hat weitere Kontakte und Beziehungen, die im Rahmen der Innovation zu weiteren Unterstützern werden. Art und Reichweite der Netzwerke bzw. ihr zeitlicher und finanzieller Einsatz differieren.

- 1) Fast immer pflegt man eine gute Beziehung zu Kommune bzw. Verwaltungsgemeinschaft oder Landkreis. Bürgermeister, Gemeinderat oder andere Behörden (Jugendamt etc.) gehören fast immer zu denen, die nicht unmittelbar in das Projekt involviert sind, es aber gut heißen und nach Kräften fördern.
- 2) Ebenso häufig und offenbar wichtig ist der Kontakt zu anderen öffentlichen Einrichtungen wie Schulen oder Kindergärten (Globig und Joachimsthal) bzw. den Vereinen, die kommunal oder regional aufgestellt sind.
- 3) Daneben stehen diverse Interessenvertretungen und netzwerkartige Zusammenschlüsse wie Stiftungen, Clubs oder Orden. Sie agieren in der Regel deutschlandweit und tauchen gerade bei der Geldaquisierung mehrfach auf.
- 4) Naturgemäß bestehen auch Verbindungen zu Kirchenkreis, Landeskirche, ökumenischen Partnern, dem CVJM, der Diakonie, Bibelschulen oder Bruderschaften (Christusbruderschaft Selbitz). Sie bieten finanzielle, geistliche und fachliche Unterstützung, sowie personelle Entlastung. *Interessanterweise tritt die unmittelbare Nachbarparochie (-region) nie als Beteiligter oder Unterstützer auf.*
- 5) An mehreren Stellen recurriert man auf externe Experten. Die Akteure kennen sie aus früheren Tätigkeiten, anderen (privaten) Zusammenhängen oder einfach, weil sie sie aufgrund ihrer Expertise anfragen. Sie stehen meist punktuell als Berater zur Verfügung.

Netzwerkbeziehungen zu Organisationen, Individuen, staatlichen und privaten Einrichtungen spielen in der Anfangsphase eine entscheidende Rolle, so sagt es die sozi-

alwissenshaftliche Forschung übereinstimmend.<sup>36</sup> Denn solche Netzwerke bündeln die Ressourcen und Synergiepotenziale lokaler Akteure.<sup>37</sup> Wichtig ist dabei insbesondere, dass diese innovationsfreundlich ausgerichtet sind.<sup>38</sup>

#### 4.5 Warum und wie ging es los? Grund und Anlass für die Innovationen

Nach der Darstellung der agierenden Personen, ihren Haltungen und Handlungen soll nun der Blick darauf gerichtet werden, *wie* es denn in den einzelnen Fällen zur sozial-missionarischen Innovation kam. Warum war bzw. wurde sie nötig? Was war Anlass für die neue Praxis? Woher kam die Idee?

Der Grund für die neue Praxis hat in unseren Beispielen entweder etwas mit einer besonderen, d. h. veränderten Situation zu tun, auf die die Akteure reagieren (wollen) oder/und mit einem Mangel, der als solcher wahrgenommen wird. So fragte man in Wehlen systematisch im Rahmen des Gemeindeentwicklungstrainings (GET) „nach der Situation“, in die „hinein [...] die Kirche gebaut“ wurde. Dann überlegte das Team:

„Das Drumrum hat sich [...] im Laufe der Geschichte verändert und: Was ist denn jetzt unsere Situation? [...] Wie können wir jetzt Kirche bei den Leuten sein? Wenn man Reinhört in die Zeit, dann heißt das: Sächsische Schweiz, Tourismus, Elbe, Radweg.“

Auch in Joachimsthal war die besondere Situation, in der der Rechtsextremismus im Abdriften der Peripherie einfachen Halt versprach, Grund dafür, sich der gefährdeten Jugendlichen besonders anzunehmen.

An den Beispielen wird deutlich, wie eng der Grund an das Anliegen der Akteure gekoppelt ist, das diese nicht selten aus anderen/früheren Erfahrungen mitbrachten. Wenn in Wehlen kein Bedürfnis vorhanden gewesen wäre, außenstehende Menschen zu erreichen, wäre man gewiss nicht auf das Potenzial der radelnden Urlauber gekommen – oder hätte noch nicht einmal die Situation analysiert. Ähnliches gilt für die anderen Beispiele: *Der Grund für die veränderte Praxis ergab sich aus der Spannung von derzeitiger Wirklichkeit und dem inneren Wunsch, wie sie sein sollte.* So wird in den Interviews an vielen Stellen klar, dass die Akteure *etwas wollen*.

Eine Einstellung verbindet allerdings alle Akteure: *Sie gehen alle davon aus, dass Kirche eine Mission hat und sich diese nicht nur auf die eingetragenen Kirchenmitglieder vor Ort richtet, sondern an alle Menschen im erreichbaren Umfeld.* Und sie alle versuchen, Teil dieser Mission zu sein.

Gerhard Wegner schreibt über das Geheimnis attraktiver Kirchengemeinden:

„Entscheidend ist die Erfahrung, dass diese Gemeinden etwas wollen. Sie wollen die Dinge nicht treiben lassen, sie unternehmen etwas und machen sich auf den Weg. Und: Sie halten auch

<sup>36</sup> Vgl. Butkevičienė, *Social Innovations* (s. Anm. 7), 81; Howaldt – Schwarz, *Soziale Innovation* (s. Anm. 4), 94; E-Mail von F. Moulaert vom 18.9.2013.

<sup>37</sup> Vgl. Beetz – Neu, *business development*, (s. Anm. 21), 139.

<sup>38</sup> Vgl. Beetz – Neu, *business development*, (s. Anm. 21), 139–141.

durch! Das jedoch hat viel mit dem Faktor Arbeit zu tun. Es wird in diesen Gemeinden viel gearbeitet. Das klingt banal – aber das ist es überhaupt nicht. Etwas zu wollen, das auch zu sagen und dann auch zu tun, hat seine eigene Faszination und zieht Menschen an, weil es mit Selbstbewusstsein einhergeht. Und Selbstbewusstsein erzeugt ein Kraftfeld. Indem eine Gemeinde ‚etwas zu wollen beginnt‘, fängt sie an, sich von anderen Gemeinden und von ihrer Umwelt zu unterscheiden. Sie beginnt ein ‚Ich‘ oder besser ein ‚Wir‘ auszubilden“<sup>39</sup>.

Auffällig, dass es für die Entwicklung dann doch eines konkreten Anlasses bedurfte, der offenbar eine katalysatorische Funktion besaß. Die Ereignisse, die zum Entstehen führten, waren ganz verschiedene. Dennoch gibt es Gemeinsamkeiten:

- 1) Bei knapp der Hälfte der Beispiele bilden besonders schwierige Umstände oder negative Erlebnisse offenbar den Startpunkt für den Neuanfang. Ein Hochwasser, ein gescheiterter Glaubenskurs, ein beinahe eskalierter Angriff von Rechts, das fehlende Personal usw. Dazu gehört auch, dass Innovationen aus einem auferlegten Handlungsdruck heraus passierten, seien es nun Strukturüberlegungen im Kirchenkreis oder die Fördermittelrichtlinien.
- 2) Zum anderen sind es institutionelle Anlässe oder ein geregelter organisatorischer Rahmen, die die Innovation stimulierten. Der CVJM im Oderbruch erlebt ProChrist 1995 als zündende Zusammenkunft, woanders war es das Themenjahr „Reformation und Musik“.

#### 4.6 Wie ist Euch das eingefallen? Die innovative Idee

Ein zentraler Punkt, ja geradezu das Signum jeglicher Innovation ist eine neue Idee. Wenn Dinge anders geregelt werden müssen oder etwas Neues entstehen soll, benötigen die Akteure einen Einfall, was und wie dies geschehen kann. Es hatte sich gezeigt, dass der Schlüsselperson die Rolle als Ideengeber zugeschrieben wird. In unseren Gesprächen haben wir explizit gefragt, wie die Idee zustande kam. Dabei hat sich dieses klare Bild etwas differenziert:

- 1) Die konkrete Idee wird oft durch einen Impuls von außen angeregt bzw. kommt sie ganz von außen. Der Pfarrer von Malchow ist im Urlaub in Dänemark und besucht einen Labyrinthpark. Erst, als alle dort einen schönen Tag genießen, kommt der Gedanke nach einem Transfer in die Uckermark. Jemand anderes entdeckt die Idee durch Zufall im Internet; in einem Fall ist es auch ein neuseeländischer Fußballprofi, der die Idee mitbringt ...

Selbst in den Fällen, wo sie vor Ort geboren wird, wird ihr Ursprung als externer beschrieben: Über Nacht war die Idee da, Gott habe sie geschenkt, „Einge-

---

<sup>39</sup> Gerhard Wegner, Sozialwissenschaftliche Vermutungen über das Geheimnis attraktiver Kirchengemeinden, in: Philipp Elhaus – Matthias Wöhrmann (Hg.), *Wie Kirchengemeinden Ausstrahlung gewinnen. Zwölf Erfolgsmodelle*, Göttingen 2012, 187–198, hier 192f.



bung“ und ein „wenig Heiliger Geist“ war verantwortlich, sie habe sich im Zuge von GET eingestellt.

Was heißt das für den absoluten Neuigkeitswert der Arbeit? Hier sind selbst die Schlüsselpersonen realistisch: „Alles, was wir machen, hat es sicher schon überall mal gegeben.“ Oder: „Fernsehen zu machen ist nichts Neues“, fügt aber hinzu: „Für uns schon“.

*Die Idee und die an sie gekoppelte Innovation müssen offenbar nicht neu sein, sie müssen nur für den Ort bzw. die Region – oder die Zeit – einen gewissen Neuigkeitswert haben.*

Die Rolle des Heros als Ideengeber liegt in diesen Fällen nicht darin, Dinge zum allerersten Mal zu denken, also zu erfinden, sondern vielmehr darin, bereits Bestehendes oder Bekanntes in einem anderen Setting neu zu denken. *Kreativ ist dieser Prozess nicht wegen völliger Neuschöpfungen, sondern wegen des Transfers.*

Stephan Beetz kommt in seiner Auswertung von drei Innovationen in Mecklenburg-Vorpommern zu einem ähnlichen Schluss:

„[B]ei den vorgestellten Projekten wird deutlich, dass es sich nicht um Neues im engeren Sinne handelt, sondern sie eine De- und Rekontextualisierung, sprich eine Verfremdung oder Neuinterpretation, von Ideen darstellen. Innovation bezieht sich auf soziale Kontexte, so dass gleiche Handlungen in unterschiedlichen Kontexten und mit verschiedenartigen Zielbestimmungen durchaus innovativ sein können.“<sup>40</sup>

- 2) Einige der Befragten haben die Situation der Inspiration anschaulich geschildert: Man saß vor dem Kamin, war im Urlaub, in der Sauna, schaute gemeinsam Fußball etc. Offenbar war der zwanglose, ungeplante, entspannte Zusammenhang wichtig, dass sich eine Idee bzw. der Transfer einstellt. Bei der Schilderung fallen auch immer wieder Worte wie „Zufall“.

Auch die Kreativitätsforschung kommt zu ähnlichen Ergebnissen: Kreativität stellt sich ein, wenn man scheinbar mit ganz anderen Sachen befasst ist.<sup>41</sup>

Insgesamt drängt sich in den Projektberichten oft der Eindruck des Zufälligen auf. Die Entstehung erscheint im Rückblick als eine glückliche Verbindung kontingenter Einzelereignisse, die kaum zu einem geplanten und geordneten Ablauf passen. Es wirkt fast, als müsse man nur einen dieser brüchigen Bausteine aus der Kette herausnehmen – und es wäre nie zu dieser Innovation gekommen. Diese Kontingenzen begleiten die Projekte mehrheitlich, scheinbar

---

<sup>40</sup> Stephan Beetz, Innovationsmilieus und Innovationsdeutungen in ländlich-peripheren Regionen, in: Uwe Altrock u. a. (Hg.), *Landliebe-Landleben. Ländlicher Raum im Spiegel von Sozialwissenschaften und Planungstheorie* (Planungsrundschau 12/2005), 51–67, hier 64.

<sup>41</sup> Vgl. dazu Hans-Hermann Pompe, *Die kreative Region. Was die Kirche von dem Stadtvisionär C. Landry lernen kann*, in: Heinzpeter Hempelmann – Hans-Hermann Pompe (Hg.), *Freiraum. Kirche in der Region missionarisch entwickeln*, Leipzig 2013, 155–179.

waren hier die passenden Menschen zur passenden Zeit am passenden Ort zusammen – erst die Mischung der Faktoren bewirkte das Entstehen der missionarischen Innovation.

#### 4.7 Zeit und Raum: Die Rahmenbedingungen

Ein Hauptamtlicher meinte, der erste Schritt einer Innovation sei das „Wahrnehmen, da ist ein Freiraum“. Und tatsächlich reden auch andere von Freiraum bzw. Freiheit und Offenheit:

- 1) Eine Bedeutungsnuance dabei ist: ein weiter Handlungsspielraum: Dort ist Platz zum Experimentieren und Probieren, was offenbar die Innovationsbereitschaft der Akteure erhöht hat.
- 2) Freiraum bedeutet auch, dass kaum noch etwas Anderes da ist. Es ist Platz für Neues, weil wenig Konkurrenz durch andere Akteure besteht und das kirchliche Leben geschwächt, bedroht oder gar zum Erliegen gekommen ist. In Schönfeld/Malchow war keine der vier Kirchen benutzbar, das Pfarrhaus nicht bewohnbar und als der junge Pfarrer nach dem mühsamen Herrichten „hier Möbel reingetragen ha[t], ging ein alter Mann vorbei und sagte zu mir: ‚Was wollen Sie denn hier? Nach einem Pastor kräht hier kein Hahn!‘“ Das war sein „allererster Satz“ beim Einzug.

Die Schlussfolgerung geht sicher einen Schritt zu weit, aber es wirkt, als würden Abbrüche Aufbrüche fördern bzw. provozieren oder zumindest den Raum bieten, dass sich solche ungehindert entfalten können. Diese Tatsache würde die Hoffnung befördern, dass von der Peripherie des Landes her kirchliche Innovationen aufbrechen und sich verbreiten.

Auch die sozialwissenschaftliche und kybernetische Forschung verweist auf die Chancen eines infrastrukturellen Rückbaus. Hier entstehe eine Lücke („gap in use“), welche einerseits einen durchaus begrüßenswerten Innovationsdruck („innovation pressure“) hervorruft, andererseits neue Möglichkeiten und Spielräume für Experimente bietet, die das Entstehen von Innovationen bedeuten können.<sup>42</sup> An anderer Stelle spricht Stephan Beetz davon, dass „Innovationen nicht nur aus ‚Dichte‘, sondern auch ‚in Freiräumen und Brachen‘ entstehen. Solche Nutzungslücken finden sich vor allem dort, wo die Erste Moderne ihre Projekte aufgegeben hat“<sup>43</sup>.

Für Anna-Konstanze Schröder, die ein missionarisches Gemeindepflanzungsprojekt begutachtete, ist für das gelungene Entstehen von missionarischen Innovationen ein Freiraum für Experimente nötig. Dabei sollte ein organisatorischer Rahmen zur Verfügung stehen, der Handlungsspielräume für bis dato unkonventionelles Handeln eröff-

---

<sup>42</sup> Vgl. Beetz – Neu, *business development*, (s. Anm. 21), 138f.

<sup>43</sup> Beetz, *Innovationsmilieus* (s. Anm. 40), 55.

net.<sup>44</sup> Auch Gerrit Noort plädiert für einen „Spielraum zur Neuorientierung“ und meint damit insbesondere das kreative Spiel des Experimentes.<sup>45</sup> Stephan Beetz und Claudia Neu betonen in diesem Sinn, dass für soziale Innovationen im ländlichen Raum ein „innovative climate“ bzw. eine „innovative environment“ erforderlich sind<sup>46</sup>, die etwa von Fehlertoleranz und Wertschätzung geprägt seien<sup>47</sup> – und in denen kreatives Träumen möglich ist.<sup>48</sup>

Ganz analog betonen manche der Akteure nachdrücklich, dass es daneben auch einer „Frei-zeit“ bedürfe. Im Vorübergehen könne man neue Ansätze nicht etablieren und gerade für Mission sei es „wichtig, über einen langen Zeitraum mit großer Beständigkeit vor Ort zu sein“.

#### 4.8 Auch das ist nötig: Die materiellen Ressourcen

Zu den Faktoren, die in der ersten Phase einer Innovation bedeutsam sind, zählt zweifelsohne die Frage der materiellen Ressourcen: Gebäude, Liegenschaften oder finanzielle Mittel. Gerade das Beschaffen von Geldern aus verschiedenen Förderquellen war eine der Hauptaufgaben beim Entstehen der neuen Arbeit. Auffällig ist hier die Diversität der Geldgeber.

„Eigentlich war Geld immer da. Aber auch natürlich nur mit ganz intensiver Akquise. Da habe ich ganz viel Zeit investiert, um an Geld ranzukommen, unendlich viele Briefe geschrieben, an Stiftungen, Organisationen, Firmen und keine Ahnung was. Und wir haben ja auch immer erst wieder weitergemacht, wenn sicher war, dass das Geld dafür da ist.“

Finanzielle Ressourcen sind offenbar für die Umsetzung von Ideen notwendig, allerdings kaum für deren Entstehen. Denn am Beginn der Projekte stand nirgends ein großer Geldsegen, sondern Menschen mit Anliegen und Ideen. Sie haben sich dann erst in zweiter Linie um Geld bemüht. So könnte man kurz fassen: *Die Ressourcen bewirkten keine Innovation, aber ohne Ressourcen gab es auch keine Innovation.*

Auch Anne Parpan-Blaser stuft die Ressourcen (Finanzen, Infrastruktur) dann als bedeutsam ein, wenn Ideen umgesetzt werden sollen.<sup>49</sup>

Ähnliches könnte man in Bezug auf bauliche Ressourcen konstatieren. Sie sind nach theologischem Verständnis für Kirche nicht nötig, aber für die konkrete Arbeit vor Ort doch erforderlich. So ist die Aussage des Brücker Pfarrers zu verstehen: „Wir brauchen Räume für Gemeindeleben nicht; aber ohne Räume gibt’s auch kein Gemeindeleben.“

<sup>44</sup> Vgl. Anna-Konstanze Schröder, Innovation und Sprödigkeit. Die Gemeindepflanzung in Bergen und ihr organisatorischer Rahmen, in: Moldenhauer – Warnecke, Gemeinde im Kontext (s. Anm. 35), 124–133, hier 133.

<sup>45</sup> Vgl. Noort, Spielraum (s. Anm. 35), 134f.

<sup>46</sup> Beetz – Neu, business development, (s. Anm. 21), 139–141.

<sup>47</sup> Vgl. Parpan-Blaser, Innovation (s. Anm. 19), 230.

<sup>48</sup> Vgl. Noort, Spielraum (s. Anm. 35), 134–144.

<sup>49</sup> Vgl. Parpan-Blaser, Innovation (s. Anm. 19), 233.

Wie bereits festgestellt, schienen die inneren Aufbrüche oft mit äußeren zu korrelieren: Im Zuge der Innovation wurde vielfach gebaut.

#### 4.9 Innovationen bewirken Reibungen: Von Konflikten und Widerständen

Konflikte, Widerstände und Probleme stellen sich auch bei Modellprojekten ein, ja sie gehören zu Innovationen dazu.

In den Interviews wurde diese Dimension gezielt abgefragt. Dabei wurden manche interne Herausforderungen benannt, die sehr individuelle Züge tragen – aber es gab auch Gemeinsames:

- 1) Mehrmals wurden Probleme rund um das Mitarbeiterteam angesprochen. „Schwierig ist, die richtigen Leute mit den richtigen Gaben zu finden: Man muss ja Leute finden, die darauf warten“. Es ist nicht wirklich ein Problem, aber offenbar erfordert die Mitarbeiterschaft beständige Arbeit und gezielte Investition.
- 2) Eine andere Herausforderung, die sich mehreren Akteuren stellte, war die Anbindung des neuen Projektes an die bestehenden Muster in der Gemeinde, vor Ort oder in der Region. Einmal ist es schwierig, die ganze Gemeinde für den neuen Kurs zu gewinnen; woanders wird über das Projekt von manchem im Dorf schlecht geredet. *Besondere Aufmerksamkeit müssen die regionalen Projekte der lokalen Anbindung widmen.* Offenbar scheint die Einbettung einer Innovation in den Kontext, dem sie entsprungen ist, eine große Herausforderung zu sein.

Stephan Beetz entdeckt darin eine ihrer neuralgischen Überlebenspunkte.

„Die Einbettung von Innovationen in lokale Kontexte geht deshalb einher mit der Balance zwischen Veränderung und Erhaltung sozialer Strukturen, wobei beides einer gewissen Beharrlichkeit bedarf.“<sup>50</sup>

Das ist bereits von Beginn an bedeutsam: Frank Moulaert verweist auf die „significance“ eines Konsenses hinsichtlich der wahrgenommenen Bedürfnisse.<sup>51</sup> Auf den Stellenwert eben solcher „geteilter Visionen“ als einem innovationsförderlichen Einflussfaktor weist dann auch Anne Parpan-Blaser hin<sup>52</sup>: Je mehr Menschen mitgenommen werden, umso leichter können Innovationen vor Ort bestehen.

- 3) Manche der Projekte haben – vor allem auf lange Sicht – mit den Veränderungen des Kontextes zu kämpfen. Gerade die, die schon länger bestehen, bemerken, dass sich gesellschaftliche Parameter wandeln.

<sup>50</sup> Beetz, Innovationsmilieus (s. Anm. 40), 60.

<sup>51</sup> Vgl. E-Mail von F. Moulaert vom 18.9.2013.

<sup>52</sup> Vgl. Parpan-Blaser, Innovation (s. Anm. 19), 230.

- 4) Mehrfach thematisiert wird auch der Widerstand aus den eigenen Reihen: Besonders Nachbarkollegen zeigen sich neidisch, ignorant oder eifersüchtig. Manchmal sei der Neid „fürchterlich“, besonders „auf Kirchenkreisebene“:

„So dass man manchmal gar nicht Lust hat, ein Sache zu erzählen. [...] Dadurch hält man sich dann lieber zurück, was eigentlich natürlich dumm ist [...]; es geht ja nicht darum, dass man mit irgendwas protzen will, überhaupt nicht. Aber es ist doch wichtig, dass man sich gegenseitig austauscht: Was kann man machen, was ist gut oder so [...]. Das klappt über den Kirchenkreis hinaus besser“.

Von besonderen Akzeptanzproblemen unter der regionalen Pfarrerschaft berichtete man uns in Seelow. Obwohl vor Ort meist keine Jugendarbeit mehr besteht, wittert man Konkurrenz durch den Blauen Bus – einer der Hauptpersonen sagt:

„[Es ist] verrückt, [dass] ausgerechnet weltliche Institutionen, oft sehr staatstragende Persönlichkeiten der DDR [...] uns Türen und Tore geöffnet haben. Die haben uns oft viel eher als eine wichtige Kraft, wichtige Institution gesehen als ausgerechnet die, von denen wir Schützenhilfe und seelische und moralische Unterstützung erwartet hätten.“

Wenn die soziale Innovation sichtbar und erlebbar in ihrem Umfeld auftritt, wird ihre *Konflikthaftigkeit* zu Tage gefördert. So „geraten soziale Innovationen üblicherweise in Konkurrenz und Konflikt mit bisherigen Praktiken“<sup>53</sup>. Auch Helmut Martens sieht einen Zusammenhang von Innovation und Konflikt und erachtet Innovationsprozesse selbst als „konflikthaltige Prozesse“<sup>54</sup>. Das Auftauchen der Konflikte lässt sich gut vor dem Hintergrund der Diffusionstheorie nach Everett Rogers erklären. Die Akzeptanz der Innovation verläuft demnach nach einer bestimmten Adoptionskurve: Auf die wenigen, überzeugten „Early adopters“, die als „opinion leader“ den Weg beschreiten, auf dem ihnen – wenn der Prozess erfolgreich verläuft – sukzessive der „innovationsbereite Mainstream“, später die innovationsverhaltene „späte Mehrheit“ und schließlich die Gruppe der konservativen „Nachzügler“ folgen.<sup>55</sup>

## 5. Abschließende ekklesiologische Bemerkungen und die Frage der Steuerung

Dem kundigen Leser wird aufgefallen sein: Was sich in den untersuchten Beispielen als förderlich für neue Wege erwies, gilt auch für andere Innovationen – nicht nur auf

<sup>53</sup> Howaldt – Schwarz, Soziale Innovation (s. Anm. 4), 94.

<sup>54</sup> Vgl. Martens, Helmut, Beteiligung als soziale Innovation, in: Howaldt – Jacobsen, soziale Innovation (s. Anm. 3), 371–390. Martens sieht die Konflikte insbesondere auf der Ebene von Machtstrukturen.

<sup>55</sup> Vgl. Everett Rogers, Diffusion of Innovations, New York <sup>5</sup>2003. Dieselbe „Innovationskurve“ findet sich etwa auch bei Peter Böhlemann – Michael Herbst, Geistlich leiten. Ein Handbuch, Göttingen 2011, 181f., wenn es um Veränderungsprozesse in der Gemeindeentwicklung geht.

dem Land und nicht nur in der Kirche. Die Querverweise zu den Sozialwissenschaften haben dies unterstrichen.

Das Spezifische einer „Kirche in ländlichen Räumen“ hat den Initiativen dennoch einen eigenen Charakter gegeben. So bleibt die steinerne „Kirche im Dorf“ ein Referenzpunkt, der entweder Gegenstand der Veränderung war (Radwegkirche, Labyrinthpark) oder unmittelbar mit den Veränderungen verbunden bleibt (Andachten). Auch dass hauptamtliche Personen, meist Pfarrer, überwiegend als Schlüsselpersonen wirken, ist in ländlichen Regionen altbekannt. Präsenz und Beziehungen sind Bestandteile der *vicarious religion* (Davie), eine typisch ländliche Religionsform. Nicht nur diese klassischen Merkmale, auch gegenwärtige spielen für die Entstehung der Innovationen eine entscheidende Rolle: So ist der *Veränderungsdruck* in der evangelischen Kirche in den Dörfern am höchsten; ebenso dürfte das institutionelle Netz dort am weitmaschigsten sein: Es herrscht *Freiraum*. Diese Gemengelage aus klassischen und aktuellen Merkmalen scheint Innovationen zu begünstigen.

Die Veränderung entsteht quasi in und mit den gewachsenen Strukturen. *Institution* und *Bewegung* als Elemente des „Hybrids Kirche“ scheinen hier organisch aufeinander bezogen. Darauf macht auch Eberhard Hauschildt in der Bonner Schwesterstudie aufmerksam.<sup>56</sup> Deutlich wird aber auch: Die Institution verändert sich quasi von dem bewegungsförmigen Element her: Charismatische Personen, ein Team auf Augenhöhe, Begeisterung etc. sind Merkmale einer Kirche als Bewegung. Sie wirken zurück auf die Institution vor Ort und ergreifen sie – schon deshalb, weil sie stets das Label „Kirche“ tragen. Das Auftreten als „Kirche im Dorf“ fördert die Integration der Innovationen in den ländlichen Regionen.

„Kirche im Dorf“ ist Chiffre für eine weitere Auffälligkeit: Den Wert der *Nähe*, der in allen Projekten – auch in der Bonner Schwesterstudie – eine große Rolle spielte. Trotz größer werdender Struktureinheiten, trotz ermüdender Strukturdebatten, trotz gesteuerter Planungsprozesse in Richtung „Region“: Es geht immer wieder um das Überschaubare, das Gefühl von Nähe und eben die „Kirche im Dorf“ – egal, ob dort nun der Pfarrer wohnt oder nicht.

„Die Zukunft der Gruppen im Lande liegt in der Hand derer, die dort sind. Das kann man vom Reisepfarramt aus [...] nicht beeinflussen [...], ob eine Gruppe wächst oder nicht wächst. Wenn dort aktive Leute mit Charisma leben, die man hinzuziehen kann, kann das [...] wachsen. [...]. Es steht und fällt vor Ort.“<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Vgl. die gegenseitige Kommentierung und Auswertung der Studien in: Kirchenamt der EKD (Hg.), *Freiraum und Innovationsdruck* (s. Anm. 1), 378–382.

<sup>57</sup> So äußerte sich der deutsche Reisepastor in Finnland: Eberhard Hauschildt – Olliver Heinemann, *Alternative Formen kirchlicher Präsenz in Peripherieräumen – eine aufsuchende Analyse*. Die Bonner Studie, in: Kirchenamt der EKD (Hg.), *Freiraum und Innovationsdruck* (s. Anm. 1), 113.

Die Herausforderung für kirchliches Handeln in der Fläche dürfte darin liegen, diese Erkenntnis mit der organisatorischen Notwendigkeit eines Rückbaus zu kombinieren. Wie können Zentralisierung und Erhalt lokaler Kirche zusammengehen?

Dazu bedarf es innovativer Wege. So hatte eine Untersuchung kommunaler Strategien angesichts des demographischen Wandels gezeigt, dass nicht Anpassung, auch nicht Gegensteuern, sondern nur *Innovation* nachhaltig wirke.<sup>58</sup> So wird gerade in den strukturschwachen Regionen eine besondere Sogkraft erzeugt – auch wegen fehlender Alternativen. Die Rückwirkungen in die Allgemeinkirche sehe ich an zwei Stellen: Einmal darin, dass hier Modelle für die Kirche von morgen entstehen, die auch an anderen Stellen inspirierend sein dürften. Zum anderen geht von ihnen eine Signalwirkung aus: Dort, wo die bisherigen Formen an ihr Ende gelangt sind, entsteht tatsächlich Neues. *Vom Rande her reformiert sich Kirche*. Insofern sind die ländlichen Räume auch eine Art Labor für künftige pastoraltheologische Entwicklung.

„Radikal veränderte Situationen (Peripherie, Minderheitsposition, also das, was vor allem im Osten zu finden ist), insbesondere der Weg dahin, besitzen das Potenzial, Innovationen zu stimulieren. Diese sind für die Kirche an anderen Orten und in einer anderen Situation relevant. Sie erzeugen aber auch einen Sinn für die Dringlichkeit, Veränderung zu planen und umzusetzen. Denn es zeigt sich hier etwas von Möglichkeiten des Handelns, die für die gesamte EKD und deren Zukunft lehrreich sein können.“<sup>59</sup>

Verschwiegen werden sollte aber nicht: Jenseits dieser Prozesse existiert ein unmerkter Schatten. Vieles stirbt und geht zu Ende. Nicht überall treffen sich die richtigen Personen und setzen kreative Energie frei. Manche Ortskirche wird geschlossen und bleibt geschlossen.

Die Ambivalenz der Entwicklung, die „göttliche Zu-fälligkeit“ innovativer Projekte, die Bedeutung personaler Konstellationen und weicher Faktoren lässt kritisch fragen, wie und ob solche Innovationen gesteuert werden können. Auch die *Emergenz* sozialer Innovationen legt nahe: eigentlich nicht direkt, nur indirekt. Es können Rahmenbedingungen geschaffen werden, die innovationsfreundlich sind: Freiräume zum Experimentieren; eine mentale und organisationale Offenheit für neue Wege, eine fehlerfreundliche Grundstimmung; rechtliche, finanzielle und fachliche Unterstützung.

„Die Veränderungen in ländlichen Räumen haben etwas Kontingentes. Radikale Alternativen brechen auf, wo Lücken Freiräume geschaffen haben. Was zunächst mehr wie eine vorsichtige Anpassung an Veränderungen aussieht, kann eine überraschende Veränderungsdynamik in

---

<sup>58</sup> Vgl. Andreas Weber – Reiner Klingholz, Demografischer Wandel. Ein Politikvorschlag unter besonderer Berücksichtigung der Neuen Länder, Gutachten erstellt vom Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung, Berlin 2009.

<sup>59</sup> These 1 des gemeinsamen Fazits in: Kirchenamt der EKD (Hg.), Freiraum und Innovationsdruck (s. Anm. 1), 399.

Gang setzen. Zu viel zentrale Steuerung und Regulierung ist da hinderlich. Es sind Erprobungsräume zur eigenständigen Entwicklung zu bieten.“<sup>60</sup>

Der Prozess *Erprobungsräume* in der mitteldeutschen Kirche versucht, die beschriebene Logik umzusetzen.<sup>61</sup>

Daneben bleibt eine direkte – und entscheidende – Stellschraube: Die *Menschen!* Pioniere zu entdecken, zu fördern und an den richtigen Stellen einzusetzen, dürfte eine der Kernaufgaben in diesen Prozessen sein. Gerade in Bezug auf Personen sollte Kirche deshalb auch eine andere Steuerungslogik adaptieren: Wie in Netzwerken üblich mit werbendem Gestus, einladender Freundlichkeit, aufsuchender Beharrlichkeit und dem inspirierenden Anstecken. Daneben sind freilich die bewährten Leitungsmechanismen der Institution anzuwenden: aufsichtlich regelnd, rechtlich absichernd und finanziell fördernd. Erprobungsräume sollten auch ausgeschrieben werden. Allerdings halte ich die personenbezogene, netzwerkartige Steuerung für aussichtsreicher: Gerade, weil Innovationen auf dem Lande von der Bewegung her wachsen und nicht von der Institution ausgehen: Auf weiche Faktoren und Stimmungen lässt sich mit kirchenamtlichen Verordnungen kein Einfluss nehmen.

An den Schluss möchte ich die Aussagen eines Heros stellen, gerade weil seine Aussagen etwas Antiheroisches haben – und damit die notwendige Balance zwischen *actio* und *contemplatio* betonen. In Anlehnung an Joh 12,24: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, bringt es viel Frucht.“ bemerkt er: Es sei gefährlich, wenn man in

„Umbruchszeiten [...] und Verunsicherung [...] ins Machen geht, ins Tun [...], in die Aktion [...], und eigentlich alles tun will, dass das Samenkorn nicht in die Erde fällt – also man rettet alles Kleine irgendwie – solange, wie's geht. Es darf nicht sterben [...]. Eigentlich brauchen diese Zeiten der Veränderung [...] genau das Andere: Also das sich Öffnen und warten, bis es soweit ist, dass Neues wächst.“<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> These 10 des gemeinsamen Fazits, in: Kirchenamt der EKD (Hg.), Freiraum und Innovationsdruck (s. Anm. 1), 405.

<sup>61</sup> Vgl. <http://www.erprobungsraeume-ekm.de/> (aufgerufen am: 21.11.2016).

<sup>62</sup> Kirchenamt der EKD (Hg.), Freiraum und Innovationsdruck (s. Anm. 1), 224.



Kirchenrat Dr. Thomas Schlegel  
Evangelische Kirche in Mitteldeutschland  
Referatsleiter Gemeinde und Seelsorge  
Michaelisstr. 39  
D-99084 Erfurt  
Fon: +49 (0)361/51800-321,  
Fax: +49 (0)361/51800-319  
E-Mail: [Thomas.Schlegel\(at\)ekmd\(dot\)de](mailto:Thomas.Schlegel(at)ekmd(dot)de)  
Web: [http://www.ekmd.de/kirche/landeskirchenamt/dezernat\\_g\\_gemeinde/](http://www.ekmd.de/kirche/landeskirchenamt/dezernat_g_gemeinde/)

## Keine Angst vor großen Räumen

### Der Blick nach Brasilien als Hoffnungsschimmer in der pastoralen Krise

#### Abstract

Begünstigt durch ein neues Kirchenbild des 2. Vatikanischen Konzils und von verschiedenen soziologischen Faktoren wie dem Priestermangel, der Komplexität der kirchlichen Präsenz in einer modernen Gesellschaft und dem Entstehen der Basisgemeinden unterstützt, entstanden besonders von Beginn der 60er Jahre an neue Formen von Dienstämtern in der brasilianischen Kirche. Diese neuen *ministérios* entstanden und entstehen nicht durch Zufall. Sie sind eine kirchliche Antwort auf die verschiedensten pastoralen Herausforderungen der Zeit.

In the 1960s when Vatican II introduced new models for being church, new forms of ministries arose in the Brazilian Church. This development strengthened by diverse sociological factors such as the lack of priests, the complexity of the presence of the church in modern society, and the emergence of basic ecclesial communities. The new *ministérios* did not come into existence by accident. They are the church's answer to the different contemporary pastoral challenges.

#### 1. Zur Einführung

In vielen deutschsprachigen Diözesen laufen teils schon seit mehreren Jahren Prozesse der Umstrukturierung und Reorganisation der seelsorglichen Modelle. Es gibt kaum ein katholisches Bistum, das nicht, oft unter sehr klangvollem Namen, eine Neuordnung seiner Seelsorge vornimmt.<sup>1</sup>

Für diese Strukturreformen wird eine Vielzahl von Begründungen genannt und die Verantwortlichen betonen, dass es letztendlich bei allen strukturellen Überlegungen immer und allein um die Botschaft Christi geht.<sup>2</sup> Trotz dieser Beteuerungen entsteht der Eindruck, dass sich die Ortskirchen nur deshalb auf diese Prozesse einlassen, weil sie durch „Mangelscheinungen“ innerhalb der Kirche dazu motiviert werden.<sup>3</sup> Der

---

<sup>1</sup> Die Erzdiözese München und Freising nannte ihre Aktion zur Schaffung eines neuen Gesamtstrukturplanes „Dem Glauben Zukunft geben“ (2008–2010). In der Erzdiözese Wien lief 1999 bis 2006 das Projekt „Kirche für Zukunft“. In diesem Rahmen wurde die gesamte Organisationsstruktur der Erzdiözese durchleuchtet. Dieses Projekt ging über in den Diözesanen Entwicklungsprozess APG2.1, der zurzeit (2016) läuft. Das Bistum Hildesheim wählte für die Zusammenlegung von Pfarrgemeinden den Begriff „Visionen eröffnen Wege“. Im Bistum Limburg werden miteinander fusionierte Pfarreien als „Pfarrei neuen Typs“ bezeichnet. Dieser Prozess läuft ebenfalls.

<sup>2</sup> Siehe z. B. die Aussagen der Erzbischöfe Marx und Schönborn auf den Internetseiten der jeweiligen diözesanen Projekte.

<sup>3</sup> Vgl. Paul M. Zulehner, Entlastung in der Pastoral. Vorschläge angesichts der neuen pastoralen Großräume, in: Stimmen der Zeit 226 (2008), 11, 747–755.

Mangel an zölibatären Priestern, an Finanzmitteln und auch an Gläubigen scheint den deutschsprachigen Diözesen gemeinsam zu sein. Ebenso gleichen sich auch die Lösungsansätze und „neuen“ Formen der Seelsorge sehr. Ob die neu geschaffenen Organisationsformen sich Pfarrverband, Seelsorgeeinheit oder Gemeinschaft von Gemeinden nennen,<sup>4</sup> das Ergebnis ist gleich: Immer weniger Priester und hauptamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, sollen immer mehr Gemeinden seelsorglich begleiten. Die pastoralen Räume werden immer größer und nicht wenige resignieren vor diesen immer größer werdenden Einheiten, wie immer sie auch heißen.

Vielleicht hilft in dieser Situation der Blick auf eine kirchliche Situation, die schon seit Beginn ihres Bestehens von großen Räumen, wenigen hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und von oft weiten Entfernungen zwischen den einzelnen Gemeinden geprägt ist.

Aufgrund der persönlichen Erfahrung durch einen zweijährigen Brasilienaufenthalt in den Jahren 2002/2003 und der daran anschließenden Reflexion des Ge- und Erlebten in einem Dissertationsprojekt,<sup>5</sup> soll der Blick auf die Kirche in Brasilien gelenkt werden. „Dort entwickelten sich in den letzten 50 Jahren zahlreiche Initiativen, die, ausgehend von einer pastoralen Notsituation und der Volk-Gottes-Theologie des 2. Vatikanums, neue pastorale Wege beschritten haben,“<sup>6</sup> die in vielen Fällen auf einem soliden biblischen Fundament stehen und wegweisend für andere Ortskirchen sein können. Dabei sind besonders die verschiedenen „Laiendienste“ der brasilianischen Kirche, die *ministérios não ordenados*, deren theologische Grundlage und ihre konkrete Ausgestaltung zu beachten.

Selbstverständlich kann es sich dabei nicht um eine einfache Übertragung brasilianischer Verhältnisse und Erfahrungen in den mitteleuropäischen Kontext handeln, vielmehr geht es in dieser Arbeit um den Anstoß eines pastoralen Lernprozesses, der in Anbetracht der Bildung pastoraler „Großräume“ in vielen Diözesen notwendig ist.<sup>7</sup>

Genauer gesagt geht es um die in der brasilianischen Kirche vorhandenen *ministérios não ordenados*. Für den kirchlichen Bereich übersetzt, bedeutet dieser Begriff „nicht

---

<sup>4</sup> Das Bistum Aachen wählte den Begriff „Gemeinschaft von Gemeinden“, das Erzbistum Paderborn spricht von „Pastoralverbund“, das Bistum Essen von „Kooperationseinheit“ und die Diözese Innsbruck nennt ihre Variante „Seelsorgräume“. Im Gegensatz zum deutschsprachigen Raum haben sich die italienischen Bischöfe auf den Begriff „*unità pastorali*“ geeinigt. Dies bedeutet übersetzt „Seelsorgeeinheiten“.

<sup>5</sup> Artur Schmitt, Für eine Vielfalt der Charismen. Die *ministérios não ordenados* der brasilianischen Kirche als Anregung für eine Neuordnung der Dienstämter in den Gemeinden der Diözese Bozen-Brixen, Brixen 2013.

<sup>6</sup> Franz Weber – Ottmar Fuchs, Gemeindeftheologie interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien (Kommunikative Theologie 9), Ostfildern 2007, 112.

<sup>7</sup> Vgl. Franz Weber, Eine neue Art Kirche zu sein, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 3, 128–132, hier 128.

geweihte Dienstämter“.<sup>8</sup> Dieser Terminus kann nur im Zusammenhang der gesamten Theologie der *ministérios*<sup>9</sup>, also im Zusammenhang mit allen kirchlichen Dienstämtern gesehen und verstanden werden, ob ihre Trägerinnen und Träger geweiht sind oder nicht. Wegweisend für das heutige Verständnis der *ministérios* ist das Dokument Nr. 62 der Brasilianischen Bischofskonferenz<sup>10</sup>, mit dem Titel „*Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*“ aus dem Jahr 1999.<sup>11</sup>

## 2. Die *ministérios* der Kirche in Brasilien

Über das Wesen der *ministérios* schreibt das Dokument Nr. 62 der CNBB:

„Es gibt heute eine starke Tendenz, sowohl in der Theologie als auch in der pastoralen Praxis, als *ministério* das Charisma zu bezeichnen, welches zum Dienst an der Gemeinde wird und seine Sendung in Welt und Kirche wahrnimmt und von dieser [der Kirche; A. S.] als solches angenommen und anerkannt ist“.<sup>12</sup>

In kurzen Worten wird hier deutlich, was die brasilianischen Bischöfe unter *ministérios* verstehen. Verschiedene konstitutive Elemente werden aufgezeigt:

- Ein *ministério* ist zunächst ein Charisma, ein Geschenk Gottes.
- Dieses Charisma nimmt in der Gemeinde die Form eines klar umschriebenen Dienstes an.
- Dieser Dienst antwortet auf die Bedürfnisse der Gemeinde und auf die Sendung der Kirche.
- Dieser Dienst ist durch Verlässlichkeit und Verantwortung gekennzeichnet.
- Dieser Dienst ist von der kirchlichen Gemeinschaft angenommen und anerkannt.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Die Verwendung des Begriffs „Dienstämter“ ist der offiziellen deutschen Übersetzung des Apostolischen Schreibens *Evangelii nuntiandi* entnommen. Vgl. Papst Paul VI., *Adhortatio apostolica „evangelii nuntiandi“*, 08.12.1975, in: AAS 68 (1976), Nr. 73.

<sup>9</sup> Im Folgenden wird der Begriff *ministérios* als übergeordneter Begriff verwendet. Damit sind immer alle Dienstämter der Kirche gemeint. Bei einer Einschränkung wird der Zusatz „ordenados“ (geweihte) oder „não ordenados“ (nicht geweihte) verwendet.

<sup>10</sup> CNBB = Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (Nationale Konferenz der Bischöfe Brasiliens).

<sup>11</sup> Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*, Edição aprovada na 37ª Assembléia Geral da CNBB, Itaiçuba/SP, 22 de abril de 1999, São Paulo 2003. Übersetzt bedeutet der Titel: „Mission und Dienste der weiblichen und männlichen christlichen Laien“. Diese Dokumente sind vergleichbar mit den „Verlautbarungen der Deutschen Bischofskonferenz“ und haben für die Kirche in Brasilien verbindlichen Charakter.

<sup>12</sup> CNBB, *Missão e ministérios* (s. Anm. 11), 67.

<sup>13</sup> „Als *ministério* kann nur jenes Charisma bezeichnet werden, das in der Gemeinde und im Hinblick auf die Mission innerhalb der Kirche und der Welt, die Form eines klar umschriebenen Dienstes annimmt. Dieser Dienst entwickelt eine mehr oder weniger breite Verbindung von Aufgaben, die auf die ständigen Bedürfnisse der Gemeinde und der Mission antworten und mit Verlässlichkeit

Diese Grundstruktur trifft auf alle Formen von ministérios zu, gleich ob „geweihte“ oder „nicht geweihte“. Dies ist auch das eigentlich wegweisende an der „brasilianischen“ Sicht der ministérios, indem zunächst jeder Dienst innerhalb der Kirche auf das gleiche Fundament gestellt wird. Natürlich gibt es in den konkreten Aufgaben und Formen der jeweiligen Dienste Unterschiede und nicht jedes ministério ist gleich dem anderen, aber das Fundament ist immer gleich: das Handeln Gottes und die Antwort des Menschen.

Grundsätzlich können vier Typen von ministérios innerhalb der brasilianischen Kirche unterschieden werden. Diese sind:

a) **Anerkannte ministérios** (ministérios reconhecidos), die auch fälschlicherweise oft als „tatsächliche“ oder „faktische“ ministérios (ministérios de fato) bezeichnet werden. Damit werden Dienste bezeichnet, die für eine einzelne Gemeinde eine konkrete Bedeutung haben, deren Dauer und Ausformung aber sehr von den Umständen geprägt sind, in denen sie entstanden sind bzw. ausgeübt werden. Dies bedeutet, dass diese ministérios ganz auf die jeweiligen Umstände angepasst sind, in denen sie ausgeübt werden und dass sie relativ schnell entstehen und wieder verschwinden können. Diese ministérios werden ohne eine kanonische Form ausgeübt und ohne einen liturgischen Ritus übertragen. Ihre Anerkennung erfolgt, in unterschiedlicher Weise, durch die Gemeinde selbst oder durch eine andere kirchliche Instanz.<sup>14</sup>

b) **Anvertraute ministérios** (ministérios confiados) werden durch einen einfachen liturgischen Ritus oder in einer bestimmten kanonischen Form übertragen. Ihrer Ausübung liegt die Initiative einer kirchlichen Autorität zugrunde. Sie sind im Gegensatz zu den unter a) erwähnten ministérios nicht nur auf die konkrete Situation der einzelnen Gemeinde ausgelegt, sondern besitzen einen auf Dauer angelegten, übergeordneten Charakter. In diesen Bereich fallen die ministérios, welche von besonderem Interesse für den Schwerpunkt dieses Artikels sind, z. B. die ministérios der Heiligen Kommunion, der Taufe oder des Wortes.

c) **Instituionalisierte ministérios** (ministérios instituidos) werden durch einen liturgischen Ritus übertragen, der Institution genannt wird. In diesen Bereich fallen nur die zwei weltkirchlich anerkannten ministérios des Lektorates und des Akolythates.

d) **Ordinierte ministérios** (ministérios ordenados) werden durch eine sakramentale Weihehandlung anerkannt und übertragen. Sie umfassen den Dienst des Bischofs, des Priesters und des Diakons.

Die unter a), b) und c) genannten ministérios ergeben zusammen das weite Feld der ministérios não ordenados, da sie zur Übertragung und Anerkennung keiner sakra-

---

übernommen, mit echter Verantwortung ausgeführt und von der kirchlichen Gemeinschaft angenommen und anerkannt werden.“ CNBB, *Missão e ministérios* (s. Anm. 11), 68–69.

<sup>14</sup> Zu den anerkannten ministérios kann z. B. die Koordination eines Kirchenbaus gehören, die ganz auf die Situation abgestimmt ist und nicht auf Dauer angelegt ist, deren Träger aber von der Gemeinde bzw. einer kirchlichen Instanz anerkannt sein muss, damit er seinen Dienst ausüben kann.

mentalen Weihehandlung bedürfen.<sup>15</sup> Besonders für den deutschen Sprachraum ist es von Interesse, dass die Übernahme und Ausübung eines *ministério não ordenado* in Brasilien normalerweise ohne Bezahlung erfolgt.

Hier taucht unweigerlich die Frage auf, ob die Definition der *ministérios não ordenados* als „nicht geweihte Dienstämter“ sinnvoll ist. Durch diese Formulierung laufen sie Gefahr, nur auf die andere Gruppe von Dienstämtern, nämlich auf die *ministérios ordenados* bezogen und von ihnen her definiert zu werden. Ist dies tatsächlich das entscheidende Bezugsmerkmal für kirchliche Dienste – geweiht/nicht geweiht?

Da das Feld der *ministérios não ordenados* ein äußerst heterogenes Feld mit einer so großen Zahl an verschiedenen Formen, Versuchen und Erfahrungen ist, dass es unmöglich ist, diese Formen von *ministérios* begrifflich zusammenzufassen und zu vereinheitlichen, erscheint dieses Begriffspaar als Unterscheidungsmerkmal durchaus sinnvoll. Doch sind die *ministérios não ordenados* sehr viel mehr, als einfach nur „nicht geweihte Dienstämter“. Sie haben einen eigenen und selbständigen Charakter, der nur im Zusammenhang aller *ministérios* gesehen und geschätzt werden kann. Kein Dienst der Kirche kann auf die Unterscheidung geweiht/nicht geweiht reduziert werden, sondern jeder Dienst muss zunächst einmal als eigenständiges Charisma gesehen und anerkannt werden. Ihre Bedeutung erhalten die *ministérios não ordenados* nicht durch die Abgrenzung zu anderen Diensten, sondern durch ihre individuelle und selbständige Christusbeziehung, die dann durch die Annahme und Anerkennung der Kirche eine nochmals eigene Qualität erhält.<sup>16</sup>

Die gesamte Fülle der *ministérios não ordenados* Brasiliens darzustellen ist ein unmögliches Vorhaben. Zu unterschiedlich und situationsbezogen ist die Bandbreite dieser Dienste. Viele Diözesen kennen eigene Formen von *ministérios*, die in Ausprägung und Aufgabenstellung voneinander variieren. Diese Vielfalt ist durchaus gewollt und beruht auf der starken Verbindung zwischen den konkreten religiösen, kulturellen, sozialen und zeitbedingten Umständen unter denen die jeweiligen *ministérios* entstehen und ausgeübt werden und den *ministérios* selbst. Für die Betrachtung jedes *ministério* wäre es notwendig, den genauen kulturellen, sozialen und kirchlichen Kontext zu kennen, in dem es ausgeübt wird. Von Bedeutung ist auch, auf welche Weise es entstanden ist und welche „charismatischen“ Persönlichkeiten am Beginn der Geschichte eines jeden *ministério* standen. Wie sieht die konkrete Ausgestaltung und das konkrete Miteinander von *ministérios ordenados* und *ministérios não ordenados* aus?<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. CNBB, *Missão e ministérios* (s. Anm. 11), 69–71.

<sup>16</sup> Vgl. Antonio José de Almeida, *Teologia dos ministérios não-ordenados na América Latina*, São Paulo 1989, 203.

<sup>17</sup> Vgl. Antonio José de Almeida, *Os Ministérios Não-Ordenados na Igreja Latino-Americana*, São Paulo 1989, 17.

Zum besseren Verständnis sei an dieser Stelle der Versuch einer Definition der *ministérios não ordenados* gewagt:

„Unter *ministérios não ordenados* versteht man jene Charismen, die innerhalb der Gemeinde die Form eines präzisen Dienstes übernehmen, die von einer vitalen Bedeutung sind, eine wahre Verantwortung beinhalten, eine gewisse Dauer haben, von der Kirche anerkannt sind und zu deren Übertragung und Anerkennung keine sakramentale Weihehandlung notwendig ist.“<sup>18</sup>

### 3. Die Entstehung der *ministérios não ordenados*

So vielfältig die Ausformungen der *ministérios não ordenados* in der brasilianischen Kirche sind, so vielfältig sind auch ihre Entstehungsgeschichten. Viele verschiedene Gründe und Motivationen führten und führen noch heute zur Entdeckung von Charismen, die dann zu *ministérios* werden. Die Frage ist, ob es verbindende Elemente gibt, die zur Entstehung der *ministérios não ordenados* geführt haben? Gibt es soziologische und/oder innerkirchliche Gründe, die zu ihrer (Wieder-)Entstehung geführt haben? Vor welchen Herausforderungen stand die Kirche in Brasilien am Ende der 50er und zu Beginn der 60er Jahre, also zur Zeit der Entwicklung der ersten *ministérios não ordenados*?

Im Folgenden werden vier übergeordnete Gründe für die Entstehung der *ministérios não ordenados* genannt.

#### 3.1 Der Priestermangel

Bereits im Jahr 1955 haben sich die Bischöfe Lateinamerikas auf ihrer 1. Generalversammlung in Rio de Janeiro ausführlich mit dem Thema Priestermangel beschäftigt. Ein erklärtes Ziel dieser Versammlung war es, dem herrschenden Mangel an Priestern und Ordensleuten entgegenzuwirken.

Diesen Mangel versuchten die Bischöfe auf dreifache Weise zu beheben:

1. Durch die „Anwerbung“ ausländischer Priester.
2. Durch die Ausbildung eines einheimischen Klerus.
3. Durch die Ausweitung der Laiendienste in neuen pastoralen Strukturen.

Interessant ist, dass das ständige Diakonat in Lateinamerika kaum bis gar nicht zur Lösung dieses Problems in Betracht gezogen wurde. Der Grund dafür war wohl eher praktischer Natur, da die meisten Bischöfe der Überzeugung waren, dass ein Diakon innerhalb der Gemeinde keine anderen Aufgaben übernehmen könne, als alle anderen ausgebildeten christlichen Frauen und Männer auch.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Vgl. Almeida, *Ministérios* (s. Anm. 17), 11.

<sup>19</sup> Vgl. Almeida, *Ministérios* (s. Anm. 17), 92–98.

Deutlich wird der Versuch, den Priestermangel durch den vermehrten Einsatz von Laien zu beheben, an einem Beispiel aus dem Jahr 1956. Weil sich die Beschwerden der Gläubigen darüber häuften, dass selbst an Weihnachten kein Gottesdienst in der katholischen Kirche gefeiert werden konnte, da kein Priester „aufzutreiben“ war, während in den umliegenden protestantischen Kirchen der Weihnachtsgottesdienst gefeiert wurde, entschloss sich der Bischof der Diözese von Barra do Piraí im Bundesstaat Rio de Janeiro, Dom Angelo Rossi, dazu, vermehrt Laien zu Katecheten ausbilden zu lassen. Diese Katecheten sollten in den priesterlosen Gemeinden, in starker Abhängigkeit zu den ihnen übergebenen Vorlagen des Klerus, die Wort-Gottes-Feiern leiten und die Katechesen zur Glaubensbildung und Hinführung zu den Sakramenten halten. Sie sind zwar noch sehr weit von den Vorstellungen eines selbständigen *ministério não ordenado* entfernt und gleichen eher bischöflichen bzw. priesterlichen Lektoren, die keine eigenständige Verkündigung betreiben dürfen, doch ist hier ein erster Schritt zu einer neuen Auffassung von kirchlichem *ministério* getan worden, der in vielen Diözesen Brasiliens Schule machte. Ein weiteres Beispiel für neue Dienste innerhalb der katholischen Gemeinden stammt aus dem Jahr 1962, als der Apostolische Administrator von Natal, Dom Eugênio de Araujo Sales, eine Landpfarrei mit 10.000 Katholiken einem Team von vier Ordensschwestern zur Leitung anvertraute.<sup>20</sup>

Waren diese ersten Gehversuche neuer pastoraler Dienste auch meist nur „Notstopfen“ für das Fehlen des Klerus, so bilden diese Versuche doch einen fruchtbaren Boden für die sich bildenden *ministérios não ordenados*.

### 3.2 Die Vielschichtigkeit und Komplexität der Aufgabe der Evangelisierung

In den Jahren nach dem 2. Vatikanischen Konzil entschlossen sich die Bischöfe Südamerikas zu einer Kehrtwende in der Frage der Evangelisierung dieses Subkontinentes. Besonders auf den Generalversammlungen der Südamerikanischen Bischöfe (CELAM) in Medellin (1968) und Puebla (1979) entschieden sich diese für eine tiefere Inserierung des Evangeliums und der kirchlichen Strukturen in das Volk. Die starken Veränderungen innerhalb der südamerikanischen Gesellschaft, die großen Wanderungsbewegungen der Landflucht und auch die politische Situation der Unfreiheit und Unterdrückung durch verschiedene Diktaturen zwangen dazu, neue Wege zu beschreiten. Die vielfach zitierte „Option für die Armen“ bedeutete im Zusammenhang mit den *ministérios não ordenados* eine direkte Nähe zu den Menschen in ihren konkreten Lebensumständen, besonders zu den bisher auch kirchlich am Rand stehenden Armen und Marginalisierten. Dazu brauchte es neue Dienste und Strukturen. Die Bi-

---

<sup>20</sup> Vgl. Franz Weber, *Gewagte Inkulturation – Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoraltheologische Zwischenbilanz*, Mainz 1996, 79–81.



schöfe ermutigten auf ihren Konferenzen dazu, solche neuen Dienste und Strukturen zu suchen und zu erproben.<sup>21</sup>

An dieser Stelle kann eine Frage geäußert werden, die sich in dieser Zeit viele der beteiligten Bischöfe, Priester und Laien gestellt haben: „Was würde geschehen, wenn sich durch ein Wunder die Zahl der Priester schlagartig erhöhen würde? Oder wenn ein ganzes Heer von Diakonen zur Verfügung stehen würde? Für welches Ziel?“<sup>22</sup> Würden diese Priester und Diakone dann nur dazu dienen, eine kultische Religiosität aufrecht zu erhalten? Wären sie dann neben den Ordensleuten die einzig „aktive“ Gruppe innerhalb der Kirche? Die Frage in Medellín und Puebla war nicht mehr die gleiche, wie in Rio de Janeiro 1955. Ging es dort noch um die Behebung des Priester-mangels, so war die neue Frage: „Welche ministérios brauchen wir als Kirche, um unseren Auftrag zu erfüllen?“<sup>23</sup>

Die Bischöfe hatten erkannt, dass es eine Vielfalt der Dienste benötigt, um die Menschen in ihren verschiedenen gesellschaftlichen und sozialen Situationen zu erreichen und mit der Botschaft des Evangeliums bekannt zu machen. Priester und Ordensleute waren dazu schlichtweg nicht in der Lage, sondern es brauchte neue Dienste und Wege, eben die ministérios não ordenados.

### 3.3 Die Basisgemeinden

Eine detaillierte Abhandlung über die Basisgemeinden in Brasilien zu verfassen, würde den Rahmen dieses Artikels mehr als sprengen. In aller Kürze sollen die für die Frage der ministérios não ordenados wichtigsten Punkte dargestellt werden.

Wann und wo genau die erste kirchliche Basisgemeinde in Brasilien entstanden ist, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Sicher fällt ihre Entstehung in die frühen 60er Jahre. Sie fällt in eine Zeit, die geprägt ist von sozialen Veränderungsprozessen, von der Zeit kurz vor bzw. von den ersten Jahren der Militärdiktatur und durch die neuen Impulse des 2. Vatikanischen Konzils. Ein Kennzeichen der Basisgemeinden ist es, dass sie zunächst ausschließlich unter den Armen auf dem Land und an den Randgebieten der großen Städte entstehen. Sie als eine sozial-revolutionäre Bewegung darstellen zu wollen, geht an ihrem innersten Kern und ihrer innersten Absicht vorbei. Basisgemeinden sind entstanden, weil Menschen das Bedürfnis hatten, ihren Glauben zu feiern und zu teilen. Viele Gläubige wurden von der „offiziellen“ Kirche vernachlässigt. Wenn diese Menschen ein gemeinschaftliches Glaubensleben haben wollten, dann mussten sie es selbst in die Hand nehmen. Da in den meisten Landgemeinden und auch in der Peripherie der Städte die Eucharistie nur selten gefeiert wurde und auch

<sup>21</sup> Vgl. Weber – Fuchs, *Gemeindetheologie* (s. Anm. 6), 97–100.

<sup>22</sup> Vgl. Almeida, *Ministérios* (s. Anm. 17), 98.

<sup>23</sup> Die Konferenz von Puebla spricht nicht mehr von Priestermangel, sondern von einem „besorgnis-erregenden Mangel an ministros“ (vgl. Almeida, *Ministérios* [s. Anm. 17], 93).

heute noch gefeiert wird, kam und kommt diesen Zusammenschlüssen von gläubigen Menschen eine wichtige Bedeutung zu. Die traditionellen Strukturen der Seelsorge erreichten diese Menschen schlichtweg nicht und deshalb musste nach neuen Formen von Gemeinde gesucht werden. Gerade das Wort Gottes bekam hier einen hohen Stellenwert.<sup>24</sup>

Viele brasilianische Bischöfe unterstützten diese Bewegung. Teilweise aus der pastoralen Not, teilweise aus der Erkenntnis der Theologie des 2. Vatikanischen Konzils heraus, förderten sie diese Entwicklung. Dieser Impuls der kirchlichen Hierarchie gab der beginnenden Bewegung der Basisgemeinden die wohl entscheidende Kraft in ihrer Entwicklung. Auf der Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín im Jahre 1968 sprach sich der versammelte Episkopat mit großer Mehrheit für eine dezentrale Pastoral und damit für eine Unterstützung der Basisgemeinden aus. Auch das Lehrschreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) von Papst Paul VI. verfehlte seine Wirkung nicht.<sup>25</sup>

Zwangsläufig brauchte es in den Basisgemeinden auch Führungskräfte und Dienste, denn jede kirchliche Gemeinschaft braucht eine gewisse Struktur des Zusammenlebens. Es brauchte einen Führungskreis, der die organisatorischen Fragen und Probleme löste. Es benötigte Frauen und Männer, die die Gebetsversammlungen und Gottesdienste leiteten. Es brauchte Katechetinnen und Katecheten, die auf den Empfang der Sakramente vorbereiteten. Es wurde einfach eine Vielzahl von Diensten benötigt, um das Leben der Gemeinde zu gestalten und aufrecht zu erhalten. Neben den eher soziologisch erklärbaren Gründen für das Entstehen neuer ministérios, findet sich in den Basisgemeinden eindeutig auch das Wirken des Heiligen Geistes. Nach dem Beispiel der frühen Christengemeinden schließen Menschen sich zusammen und vertrauen darauf, dass in ihnen und durch sie der Heilige Geist wirksam ist. Es ist Wirken des Heiligen Geistes, wenn Menschen befähigt werden, die ihnen anvertrauten Charismen für das Wohl der Gemeinde zu nutzen.<sup>26</sup>

Trotz aller Begeisterung für die Basisgemeinden soll nicht verschwiegen werden, dass diese Gemeinden mit all ihrer Lebendigkeit oft gezwungen sind „unvollständige“ Gemeinden zu sein. Sakramentales Leben kann dort nur ansatzweise gelebt werden und gerade der Verzicht auf die regelmäßige Feier der Eucharistie bleibt ein Manko dieser Gemeinden, welches durch eine veränderte Sicht der Dienstämter der Kirche durchaus behoben bzw. gemildert werden könnte.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. Weber, Inkulturation (s. Anm. 20), 82–88.

<sup>25</sup> Vgl. Weber, Kirche (s. Anm. 7), 129.

<sup>26</sup> Vgl. Almeida, Ministérios (s. Anm. 17), 106–114.

<sup>27</sup> Vgl. Weber – Fuchs, Gemeintheologie (s. Anm. 6), 167–169. Zur weiteren Vertiefung des Themas Basisgemeinde wird empfohlen: Paulo Suess, Und sie bewegt sich doch! Wegmarken pastoraler Praxis in Theologie und Kirche Lateinamerikas, Frankfurt/M. 2014, 159–165.

### 3.4 Ein neues Verständnis von Kirche

Die Impulse des 2. Vatikanischen Konzils für die Entstehung der *ministérios não ordenados* wurden schon erwähnt. Neben den bisher genannten drei Gründen, die eher soziologischer Natur sind,<sup>28</sup> brauchte es noch einen weiteren Impuls für die Bildung neuer Dienste in den brasilianischen Gemeinden. Dieser Impuls kam durch die Beschlüsse des 2. Vatikanischen Konzils und durch die Rückbesinnung auf die biblischen Wurzeln. Besonders die Konzilskonstitution *Lumen Gentium* mit der „neuen“ Sicht von Kirche war ein fruchtbarer Nährboden.<sup>29</sup>

Die Bedeutung der neutestamentlichen Gemeinden für die Entstehung der *ministérios não ordenados* zeigt sich sowohl in der Reflexion biblischer Schriften in den Konzilstexten und offiziellen Verlautbarungen der Universalkirche als auch in den Dokumenten der Brasilianischen Bischofskonferenz wie dem bereits mehrfach zitierten Dokument Nr. 62 „*Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*“. Auch darf die Bedeutung des Wortes Gottes für die konkreten christlichen Gemeinden in Brasilien nicht unterschätzt werden. Gerade in den Basisgemeinden wurde und wird das Gemeindeleben im Licht der biblischen Botschaft reflektiert.<sup>30</sup>

## 4. Die *ministérios não ordenados*

Da eine umfassende Darstellung aller *ministérios não ordenados* nicht möglich ist, beschränken sich die folgenden Ausführungen zunächst auf die *ministérios confiados*, welche in „*Missão e Ministério*“ von der Brasilianischen Bischofskonferenz genannt und anerkannt wurden.<sup>31</sup>

In der Beschreibung dieser *ministérios não ordenados* geht es nicht um die Bevorzugung gewisser Dienste gegenüber anderen, sondern um den Versuch die zum Teil bereits abgeschlossene und zum Teil noch im Fluss befindliche Entwicklung innerhalb der brasilianischen Kirche darzustellen. Deshalb sollen zunächst die offiziell anerkannten Dienste genannt werden.

Das Kirchenrecht sieht in Can. 517 § 2 vor, dass in Ausnahmefällen Laien die **Koordinierung und Leitung** von kirchlichen Gemeinschaften und kleineren Gemeinden übernehmen können. Dies geschieht innerhalb einer, von einem Priester geleiteten Pfarrei. Auch im päpstlichen Schreiben *Evangelii nuntiandi* von Papst Paul VI. aus dem Jahr

---

<sup>28</sup> Selbstredend ist kirchliches Handeln immer auch religiös/theologisches Handeln, aber die drei genannten Gründe (Priestermangel, Komplexität der Aufgabe und Basisgemeinden) können durchaus als objektiv soziologische Gründe bezeichnet werden, die zur Entstehung der *ministérios não ordenados* geführt haben.

<sup>29</sup> Vgl. Almeida, *Ministérios* (s. Anm. 17), 114–116.

<sup>30</sup> Vgl. Weber, *Inkulturation* (s. Anm. 20), 87.

<sup>31</sup> Vgl. CNBB, *Missão e Ministério* (s. Anm. 11), 112–118.

1975 wird diese Form der Leitung ausdrücklich genannt und gefördert.<sup>32</sup> In Brasilien übernehmen Frauen und Männer in großer Zahl die Leitung kleiner Gemeinden und Basisgemeinden, in welche sich, besonders im ländlichen Raum und an den Randgebieten der großen Städte, die einzelnen Pfarreien aufteilen.<sup>33</sup>

Von besonderer Bedeutung ist für das Leben der christlichen Gemeinde das **ministério da Palavra** (ministério des Wortes). Diesen ministros und ministras kommt die wichtige Aufgabe zu, den in Brasilien zahlreichen sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern vorzustehen.<sup>34</sup>

Dem **ministério da Catequese** (Katechese) kommt die Aufgabe zu, Kinder, Jugendliche und Erwachsene im Glauben zu bilden. Über die Hinführung zu den Sakramenten hinaus, hat die Katechese in Brasilien oftmals die Aufgabe, fehlende religiöse und menschliche Bildung im Elternhaus zu ersetzen.<sup>35</sup>

Das **ministério extraordinário da Sagrada Comunhão** (das „außerordentliche“ ministério der Heiligen Kommunion) auch **ministério da Eucaristia** genannt, beschränkt sich nicht allein auf die Spendung (Austeilung) der Eucharistie innerhalb der Messe oder Wort-Gottes-Feier. Das Hauptaugenmerk liegt auf der Betreuung der Kranken innerhalb der Gemeinden. Die ministros und ministras besuchen die Alten und Kranken, bringen ihnen die Eucharistie und feiern die Krankenkommunion mit ihnen.<sup>36</sup>

Als pastoral sehr wertvoll erwiesen hat sich für die brasilianischen Bischöfe das **ministério do Batismo** (ministério der Taufe). Dieser Dienst der Taufe, der in vielen Gemeinden ministros und ministras anvertraut ist, wird als äußerst wichtig betrachtet, da er die Möglichkeit bietet, mit den Eltern und Familien in einen engeren Kontakt zu treten, auch wenn diese bisher nicht zu den praktizierenden Katholiken gehörten. Für die brasilianische Kirche ist es sinnvoll, dass Taufpastoral und Taufbegleitung in den gleichen Händen liegen wie die Taufspendung selber.<sup>37</sup> Die CNBB fordert geradezu dazu auf, dieses ministério auszudehnen und seine Möglichkeiten weiter auszuschöpfen.<sup>38</sup>

Weiters findet sich in vielen brasilianischen Diözesen das **ministério das testemunhas qualificadas do Sacramento do Matrimônio** (ministério des qualifizierten Zeugen des Ehesakramentes). Diese ministros und ministras assistieren den Ehepaaren bei der

---

<sup>32</sup> Vgl. Papst Paul VI., *Evangelii Nuntiandi* (s. Anm. 8), Nr. 73.

<sup>33</sup> Vgl. CNBB, *Missão e Ministério* (s. Anm. 11), 113–114.

<sup>34</sup> Vgl. CNBB, *Missão e Ministério* (s. Anm. 11), 114.

<sup>35</sup> Vgl. CNBB, *Missão e Ministério* (s. Anm. 11), 114.

<sup>36</sup> Vgl. CNBB, *Missão e Ministério* (s. Anm. 11), 115.

<sup>37</sup> Dom Luciano Bergamin CRL, der aus der Nähe von Treviso in Italien stammende Bischof der Diözese Nova Iguaçu im Bundesstaat Rio de Janeiro, meinte zu diesem ministério in einem persönlichen Gespräch: „Was ist für einen Pfarrer die priesterlichere Aufgabe? Alle Kinder einer Pfarrei selber zu taufen oder die ministros zu begleiten und auszubilden, die dann die Taufe spenden und die Menschen begleiten können?“

<sup>38</sup> Vgl. CNBB, *Missão e Ministério* (s. Anm. 11), 115.

Spendung des Ehesakramentes und nehmen das Eheversprechen entgegen. Auch bei diesem Dienst wird die sinnvolle Verbindung von Vorbereitung zur Eheschließung, Begleitung der Paare und Familien in einer Familien- und Ehepastoral und die eigentliche Feier des Sakramentes betont.<sup>39</sup>

Als letztes der weltkirchlich anerkannten und geregelten *ministérios* wird das **ministério das Exéquias** (*ministério* der Beerdigung) genannt. Im Angesicht des Todes sind viele Menschen für die Botschaft des Glaubens besonders offen. Deshalb kommt diesem Dienst auch eine besondere Bedeutung zu. *Ministros* und *ministras* não ordenados kann die Feier der Beerdigung anvertraut werden, damit sie in diesem für die Menschen schwierigen Moment ein Zeugnis des Trostes und der christlichen Hoffnung geben.<sup>40</sup>

Diese bisher aufgezählten *ministérios* sind durch Normen und Vorschriften der Weltkirche geregelt. Diese betreffen z. B. die Frage der Ausbildung der jeweiligen *ministros* und *ministras*, die Voraussetzungen für die Übernahme eines solchen *ministério*, die Dauer der Erlaubnis für die Ausübung des jeweiligen Dienstes, die Klärung der Zuständigkeit für die Übertragung der einzelnen *ministérios*. In der Regel werden alle *ministros* und *ministras* der bisher genannten *ministérios* vom Diözesanbischof auf drei Jahre ernannt. Nur das *ministério do Batismo* und das *ministério das testemunhas qualificadas do Sacramento do Matrimônio* sind auf jeweils ein Jahr beschränkt, mit der Möglichkeit die Erlaubnis zur Ausübung dieses Dienstes zu verlängern. Auch müssen diese *ministros* und *ministras* von der zuständigen römischen Behörde bestätigt werden.<sup>41</sup>

Neben diesen *ministérios*, die teilweise bereits eine lange Tradition besitzen, haben die kulturellen und sozialen Veränderungen in Kirche und Gesellschaft eine große Zahl von weiteren *ministérios* hervorgebracht und werden auch in Zukunft weitere hervorbringen.

Als erstes *ministério* ist in dieser weiteren Aufzählung sicher das **ministério da Caridade** (*ministério* der Caritas) zu nennen. In einem Land, das von großen sozialen Unterschieden und Ungerechtigkeiten geprägt ist, kommt diesem Dienst ein besonderer Auftrag zu.<sup>42</sup> Auffallend ist, dass eine direkte Erwähnung dieses *ministério* im Dokument der CNBB fehlt, in welchem die Caritas zum Bereich der Verwaltung gezählt wird.

Dem **ministério da Acolhida** (*ministério* der Aufnahme) gilt in Brasilien ebenfalls ein besonderes Augenmerk. In einem Land, in dem starke Wanderungsbewegungen (besonders vom Land in die Stadt) spürbar sind und dessen Menschen durch eine große

<sup>39</sup> Vgl. CNBB, *Missão e Ministério* (s. Anm. 11), 115–116.

<sup>40</sup> Vgl. CNBB, *Missão e Ministério* (s. Anm. 11), 116.

<sup>41</sup> Geschildert ist hier die Praxis in der Diözese Osasco im Bundesstaat Sao Paulo.

<sup>42</sup> Vgl. Antônio Francisco Bohn, *Formação de ministérios – chamados para evangelizar e servir*, Petrópolis 2007, 105, 108.

Mobilität gekennzeichnet sind, ist es notwendig, diese wandernden Menschen in den Gemeinden willkommen zu heißen und ihnen ein Stück Heimat zu geben.<sup>43</sup>

Zu der Reihe der bisher genannten *ministérios* gesellen sich die verschiedensten Aufgaben und Dienste hinzu:

Leiterinnen und Leiter der verschiedensten Gruppen innerhalb der Gemeinde, welche von der Vorbereitung der Liturgie, über Gebetsgruppen, bis hin zu Bibelkreisen reichen können. Auch Theologinnen und Theologen, die nicht zum Klerus zählen, werden in ihrer Funktion als Ausbilder und Multiplikatoren zu den *ministros* und *ministras* gezählt. Ebenfalls die vielfältigen Aufgaben innerhalb der kirchlichen Verwaltung und die Koordinierung pastoraler Arbeit auf Pfarr-, Gebiets- oder Diözesanebene.<sup>44</sup>

Die Liste dieser *ministérios* und Dienste ließe sich beliebig fortsetzen. Oftmals ist es schwer, die Grenze zwischen einem gelegentlichen Dienst, einem anerkannten *ministério* und einem anvertrauten *ministério* zu ziehen. Hier zeigt sich die Dynamik der Entwicklung. Die *ministérios* sind kein geschlossenes Gebilde, deren Entstehung abgeschlossen ist, sondern sie sind ständig im Werden und in der Veränderung, da sie versuchen, auf die konkreten Anfragen der Menschen und der Zeit eine Antwort zu geben. Einige dieser Dienste sind nur temporärer Natur, andere werden ohne liturgischen Ritus oder kanonische Form übertragen. Deshalb ist wichtig festzuhalten, dass nicht jeder Dienst oder jedes Charisma innerhalb der Gemeinde gleich ein *ministério* ist.

Auch wenn neuere Tendenzen, besonders innerhalb des jüngeren brasilianischen Klerus, eine Tendenz zur Zentralisierung der Seelsorge erkennen lassen, so ist die Wirklichkeit der *ministérios não ordenados* aus den Pfarreien Brasiliens nicht mehr wegzudenken.

Um deren „Sitz im Leben“ besser darstellen zu können, folgt die Beschreibung zweier brasilianischer Pfarreien, in denen auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichen Kontexten die *ministérios não ordenados* präsent sind.

## 5. Landpfarrei Solânea<sup>45</sup>

Die Pfarrei Solânea, gegründet im Jahr 1955, liegt im Inneren des Bundesstaates Paraíba im Nordosten Brasiliens. Sie ist eine „typische“ brasilianische Landpfarrei mit ca. 30.000 Katholiken. Die Pfarrei entstand aus einer älteren Seelsorgestation, deren Wurzeln ins 19. Jahrhundert zurückreichen. Die Diözese Guarabira, zu der Solânea

---

<sup>43</sup> Vgl. CNBB, *Missão e Ministério* (s. Anm. 11), 116.

<sup>44</sup> Vgl. CNBB, *Missão e Ministério* (s. Anm. 11), 117–118.

<sup>45</sup> Der Autor dieses Artikels hat von Februar 2002 bis Juli 2002 als Aushilfspriester in dieser Gemeinde gearbeitet. Die Aktualität der Angaben ist durch zahlreiche persönliche Kontakte und wiederholte Besuche gesichert.

gehört, ist eine junge Diözese und wurde im Jahr 1980 gegründet. Die Pfarrei wurde holländischen Augustiner Chorherren<sup>46</sup> anvertraut, die sie bis zum Jahr 1998 betreuten. In jenem Jahr wurde sie von der brasilianischen Provinz der Lateranensischen Chorherren übernommen.

Etwa 10.000 Katholiken leben im Hauptort Solânea, die restlichen 20.000 verteilen sich auf über 30 Dörfer im Umkreis von etwa 50 Kilometern. Die Lebensbedingungen im Hauptort sind für brasilianische Verhältnisse relativ gut. Es gibt ein Krankenhaus, mehrere Geschäfte und natürlich die den Hauptplatz beherrschende Pfarrkirche mit Platz für ca. 400–500 Personen. Die Bewohner der Außendörfer sind materiell sehr arm und leben im Normalfall von einer einfachen Landwirtschaft, die meist nicht mehr ist als eine Selbstversorgung. Es sind durchwegs sehr einfache Menschen, von denen viele Erwachsene, besonders in der älteren Generation, weder lesen noch schreiben können. Die Alphabetisierungsrate unter den Kindern und Jugendlichen hingegen ist sehr hoch und erreicht fast die 100 Prozent. Seit dem die Regierung ein Schulgeld eingeführt hat, das den Eltern ausbezahlt wird, wenn ihre Kinder in die Schule gehen, hat sich die Bildungssituation eindeutig verbessert. Auch gibt es ein kostenloses Transportsystem, das die Kinder in die verschiedenen Schulen bringt.

Die Bewohner Solâneas sind zu über 90 Prozent katholisch. Es ist ein sehr traditioneller Ort, in dem der Pfarrer bzw. der Priester allgemein einen sehr hohen Stellenwert besitzt.

Der Hauptort selbst hat noch drei weitere Kirchen, die über das Stadtgebiet verteilt sind. Diese gehören selbstredend zur Pfarrei, bilden aber, wie die Außendörfer auch, sogenannte Basisgemeinden. Dies bedeutet, dass in dieser einen Pfarrei über 30 Gemeinden zusammengeschlossen sind, die von zwei Priestern betreut werden.

Im Idealfall besitzt jede dieser Gemeinden einen „Conselho“, einen Rat, der aus mehreren Personen besteht, meist sind es drei bis vier, und der das religiöse Leben in der jeweiligen Gemeinde organisiert und motiviert. Dieser „Rat“ verwaltet auch die oft spärlichen Einnahmen, die aus nichts anderem als Spenden bestehen. Bei größeren Vorhaben muss die Pfarrei einspringen. An den Sonntagen wird ein Wortgottesdienst gefeiert, die Eucharistie nur viermal im Jahr. Regelmäßige sonntägliche Eucharistiefeiern finden nur in der Pfarrkirche und in den drei Gemeinden des Hauptortes statt. An Weihnachten und Ostern organisiert die Pfarrei einen Busdienst, der die Gläubigen aus den Außendörfern zum Gottesdienst in den Hauptort bringt. Dann versammeln sich mehrere Tausend Menschen auf dem Gemeindeplatz vor der Kirche und feiern die Heilige Nacht bzw. die Osternacht miteinander.

Die sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern werden von ministras und ministros da Palavra geleitet. Daneben sollte es zumindest noch eine Katechetin oder einen Katecheten

---

<sup>46</sup> Der Autor dieses Artikels ist selbst Augustiner Chorherr des Stiftes Neustift in der Diözese Bozen-Brixen.

geben, die für die Hinführung zu den Sakramenten verantwortlich sind. In den meisten Fällen sind dies Frauen. Überhaupt sind es die Frauen, die auch im öffentlichen Bereich für die Lebendigkeit des Glaubens und der Kirche sorgen. Was passieren würde, wenn sich keine ministras und ministros finden ließen, lässt sich leicht einschätzen. Das religiöse Leben in den einzelnen Gemeinden würde bald erlahmen und die wenigen Besuche des Priesters könnten auch nicht dafür sorgen, dieses lebendig zu halten.

Auch die Beerdigungen werden von solchen ministras und ministros geleitet. Da aus hygienischen Gründen die Beerdigung sehr bald nach dem Ableben erfolgt, im Normalfall innerhalb von 24 Stunden, kann es keine lange Zeit der Vorbereitung geben und häufig sind selbst die nächsten Angehörigen bei der Beerdigung nicht dabei. Im Nordosten Brasiliens werden die Verstorbenen meist im Haus aufgebahrt und die Gemeinde versammelt sich am Sarg zum gemeinsamen Gebet. Von dort ziehen die Angehörigen und Trauernden zur Beerdigung auf den Friedhof. Von den Außendörfern sind die Wege zum einzigen Friedhof der Pfarrei oft sehr weit und der Transport kostspielig. Falls am gleichen Tag eine Eucharistiefeier in einer der Kirchen des Hauptortes geplant ist, so feiern gläubige Familien diese mit und bitten die Gemeinde um das Gebet für den Verstorbenen. Oft dauert es einige Tage bis zur nächsten Messe, in die das Totengedenken dann eingebaut werden kann.

Viermal im Jahr wird jede Gemeinde von einem Priester besucht. Die Besuche finden meist in der Adventszeit, der Fastenzeit, im Mai und im September statt. Dann kann es vorkommen, dass zumindest tagsüber über einen längeren Zeitraum hinweg kein Priester im Hauptort erreichbar ist, da sich beide Geistlichen auf „Visitationsreise“ befinden. Die Entfernungen zwischen dem Hauptort und den Außengemeinden variieren zwischen einer und vier Stunden Autofahrt, meist über holprige Feldwege. Rein verkehrstechnisch gesehen ist Solânea für den Nordosten Brasiliens eine privilegierte Pfarrei, da an einem Tag sowohl der Hin- als auch der Rückweg zu jeder Gemeinde möglich ist. Die Besuche laufen meist nach dem gleichen Muster ab: Gespräch mit dem Conselho, Treffen mit der ganzen Gemeinde, Beichte, Eucharistie, Taufe (die wenigsten kleinen Gemeinden haben einen ministro do batismo) und natürlich das gemeinsame Essen. Es ist oft ein mühseliger Besuch für den Priester und auch für die Gemeinde, da es lange dauert, bis man in den vielen einzelnen Dörfern die Menschen auch nur halbwegs kennt. Und doch ist die Freude jedes Mal sehr groß. Die Menschen freuen sich über die Eucharistie, doch sie freuen sich mindestens ebenso über die Wertschätzung, die ihnen entgegengebracht wird. Da kommt jemand zu ihnen, der die Mühe auf sich nimmt, den ganzen Tag unterwegs zu sein, „nur“ um sie zu besuchen! Bei diesen Besuchen geht es auch darum, die Menschen in ihrer oft armseligen Situation ernst zu nehmen. Menschen, die ansonsten kaum Beachtung finden, werden von der Kirche und damit von Christus selbst geachtet.



Auch die Ausbildung der ministras und ministros ist eine aufwendige Angelegenheit. Für die meisten Mitglieder der kleineren Gemeinden in den Außendörfern ist es aufgrund der großen Entfernungen nicht möglich einen diözesanen Kurs zu besuchen, bzw. sie sind gar nicht im Besitz eines Fortbewegungsmittels. Dies bedeutet entweder die Organisation mehrerer dezentraler Veranstaltungen zur Aus- und Fortbildung oder die Organisation eines Transportmittels.

Und trotzdem oder vielleicht gerade deshalb finden sich immer wieder Frauen und Männer, die ihre eigene Berufung innerhalb der Kirche entdecken und in aller Einfachheit leben wollen.

## 6. Am Stadtrand von São Paulo – Vila Piauí<sup>47</sup>

Eine ganz andere Realität ist die Pfarrei Nossa Senhora Aparecida im Stadtteil Vila Piauí genau in der Mitte zwischen den beiden Städten São Paulo und Osasco gelegen. Beide Städte gehören zur so genannten „Grande São Paulo“. Dieser Ballungsraum zählt mit über 20 Millionen Einwohnern zu den größten Metropolen der Erde. Die Pfarrei liegt wie bereits erwähnt genau in der Mitte zwischen zwei Gemeindeverwaltungen. Ein Teil der Pfarrei ist im Municipio São Paulo und ein anderer Teil im Municipio Osasco. Am Stadtrand von zwei Städten gelegen, betrifft diese Pfarrei das Schicksal des zweifachen Vergessens. Für beide Städte scheint diese Pfarrei, im wahren Sinn des Wortes „nur am Rand“ zu existieren. Immer ist die andere Stadtverwaltung für ein Problem zuständig. Die Pfarrei umfasst ein ganzes Stadtviertel mit ca. 70.000 Einwohnern. Davon dürften etwa 45.000 katholisch sein. Durch die schnellen und starken Wanderungsbewegungen der brasilianischen Bevölkerung ist eine genaue Erfassung der Bevölkerung unmöglich. Auch existieren auf dem Gebiet der Pfarrei vier sogenannte „Favelas“, also Elendsviertel, deren Bewohner nicht registriert sind. Diese Viertel werden in Brasilien mittlerweile „Area livre“ genannt, was soviel wie „freies Gebiet“ bedeutet, da es für diese Quartiere weder Karten, noch Besitzurkunden oder Register gibt. Nach den Schätzungen des Pfarrers lebten ca. 10.000 Menschen in solchen Favelas.

Die Pfarrei wurde 1956 gegründet und setzte sich zu Beginn vorwiegend aus europäischen Einwanderern zusammen, die sich am Stadtrand von São Paulo niedergelassen hatten und dort die Möglichkeit vorfanden im kleinen Maß Landwirtschaft zu betreiben und doch die Nähe zur Stadt hatten. In ihrer Entstehungszeit kann diese Pfarrei als traditionell, ruhig und wohl situiert beschrieben werden. Sie wurde italienischen Augustiner Chorherren anvertraut, die kurze Zeit vorher nach Brasilien gekommen

---

<sup>47</sup> Der Autor dieses Artikels hat von Juli 2002 bis Oktober 2003 als Kaplan in dieser Pfarrei gearbeitet. Die Aktualität der Angaben ist durch zahlreiche persönliche Kontakte und wiederholte Besuche gesichert.

waren. Im Zeitraum von etwa 30 Jahren, zwischen 1965 und 1995, hat sich die Bevölkerung mehr als verzehnfacht. Aus einer semi-ruralen Pfarrei am Stadtrand wurde eine urbane Pfarrei mitten zwischen zwei Großstädten.

Mittlerweile (2016) besteht die Pfarrei aus 15 Basisgemeinden, die über ein Gebiet von ca. 60 km<sup>2</sup> verstreut sind. Nur noch wenige Gebiete der Pfarrei sind unbebaut und es entsteht der Eindruck eines „Wald von Steinen“, wie die Brasilianer sagen. Ein Haus, die meisten nur mit ein oder zwei Stockwerken, reiht sich an das andere. Die Pfarrkirche liegt nicht mehr im Zentrum der Pfarrei, sondern ist durch das starke Bevölkerungswachstum an den Rand gewandert.

Die Strukturen der Gemeinden sind hier sehr viel weiter entwickelt, als im ländlichen Nordosten Brasiliens. Jede „Comunidade“ (Gemeinde) der Pfarrei hat eine ganze Reihe von ministérios. Die ganze Palette der anerkannten Dienste lässt sich in einer solchen Pfarrei finden. Außer den beiden Priestern und einer Sekretärin arbeiten alle ehrenamtlich! Jede Gemeinde hat ihren Koordinator bzw. ihre Koordinatorin, die Ansprechpartner für die Gläubigen und gleichzeitig für den Pfarrer sind. Ihre Aufgabe ist es, alles, was auf der Ebene der Basisgemeinde geregelt werden kann, zu regeln. Je nach Größe hat jede Gemeinde eine größere oder kleinere Anzahl von ministros und ministras da Palavra und da Eucaristia. Es gibt einen Turnusplan für die Gottesdienste. Im Normalfall wird alle zwei Wochen sonntags in jeder Gemeinde Eucharistie gefeiert. In der Pfarrkirche jeden Sonntag. An den anderen Sonntagen steht dann der ministro oder die ministra einer Wort-Gottes-Feier vor. Die Mitfeier der Gottesdienste ist prozentual sehr unterschiedlich. Im Durchschnitt sind es nicht mehr als 5 Prozent der Katholiken, die regelmäßig mitfeiern. Allerdings sind dies bei 45.000 Katholiken mehr als 2000 Gläubige. Die gesamte Krankenpastoral ist in der Hand der ministros und ministras. Sie besuchen die Alten und Kranken, bringen ihnen die Kommunion, spenden Trost zu. Ebenfalls die Betreuung der Armen, in einer Pfarrei mit einer großen Anzahl an Favelas sehr wichtig, wird von den einzelnen Gemeinden mit Unterstützung der Pfarrei organisiert. Jede Gemeinde hat einen Schatzmeister und verwaltet ihre Einnahmen und Ausgaben selbst. Es gibt ein ausgeklügeltes System, wie viel der Einnahmen in der Basisgemeinde bleibt und wie viel an die Pfarrei abgegeben wird.

Getauft wurde entweder in der Osternacht vom zelebrierenden Priester (besonders Erwachsene) oder an einem Sonntag von den zuständigen ministras und ministros, welche die Täuflinge bzw. Eltern der Täuflinge auch vorbereiten und begleiten. Geheiratet wird in dieser Pfarrei so gut wie gar nicht. Die wenigen Paare, die sich zu einer kirchlichen Eheschließung entscheiden, suchen sich eine „schöne“ Kirche in der Innenstadt aus.

Welche Aufgaben haben nun die Priester in einer solchen Gemeinde? Neben der Feier der Eucharistie und der Spendung des Bußsakramentes, welches in dieser Pfarrei hohes Ansehen genießt, ist es vor allem die Aufgabe der Koordination. Der Priester sucht und begleitet im Idealfall die Menschen mit ihren eigenen Fähigkeiten und Charismen.

Man kann sich vorstellen, dass bei 15 Gemeinden eine ganze Fülle von Gottesdiensten, Versammlungen und Treffen zusammen kommen.

Die Frage der Aus- und Weiterbildung der ministras und ministros ist in dieser Pfarrei leichter zu lösen, als in einer Landpfarrei. Die Wege sind kürzer und es gibt ein relativ gut funktionierendes System des öffentlichen Nahverkehrs. Für die verschiedenen Dienste wurden einmal im Jahr Fortbildungswochen auf Pfarreebene organisiert. Bei 15 Gemeinden eine durchaus lohnende Angelegenheit. Zusätzlich gab es in der Diözese Osasco eine theologische Ausbildung, ähnlich z. B. den Brixener Theologischen Kursen, die von einigen aus der Gemeinde besucht wurden. Das Highlight der Fortbildungen war allerdings der zweiwöchige jährliche „Sommerkurs“ der Erzdiözese São Paulo, der die Menschen mit wechselnden Themen und hochkarätigen Referenten anzog.

Die größten Herausforderungen bestanden in zwischenmenschlichen Streitigkeiten innerhalb der Gemeinden und in einem gewissen „Kirchturmdenken“, welches oft nicht zuließ, dass die Menschen über die Grenzen der eigenen Gemeinde hinaus blickten. Im städtischen Ambiente kommt dazu noch die große „Konkurrenz“ evangelikaler Gemeinschaften, die oft sehr viel einfacher und schneller handeln können als die katholische Kirche. Kaum ist ein neues Wohnviertel oder eine neue Favela entstanden, so eröffnen evangelikale Gemeinschaften bereits eine erste Kapelle, die meist nur mit einer Lautsprechanlage ausgerüstet ist, und beginnen Gottesdienste zu feiern. Diese Gottesdienste zeichnen sich meist durch eine große Lebendigkeit aus und befriedigen, auf manchmal recht oberflächliche Weise, die religiösen Bedürfnisse vieler Menschen. Durch diese „Konkurrenz“ wird gerade im anonymen städtischen Ambiente deutlich, wie wichtig für eine brasilianische Stadtpfarrei eine dezentrale Struktur ist, durch die sie möglichst viele Menschen direkt an ihrem Wohnort erreichen kann.<sup>48</sup>

## 7. Hoffnungsschimmer!?

Begünstigt durch die Volk-Gottes-Theologie des 2. Vatikanischen Konzils und von verschiedenen soziologischen Faktoren wie dem Priestermangel, der Komplexität der kirchlichen Präsenz in einer modernen Gesellschaft und dem Entstehen der Basisgemeinden unterstützt, entstanden besonders von Beginn der 60er Jahre an neue Formen von Dienstämtern in der brasilianischen Kirche. Diese neuen ministérios entstehen nicht durch Zufall. Sie sind eine kirchliche Antwort auf die verschiedensten pastoralen Herausforderungen der Zeit. Beeindruckend ist die Freiheit mit der und in der diese neuen Dienste entstehen und sich entwickeln können. Diese Freiheit war nur durch die Unterstützung vieler Mitglieder des lokalen Klerus und der Bischöfe

---

<sup>48</sup> Vgl. Weber, Kirche (s. Anm. 7), 131.

möglich, denn die Entwicklung der *ministérios não ordenados* liegt vielfach in den Händen der Ortskirchen.<sup>49</sup>

Beeindruckend ist auch das Selbstverständnis mit dem viele Frauen und Männer diese Dienste an- und aufnehmen. Sie tun dies im Bewusstsein, dass sie selbst von Gott zu diesem Dienst berufen sind und nicht nur als pastorale „Lückenfüller“ dienen. Durch ihre Berufung, durch ihr Charisma und durch die Taufe dazu befähigt, haben sie Anteil an der Sendung der Kirche und diese Kirche erkennt ihre Dienste auch offiziell an.<sup>50</sup>

Doch bleibt ein großer Wehrmutstropfen bei der Betrachtung der *ministérios* der brasilianischen Kirche. Den vielen Gemeinden in denen *ministras* und *ministros* oft aufopfernd ihren Dienst tun, wird ein essentieller Bestandteil christlichen und besonders katholischen Gemeindelebens vorenthalten. Wenn als Maßstab für eine „vollständige“ Gemeinde die Feier der Sakramente und die sakramentale Begegnung mit Gott und dem Nächsten herangezogen werden, wie dies Johannes Paul II. in *Christifideles Laici* Nr. 34 tut,<sup>51</sup> so sind die meisten Gemeinden der *ministras* und *ministros* dazu gezwungen unvollständig zu bleiben, da die Feier der Sakramente für diese Gemeinden nur selten oder auch gar nicht möglich ist. Nach einer brasilianischen Untersuchung feiern etwa 75 Prozent aller brasilianischen Gemeinden an den Sonntagen einen priesterlosen Gottesdienst.<sup>52</sup>

Nach alter kirchlicher Tradition ist der Vorsteher der Gemeinde auch der Vorsteher des Gottesdienstes, besonders der Eucharistiefeier. Obwohl die Träger der *ministérios não ordenados de facto* oft als Gemeindeleiter fungieren und obwohl sie den regelmäßigen Gottesdiensten ihrer Gemeinde vorstehen, bleibt ihnen die Feier und Spendung der Sakramente verwehrt. Dadurch erlahmt über kurz oder lang das sakramentale Leben der Gemeinde, da eine nur sporadische Feier der Sakramente das Leben der Gemeinde nur mühsam nähren kann. Hier taucht unweigerlich die Frage auf, ob die Kirche es sich noch lange „leisten“ kann, die vielen Berufungen der *ministras* und *ministros* zum priesterlichen Dienst aufgrund von eher unbedeutenden Gründen zu ignorieren.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Vgl. Almeida, *Ministérios* (s. Anm. 17), 71–73.

<sup>50</sup> Vgl. Almeida, *Teologia* (s. Anm. 16), 199–206.

<sup>51</sup> Vgl. Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben "christifideles laici", 1988, in: AAS 81 (1989), Nr. 34.

<sup>52</sup> Vgl. Weber – Fuchs, *Gemeindetheologie* (s. Anm.6), 167.

<sup>53</sup> Vgl. Almeida, *Ministérios* (s. Anm. 17), 74. Medard Kehl beschreibt diesen Umstand in seiner Ekklesiologie mit den folgenden Worten: „Das sakramentale Proprium einer katholischen Gemeinde tritt [...] erfahrungsgemäß immer mehr in den Hintergrund. Ob nicht von hier aus endlich Bewegung in die Frage der Zulassungsbedingungen kommen muss? Denn wie ist es zu verantworten, dass durch das Festhalten an den gegenwärtig geltenden Bedingungen gerade den Armen und Kleinen im Volk Gottes, die Jesus stets bevorzugt geliebt hat, der ‚Tisch des Brotes‘ immer seltener gedeckt wird. [...] Wie lange können wir uns noch leisten, diese schönste und reichste Möglichkeit katholischen Gemeindelebens aus strukturell sekundären Gründen so verkümmern zu lassen?“ (Medard Kehl, *Die Kirche – Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 2001, 231–232).

Und doch sind die ministérios não ordenados, trotz dieses berechtigten Wehrmutstropfen, ein Hoffnungsschimmer und ein Zeichen des Aufbruchs einer Neu- bzw. Rückbesinnung auf eine Kirche, in der eine Vielfalt von Charismen und Diensten vorhanden und anerkannt sind und die auf diese Weise auch in großen pastoralen Räumen das Evangelium lebt und verkündet.

Pfarrer Dr. Artur Schmitt CR  
Präsident/Vorsitzender Bildungshaus Kloster Neustift  
Lehrbeauftragter für Pastoraltheologie und Homiletik  
an der Philosophisch Theologischen Hochschule Brixen und  
an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck  
Bildungshaus Kloster Neustift  
Stiftstr. 1  
I-39040 Vahrn  
Fon: +39 (0)472 – 835 588 | Fax 0472 – 838 107  
E-Mail: artur.schmitt(at)kloster-neustift(dot)it  
Web: www.bildungshaus.it

## Zur Sozialraumdiskussion in der Kinder- und Jugendhilfe

Am 30. Oktober 2016 ist mit einem Festgottesdienst der Pastorale Raum der neuen Großpfarrei Herz Jesu in Rostock eingeweiht worden, der aus bislang fünf Pfarreien gebildet wird. 11.520 Katholiken (3 % der Bevölkerung) leben in diesem Pastoralen Raum.<sup>1</sup> Kirchliche Akteure, wie katholische Schulen, Kitas oder Pflegeheime, sollen besser miteinander vernetzt werden, große Gemeinden kleinere unterstützen, angesichts des demografischen Wandels, der hohen Zahl von Kirchenaustritten und des Priestermangels neue Möglichkeiten der Repräsentanz von Kirche in der Fläche geschaffen, Begegnungen ermöglicht, die überwiegend ehrenamtlichen Strukturen gestärkt und ausgebaut werden. Gleichzeitig möchte man vor dem Hintergrund rückläufiger Einnahmen aus der Kirchensteuer die Verwaltung verschlanken und Kosten einsparen.

Manches von dem, was hier als Strukturreform des Erzbistums Hamburg skizziert wird, erinnert an Debatten über die Sozialraumorientierung in der Kinder- und Jugendhilfe, anderes steht hierzu in einem eindeutigen Gegensatz. Während im pastoralen Raum Herz Jesu die einzelnen Gemeinden bis zu 90 Kilometer auseinanderliegen, ist der Sozialraum der Kinder- und Jugendhilfe deutlich kleinteiliger, allerdings ist auch dem Raumverständnis der Kinder- und Jugendhilfe das Anliegen der Kostenreduktion durchaus immanent. Und auch ob der Raum der Kinder- und Jugendhilfe mehr ist als die bloße Widerspiegelung einer spezifischen Verwaltungslogik muss sich erst noch erweisen.

### 1. Ein Raum ohne das Soziale?

Diskussionen über die Sozialraumorientierung begleiten die Kinder- und Jugendhilfe bereits seit längerer Zeit. Reutlinger et al.<sup>2</sup> verweisen in diesem Zusammenhang auf eine Definition von Sozialräumen als „lokale Nahräume“. Nach van Santen und Seckinger<sup>3</sup> entsprechen Sozialräume in der Praxis der Kinder- und Jugendhilfe allerdings

---

<sup>1</sup> Die Autorin dieses Beitrages ist selbst Mitglied dieses pastoralen Raums.

<sup>2</sup> Vgl. Christian Reutlinger – Fabian Kessl – Susanne Maurer, Die Rede vom Sozialraum – eine Einleitung, in: Fabian Kessl – Christian Reutlinger – Susanne Maurer – Oliver Frey (Hg.), Handbuch Sozialraum, Wiesbaden 2005, 11–27.

<sup>3</sup> Vgl. Eric van Santen – Mike Seckinger, Sozialraumorientierung ohne Sozialräume?, in: Projekt „Netzwerke im Stadtteil“ (Hg.), Grenzen des Sozialraums. Kritik eines Konzepts – Perspektiven für Soziale Arbeit, Wiesbaden 2005, 49–72.

oftmals geographischen Unterteilungen eines bestimmten Bezirkes. Die Vorstellung solcher primär territorial bestimmter Sozialräume, welche eindeutige örtliche Grenzen besitzen, impliziert nach Reutlinger et al. gewisse Hoffnungen und Erwartungen, man könne soziale Systeme in eine gewisse Form bringen bzw. sie mittels „statistischer Indikatoren“<sup>4</sup> messen und erfassen. Eine Diskrepanz zwischen einem von Planern festgelegten Sozialraum und der tatsächlichen Lebenswelt der Adressaten und Adressatinnen wird vielfach offensichtlich. So bezeichnen van Santen und Seckinger die Idee, man könne alle Faktoren, die für die Lebenswelt eines Individuums relevant seien, in einem Raum finden, als „illusorisch“<sup>5</sup>.

Lebenswelten von Adressaten und Adressatinnen, welche sich permanent verändern, lassen sich dementsprechend nicht auf einen extern definierten Sozialraum begrenzen und stimmen folglich selten mit diesem überein. So finden Freizeitaktivitäten, berufliche Tätigkeiten oder alltägliche Dinge, wie das Erledigen von Einkäufen, in der Regel nicht nur im jeweiligen Sozialraum statt.<sup>6</sup> Einer solchen Differenz kann in der Praxis entgegengewirkt werden, „indem man die Zuständigkeitsräume nicht unnötig verkleinert und damit die Differenz zwischen Lebenswelt und Sozialraum vergrößert“<sup>7</sup>.

Die Intensität, mit der aktuell in der Kinder- und Jugendhilfe über sozialräumliche Ansätze diskutiert wird, ist darin begründet, dass mit der Intensivierung der Sozialraumorientierung sehr vielfältige Zielperspektiven verknüpft werden: Zugang finden zu Adressaten und Adressatinnen, die bislang nicht erreicht werden konnten, Kooperation von Einrichtungen und Diensten im Sozialraum fördern, Optimierung des Verhältnisses von Angebot und Nachfrage, Etablierung von Angeboten im Vorfeld kostenintensiver Hilfen mit präventiven Wirkungen. Bevor mit sozialräumlichen Ansätzen solche Zielperspektiven allerdings realisiert werden können, müssen einige grundlegende Annahmen geklärt werden: So muss zunächst beschrieben werden, was genau unter einem Sozialraum verstanden werden soll. Politische und administrative Verwaltungseinheiten sind nicht in jedem Fall deckungsgleich mit historisch gewachsenen, identitätsstiftenden sozialräumlichen Strukturen. Der Sozialraum junger Menschen stimmt mit zunehmendem Alter immer weniger mit dem über die Wohnanschrift geregelten Sozialraum überein. Sozialräume in großstädtischen Ballungszentren lassen andere territoriale Untergliederungen zu als dies für ländlich strukturierte Regionen der Fall ist. Ausgeblendet bleiben zudem häufig sozialräumliche Disparitäten. Gesellschaftliche Ungleichheitsstrukturen spiegeln sich eben auch in ungleichen Lebensqualitäten von Sozialräumen, der sozialräumlichen Infrastruktur wider. Der Sozialraum an sich ist nicht gleichbedeutend mit der Hinwendung zu örtlich guten Lebensbedingungen, Sozialraumorientierung von daher auch nicht quasi automatisch

---

<sup>4</sup> Reutlinger u. a., Rede vom Sozialraum (s. Anm. 2), 21.

<sup>5</sup> Van Santen – Seckinger, Sozialraumorientierung (s. Anm. 3), 51.

<sup>6</sup> Vgl. van Santen – Seckinger, Sozialraumorientierung (s. Anm. 3), 51.

<sup>7</sup> Van Santen – Seckinger, Sozialraumorientierung (s. Anm. 3), 68.

ein Qualitätsmerkmal Sozialer Arbeit. Damit sozialraumorientierte Leistungen regionale Disparitäten ausgleichen können, muss somit zunächst erst einmal der qualitative infrastrukturelle Bedarf und das Soziale der Räume selbst erfasst werden, damit aus einem Raum ein Sozialraum werden kann.<sup>8</sup>

Von daher verwundert es zunächst einmal nicht, dass die Sozialraumorientierung höchst strittig diskutiert wird.

Wilfried Nodes schreibt 2009 in einem Kommentar:

„Verkleidet im sozialpädagogischen Vokabular der ‚Selbsthilfe‘ soll die Kinder- und Jugendhilfe an Familien, Verwandtschaftsräte und Nachbarn delegiert werden, wodurch die Verweigerung von Hilfe und Leistungen zur Regel werden soll und das Jugendamt das Kinder- und Jugendhilfe-recht faktisch außer Kraft setzt.“<sup>9</sup>

Differenzierter äußern Otto und Ziegler ihre Bedenken: Das Konzept Sozialraumorientierung lenkt von materieller Verarmung und Segregation ab. Das Paradigma ‚vom Fall zum Feld‘ fokussiert auf die ‚internen‘ Leistungspotentiale von Adressaten und Stadtteilen. Dadurch gerät eine Überwindung von gegebenen Lebensverhältnissen aus dem Blick, zu der immer auch externe materielle und politische Ressourcen notwendig sind. Es besteht die Gefahr, dass Benachteiligung anerkannt statt problematisiert wird, der Staat aus seiner Verantwortung entlassen und die betroffenen Menschen in ihren benachteiligten Stadtteilen und Lebenswelten quasi eingeschlossen werden.<sup>10</sup> Demgegenüber wird positiv hervorgehoben, dass „Sozialraumorientierung“, vermittelt über die theoretisch gehaltvollen Rahmungen der Lebensweltorientierung, eine Alternative zur funktional ausdifferenzierten, spezialisierten und insofern hoch selektiven Jugendhilfeinfrastruktur und -praxis darstellt.<sup>11</sup> Prononciert gesagt steht Sozialraumorientierung – folgt man Hinte – „als Chiffre für die im Sinne der Gemeinwesenarbeit fortentwickelte Sozialarbeit weg von der klientelisierenden Haltung [...]. Es handelt sich somit um einen von der Person ausgehenden und gleichzeitig um einen sozialökologischen, auf die Gestaltung von Verhältnissen zielenden Ansatz“<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Vgl. Karin Böllert, Anhörung der Arbeitsgemeinschaft der Obersten Landesjugend und -familienbehörden – AGJF zur Weiterentwicklung und Steuerung der Hilfen zur Erziehung, in: Forum Jugendhilfe 62 (2014), 1, 41–49.

<sup>9</sup> Wilfried Nodes, Ein Kommentar, in: Forum Sozial 4/2009, 15.

<sup>10</sup> Vgl. Hans-Uwe Otto – Holger Ziegler, Sozialraum und sozialer Ausschluss. Die analytische Ordnung neosozialer Integrationsrationalitäten in der Sozialen Arbeit (Teil 2), in: neue praxis 34 (2004), 3, 271–291.

<sup>11</sup> Vgl. Friedhelm Peters – Matthias Hamberger, Integrierte flexible, sozialräumliche Hilfen (INTEGRA) und der aktuelle Erziehungshilfediskurs, in: Friedhelm Peters – Josef Koch (Hg.), Integrierte erzieherische Hilfen. Flexibilität, Integration und Sozialraumbezug in der Jugendhilfe, Weinheim – München 2004, 27–56.

<sup>12</sup> Wolfgang Hinte, Sozialraumorientierung: Ein Fachkonzept auch für die Hilfen zur Erziehung?, in: Michael Macsenaere – Klaus Esser – Eckhart Knab – Stephan Hiller (Hg.), Handbuch der Hilfen zur Erziehung, Freiburg 2014, 339–343, hier 339.



Vor diesem Hintergrund hat sich der Diskurs um den Sozialraumbegriff mittlerweile von einem ausschließlich territorialen Raumverständnis entfernt. Stattdessen steht nun das soziale Handeln Einzelner oder einer Gemeinschaft im Mittelpunkt, welches einen sozialen Raum entstehen lässt.<sup>13</sup>

„Sozialräume sind keine fixierten, absoluten Einheiten, die sozialen Prozessen vorausgehen, sondern sie stellen selbst das Ergebnis sozialer Prozesse dar, das heißt sie sind ein ständig (re)produzierendes Gewebe sozialer Praktiken. Sozialräume sind in diesem Sinne sinnvoll als ein heterogen-zellulärer Verbund, als ein Gewebe zu beschreiben, da in ihnen heterogene historische Entwicklungen, kulturelle Prägungen, politische Entscheidungen und damit bestehende Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingeschrieben sind. Dieses Gewebe wirkt wiederum auf die Handlungen zurück.“<sup>14</sup>

Kessl und Reutlinger<sup>15</sup> arbeiten die Kernstücke der Sozialraumorientierung mittels dreier Programmformeln heraus. Sie konstatieren, dass die Sozialraumorientierung „von unten“ schaut und somit die Adressatinnen und Adressaten mitsamt ihren Bewältigungsleistungen in den Fokus rückt, was sie als Ressourcenaktivierung bezeichnen. Des Weiteren ist die Sozialraumorientierung entsprechend der zweiten Programmformel „modern“, indem mithilfe dieses Modernisierungsversprechens versucht wird, der sogenannten Versäulung sowie der Orientierung am Einzelfall entgegenzuwirken. Als modern wird folglich u. a. die Orientierung am Feld, d. h. die fallunspezifische Vorgehensweise, betrachtet. Mit der dritten und letzten Programmformel wird die „Möglichkeit sozialpolitischer Mitgestaltung“ angesprochen. Auf diese Weise kommt der Kinder- und Jugendhilfe eine aktive Rolle im Prozess der kommunalen Verwaltungsmodernisierung zu, mittels derer es ihr möglich wird, auf institutioneller und politischer Ebene gestalterisch Einfluss auszuüben.

„Sozialraumorientierung beschreibt eine kleinräumige Neujustierung sozialpädagogischer Handlungsvollzüge, mit der bisherige institutionelle Differenzierungen überwunden, Angebote Sozialer Arbeit passgenauer und bürgernäher gestaltet, die Betroffenen und ihre nahräumliche Umgebung stärker beteiligt und die Realisierung sozialpädagogischer Maßnahmen durch diesen konkreten Ortsbezug effektiver und effizienter realisiert werden sollen.“<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Vgl. Fabian Kessl – Susanne Maurer, Die Rede vom Sozialraum – eine Einleitung, in: Reutlinger u. a. (Hg.), Handbuch Sozialraum (s. Anm. 2), 111–128, hier 112.

<sup>14</sup> Fabian Kessl – Christian Reutlinger, Sozialraum, in: Christian Reutlinger – Caroline Fritsche – Eva Lingg (Hg.), Raumwissenschaftliche Basics. Eine Einführung für die Soziale Arbeit, Wiesbaden 2010, 247–255, hier 253.

<sup>15</sup> Vgl. Fabian Kessl – Christian Reutlinger, Die (sozialpädagogische) Rede von der Sozialraumorientierung, in: Fabian Kessl – Christian Reutlinger (Hg.), Sozialraum. Eine Einführung, Wiesbaden 2007, 37–55.

<sup>16</sup> Kessl – Reutlinger, Die (sozialpädagogische) Rede (s. Anm. 15), 42.

## 2. Sozialraumorientierung als fachlicher Anspruch!

Insgesamt haben in Reaktion auf den Fachdiskurs über die Sozialraumorientierung nicht wenige Träger sowohl der öffentlichen als auch der freien Kinder- und Jugendhilfe Konzepte der Sozialraumorientierung entwickelt und umgesetzt. Beispielhaft für einen freien Träger der Kinder- und Jugendhilfe sei an dieser Stelle auf das Eckpunktepapier zur Sozialraumorientierung des Deutschen Caritas Verbandes verwiesen:

- Sozialraumorientierung trägt dazu bei, dass Menschen und Organisationen Verantwortung für den Sozialraum – Gemeinde, Stadtteil, Dorf, Nachbarschaft – übernehmen und neue Kooperationen entwickeln.
- Sozialraumorientierung kann die Bewohner(innen), gerade auch Benachteiligte und Menschen am Rande, befähigen, gemeinsam mit anderen ihren Willen zu artikulieren und ihre Rechte einzufordern.
- Sozialraumorientierung trägt zur politischen Partizipation bei und fördert gesellschaftliche Teilhabe und Teilgabe.
- Sozialraumorientierung stellt aber auch eine Herausforderung für das Selbstverständnis und die Konzepte der verbandlichen Caritas dar: Die verbandliche Caritas profiliert sich auf diese Weise als ambitionierte Mitakteurin der Zivilgesellschaft und Mitgestalterin des Gemeinwesens im kommunalen Kontext. Sie setzt sich in der Gemeinde, im Stadtteil, im Dorf gemeinsam mit engagierten Menschen, Initiativen und Organisationen für die Verwirklichung einer solidarischen Gesellschaft ein.
- Mit diesem Ansatz will die Caritas zudem einen Beitrag auf dem Weg zu einer diakonischen Kirche leisten. Die Sozialraumorientierung bietet die Chance, das Selbstverständnis der Caritas als „Kirche vor Ort“ zu leben und sich in enger Kooperation mit anderen kirchlichen Akteuren für das solidarische Miteinander in den pastoralen Räumen und zugleich im Raum der Bürgergemeinde zu engagieren.<sup>17</sup>

In dieser Hinsicht gibt es somit durchaus Verbindungslinien zwischen den pastoralen Räumen katholischer Gemeinden und der Sozialraumorientierung der Kinder- und Jugendhilfe. Aber auch öffentliche Träger der Kinder- und Jugendhilfe haben sich auf den Weg gemacht. Ergebnisse eines Forschungsprojektes von Thomas Olk und Tina Wiesner in Bremen<sup>18</sup> veranschaulichen, dass eine angemessene Ausstattung und Qualifizierung des Allgemeinen Sozialen Dienstes der Jugendämter (ASD) durchaus einen erheblichen Einfluss auf das Fallaufkommen in den kostenintensiven Hilfen zur Erziehung hat – eine fachlich und nicht nur fiskalisch begründete Sozialraumorientierung diesen Ansatz der Sozialen Arbeit also nicht zwangsläufig auf den Aspekt der Kostensenkung reduzieren muss. Können die sozialpädagogischen Fachkräfte im ASD nämlich über ausreichende Ressourcen verfügen, die u. a. zeitliche Kapazitäten für Beratungsleistungen eröffnen, dann werden seltener intensivere Hilfen zur Erziehung notwen-

---

<sup>17</sup> Deutscher Caritas Verband (DCV), Solidarität im Gemeinwesen. Eckpunkte zur Sozialraumorientierung in der Caritasarbeit, in: neue caritas 114 (2013), 11, I-VIII, hier II.

<sup>18</sup> Vgl. Thomas Olk – Tina Wiesner, Arbeit im Sozialraum oder gezielte Fallsteuerung, in: Forum Erziehungshilfen 20 (2014), 4, 208–213.

dig. Die Quasi-Delegation der eigenen Engpässe an die freien Träger als Leistungserbringer wird der Tendenz nach abgelöst durch eigene Leistungen unterhalb kostenintensiver Einzelfallhilfen. Eine zentrale Voraussetzung hierfür ist neben der Aufstockung des Personals dessen Qualifizierung. Sozialpädagogisches Handeln verändert sich nicht alleine dadurch, dass der Schreibtisch vom zentralen Amt in die dezentralen Büros des Stadtteils wandert. Sozialräumliches Denken und Handeln beruht auch auf der Etablierung von kontinuierlichen Möglichkeiten der Reflektion des eigenen Handelns zur Habitualisierung und Umsetzung erweiterter Handlungsstrategien. Die konzeptuelle und strukturelle Neujustierung der Zusammenarbeit mit freien Trägern im Stadtteil, die klare Definition der Möglichkeiten und Grenzen sozialräumlicher Arbeit, der bedarfsgerechte Ausbau sowie die wechselseitige Verzahnung und Vernetzung der Regelangebote (Kita, Schule etc.) mit Einzelfallhilfen und lokalen Initiativen vor Ort sind weitere Bausteine einer Sozialraumorientierung, die tatsächlich sozialräumliche Methoden umsetzt und nicht bloß zentrale Verwaltungsstrukturen dezentralisiert. Perspektivisch gelingt hierüber in einem mehrjährigen und zunächst kostenintensiven statt kostenreduzierenden Prozess die Erweiterung von Handlungsspielräumen und des Handlungsrepertoires, eine verstärkte Adressatenorientierung und die Auseinandersetzung mit den Ressourcen im Sozialraum.

Sozialraumorientierung als fachliche Herausforderung der Kinder- und Jugendhilfe bedeutet von daher eine Vernetzung unterschiedlicher Angebote *innerhalb* des Leistungsspektrums der Kinder- und Jugendhilfe, die *interdisziplinäre* Vernetzung mit anderen Leistungserbringern, die *Kooperation* mit zivilgesellschaftlichen und sozialräumlichen (engagierten) Akteurinnen und Akteuren, die Optimierung der Einzelfallarbeit durch sozialräumliche Bezüge als *Befähigung* der Adressatinnen und Adressaten und eine Verbesserung lokaler Lebensbedingungen als Ermöglichung von *Teilhabe*. Damit ist die Realisierung einer Sozialraumorientierung in der Kinder- und Jugendhilfe schließlich an sehr unterschiedliche und anspruchsvolle Voraussetzungen geknüpft: an eine *fachliche und finanzielle Fundierung* statt einer fiskalischen Überschätzung, an die Entwicklung eines *sozialräumlichen Blicks* statt eines Festhaltens an sozialgeographischen Mustern, an die verbindliche Kooperation und Vernetzung unterschiedlicher Akteurinnen und Akteure statt professioneller Allmachtsphantasien, an die *professionelle Habitualisierung* zu gestaltender Aneignungsräume statt bloß dezentraler Kopien zentraler Praxen.<sup>19</sup> Auf einer solchen Grundlage knüpfen sozialräumliche Ansätze an ungleiche Lebensumstände der Menschen in einem Sozialraum an, entdecken und unterstützen dessen jeweils besondere Ressourcen und unterbreiten viel mehr als nur sozialräumlich unspezifische Angebote, die von Bürgerinnen und Bürgern jeweils im Einzelfall beim Sozialleistungsträger „abgerufen“ werden und ihrer sozialräumlichen Einbindung entkleidet sind.

---

<sup>19</sup> Vgl. Karin Böllert, Zur Reform des SGB VIII: Notwendige Sortierungen, in: neue praxis 46 (2016), 5, 500–513.

Prof.'in Dr. Karin Böllert  
Professur für Kinder- und Jugendhilfe/Sozialpolitik  
Institut für Erziehungswissenschaft der WWU  
Georgskommende 33  
48143 Münster  
Tel: +49 (0)251-83 21232  
Fax: +49 (0)251-83 21194  
E-Mail: kaboe(at)uni-muenster(dot)de



## Was haben die Bischofssynoden zur Familienthematik gebracht?

Als Papst Johannes Paul II. im Jahr 1980 die erste Bischofssynode seines Pontifikates einberief, war es ihm vor allem darum zu tun, die Wahrheit über Ehe und Familie gegenüber einer Welt einzuschärfen, die sich nach seiner Einschätzung immer mehr vom diesbezüglichen „Plan Gottes“ distanzierte oder sich diesem sogar widersetzte. Vor allem die ausbleibende Akzeptanz der Enzyklika *Humanae vitae* zum Verbot künstlicher Empfängnisverhütung, als deren maßgeblicher Verfasser der damalige Kardinal Wojtyła inzwischen gelten kann,<sup>1</sup> diente dem späteren Papst als Anzeichen für eine weitgehende Abkehr von der rechten katholischen Ehe- und Familienlehre. Die Bischofssynode, deren Ergebnisse er in dem nachsynodalen Schreiben *Familiaris consortio* 1981 dekretierte, betrachtete er demgegenüber als ein wichtiges Instrument, um die Stimme der Kirche zu jenen gelangen zu lassen, „die den Wert von Ehe und Familie bereits kennen und dementsprechend leben wollen, zu jenen, die unsicher und unruhig nach der Wahrheit suchen, sowie zu jenen, die ungerechterweise daran gehindert werden, ihre Auffassung von der Familie in Freiheit zu verwirklichen.“<sup>2</sup>

Mehr als dreißig Jahre später hat Papst Franziskus, ebenfalls zu Beginn seines Pontifikates, die Familienthematik erneut auf die kirchliche Tagesordnung gesetzt und ihr gleich zwei Bischofssynoden gewidmet. Dass seine Motivation eine andere sein würde als die seines Vorgängers, wurde bereits klar, als aus dem Vatikan statt des üblichen Vorbereitungsdokuments die Aufforderung zu einer Befragung des Kirchenvolkes kam.<sup>3</sup> Franziskus war sich bewusst, dass es anachronistisch, kontraproduktiv und wohl auch theologisch fragwürdig sein würde, dem während der letzten Jahrzehnte nicht zum Stillstand gekommenen Auseinanderdriften von kirchlicher Ehe- und Familienlehre und familialer Lebenswirklichkeit entgegenzuwirken, indem man die – offensichtlich fehlgeschlagene – Strategie von Johannes Paul II. noch einmal anwandte. Genau dies aber forderte ein starker konservativer Flügel im Weltepiskopat seit Beginn des synodalen Prozesses. Wenn inzwischen auch gläubige KatholikInnen der Sexual- und Familienmoral ihrer Kirchenführer den Rücken kehrten, so liege das daran, dass diese

---

<sup>1</sup> Vgl. Michael J. Barberi – Joseph Selling, Die Entstehung von *Humanae Vitae* und die Sackgasse in der theologischen Fundamentalmoral, in: Ulrich Ruh – Myriam Wijlens (Hg.), *Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie*, Freiburg/Br. u. a. 2015, 79–116.

<sup>2</sup> Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*, 1980, 1 (im Weiteren abgekürzt als FC).

<sup>3</sup> Eine (theologisch kommentierte) Übersicht über die Synodenverläufe bietet Jan Loffeld, *Prozessverläufe und divergente theologische Erkenntnisorte. Die Außerordentliche und Ordentliche Bischofssynode 2014/2015*, in: Julia Knop – Jan Loffeld (Hg.), *Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte*, Regensburg 2016, 43–62.

Lehre nicht hinreichend und nicht adäquat kommuniziert worden sei; entsprechend müssten die Anstrengungen in Katechese und Pastoral verstärkt und verfeinert werden, so die Argumentation vieler Bischöfe, die während der vorigen Pontifikate in dieser Geisteshaltung ihren Dienst angetreten hatten. Es hätte aber wohl gar nicht der Antworten auf die vorsynodale Befragung bedurft, um den gegenwärtigen Papst davon zu überzeugen, was nur verstockte Konservative zu sehen sich weigerten: dass nämlich viele ZeitgenossInnen durchaus auf der Suche sind nach moralischer und spiritueller Orientierung für die Gestaltung ihrer partnerschaftlichen und familiären Beziehungen, aber eben „nicht das Gefühl [haben], dass die Botschaft der Kirche über Ehe und Familie immer ein deutlicher Abglanz der Predigt und des Verhaltens Jesu gewesen ist, der zwar ein anspruchsvolles Ideal vorgeschlagen, zugleich aber niemals die mitfühlende Nähe zu den Schwachen wie der Samariterin und der Ehebrecherin verloren hat.“<sup>4</sup> Allerdings konnte man solche „heilsame Selbstkritik“ (AL 36), wie Franziskus sie in seinem nachsynodalen Schreiben tatsächlich betreiben wird, während des offiziellen zweijährigen Synodenverlaufs kaum vernehmen. Ohne den theologischen Impuls von Kardinal Walter Kasper, der während einer Rede vor den Kardinälen im Vorfeld der ersten Synode am Beispiel der Problematik der wiederverheirateten Geschiedenen aufgezeigt hatte, dass die Kirche der verbindlichen Glaubensstradition nur treu bleiben könne, wenn sie auch „jüngere Traditionen weiterführt und vertieft“,<sup>5</sup> und einige disparate Äußerungen des Papstes selbst,<sup>6</sup> hätte man durchaus glauben können, die Bischofsversammlung treibe weiterhin dem Abgrund zu, der sich bereits 1980 aufgetan hatte.

## Die offiziellen Synodendokumente – eine ernüchternde Lektüre

Dass die Synodenväter keine Veranlassung sahen, von der Herangehensweise und der theologischen Perspektive abzuweichen, die *Familiaris consortio* vorgezeichnet hatte, zeigt sich an allen offiziellen Dokumenten, die während des Synodenverlaufs produziert wurden. Mit einem Unterschied: hatte Johannes Paul II. noch im letzten Teil seines Schreibens eine Reihe von partnerschaftlichen und familiären Konstellationen beschrieben, die er aufgrund des vorher theologisch bestimmten Idealbilds der ehebezogenen Familie als „irregulär“ einstufte (so insbesondere vor- und außerehe-

<sup>4</sup> Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia*, 2016, 38 (im Weiteren abgekürzt als AL).

<sup>5</sup> Walter Kardinal Kasper, *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg/Br. u. a. 2014, 57.

<sup>6</sup> So z. B. während seiner Ansprache zum Abschluss der Ordentlichen Synode 2015: „[D]ie Erfahrung der Synode hat uns auch besser begreifen lassen, dass die wahren Verteidiger der Lehre nicht jene sind, die den Buchstaben verteidigen, sondern die, welche den Geist verteidigen; die nicht die Ideen, sondern den Menschen verteidigen; nicht die Formeln, sondern die Unentgeltlichkeit der Liebe Gottes und seiner Vergebung.“ [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151024\\_sinodo-conclusionone-lavori.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusionone-lavori.html) (Zugang 18.8.2016).

lich zusammenlebende, nur zivil getraute und wiederverheiratet geschiedene Katholiken), so geben die Synodentexte zu erkennen, dass sich hier eine gewisse Problematik auftut, die eine andere Betrachtungsweise erfordert – sicher in der Wortwahl, wahrscheinlich auch im pastoralen Umgang und womöglich sogar in der theologisch-ethischen Beurteilung. Herausgefordert dazu fühlte man sich offensichtlich nicht so sehr durch die Umfrageergebnisse im Kirchenvolk, sondern durch die neue Marschroute, die Papst Franziskus mit seinem Ruf nach einer pastoralen und missionarischen Bekehrung der Kirche empfohlen hatte. Spürbar unbeholfen zitieren die Bischöfe dann auch aus *Evangelii gaudium*: auch mit Blick auf „schwierige“ familiäre Situationen – das Adjektiv „irregulär“ gebrauchen sie nicht mehr –, müsse man, „ohne den Wert des vom Evangelium vorgezeichneten Ideals zu mindern, die möglichen Wachstumsstufen der Menschen, die Tag für Tag aufgebaut werden, mit Barmherzigkeit und Geduld begleiten.“<sup>7</sup> Im selben Schlussdokument der Außerordentlichen Synode von 2014 können sie sich sogar zu dem Bekenntnis durchringen, die Kirche wende sich „liebevoll jenen zu, die auf unvollendete Weise an ihrem Leben teilnehmen. Sie erkennt an, dass Gottes Gnade auch in ihrem Leben wirkt, und ihnen den Mut schenkt, das Gute zu tun, um liebevoll füreinander zu sorgen und ihren Dienst für die Gemeinschaft, in der sie leben und arbeiten, zu erfüllen.“ (RS 2014, 25) Unumstritten allerdings ist diese Sichtweise nicht, wenn dort im Hinblick auf Zivilehen und Zusammenleben ohne Trauschein des Weiteren von „positiven Elementen“ die Rede ist (41), die „in konstruktiver Weise angegangen“ werden müssten und „mit Geduld und Feingefühl anzunehmen und zu begleiten“ seien (43). Das zeigt sich bereits bei der Abstimmung des Dokuments – die betreffenden Paragraphen werden bisweilen von mehr als einem Drittel der Synodenväter abgelehnt –, vollends aber im Vergleich mit der Schlussrelation, die ein Jahr später verabschiedet wird. Das Bischofskollegium, das sich 2015 zur Ordentlichen Synode versammelt hat, möchte sich zwar auch noch liebevoll jenen zuwenden, „die auf unvollkommene Weise an ihrem Leben teilhaben“, erkennt aber in deren Situation nicht mehr die Gnade Gottes am Werk, wie noch ihre Mitbrüder im Vorgängerdokument, sondern bittet stattdessen „gemeinsam mit ihnen um die *Gnade der Umkehr*, ermutigt sie, Gutes zu tun, liebevoll füreinander zu sorgen und sich in den Dienst für die Gemeinschaft, in der sie leben und arbeiten, zu stellen.“<sup>8</sup> Aus dem Indikativ der Gnadenzusage ist ein Optativ der Bekehrung geworden.

Eine ähnlich ernüchternde Bilanz ergibt sich auch beim Thema „wiederverheiratete Geschiedene“, das inzwischen zu einem drängenden Problem der Pastoral geworden ist – und nicht durch die Medien dazu gemacht wurde, wie einige Bischöfe immer wieder behaupteten. Der bereits erwähnte Vorschlag Kaspers, in individuellen Fällen und unter bestimmten Bedingungen geschiedene und wiederverheiratete Personen zur Kommunion zuzulassen, hatte das Bischofskollegium gespalten. Die *Relatio synodi*

---

<sup>7</sup> *Relatio synodi*, 2014, 24, mit einem Zitat aus EG 44 (im Weiteren abgekürzt als RS).

<sup>8</sup> *Relatio synodi*, 2015, 53 (Hervorhebung T. K.).



2014 und auch noch das *Instrumentum laboris* 2015 machen daraus keinen Hehl und vermelden den neuen Lösungsvorschlag ebenso wie die Position und die Begründung derjenigen, die auf dem Status quo bestehen.<sup>9</sup> In der Schlussrelatio 2015 allerdings findet das neue Modell keinerlei Erwähnung mehr; überhaupt kommt im Zusammenhang mit der Problematik der wiederverheirateten Geschiedenen die Frage der Zulassung zur Eucharistie nicht mehr zur Sprache. Stattdessen beruft man sich auf das Prinzip der Unterscheidung, das bereits *Familiaris consortio* beschworen hatte, ohne aber daraus Konsequenzen zu ziehen für jeweils unterschiedliche Situationen. Wenn nun sibyllinisch formuliert wird, das Gespräch mit dem Priester im *forum internum* trage zur „Bildung einer rechten Beurteilung dessen bei, was die Möglichkeit einer volleren Teilnahme am Leben der Kirche behindert, und kann helfen, Wege zu finden, diese zu begünstigen und wachsen zu lassen“ (RS 2015, 86), so ist es schwer, darin etwas anderes zu sehen als ein Zugeständnis an diejenigen, die im Grunde nicht verstehen, weshalb diese Synoden überhaupt stattfinden müssen.

### *Amoris laetitia* – ein nachsynodaler Lichtblick

Dass Papst Franziskus in seinem nachsynodalen Schreiben nicht explizit Partei ergreifen würde für eines der beiden Lager, die während des synodalen Prozesses deutlich zu Tage getreten waren, musste dem umsichtigen Beobachter klar sein. Man konnte darum befürchten, dass am Ende ein windelweicher Kompromisstext herauskommen würde, den jeder nach Belieben für sich würde beanspruchen können. Auch wenn sich dieses Reaktionsmuster in der bisherigen Rezeption beobachten lässt, so kann man doch gute Gründe dafür anführen, dass *Amoris laetitia* alles andere als ein Kompromissdokument ist. Zwei seien hier genannt.

Franziskus weiß sehr wohl um die Fallstricke eines „ausufernden Individualismus“ in der gegenwärtigen globalisierten Welt, den die Synodentexte als Hauptursache für die Bedrohung von Ehe und Familie ausgemacht und immer wieder angeführt hatten (vgl. AL 33, mit den entsprechenden Zitaten aus den beiden Schlussberichten). Er beklagt in eigenen Worten eine „Kultur des Provisorischen“, die sich auch auf die affektiven Beziehungen übertrage: „Alles kann man wegwerfen; jeder gebraucht und wirft weg, verbraucht und zerschlägt, nutzt und presst aus, solange es dienlich ist. Danach adieu.“ (AL 39) Dennoch bricht er mit der kulturpessimistischen Einstellung, die den vorigen lehramtlichen Diskurs über Ehe und Familie unterfüttert hatte. Es habe keinen Sinn, „bei einer rhetorischen Anprangerung der aktuellen Übel stehen zu bleiben, als könnten wir dadurch etwas ändern. Ebenso wenig dient es, mit der Macht der Autorität Regeln durchsetzen zu wollen. Uns kommt ein verantwortungsvollerer und großzügigerer Einsatz zu, der darin besteht, die Gründe und die Motivationen aufzuzeigen, sich

---

<sup>9</sup> Vgl. RS 2014, 52–53; *Instrumentum laboris*, 2015, 122.

für die Ehe und die Familie zu entscheiden, so dass die Menschen eher bereit sind, auf die Gnade zu antworten, die Gott ihnen anbietet.“ (AL 35) Darin steckt eine gehörige Kritik an die Adresse der bisherigen kirchlichen Verkündigung, die „manchmal dazu beigetragen habe[...], das zu provozieren, was wir heute beklagen“ (AL 36). Statt einer „positiven, einladenden Pastoral [...], die eine schrittweise Vertiefung der Ansprüche des Evangeliums ermöglicht“, habe die Kirche „oft in einer Haltung der Defensive gehandelt. Wir verbrauchen die pastoralen Energien, indem wir den Angriff auf die verfallende Welt verdoppeln und wenig vorsorgende Fähigkeit beweisen, um Wege des Glücks aufzuzeigen.“ (AL 38) Ebenso schädlich sei eine „übertriebene Idealisierung“, wobei „ein allzu abstraktes theologisches Ideal der Ehe vorgestellt [werde], das fast künstlich konstruiert und weit von der konkreten Situation und den tatsächlichen Möglichkeiten der realen Familien entfernt ist“ (AL 36). Insbesondere im Blick auf bedürftige und leidgeprüfte Familien müsse die Kirche in höherem Maße „achtsam sein, um zu verstehen, zu trösten, einzubeziehen“, und „vermeiden, diesen Menschen eine Reihe von Vorschriften aufzuerlegen, als seien sie felsenstark“ (AL 49). Kann man noch deutlicher zum Ausdruck bringen, welche Neuorientierung, ja Bekehrung der Papst der kirchlichen Ehe- und Familienmoral verordnet?<sup>10</sup>

Doch die Exhortation gibt nicht nur die Marschrichtung vor, sondern liefert auch den entscheidenden theologischen Proviant für die Reise. Tatsächlich hat noch nie ein kirchliches Dokument den personalistischen Ansatz in der Ehe- und Familientheologie so konsequent vertreten wie *Amoris laetitia*.<sup>11</sup> Das wird vielleicht am deutlichsten bei der Unauflöslichkeit der Ehe. Auch *Familiaris consortio* hatte sich, ganz auf der Linie der personalistischen Neubestimmung der Ehe durch das Zweite Vatikanum, gegen ein legalistisches Verständnis gewandt und gefolgert, dass „die Institution der Ehe [...] weder ein ungebührliches Eingreifen der Gesellschaft oder der Autorität noch ein von außen kommendes Auferlegen einer Form [ist], sondern eine dem ehelichen Liebesbund innewohnende Notwendigkeit“ (FC 11). Gleichwohl aber wurde in dieser Konzeption der unauflöseliche Charakter der Ehe – nicht mehr so sehr aus der ontologischen Struktur einer Naturinstitution, wohl aber – aus der unverbrüchlichen Treue Gottes abgeleitet, die der eheliche Bund abbilde. In *Amoris laetitia* aber wird die eheliche Liebesbeziehung keiner außerhalb ihrer selbst liegenden Verpflichtung untergeordnet. „Sie schließt eine Reihe von Verbindlichkeiten ein, die jedoch aus der Liebe selbst hervorgehen“ (AL 131). Man sollte deshalb auch „nicht zwei begrenzten Menschen die gewaltige Last aufladen, in vollkommener Weise die Vereinigung nachzubilden, die zwischen Christus und seiner Kirche besteht“ (AL 122). Deshalb auch pflegt

<sup>10</sup> Wer es theologischer haben möchte, dem sei die kritische Analyse der Ehe- und Familienlehre Johannes Pauls II. bei Hans-Günter Gruber empfohlen: Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklungen – Chancen – Perspektiven, Freiburg/Br. u. a. 1994, 149–212.

<sup>11</sup> Vgl. dazu ausführlicher Thomas Knieps-Port le Roi – Roger Burrgraeve, New Wine in New Wine-skins. *Amoris Laetitia* and the Church's Teaching on Marriage and Family, in: Louvain Studies 39 (2015/2016), 284–302.

man die eheliche Liebe „nicht vor allem dadurch, dass man von der Unauflöslichkeit als einer Pflicht spricht oder die Doktrin wiederholt, sondern indem man sie durch ein ständiges Wachstum unter dem Antrieb der Gnade festigt“ (AL 134). Unauflöslichkeit ist dann keine von außen auferlegte Verpflichtung, sondern die Festigkeit, die eine Beziehung als ein dynamischer Prozess von innen her erlangt. Im vielzitierten vierten Kapitel seines Schreibens entwickelt Franziskus tatsächlich eine Phänomenologie der (ehelichen) Liebe, die allein dem verpflichtet ist, was die Konzilskonstitution als *bonum coniugum* (Wohl der Gatten) bezeichnet (vgl. GS 48). Dieser Ansatz bezieht sich theologiegeschichtlich auf Thomas von Aquin, mit dem Franziskus die eheliche Liebe in ihrem Wesen definiert als „größte Freundschaft“ (AL 123 u. ö.) – und nicht als Institution zur Zeugung von Nachkommenschaft, wie dem Aquinaten oft fälschlich unterstellt wird. Inhaltlich wird er konturiert durch den entwicklungspsychologischen Begriff des Wachstums, der ihm von vorneherein eine große Realitäts- und Erfahrungsnähe verleiht. Man kann erahnen, welche beinahe revolutionären Perspektiven dieser Ansatz für Theologie und Ethik bereithält – sowohl mit seiner Neubestimmung des Begriffs von Unauflöslichkeit für die Frage von Scheidung und Wiederheirat als auch für die theologisch-ethische Bewertung nicht-ehelicher Beziehungsformen aufgrund eines analogen Liebesbegriffs, der prozesshafte Entwicklungsstufen impliziert.<sup>12</sup>

Prof. Dr. Thomas Knieps-Port le Roi  
INTAMS Chair for the Study of Marriage & Spirituality  
Faculteit Theologie en Religiewetenschappen |  
Faculty of Theology and Religious Studies  
Sint-Michielsstraat 4 box 3100  
BE-3000 Leuven  
Fon: +32 (0)16 32 84 52  
E-Mail: thomas.knieps(at)kuleuven(dot)be

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu etwa Stephan Goertz – Caroline Witting (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?* (Katholizismus im Umbruch 4), Freiburg/Br. u. a. 2016.

## Vielfalt als Herausforderung

### Sozialethische Reflexionen auf die Familiensynoden 2014/2015 und das Nachsynodale Schreiben „Amoris laetitia“

In Anbetracht der grundlegenden gesellschaftlichen Bedeutung der Institution Familie erschließt sich das Interesse, das religiöse Institutionen – nicht zuletzt die katholische Kirche – an dem Themenkomplex Familie zeigen: Als gesellschaftliche Ordnungsstruktur interessiert Familie als legitimierender Rahmen für intime Geschlechterbeziehungen und als Bezugsraum wechselseitiger Verantwortung der Partner füreinander wie zwischen Eltern und Kindern. In der Familie wird die jeweils nächste Generation an das soziale Zusammenleben durch Sozialisation und Erziehung herangeführt, in ihr erfahren und erlernen Kinder Werte, Haltungen, moralische Maßstäbe. Nicht zuletzt gilt die Familie als zentraler Ort für die religiöse Erziehung, für die Weitergabe von Glaubensüberzeugungen und Glaubenspraxen.<sup>1</sup> Schließlich ist die Familie nach wie vor der prominente Ort der Sorge für Kranke und Pflegebedürftige.

Die katholische Moral- und Sozialverkündigung der Moderne entwirft nicht nur ein Idealbild, sondern erhebt einen Regelungsanspruch mit detaillierten Normierungen für das „richtige“ Familienleben bis in die Intimsphäre des Paares. Als „natürlich“ vorgestellte Geschlechterrollenmuster und Normen zur Regulierung des Geschlechterverhältnisses, der Lebensformen sowie der Sexualität werden als Teil eines ausdifferenzierten Lehrgebäudes präsentiert und durch theologische Legitimationsmuster (Natur- bzw. Schöpfungsordnung, göttliches Recht) abgesichert. Normabweichungen werden als Verstöße gegen die „natürliche“ oder „göttliche“ Ordnung bewertet und sanktioniert. Dieser Anspruch, der sich noch im Katechismus der Katholischen Kirche (1993) spiegelt, steht in scharfem Kontrast zu der Pluralität gesellschaftlicher Familienwirklichkeiten, den Dynamiken paar- und familienbiographischer Verläufe in der Gesellschaft des langen Lebens und der zeittypischen Erwartung, die als höchst persönlich erlebten Angelegenheiten des Paar- und Familienlebens als solche zu respektieren und der Verantwortung sittlich autonomer Personen zu überlassen. Im „weltkirchlichen“ Rahmen der globalisierten Gesellschaft potenziert sich die Spannung zwischen Normierungs-, Disziplinierungs- und Sanktionierungsansprüchen der Kirche einerseits und der vorgefundenen Diversität familialen Lebens andererseits: Familien-

---

<sup>1</sup> Überarbeitete (teils gekürzte, teils erweiterte) Fassung meines Beitrags: Bewährungsprobe „Ehe und Familie“. Beobachtungen und Reflexionen nach der Bischofssynode und dem Nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia*, in: Theodor Kettmann – Johannes Wübbe (Hg.), *ZeitGeist. Heutige Lebenswelten als Provokation für Theologie und Kirche*. Festgabe für Bischof Dr. Franz-Josef Bode zum 25. Jahrestag seiner Bischofsweihe, Regensburg 2016, 97–108.

konzepte und -traditionen, Geschlechterrollenmuster und Modelle des Zusammenlebens, soziokulturelle und -ökonomische Rahmenbedingungen sowie (sozialpolitische) Anreize für den Wandel von Geschlechter- und Familienverhältnissen in einigen Gesellschaften bringen eine Diversität hervor, die sich der Integration unter dem „einen Hut“ kirchlicher Ehe- und Familienmoral zu entziehen scheint.

Die Römischen Bischofssynoden zur Familienpastoral 2014/2015<sup>2</sup> wurden durch Papst Franziskus einberufen, um die geschilderten Spannungen kontextuell als Aufgabe weltweiter pastoraler Verantwortung zu erörtern. In der synodalen Beratung sollte die Erfahrung Gestalt gewinnen, dass die Vielfalt familialer Wirklichkeiten nicht etwas der Kirche Äußerliches, Fremdes und für die Integrität ihrer Lehre Bedrohliches ist, sondern deren eigene Realität prägt und deshalb als pastorale Herausforderung anzunehmen ist. Die unvoreingenommene Wahrnehmung der global disparaten familialen Lebenswirklichkeiten provoziert die Suche nach Wegen einer kirchlichen Befassung mit der Familie auf der Ebene der Lehre und der Pastoral: Nicht *ob*, sondern *wie* die Kirche sich das Thema zu eigen macht, stand und steht zur Debatte: Sie muss es so tun, dass sie die Lebensführung konkreter Menschen, Paare und Familien unter den höchst unterschiedlichen Kontextbedingungen unterstützen kann. Das Thema ist auch deshalb herausfordernd, weil es eine Reihe von Fragen betrifft, deren Bearbeitung in der kirchlichen Lehre der zurückliegenden Jahrzehnte sexualethisch enggeführt (verantwortete Elternschaft), tabuisiert (Homosexualität, gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften) oder durch ein allzu statisches Verständnis menschlicher Beziehungswirklichkeit (Ehe) in seinen relevanten Dynamiken verkannt wurde.

Die von Papst Franziskus eingeforderte, freimütige („mit Parrhesia“<sup>3</sup>) und konfliktbereite Auseinandersetzung betrifft daher nicht nur inhaltliche Aussagen zur Familienpastoral und -ethik.<sup>4</sup> Die anstehenden Debatten und Verständigungsprozesse haben zugleich eine ekklesiologische Tiefendimension: Mit den dogmatischen und ethischen Fragen stehen zugleich das Selbstverständnis der Kirche in der Gesellschaft, das Verhältnis von ortskirchlicher und gesamtkirchlicher bzw. römischer Verantwortung für

---

<sup>2</sup> Dokumente: Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode 2014 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 273), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2014; Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 276), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015.

<sup>3</sup> Papst Franziskus, Grußadresse zur Eröffnung der dritten Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode, in: Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2014, 80–82, hier 82.

<sup>4</sup> Vgl. Marianne Heimbach-Steins u. a., Voraussetzungen, Ansätze und Schwierigkeiten der Vermittlung von kirchlicher Lehre und christlicher Praxis. Eine theologische Stellungnahme zur Außerordentlichen Bischofssynode zur Familie (2014) (Sozialethische Arbeitspapiere des ICS – 1), Münster 2015, online: <http://www.uni-muenster.de/FB2/aktuelles/ics/arbeitspapier1.html> (12.1.2017).

die Auslegung der Lehre und die Entscheidung über pastorale Wege auf dem Prüfstand.

Annäherung von Lehre und Lebenswirklichkeit bildet das vordringliche Anliegen, das nicht nur die Theologie, sondern vor allem auch die kirchliche „Basis“ mit dem Prozess der Synode verbunden hat. Viele Katholikinnen und Katholiken in Deutschland wie in anderen Ländern erwarteten, dass die Synode einen Weg skizziere, wie Menschen, die nach einer Scheidung wieder geheiratet haben, versöhnte und aktive Mitglieder der Kirche bleiben und, unter bestimmten Bedingungen, zu den Sakramenten zugelassen werden können. Ebenso warteten viele auf ein Wort ehrlicher Anerkennung homosexueller Menschen und ihrer Partnerschaften seitens der offiziellen Kirche. Nicht zuletzt diese Fragen wurden von vielen als Kriterien für das Gelingen oder Scheitern der Synode namhaft gemacht – aufgrund der Erwartung, die Kirche müsse sich (endlich) bereit zeigen, die Vielfalt der Lebenserfahrungen der Menschen, auch der Gläubigen, ernst zu nehmen – und das heißt: auch solchen Erfahrungen und Lebensentwürfen mit Respekt und Anerkennung zu begegnen, die nicht in die Grenzen eines dekontextualisierten sexualmoralischen Systems passen, und den Menschen statt eines oft als rigoros und lebensfern erfahrenen Normenkatalogs das barmherzige Antlitz Christi zu zeigen. Weder das Abschlussdokument der Synode noch das Nachsynodale Schreiben des Papstes erfüllen solche Erwartungen auf der Ebene normativer Aussagen. Papst Franziskus weist vielmehr in seinem Nachsynodalen Schreiben „*Amoris laetitia*“ (AL)<sup>5</sup> die Erwartung neuer normativer Gesamtlösungen ausdrücklich zurück: Man habe „keine neue, auf alle Fälle anzuwendende generelle gesetzliche Regelung kanonischer Art erwarten“ (AL 300) dürfen. Vielmehr sei es angesichts der „zahllosen Unterschiede der konkreten Situationen“ nur möglich gewesen, „eine neue Ermutigung auszudrücken zu einer verantwortungsvollen persönlichen und pastoralen Unterscheidung der je spezifischen Fälle“ (ebd.).

Das Stichwort der Unterscheidung gibt einen wichtigen Hinweis auf die Art des Fortschritts, den die Synode gleichwohl erarbeitet und den Papst Franziskus mit AL programmatisch formuliert hat: Das Projekt der Synode kann insgesamt als ein neuer Weg verstanden werden, auf dem der Ort der Moralverkündigung innerhalb der Sendung der Kirche neu bestimmt und pastorale Lösungen für die Herausforderungen des wirklichen Lebens erarbeitet werden sollen – also nicht als (Neu-)Bestimmung normativer Positionen, sondern als hermeneutische Neuorientierung im Spannungsfeld von Lebenswirklichkeit, Pastoral und Lehre.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen des geweihten Lebens, an die christlichen Eheleute und an alle christgläubigen Laien über die Liebe in der Familie (19. März 2016) (VAS 2014), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2016.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu auch Karl Kardinal Lehmann, Zeichen der Hoffnung für Menschen aus zerbrochenen Ehen. Überlegungen zum Apostolischen Schreiben von Papst Franziskus über die Liebe in der Familie, in: Kettmann – Wübbe (Hg.), *ZeitGeist* (s. Anm. 1), 111–122.

Dabei spielt zunächst der Prozesscharakter der Synode selbst eine Rolle: Zu erinnern ist an die bis dato beispiellose Sequenz einer außerordentlichen und einer ordentlichen Synode zum gleichen Thema in zwei aufeinanderfolgenden Jahren, wodurch überhaupt erst ein Raum zur Annäherung an die Dimensionen des Themas und die Einübung eines diskursiven Austauschs möglich wurde; befördert wurde dies durch die methodische Durchführung des Beratungsprozesses, der u. a. mit den Sprachzirkeln der Synode 2015 auf echten Austausch und auf die Ermöglichung von Debatten zielte, und durch die bemerkenswerten Ansätze, den Prozess durch Veröffentlichung von Beratungsergebnissen und intensive Pressearbeit transparent zu machen. Deutliche Signale wurden zudem durch die begleitenden Impulse des Papstes während der Synoden gesetzt.<sup>7</sup>

Schließlich ist die Auswertung der Synode, die Papst Franziskus mit AL vorgelegt hat, bestimmt durch das zentrale Anliegen, dem er seit seinen ersten öffentlichen Äußerungen als Papst beharrlich Ausdruck verleiht: Die Einübung einer „pastoralen Unterscheidung“ unter dem Vorzeichen der „Freude des Evangeliums“ (vgl. EG) und der „Logik der pastoralen Barmherzigkeit“ (vgl. AL 307–312). Franziskus setzt auf eine veränderte Herangehensweise an die Lebenswirklichkeit der Adressaten der Frohen Botschaft. Dies spiegelt sich sowohl in der Sprache des Schreibens als auch in der Art und Weise, wie Erfahrungsreflexion und kirchliche Lehre miteinander korreliert werden. Die Realitäten, in denen die Gläubigen leben, bilden nicht einfach einen Anwendungsfall der Lehre, sondern die Bedingung der Möglichkeit ihrer Aneignung; sie sind insofern der Ort, an dem die Lehre der Kirche ihren Charakter als Frohe Botschaft überhaupt erst erweisen muss. Dies gilt auch für die Wirklichkeit der Familie. Insofern geht es um eine komplexe Vermittlung zwischen den als *Subjekten* ernst zu nehmenden Personen – d. h. den in eine familiäre Situation involvierten Adressaten der pastoralen Begleitung wie den Seelsorgenden –, den in einem bestimmten sozial-kulturellen Kontext genau wahrzunehmenden konkreten *Situationen* und den in der kirchlichen (Moral-)Verkündigung vorgefundenen *Normen*.

In „*Amoris laetitia*“ bündelt Papst Franziskus zentrale Ergebnisse der Synoden, setzt aber zugleich eigene Akzente für eine Familienpastoral, die sich an den global diversen Realitäten der Familie orientiert und diesen gerecht zu werden versucht. Wie schon in seiner Abschlussansprache an die Synode am 24. Oktober 2015 ist *Vielfalt* bzw. *Diversität* ein Schlüsselbegriff für die Analyse der Situationen und Erfahrungen der Familien heute. Im Kontext der katholischen Lehre klingt das ziemlich neu. Vielfalt ernst zu nehmen bedeutet, in der Pastoral (im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils) Antworten zu finden, die nicht gleichförmig sind, sondern Pluralität und Verschiedenheit respektieren, und als Verantwortliche/Verantwortlicher davon ausgehen zu dürfen, dass diese nach bestem Wissen und Gewissen gefundenen Antworten auch durch die kirchliche Lehre über die Familie gedeckt sind. Dementsprechend lautet das zweite

---

<sup>7</sup> Vgl. hierzu Heimbach-Steins u. a., Voraussetzungen, Ansätze und Schwierigkeiten (s. Anm. 4).

Schlüsselwort der Papstansprache zum Abschluss der Synode *Inkulturation*. Beide Stichworte werden in der Einleitung zu AL an prominenter Stelle programmatisch aufgenommen (vgl. AL 3) und geben die Richtung für die Erneuerung der Familienpastoral auf welt- und lokalkirchlicher Ebene vor: Als Antwort auf die Erfahrungen der Diversität familialer Wirklichkeit in der Weltkirche repräsentieren die beiden Begriffe die zentrale Aufgabe, die Vielfalt der Lebensmuster in unterschiedlichen sozialkulturellen Kontexten in die Reflexion der Kirche über Ehe und Familie und in ihre pastorale Praxis zu integrieren. Konsequenterweise nimmt Papst Franziskus die Zuständigkeit des römischen Lehramtes in gewisser Weise zurück, indem er sie im Sinne des Subsidiaritätsprinzips mit der genuinen Verantwortung der Ortskirchen und der auf dieser Ebene zuständigen pastoralen Akteure korreliert: Er verweist auf die weltkirchlich unhintergehbare Vielfalt der Deutungen pastoraler Situationen und ihrer Beantwortung im Horizont der kirchlichen Lehre und fordert dazu auf, in diesem unabgeschlossenen und unabschließbaren geschichtlichen Prozess das Wirken des Heiligen Geistes zu erkennen (vgl. AL 3). Dementsprechend verbiete die auszuhaltende legitime Vielfalt – unbeschadet der Einheit der Kirche und ihrer Lehre – die Erwartung an die Synode, sie möge neue allgemeine moralische Normen für die Familienpastoral generieren; vielmehr gehe es darum zu verstehen, wie das jeweils Angemessene und pastoral Verantwortbare in den unterschiedlichen Situationen zu „unterscheiden“ sei (vgl. AL 300). Dieser Ansatz findet Ausdruck in einer deutlichen Aufwertung des persönlichen Gewissens aller an diesen Suchprozessen Beteiligten. Papst Franziskus wirbt also in erster Linie für einen hermeneutischen Umgang mit den diskutierten Herausforderungen, die aus der Komplexität weltweit sehr unterschiedlicher familialer Lebenswirklichkeiten für die Pastoral wie für die Moralverkündigung der Kirche erwachsen.<sup>8</sup> Dieser Grundduktus bestimmt entsprechend auch weitgehend den Umgang mit den Beratungsergebnissen der beiden Synoden. Dass konkrete (normative) Fragen offen bleiben bzw. behutsam geöffnet werden – sei es durch Auslassung oder durch ergänzende Hinweise<sup>9</sup> –, muss angesichts des skizzierten Ansatzes als Teil der Programmatik verstanden werden, die Papst Franziskus mit der Synode verbunden hat. Andererseits sind aber im Text dennoch Grenzen in der Adaption des Programms, das vor allem in AL 3 formuliert ist, zu beobachten. So wurden etwa die Urteile bezüglich der sogenannten Gender-Ideologie aus der Schlussrelatio der Synode 2015 (Nr. 8) in das Schreiben übernommen, wenn auch mit gewissen sprachlichen Modifizierungen, aus denen mit etwas Wohlwollen eine vorsichtige Distanzierung des Papstes entnommen werden kann (vgl. AL 56), anstatt auch dieses Thema der weiteren Klärung im innerkirchlichen

---

<sup>8</sup> Vgl. hierzu Marianne Heimbach-Steins u. a., *Familiale Diversität und „pastorale Unterscheidung“*. Eine theologisch-ethische Analyse zum Nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* von Papst Franziskus (Arbeitspapiere des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften Nr. 5, Münster 2016, online: <http://www.uni-muenster.de/FB2/ics/publikationen/index.html>. Nr. 5 (12.1.2017).

<sup>9</sup> Vgl. hierzu Lehmann, *Zeichen der Hoffnung* (s. Anm. 6), 118–122.



wie gesellschaftlichen Meinungsstreit zu überlassen.<sup>10</sup> Ob dies nur darauf zurückzuführen ist, dass angesichts notorischer Konflikte innerhalb des Bischofskollegiums strategische Kompromisse kaum zu umgehen sein mögen, bleibt zu bezweifeln; die jüngsten, harschen Äußerungen des Papstes zum Thema Gender im Rahmen seiner Reise nach Georgien und Aserbaidschan, bei denen er eine systematische Indoktrination zur „Zerstörung der Ehe“ (u. a. mit Bezug auf französische Schulbücher) angeprangert hat, sprechen jedenfalls dagegen, auch wenn Papst Franziskus zugleich betont, die Kirche dürfe weder Homosexuelle noch Transsexuelle zurückweisen.<sup>11</sup> Die Unterscheidung zwischen den konkreten Personen und einem als ideologisch verurteilten Programm allein genügt nicht, um der komplexen Herausforderung von Kirche und Theologie durch die Genderfrage gerecht zu werden. Die theologische Analyse und Begleitung der ethisch, pastoral und ekklesiologisch innovativen Ansätze aus dem Prozess der Familiensynoden sind gerade hier gefordert, die bleibenden Spannungen aufzugreifen und zu bearbeiten, nicht zuletzt eine differenzierte Wahrnehmung der Gendertheorien konsequent einzuklagen und wissenschaftlich zu unterfüttern.

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins  
Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Westfälische Wilhelms-Universität Münster  
Hüfferstr. 27  
D-48149 Münster  
Fon: +49 (0)251 83-32640 (Sekretariat)  
Fax: +49 (0)251 83-30041  
E-Mail: m.heimbach-steins(at)uni-muenster(dot)de  
Web: <https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/ics/heimbach-steins.html>

<sup>10</sup> Vgl. Lehmann, Zeichen der Hoffnung (s. Anm. 6); außerdem: Marianne Heimbach-Steins, Gender zwischen Ideologievorwurf und Gerechtigkeitsanspruch – Bruchlinien und Paradoxien in der Katholischen Kirche, in: ET-Studies 1/2017 [im Druck].

<sup>11</sup> Vgl. die Dokumentation der Pressekonferenz auf dem Rückflug am 2.10.16: [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco\\_20161002\\_georgia-azerbaijan-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161002_georgia-azerbaijan-conferenza-stampa.html); vgl. aus der deutschsprachigen Berichterstattung exemplarisch online: <http://www.sueddeutsche.de/panorama/papst-franziskus-papst-franziskus-verurteilt-gendertheorie-1.3188498> (12.1.2017).

## Sammelrezension

### Religion und Moderne: wieder an- und aufregend

Keine seriöse Religionssoziologie käme wohl heute noch auf die Idee, naiv von einer „Wiederkehr der Religion“ zu sprechen – im Sinne einer europaweiten Wiederkehr traditioneller Kirchlichkeit oder eines phasenweisen Verschwindens in der Geschichte Europas. Wiewohl man aus theologischer Sicht durchaus darüber nachdenken könnte, was denn mit dem christlichen Glauben in den politischen Gewaltorgien des 20. Jahrhunderts so los war ...

Die Aufmerksamkeit für Religion freilich – insbesondere für Religion im öffentlichen Raum und in ihrem Zusammenspiel mit Politik – ist gesellschaftlich, politisch, medial und wissenschaftlich immens gestiegen. Dies zeigen Quantität und Qualität in jüngerer Zeit erschienener religionssoziologischer Studien. Religion ist wieder ein Thema, das aufregt und zu neuen Theoriebildungen und wissenschaftlichen Kontroversen anregt.

Die im Weiteren rezensierten Studien geben einen Einblick in die global wie in Europa immense Unübersichtlichkeit des sozioreligiösen Feldes und schlagen dabei empirische wie hermeneutische Schneisen, die Überblick und Orientierung in einem umfassenden Transformationsprozess von Religion geben können. Ein Konsens ist dabei freilich vorläufig nicht zu erwarten. Zu heterogen sind jene Prozesse, die die Grenzen klassischer Religions-Theorien erkennen lassen.

*Detlef Pollack/Gergely Rosta: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Campus: Frankfurt am Main 2015.*

Einen globalen und theoriebasierten Überblick in einer religiös unübersichtlichen Situation zu schaffen, unternimmt der in seiner empirisch wie theoretisch beeindruckenden Qualität überzeugende erste Band der Schriftenreihe „Religion und Moderne“ des Exzellenz-Clusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ der Universität Münster (CRM), der diesen Namen zu Recht trägt. Der Religionssoziologe Detlef Pollack – bekannt für seine konsequente Verteidigung der Säkularisierungstheorie – der Politikwissenschaftler Ulrich Willems, die Historiker Thomas Großbölting und Barbara Stollberg-Rilinger leiten diesen Cluster.

Der voluminöse Studienband ist ein Grundlagenwerk, das hinkünftig nicht nur FachkollegInnen herausfordert, sondern zudem auch ausgezeichnet als Pflichtlektüre für StudienanfängerInnen geeignet ist. Es bietet neben einer ebenso kompakten wie differenzierten Darstellung und Auseinandersetzung mit den klassischen Begriffen „Religion“ und „Moderne“ auch einen Überblick über die zentralen Theorien der Religions-

soziologie. Die Entwicklung der eigenen theoretischen Ansätze basiert auf einer umfassenden empirischen Datengrundlage: den Daten des Religionsmonitors der Bertelsmann-Stiftung, der Langzeitstudien des World Values Survey, der European Values Study, des International Survey Programme, des General Social Survey, des PEW-Research Forums und zahlreichen nationalen wie kirchlichen Erhebungen sowie staatlichen Statistiken.

Entlang transparent dargelegter Forschungsfragen und mittels fundierter Methodologie fragt die Studie schwerpunktmäßig nach dem „religiösen Niedergang in Westeuropa“ (mit speziellem Fokus auf Westdeutschland, Italien und der Niederlande) und einer „Renaissance des Religiösen in Osteuropa“ (mit Konzentration auf Russland, Ostdeutschland und Polen). Drei Fallbeispiele – die USA, Südkorea und die charismatischen, pfingstlerischen und evangelikalen Bewegungen in Europa, den USA und Brasilien – weiten den europäischen Horizont und ermöglichen Vergleichsstudien. Das theoretische Zentrum bietet die Entwicklung einer „multi-paradigmatischen Theorie“, die anstelle einer universalen Theorie multiple Theoreme zu Verfügung stellt, die religiöse Aufschwünge ebenso erklären können wie entsprechende Erosionsprozesse, nationale wie internationale Patterns und Zusammenhänge besser verstehen lassen und dank des (freilich mitunter dann nicht immer zufriedenstellenden) Versuchs zu historischer Tiefenschärfe bei der Datenauswertung länderspezifischen Verhältnissen besser gerecht werden.

Dabei kommen die Autoren zu Schlussfolgerungen, die im Kontext des aktuellen religionssoziologischen Mainstream-Diskurses provozieren. So intensiviere Individualisierung die Religion keinesfalls, sondern schwäche sie. Mithilfe der „Distractions-hypothese“ zeigen die Autoren, dass die Wohlstandssteigerungsbedingte Zunahme von Freizeit, Unterhaltung und Konsum religiöse Indifferenz forciert. Auch sozialer, kultureller und religiöser Pluralismus führe nicht zur Vitalisierung von Religion, im Gegenteil: religiöse Homogenisierung stärke diese. Schließlich führe auch die funktionale Differenzierung von Religion zu einem Relevanzverlust, wohingegen Entdifferenzierung von Religion die Verwebung von Religion in die Lebenswirklichkeiten hinein fördere. Diese Thesen sind stringent und empirie-gestützt überzeugend argumentiert. Damit macht sich der Band auch für eine solide empirische und quantitative Grundlagenforschung stark, die allein Repräsentativität beanspruchen und so dem Anspruch der Soziologie, verallgemeinerbares Wissen zu produzieren, gerecht werden kann.

Genau in diesem mehr oder weniger explizit-reflexen „Habitus“, der sich in manch überflüssiger Polemik gegen ebenso um Aufmerksamkeit konkurrierende Kollegen richtet, liegt aber auch die Schwäche der Studie. Geleitet von tendenziell konservativ-traditionellen Operationalisierungen des Religionsbegriffs (z. B. Kirchenbesuch als Indikator), droht die Studie die grenzverändernden und auch die christlichen Formen von Religion transformierenden Pluralisierungsprozesse zu übersehen und erfasst so nur schwer bis gar nicht die Tiefe der Transformationsprozesse. Noch dazu fokussiert

die Studie vor allem christliche Religion und übersieht dabei die Frage, wie sich die Präsenz anderer Religionen auf die Kirchen, das Christentum und das religiöse Feld insgesamt auswirkt. Die Forschung zu alternativen und esoterischen Formen von Religion ändert daran nur wenig. Dadurch bleibt das Projekt trotz aller vor allem methodischer Brillanz in gewissem Sinn an der Oberfläche. Dies hängt wohl auch mit dem Mangel, ja der Ablehnung qualitativer Studien zusammen, die zwar keine Repräsentativität bieten können, aber neue Perspektiven und Fragestellungen auf die Umbrüche im sozioreligiösen Feld eröffnen könnten. Die Ignoranz gegenüber ethnographischen Kategorien, d. h. dessen, wie Menschen selbst Religion verstehen oder ihre religiöse Praxis interpretieren – allein der Kirchenbesuch hat z. B. soziokulturell vor 1960 etwas anderes bedeutet als heute – schwächt auf unsichtbare Weise den hermeneutischen Ertrag der Studie. Auch die gut begründete, weil historisch und politisch schlüssig argumentierte Ablehnung der „Marktthese“ oder der „Pluralisierungstheorie“ krankt am Mangel an Tiefenhermeneutik. So verdankt sich der „Erfolg“ von Religionsgemeinschaften wohl weniger deren Homogenisierung, sondern der Kombination religiöser Institutionenmacht mit sozialen und politischen Machtinstitutionen.

Gleichwohl legen Pollack und Rosta mit ihrem imposanten Werk eine Forschungsarbeit vor, die in den Details zu kritisieren oder gar zu widerlegen ist, den wissenschaftlichen Rivalen aber einiges an Forschung und Argumentation abverlangen wird. Nach 542 Seiten steht jedenfalls bestens nachgewiesen fest, dass die Säkularisierungsthese und ihre religionsschwächenden Wirkungen nicht einfach vom Tisch gewischt werden können. Offen bleibt die Frage: *Welche Religion, welche Religionshermeneutik* kommen durch multiple Säkularisierungen zu ihrem Ende; welche entwickeln sich dabei?

*Ulrich Willems/Detlef Pollack/Helene Basu/Thomas Gutmann/Ulrike Spohn (Hg.): Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, transcript: Bielefeld 2013.*

In die bereits angezeigten Kontroversen führt auf spannende Weise ein Sammelband ein, dem eine Ringvorlesung und ein Forschungskolloquium „Moderne – Religion – Politik. Konzepte, Befunde und Perspektiven“ des bereits angeführten Exzellenz-Clusters im Sommersemester 2009 zugrunde liegen.

Die durchwegs hochkarätigen Beiträge versammeln sich um die aktuell wieder in Fahrt kommende Kontroverse um Theorie und Status „der“ Moderne und damit eng verbunden um die Frage, ob „die“ Säkularisierung ein integraler und konstitutiver Bestandteil „der“ Moderne ist. Zur Debatte steht, ob es sich bei der Moderne um eine „universale gesellschaftliche Entwicklungsstufe“ oder um das „kontingente Ergebnis einer partikularen kulturellen Praxis“ (S. 11) handelt – nicht zuletzt deshalb, weil die historischen Entstehungsbedingungen der Moderne zunehmend mehr in den Blick genommen werden. Fünf zentrale und ebenso kontroverse „Schauplätze“ bilden in beiden Teilen des Buches – „Kontroversen um die Moderne“ und „Kontroversen um Modernität und Säkularität“ – die Kristallisationspunkte, an denen Modernisierungs-

theorien und modernisierungskritische Theorien einander, oftmals unvermittelt und unvermittelbar, gegenüber stehen: 1. Kontinuitäten statt Epochenbruch, d. h. Zweifel an der Möglichkeit einer scharfen Grenzziehung zwischen Tradition und Moderne, 2. Kontingenz statt Determinismus, d. h. ein Verständnis des Weges in die Moderne als lineare oder gar teleologische Fortschrittsgeschichte oder als ein durch Gegenläufigkeiten, Rückschläge und Pfadabhängigkeiten sowie Akteurskonstellationen geprägter Prozess, 3. Vielfalt statt Einheit, d. h. die Ablösung der Vorstellung einer einheitlichen Moderne hin zu einem Modell der „multiple modernities“ (Shmuel Eisenstadt), 4. die Entwicklung einer globalen Perspektive anstelle eines westlichen Blickes und 5. die Debatte zwischen Konstruktivismus und Essenzialismus.

Interdisziplinär und virtuos bespielt werden diese brisanten Theorie-Brennpunkte u. a. von prominenten Geistes-Größen wie Steve Bruce, Charles Taylor und dem 2010 verstorbenen Shmuel Eisenstadt sowie VertreterInnen aus Ethnologie, Literaturgeschichte, Politischer Philosophie, Bürgerlichem Recht und Soziologie – ein Hochgenuss wissenschaftlicher Diskurskultur, angenehmerweise in der Regel auch abseits der manchmal ermüdend abstrakten Soziologen-Phraseologie. Dies reicht von konzeptionellen Entwürfen, wie z. B. der Theorie einer „Emergenz einer globalen, polyzentrischen Modernität“ (Volker H. Schmidt), über eine historische Reflexion der Modernisierungstheorie (Wolfgang Knöbl) mit dem Resultat, die Modernisierungstheorie als „großartig-spektakulären, obgleich gescheiterten modelltheoretischen Versuch“ (S. 109) zu bezeichnen bis zum erstaunlichen, aber argumentativ durchaus überzeugenden Nachweis, dass die USA durch und durch säkularisiert seien und keinesfalls eine Ausnahme bilden (Steve Bruce) oder dem Impuls, Charles Taylor durch die Geistesgeschichte bei seiner Kritik des „Mythos der Aufklärung“ zu folgen, wobei der Doyen der Religionsanthropologie zu dem Schluss kommt, dass „weltliche oder diesseitige Anthropologien auf der Erkenntnisebene keinen Vorteil gegenüber theologischen oder religiösen Theorien aufweisen können“, ja, deren Gegenüberstellung sich als „Fata Morgana“ (S. 444) erweist.

*Judith Könemann/Saskia Wendel (Hg.): Religion – Öffentlichkeit – Moderne“. Transdisziplinäre Perspektiven, transcript: Bielefeld 2016.*

Welch ungewohnte Perspektiven und neue Fragestellungen im Umfeld religionssoziologischer und religionspolitischer Themen auftauchen können, wenn sich Theologie dialogisch in diese Debatten einmischt, zeigt ein weiterer interdisziplinär ausgerichteter Sammelband. Die beiden Theologinnen Judith Könemann und Saskia Wendel fragen in ihrer Publikation, wie sich das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit sowie die Rolle von Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit unter den Bedingungen moderner – im Verständnis der Herausgeberinnen säkularer, liberaler und immer pluraler werdenden – Gesellschaften bestimmen und gestalten lassen. Dazu lassen sie VertreterInnen aus Theologie, Religionsphilosophie, Religionssoziologie und Politischer Philosophie in – durchaus kontroversielle – Dialoge treten.

Der Sammelband gliedert sich in drei Teile. Der erste, religionssoziologisch orientierte Teil fällt bereits dadurch auf, dass nicht nur die „üblichen Verdächtigen“ zu Wort kommen, sondern neben interessanten WissenschaftlerInnen auch ungewohnte theoretische Zugänge präsentiert werden. So entwickelt Warren S. Goldstein anhand von sechs historisch-komparativen Fallstudien eine kritisch-dialektische Theorie der Säkularisierung. Herausragend aufgrund des Analyseinstrumentariums, das sie für zukünftige Forschung entwickeln, sind die Beiträge von Anna-Maria Meuth und Antonius Liedhegener. Während die Religionssoziologin des Münsteraner Exzellenz-Clusters ein Modell einer Mehrebenenanalyse des Säkularisierungsparadigmas konzipiert und dabei die ebenso zentrale, wie in der Regel soziologisch vernachlässigte intermediäre Vermittlungsfunktion der Mesoebene – also religiöser Gemeinschaften und Institutionen – nachweist, entwickelt der Luzerner Professor für Politik und Religion ein hoch differenziertes und integratives Modell zur Verhältnisbestimmung von Religion, Öffentlichkeit, Zivilgesellschaft und Politik, das heuristisch flexibel und präzise zugleich sowohl der funktionalen Differenzierung als auch der zeitgleichen hohen Interdependenz gesellschaftlicher Subsysteme in modernen Gesellschaften gerecht wird. Judith Könemann wiederum erarbeitet im Rahmen einer Standortbestimmung bzw. Repositionierung des Faches Religionspädagogik an den Universitäten dessen zivilgesellschaftlichen Beitrag: Religionspädagogik als akademische Disziplin reflektiert religiöse Bildung und das politische Bildungshandeln der Kirchen als intermediärer Organisationen, beteiligt sich am politischen Bildungsauftrag der Kirchen, indem sie „Wirklichkeit erschließende Differenz- und Deutekompetenz“ (S. 150) und damit Grundlagen des Zusammenlebens vermittelt und so einen Beitrag zur Demokratiefähigkeit und Bildung von Demokratie erbringt.

Der zweite Teil widmet sich der ins Praktisch-Politische gewendeten religionsphilosophischen Frage nach dem Verhältnis zwischen religiösem Glauben und öffentlicher Vernunft. Die Autoren bringen dabei spannende Alternativen zu den aktuell meistrezipierten Modellen von John Rawls (Liberale Trennung von Religion und Politik) und Jürgen Habermas (kooperative Übersetzung zwischen religiöser und säkularer Vernunft) ins Spiel. Man traut sich, zwei Ikonen zu widersprechen! So spricht Thomas M. Schmidt von Religion als „Bewusstsein von Differenz“, das für die Unanschaulichkeit und Alterität wachhalten soll; Maureen Junker-Kenny wiederum stellt Paul Ricoeurs Verständnis von Religion als „Mitbegründer des öffentlichen Raums“ zur Diskussion.

Auch der dritte Teil, der Theologie mit Politischer Philosophie verknüpft, zeichnet sich durch eine kritische Reflexion zeitgenössischer Mainstream-Positionen aus. Statt wie Rawls und Habermas Religion auf ihre moralischen Funktionen zu reduzieren, votieren die Autoren für ein Verständnis von Religion als sozialer Praxis, das die scharfe Grenzziehung zwischen „öffentlich“ und „privat“ relativiert (Michael Reder) oder für ein kommunikatives Vernunftverständnis (Anne Weber), das auch offen für „andersvernünftige“ Suchbewegungen ist und so die starren Trennlinien überwinden kann. Saskia Wendel schließlich schreibt einer zukünftigen Politischen Theologie einige Auf-

gaben ins Stammbuch. So fordert sie unter anderem, sich von einem problematischen Inklusivismus zu verabschieden, der Religion zu legitimatorischen Zwecken instrumentalisiert, und stattdessen die motivationale Dimension von Religion für politisches Engagement stärker herauszuarbeiten.

Der Sammelband zeichnet sich durch eine Fülle alternativer und innovationsbegründender Fragestellungen aus. Ob dies auch daran liegt, dass hier deutlich mehr Frauen zu Wort kommen, eine Praktische und eine Systematische Theologin zusammenarbeiten und die Beiträge erkennbar in einem Dialog miteinander und nicht nur nebeneinander stehen und rivalisieren?

*Doron Kiesel/Ronald Lutz (Hg.): Religion und Politik. Analysen, Kontroversen, Fragen, campus: Frankfurt am Main 2015.*

Ähnlich innovativ und inspirierend, weil abseits der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Mainstream-Stereotype zum Verhältnis von Religion und Politik, ist dieser Sammelband, der schon allein aufgrund seiner Spannweite zwischen theoretischen Grundlagenfragen und empirischen Konkretionen glänzt. Die multiperspektivisch angelegten Beiträge gehen zurück auf eine an der Universität Erfurt im Wintersemester 2013/14 gehaltene Ringvorlesung. Die Frage, ob angesichts der Wiederkehr der Religion insbesondere im Politischen, Modernisierung zwangsläufig zur Säkularisierung führen muss, bildet den Ausgangspunkt. Erfrischend ungewöhnlich – vermutlich den dominant vertretenen jüdischen und protestantischen Zugängen geschuldet, die in der Regel einen reflektierteren und (selbst-)kritischeren Zugang zu Fragen von Macht, Autorität und Gerechtigkeit haben als KatholikInnen – kommen die beiden Herausgeber zu dem „Zwischenstand“, dass es einen alten und konstitutiven Bezug zwischen Religion und Politik gibt, aus dem heraus die „Wiederkehr der Religion“ in politischen Kontexten überhaupt erst zu erklären ist. „Die Moderne ruht auf einem ungeheuerlichen Wissen der Religionen, das über Jahrtausende verdichtet wurde. Zugleich hat sie diese als Praxis mit essenzieller politischer Bedeutung aus ihren zentralen Bereichen verdrängt. Mit Säkularisierung und Modernisierung verbinden sich offenkundig Fallstricke und Bedrohungen, die es zu benennen gilt und deren Folgen analysiert werden müssen.“ (S. 14)

Ohne Anspruch auf endgültige und eindeutige Antworten oder eine Synthese gliedert sich der Band in vier Teile, lässt aber durchaus einen roten Faden erkennen.

Die „Zugänge“ widmen sich systematischen und historischen Grund(lagen-)fragen des Verhältnisses von Religion und Politik. So stellt Wolf Wagner fest, dass – ob systematisch oder historisch betrachtet – Politik (im Sinne der *governance*) immer schon Teil der Religion war, es also keine unpolitische Religion gibt. Dem Gegensatz von Religion und Politik geht logisch wie historisch die Einheit von beiden voraus. Zu fragen ist, wie man vermeiden kann, dass eine der beiden den Zugang zur absoluten Wahrheit beansprucht – weiters, wie man Staat und Religion schützen kann, von der jeweils anderen Seite überwältigt zu werden. Originell ist die Beschreibung von Religion in ihrer Funk-

tion als „Hoffnung“ im Kontext der Krisenphänomene einer „traurigen“ Moderne, die sich nach Ronald Lutz aber auf „Abwegen“ (wie z. B. als Islamischer Staat), „Irrwegen“ (als religiöse Fundamentalismen), „Umwegen“ (als subjektorientierte Praktiken zur Aussöhnung mit der Moderne) und „Auswegen“ (als eine biblisch begründete Praxis, die auf Veränderung der Moderne zielt) zum Ausdruck bringen kann.

Die „Kontexte“ reflektieren Fragen von Macht, Autorität und Freiheit anhand der Auseinandersetzung mit religiösen Autoritäten in der Bibel sowie das Verhältnis von Judentum, Reformation und Politik. Christian Dietrich zeigt am Beispiel der Rolle der Kirchen in der DDR eindrücklich, dass Religion keinesfalls nur funktional zu erklären ist, sondern eine eigenständige politische Kraft darstellen kann. In seiner Bedeutung für zeitgenössische Herausforderungen kaum zu unterschätzen ist der Nachweis von Doron Kiesel und Christian Wiese, dass theologische Begriffe niemals unpolitisch sein können. So kann die üblich gewordene Unterscheidung zwischen religiösem Antijudaismus und rassischem Antisemitismus bis heute dazu beitragen, die konkrete politische Dimension des Theologischen zu „übersehen“. Gerade der tief verwurzelte Antijudaismus aber begründete die Anfälligkeit gegenüber der antisemitischen Propaganda der Nazis, erleichterte die Zustimmung zu judenfeindlichen Maßnahmen und beruhigte das Gewissen vieler Christen angesichts der Diskriminierung und Verfolgung der jüdischen Minderheit. Was bedeutet diese Argumentation mit Blick auf die Rede der Kirchen vom „christlichen Abendland“ oder „christlichen Leitwerten“ im Kontext eines antimuslimischen Rassismus heute?

„Die Lebenswelten“ gehen im Weiteren der Frage nach der Ausgestaltung von Rechtsverhältnissen in pluralen Staaten und den damit verbundenen Chancen der Vielfalt nach, widmen sich der politischen Dimension von Festkulturen und Ritualen, der Thematik religiöser Bildung, weisen nach, dass die Dialektik von Religion und Politik stark geschlechterspezifisch geprägt ist (Birgt Heller), und bieten eine der seltenen empirischen Analysen zum interreligiösen Dialog.

Die „Brennpunkte“ wiederum diskutieren aktuelle konfliktive Felder. So zeigt Thomas Eppensteiner, dass in der Beschneidungsdebatte die Konfliktlinien nicht dem substantiellen Gehalt religiöser Überzeugungen entlang verlaufen, sondern dazu dienen, gesellschaftliche Minderheiten zu konstruieren und zu etikettieren. Der Leser kann weiters spannende Einblicke nach Brasilien gewinnen. Mehrere Beiträge widmen sich der Frage nach dem Verhältnis des Islam zur Politik. Katajun Amirpur ermöglicht mit ihrem Beitrag ein vertieftes Verständnis für die Genese und innere Rationalität des Islamischen Staates, zeigt aber anhand ausgewählter Literatur auch die reflektierte innerislamische Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik. Hans G. Kippenberg wiederum bietet mit seinem Akteurs-Modell eine exzellente Hermeneutik zur Analyse des Verhältnisses von Religion und Gewalt. Seine Analyse von biblischen Texten ist aber leider als latent antijudaistisch zu bezeichnen, nicht zuletzt deshalb, weil sie religionsinterne Hermeneutiken schlichtweg ignoriert.



*Judith Könemann/Anna-Maria Meuth/Christiane Frantz/Max Schulte: Religiöse Interessensvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik, Ferdinand Schöningh: Paderborn 2015.*

*Jörg Stolz/Judith Könemann/Mallory Schneuwly Purdie/Thomas Englberger/Michael Krüggeler: Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Theologischer Verlag: Zürich 2014.*

*Urs Winter-Pfändler: Kirchenreputation. Forschungsergebnisse zum Ansehen der Kirchen in der Schweiz und Impulse zum Reputationsmanagement, Edition SPI – Verlag des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts: St. Gallen 2015.*

Im Idealfall basieren praktisch-theologische wie religionssoziologische Theorien auf empirischen Grundlagen oder stehen zumindest mit diesen im Gespräch. Empirische Studien des Pastoralsoziologischen Instituts St. Gallen stehen seit jeher für exzellente empirische Sozialforschung im Umfeld von Religion und Kirche. So auch die Studie zur „Kirchenreputation“ von Urs Winter-Pfändler. „Träumen, Visionen entwerfen und Ziele setzen“, „Um die kirchlichen Mitarbeitenden Sorge tragen“, „Aktiv den Kontakt zu den Menschen suchen“, „Der Nachhaltigkeit und Wirkung des eigenen Tun und Lassens nachgehen“, „Antworten auf die Spannung zwischen kirchlicher Lehre und gelebter Praxis finden“, „Offen, transparent und ehrlich kommunizieren“, „Sich Veränderungen stellen und Zukunft gestalten“, „Taten vor Worte“ (S. 253–254): Die Praxiskonsequenzen, die der Autor aus seinen Erhebungen zieht, klingen schlicht, nicht besonders aufregend und sind PraktikerInnen und PastoraltheologInnen vertraut. Aufregend aber ist, dass diese Uralt-Forderungen mit dieser Studie nun empirisch fundiert belegt werden können. Drei Jahre lang wurden 1400 Menschen aus der Schweiz befragt: 360 angehende PrimarlehrerInnen und KindergärtnerInnen der Pädagogischen Hochschule St. Gallen, 90 Theologiestudierende aller katholischen und evangelisch-reformierten Fakultäten der Deutschschweiz sowie 949 KantonsparlamentarierInnen der Schweiz. Sie wurden gefragt, wie es um den Ruf und das Ansehen der römisch-katholischen und evangelisch-reformierten Kirchen in der Schweiz steht. Die erhobenen Daten zur Reputation der Qualität kirchlicher Angebote, Kirchenleitungen und Gemeinden sowie des Seelsorgepersonals, zum Kirchenimage wurden auf der Basis von Managementtheorien konzipiert und ausgewertet resp. reflektiert. Bei den befragten PolitikerInnen und Studierenden haben die Kirchen insgesamt einen guten Ruf, wobei dieser jedoch in den vergangenen Jahren gelitten hat – insbes. jener der katholischen Kirche. Je schlechter freilich der Ruf, umso eher wird die Trennung von Kirche und Staat befürwortet, umso unattraktiver wird ehrenamtliches oder professionelles Engagement und umso höher die Wahrscheinlichkeit für einen Kirchenaustritt – sogar bei diesen beiden Gruppen. Denn die Auswahl dieser beiden Gruppen, die in Bezug auf die Einstellung zu Kirchen wohl einen inhaltlich bzw. aus strategischen Gründen positiven Bias aufweisen, lässt vermutlich nicht automatisch Rückschlüsse auf das Gesamt einer Bevölkerung zu, die nicht nur religiös weitaus pluraler sondern

wohl auch kirchenskeptischer ist. Ein management-theoretischer Blick lässt dennoch spannende Perspektiven erkennen. Was aber wäre, wenn es eine Art spiritueller Erschöpfung der Kirchen wäre, die deren Krise begründet? Denn gerade die Schweizer Kirchen arbeiten, wie die meisten deutschsprachigen Kirchen, im weltweiten Vergleich bereits hochgradig professionell, gerade auch in Managementfragen.

Judith Könemann, ehemalige Direktorin des SPI St. Gallen, ist bei den beiden anderen hier vorgestellten Studien maßgeblich beteiligt, was für empirische wie theologische Qualität bürgt. Die Studie zu „Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft“ greift nicht nur auf die traditionellen religionssoziologischen Theorien zurück, sondern riskiert mit ihrem Modell einer „Konkurrenztheorie religiös-sozialen Wandels“ Neuland. Indem damit das Thema „Streit um Macht“ – im Umfeld von Religion nicht selten ausgeblendet – in den (empirischen) Blick kommt, wird damit auch sichtbar, wie sehr Religion in die aktuellen Regime – hier: Regime der Ich-Gesellschaft – eingebunden ist. Das mag manchem nicht gefallen, zeugt aber von der hohen gesellschaftspolitischen Sensibilität des ForscherInnenteams. Die vier Gestalten des (Un-)Glaubens, die die Studie für die Schweiz repräsentativ erarbeitet – auf der Basis eines Methoden-Mix und einer Methodentriangulierung –, überzeugen daher nicht zuletzt deshalb, weil Religion sowohl als individuelle als auch als soziopolitische Größe wahrgenommen und in deren Bezogenheit zu gesellschaftlichen Paradigmen erkennbar gemacht wird. „Institutionelle“ (mit den beiden Subtypen „Etablierte“ und „Freikirchliche“), „Alternative“ (mit den Subtypen „Esoterische“ und „Sheilaisten und alternative Kunden“), „Distanzierte“ (mit den Subtypen „D.-Institutionelle“, „D.-Alternative“, „D.-Säkulare“) – mit 57,4 % übrigens die größte Gruppe – sowie „Säkulare“ (Subtypen „Indifferente“ und „Religionsgegner“): So nennen die Verfasser die vier von ihnen identifizierten Typen. Hervorzuheben ist, dass dabei der Frage nach der jeweiligen Praxis eine im Vergleich zu anderen, eher weltanschaulich orientierten Umfragen ein großer Raum gegeben wird. Ebenso führen Originalzitate aus dem qualitativen Studienteil zu einem vertieften Verständnis der verschiedenen Typen. Die Daten werden zudem multiperspektivisch interpretiert und befassen sich sodann auch mit Themenbereichen wie Einstellungen zu anderen Religionen, Geschlechterfragen, dem Wertewandel und politischen Einstellungen. In klarer Sprache verfasst, ist die Studie damit nicht nur spannende Lektüre, sondern auch exzellente Grundlage für pastorale Arbeit.

Die Studie zur „Religiösen Interessensvertretung“ umfasst die detaillierte Darstellung zweier Projekte – beide theoretisch wie methodisch brillant konzipiert, nicht zuletzt infolge eines interdisziplinär aufgestellten theoretischen Rahmens sowie einer durchdachten Methodentriangulierung, d. h. quantitative wie qualitative Methoden werden verschränkt. Man merkt dieser Studie an jeder Zeile an, dass sie sich einem substantiellen, interdisziplinären Dialog verdankt, der die Stärken und Potentiale der beteiligten Disziplinen – Theologie, Politikwissenschaft, Politische Philosophie, Soziologie – fruchtbar macht. Die Studie präsentiert die Ergebnisse von zwei Teilprojekten. Das erste Projekt „Die Rolle der christlichen Kirchen in der Öffentlichkeit“ fragt nach der

medial vermittelten Partizipation der christlichen Kirchen in Deutschland sowie nach der Rezeption dieser Partizipation am Beispiel zweier öffentlich geführter gesellschaftspolitischer Debatten: Schwangerschaftsabbruch und Zuwanderung und Migration/Asyl. Das zweite Projekt „Lokale Eliten zwischen bekenntnisgebundenem Bürgerengagement und Parteipolitik“ erforscht, wie mehrfachgebundene Akteure, die sowohl an das religiöse wie auch an das politische Feld gebunden sind, mit dieser Schnittstellenposition umgehen. Beide Projekte werden in umfassende theoretische Grundlagenforschung (Begriffe, Geschichte, Theorien, Rechtslage, theologische Grundlagen) eingebettet, die Darstellung von Durchführung und Ergebnissen ist stringent, überaus differenziert und mehr als überzeugend in ihrer Präzision. Manche Ergebnisse sind dabei durchaus überraschend. So erweist sich auch in einer hochmediatisierten und virtualisierten Gesellschaft die Rolle von informellen Netzwerken und schwach institutionalisierten Strukturen bei der lokalen Interessensvermittlung zwischen Kirche und Politik als bedeutsam – und damit auch konkrete Orte und Anlässe (S. 115). Oder: Die Darstellung religiöser Akteure in der Öffentlichkeit erfolgt in den untersuchten Printmedien überwiegend neutral und sachlich (S. 135). Oder: Christliche Akteure argumentieren in öffentlichen Debatten weniger explizit religiös als vermutet, kommen also der berühmten Habermas'schen Forderung, die religiöse Rationalität in eine säkulare zu übersetzen, längst nach (S. 203). Nicht nur die Fülle der erforschten Zusammenhänge, das Gesamt„werk“, ist jedem Studierenden von Theologie oder Politikwissenschaft zu empfehlen, da man Ein- und Überblick in die wichtigsten Diskurse der Debatten um Religion und Öffentlichkeit erhält. Erneut erweist hier der Exzellenz-Cluster der Universität Münster seine Kompetenz. Einziger Wermutstropfen der Publikation sind zu viele Redundanzen, Fragenkanonaden und die phasenweise zeilenlang mäandernde, langatmige und sperrige Sprache, die sich vor allem an die Kollegenschaft zu richten scheint. Diesem hervorragenden, für die Öffentlichkeitsarbeit der Kirchen unverzichtbaren Grundlagenwerk wäre aber eine breite Leserschaft zu wünschen. Eine kompakte Zusammenfassung für den Alltagsgebrauch wäre ein wichtiges Derivat.

*Peter L. Berger: Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften, campus: Frankfurt am Main 2015.*

Doyens der Religionssoziologie wie der mittlerweile 87-jährige Peter L. Berger, können es sich leisten, ihre langjährigen empirischen Grundlagen nicht transparent zu machen und mit ziemlich viel unbegründeter Meinung und Polemik gespickt neue Theorien vorzulegen. Mit diesem spannend und anschaulich geschriebenen Buch vollzieht der große Theoretiker, der in seiner religionssoziologischen Intuition der Forschung immer voran war, erneut eine Kehrtwende, an der sich Religionssoziologen wieder abarbeiten können und müssen. Sprach er in einer Zeit, als die Säkularisierungsthese noch das gängige Paradigma war, bereits von Desäkularisierung, entwickelt er nun eine Theorie eines differenzierten Pluralismus, in der er die Säkularisierungsthese freilich

wieder zu neuen Ehren kommen lässt, wenn auch in veränderter Form. Dieses Widerrufen eigener Zugänge ehrt einen Wissenschaftler und kommt in der akademischen Szene so gut wie nie vor. Peter Berger ist kein Ideologe, sondern der konkreten Wahrnehmung verpflichtet – und dies ist die Stärke und Schwäche seines durch und durch amerikanischen Buches.

Pluralismus ist für ihn nicht mehr nur eine von mehreren Dimensionen, die Säkularisierung fördert, sondern *die* große Veränderung, die „die Moderne für die Stellung der Religion sowohl im Bewusstsein des Individuums als auch in der institutionellen Ordnung“ herbeigeführt hat (S. 8). Dabei unterscheidet er zwei Pluralismen: die Koexistenz unterschiedlicher Religionen und die Koexistenz des religiösen und des säkularen Diskurses. Maßgeblich ist dafür die empirische Beobachtung, dass es für die meisten Gläubigen keine starre Dichotomie zwischen Religiösem und Säkularem gibt, sondern diese in einer fließenden Konstruktion des „Sowohl – als auch“ leben. Gestützt vor allem auf das Konzept der „multiplen Wirklichkeiten“ des Bewusstseins sowie den sogenannten „Relevanzstrukturen“ bei Alfred Schütz sowie auf Shmuel Eisenstadts Konzept der „multiplen Säkularitäten“ beschreibt, diskutiert und reflektiert Berger das Phänomen des Pluralismus auf verschiedensten Ebenen: aus historischer Sicht, mit Blick auf dessen Auswirkungen auf Glauben und Institutionen, auf politisches Management und Fragen der Koexistenz.

Peter L. Berger hat immer schon das betrieben, was ich „engagierte Wissenschaft“ nennen möchte. Er ist in diesem Fall nicht nur vom Streben nach wissenschaftlicher Präzision getrieben, sondern vor allem von dem Wunsch, mit seiner Theorie etwas beizutragen zu den aktuellen globalpolitischen Herausforderungen, vor allem zu dem, was er „Kampf um die Seele des Islam“ (S. 10) nennt. Insofern versteht sich das Buch auch als Vorschlag einer „Friedensformel“, die die Koexistenz verschiedener Religionen in derselben Gesellschaft sicherstellen soll. Der Pluralismusbegriff Bergers ist daher auch ziemlich normativ.

*Hans-Joachim Höhn: Gewinnwarnung. Religion nach ihrer Wiederkehr, Ferdinand Schöningh: Paderborn 2015.*

Als normativ – im besten Sinn des Wortes freilich – ist auch die theologische Studie des renommierten Fundamentaltheologen Hans-Joachim Höhn zu bezeichnen. Höhn ist einer der wenigen Systematiker im deutschsprachigen Raum, der sich in die Niederungen der Religionssoziologie begibt und sich fundiert und ernsthaft mit deren Ergebnissen auseinandersetzt. Allein die Literaturverweise lassen einen Denk- und Deutehorizont erkennen, der in theologischen Gefilden selten ist. Höhn stand der These von der „Wiederkehr der Religion“ allerdings von Beginn an reserviert gegenüber und hat philosophisch wie theologisch gut begründet starke Argumente für die Relevanz der Säkularisierung als Theorie und Praxis gebracht. So auch hier – auf hohem Niveau. Auf der Basis der von ihm in Anschluss an Ulrich Beck entwickelten Theorie „reflexiver Säkularisierung“ beschreibt er die Dialektik zwischen „sakrophiler“ und „sakrophager“

Spätmoderne: „Am Religiösen ist man interessiert wegen seiner sinnstiftenden Wirkungen, um die man es zugleich bringt“ (S. 41). Und so warnt er – in der Hoffnung, die Warnungen würden sich nicht bewahrheiten – davor, sich zu früh über eine vermeintliche neue Attraktivität von Religion zu freuen. Der Gewinn könnte sich als Verlust herausstellen. Zu Recht stellt er die Funktion von Soziologie und Theologie heraus, Illusions-Präventionsarbeit zu betreiben und daher auch Szenarien zu entwickeln, die „ein böses Ende bedeuten“ (S. 59). Wenn es ihm dann noch gelänge, über alltägliche Erfahrungen von Menschen, die auf religiöser Suche sind, weniger abfällig zu schreiben (z. B. S. 190–191), würde ich ihn gerne als einen jener bedeutsamen Theologen der Gegenwart beschreiben, dem es auch in diesem Buch um den Kampf um die Vernünftigkeit von Religion geht wie um die Rettung unabgeleiteter Verheißungen des christlichen Glaubens.

Assoz.-Prof. MMag. Dr. Regina Polak  
Institut für Praktische Theologie  
Fachbereich Pastoraltheologie und Kerygmantik  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Universität Wien  
Schenkenstr. 8–10  
A-1010 Wien  
E-Mail: [regina.polak\(at\)univie.ac\(dot\)at](mailto:regina.polak@univie.ac.at)

## **Die religiösen Aktionsräume verändern sich**

### **Konsequenzen für die räumliche Organisation von Kirche im Spannungsfeld zwischen Privatisierung und Regionalisierung**

#### Abstract

Derzeit lassen sich zwei scheinbar gegenläufige Phänomene beobachten: Einerseits wird die Glaubensausübung immer individueller, verschwindet scheinbar im Privaten und konzentriert sich dabei geographisch auf den Standort des Subjektes (anstatt auf die Standorte kirchlicher Manifestationen). Andererseits diffundiert mit zunehmender Mobilität die persönliche Glaubenspraxis immer stärker in den Raum, da trotz Individualisierung der Wunsch nach gemeinschaftlicher Praxis bestehen bleibt. Die Atomisierung und die Dispersion religiöser Handlungen schwächen jedenfalls gemeinsam das traditionell bedeutsame, unmittelbare geographische Umfeld der Gläubigen (z. B. Pfarreien) und führen fallweise bereits zu einer geringeren Sichtbarkeit institutioneller Religion im öffentlichen Raum. Diese Transition trifft die katholischen Bistümer und die evangelischen Landeskirchen in einer Phase der räumlichen Neuorganisation. Mehr noch: Langfristige Konsequenzen neuer räumlicher Zuschnitte der Pfarreien wurden bislang kaum vor dem Hintergrund individualisierter religiöser Aktionsräumen diskutiert.

#### 1. Zwei gegenläufige Phänomene

Über Jahrhunderte hinweg wurde die christliche Religion von den einzelnen Gläubigen jeweils in einem recht überschaubaren geographischen Raum praktiziert, hauptsächlich in der Familie und der Ortsgemeinde: Die Familie war der Ort des Gebetes bzw. der alltäglichen Religionspraxis und der Volksfrömmigkeit. Liturgische Feste sowie die Spendung der Sakramente wurden meist in der örtlichen Kirche gefeiert. Durch die geringe Mobilität der Menschen fanden nicht selten sowohl Taufe, Erstkommunion, Firmung, Hochzeit und Beerdigung sowie der sonntägliche Kirchgang fast ausnahmslos in derselben Ortskirche statt. Zur Ausübung der Religion waren folglich Hausstand und Gemeinde ausreichend. Der religiöse Aktionsraum konzentrierte sich also auf das unmittelbare geographische Umfeld.

Das geographische Konzept des Aktionsraums beschreibt jenen Raum, den ein Individuum zur Befriedigung all seiner Grundbedürfnisse (Arbeiten, Bilden, Wohnen, Versorgen, Freizeit etc.) nutzt. Der religiöse Aktionsraum ist folglich der räumliche Umgriff, der zur Ausübung religiöser Praktiken in Anspruch genommen wird. Mit der Zunahme an Mobilität, Information und Anspruch haben sich solche Aktionsräume vor allem in den letzten Jahrzehnten massiv verändert. Beispielhaft sei auf die Massenmotorisierung (mit ihrem gewaltigen Einfluss auf die Distanzempfindlichkeit) oder die Multilokalität (wenn Individuen mehr als einen Lebensmittelpunkt haben) verwie-

sen. Zudem haben sich die traditionellen Verhaltensmuster geändert: So wurde einerseits der Glaube vielfach zur Privatsache, der keinen konkreten Ort und keine lokale Gemeinschaft mehr zur Ausübung benötigt. Andererseits ist eine Entbindung von den örtlichen Pfarreien zu beobachten: Für spezifische Anlässe (Taufen, Hochzeiten etc.) werden oft besondere Kirchen ausgewählt und auch die gestiegene Mobilität ermöglicht den Gottesdienstbesuch an unterschiedlichen Orten, denn mit den neuen Medien sind heute Informationen über liturgische Angebote in einem sehr großen Suchradius möglich.

Während also früher der Glaube noch sehr stark auf die örtliche Umgebung ausgerichtet war, beobachten wir derzeit zwei gegensätzliche Phänomene: Zum einen enträumlicht sich der Glaube. Er wird zur persönlichen Angelegenheit und findet folglich im Privaten statt. Zum anderen diffundiert der Glaube in den Raum und wird an unterschiedlichen Orten praktiziert (vgl. Abb. 1). Solch verändertes räumliches Verhalten bei der Ausübung der Religiosität wird auch durch die Individualisierungsthese<sup>1</sup> erklärt, die gerade die verschiedenen Optionen der persönlichen Glaubensentfaltung unterstreicht. Aber auch das religiöse Marktmodell besitzt Erklärungskraft für die offensichtliche Pluralisierung der Nachfrage räumlich verteilter sakraler Angebote. Bislang ungeklärt ist indes, welche Konsequenzen diese beiden Prozesse für die räumliche Organisation von Kirche und Religion haben?

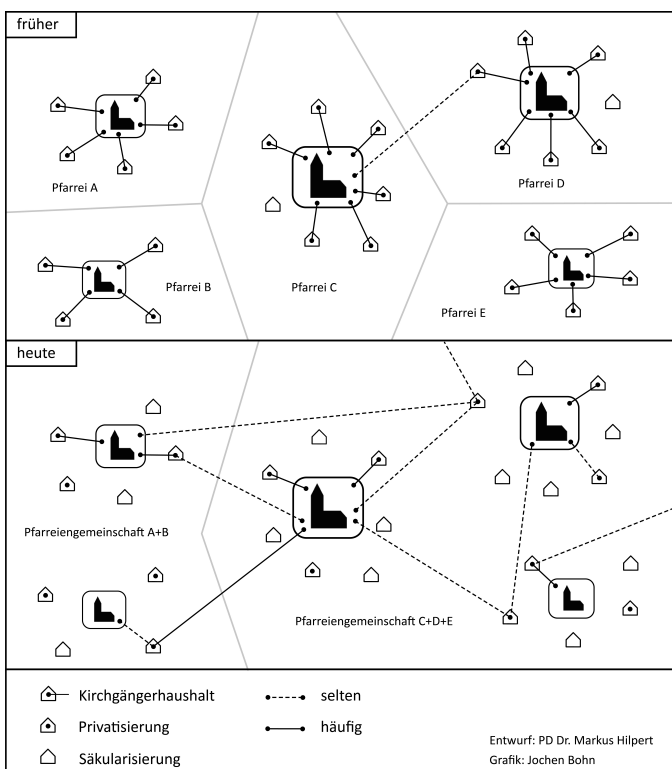


Abbildung 1: Räumliche Beziehungen der Glaubenspraxis

<sup>1</sup> Um die mit der Individualisierung einhergehende Reduzierung der räumlichen Aktionsradien der religiösen Praxis auf den Standort des Subjektes (und nicht mehr der sakralen Manifestationen im Raum) zu unterstreichen, dient in diesem Aufsatz synonym der Begriff Privatisierungsthese.

## 2. Der Glaube verliert das Räumliche: Die Privatisierungsthese

In einer postmodernen Gesellschaft unterliegt die Religiosität vielfach subjektiven Maßstäben des Individuums<sup>2</sup> und der einzelne Mensch wird mehr und mehr zur zentralen Einheit für religiöse Erfahrung sowie für die Ausübung religiöser Praxis<sup>3</sup>, denn „der Säkularisierungsprozess neigt dazu, den Glauben und die Kirche auf den privaten, ganz persönlichen Bereich zu beschränken.“<sup>4</sup> Mitunter werde sogar das „geistliche Leben mit einigen religiösen Momenten verwechselt, die einen gewissen Trost spenden, aber nicht die Begegnung mit den anderen [...] nähren“<sup>5</sup>, sodass die Privatisierung der Religionspraxis zu einer Atomisierung der Glaubensausübungen führe.

In seiner Untersuchung zu Ideengeschichte der privaten Religion zeigt Albrecht Grözinger eine interessante Veränderung bei der Verwendung dieses Terminus<sup>6</sup>: Der Begriff der Privatreligion wurde ursprünglich wohl von Johann-Salomo Semmler eingeführt, um die Pluralität religiöser Praxis vor kirchlicher Regulierung zu schützen, denn für ihn entstand Religiosität aus individueller Frömmigkeit und nicht aus dogmatisierenden Institutionen.<sup>7</sup> Nur wenig später benutzte Jean-Jacques Rousseau den gleichen Begriff allerdings, um Religion staatlich zu kontrollieren, da er in der Privatisierung von Religion eine Gefährdung der Gemeinschaft sah.<sup>8</sup> Diese religionskritische Verwendung des Begriffs steigerte sich in der „Erklärung der Religion zur Privatsache“ der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands (Gothaer Programm) im Jahr 1875, um die Erziehung der Menschen dem Zugriff einer Staatsreligion zu entziehen. Solch kirchenkritische Argumentationen führten schließlich zur Legitimierung der Unterdrückung von Kirche bei Lenin. In seiner Abhandlung über ‚Sozialismus und Religion‘ (1905) sieht er in der ‚Religion als Privatsache‘ einen Parteigrundsatz, wonach der Staat sich gegenüber der Religion gerade nicht neutral zu verhalten, sondern den Atheismus durchzusetzen habe.<sup>9</sup> In diesem ideologischen Sinne verwenden manche totalitäre und autoritäre Regime die Formel der ‚Religion als Privatsache‘ bis heute.<sup>10</sup> Aber auch in demokratischen Staaten wird der Begriff als Forderung einer strikten Trennung von

<sup>2</sup> Vgl. Tatjana Schnell, Religiosität und Identität, in: Reinhold Bernhardt – Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008, 163–183, hier 163.

<sup>3</sup> Vgl. Albrecht Grözinger, „Religion ist Privatsache“ – Überlegungen zur Ideengeschichte einer populären Formel, in: Praktische Theologie 47 (2012), 4, 211–216, hier 212.

<sup>4</sup> Franziskus, Die frohe Botschaft Jesu. Aufbruch zu einer neuen Kirche. Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium – Freude am Glauben“, Leipzig 2013, 44.

<sup>5</sup> Franziskus, Evangelii gaudium (s. Anm. 4), 52.

<sup>6</sup> Vgl. Grözinger, Religion ist Privatsache (s. Anm. 3).

<sup>7</sup> Vgl. Johann-Salomo Semmler, Magazin für die Religion. 2 Theile. Band 1, VI, Halle 1780.

<sup>8</sup> Vgl. Jean-Jacques Rousseau, Du Contract Social ou Principes du Droit Politique, Amsterdam 1762.

<sup>9</sup> Vgl. Wladimir Iljitsch Lenin, Sozialismus und Religion, in: Nowaja Shisn 28 (1905). Übersetzung nach: Wladimir Iljitsch Lenin, Über die Religion: eine Auswahl, Berlin 1981, 39–44.

<sup>10</sup> Vgl. Grözinger, Religion ist Privatsache (s. Anm. 3) 213f.



Staat und Kirche verwendet. So versucht beispielsweise die österreichische Initiative ‚Religion ist Privatsache‘ über juristische Mittel laizistische Bestimmungen durchzusetzen, beispielsweise die Unterstützung von Klagen gegen Kreuze in öffentlichen Kindergärten oder die Verurteilung öffentlich-rechtlicher Medien wegen pro-christlicher Sprachregelungen. Die Formel ‚Religion ist Privatsache‘ fördert daher oft nicht die Toleranz zwischen Gläubigen und nicht-religiösen Menschen, sondern führt eher zu medial wahrnehmbaren Auseinandersetzungen. Jedenfalls meint die so verstandene Forderung ‚Religion ist Privatsache‘ nicht die Privatisierung des Glaubens im Sinne der religionssoziologischen Individualisierungsthese.

Die Privatisierungsthese entstand ursprünglich aus der Kritik an der Säkularisierungsthese, die ein weitestgehendes Verschwinden der Religion aus der Gesellschaft postuliert. Die Individualisierungsthese lehnt diese quasi evolutionäre Entwicklung dagegen ab. Einigkeit besteht jedoch darin, dass die Modernisierung der Gesellschaft zu einem Bedeutungsverlust der kirchlichen Institutionen führe, da die/der Einzelne religiöse Normen nicht mehr einhalten oder die Weltdeutungen der Kirche übernehmen müsse. Sie/Er wird somit in die Lage versetzt, individualisierte Formen von Religiosität auszubilden (Privatisierung). Häufig werden dabei nur noch einzelne Elemente beibehalten, während andere nicht mehr geglaubt werden.<sup>11</sup> Der Zeitgeist prägt gleichsam entscheidend die Glaubensinhalte.<sup>12</sup> Nicht selten werden sogar Versatzstücke unterschiedlicher Religionen kombiniert und so individuelle „Bastelreligionen“ kreiert.<sup>13</sup>

Eine so verstandene individualisierungstheoretische Privatisierung von Religion führt in Koppelung mit der Säkularisierung (im Sinne eines gesellschaftlichen Bedeutungsverlust von Religion und Kirche) zu einer Reduzierung ihrer öffentlichen Sichtbarkeit: Seit etwa 50 Jahren verschwindet die Religion zunehmend aus dem öffentlichen Leben und daher auch aus dem öffentlichen Raum, sie wird vermeintlich unsichtbar. Sie ist aber nicht verschwunden, hat sich jedoch verändert. Dieser Wandel wird mit pluraler Privatisierung beschrieben. Nach einer so gemeinten Privatisierungsthese werden beispielsweise zwar die Gottesdienstbesuche weniger, dennoch beten oder meditieren Menschen nach wie vor. Sie suchen dabei aber den Kontakt mit dem Transzendenten ohne liturgische Vermittlung.<sup>14</sup> Dies bestätigt beispielsweise eine Befragung von 400 Katholiken, die 2014/2015 im Großraum Augsburg vom Institut für Geographie durchgeführt wurde (vgl. Abb. 2): Das private Gebet wird auch von Menschen, die im Grunde nie gemeinschaftlich Gottesdienst feiern, praktiziert.<sup>15</sup> Mit ande-

<sup>11</sup> Vgl. Gert Pickel, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2011, 178–196.

<sup>12</sup> Vgl. Wilhelm Imkamp, *Marketender des Zeitgeistes*, in: *Die Tagespost* vom 19. Mai 2014, 9.

<sup>13</sup> Vgl. Pickel, *Religionssoziologie* (s. Anm.11), 178–196.

<sup>14</sup> David Plüss, *Sichtbare Religion im öffentlichen Raum*, in: *Praktische Theologie* 47 (2012), 4, 204–210, hier 204f.

<sup>15</sup> Die Messung der privaten und öffentlichen Praxis, mit Hilfe der Häufigkeiten des Gebets und des Gottesdienstbesuchs, basiert auf dem Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung.

ren Worten: Mehr als ein Fünftel der Menschen, die nur sehr selten in die Kirche gehen, beten häufig privat!

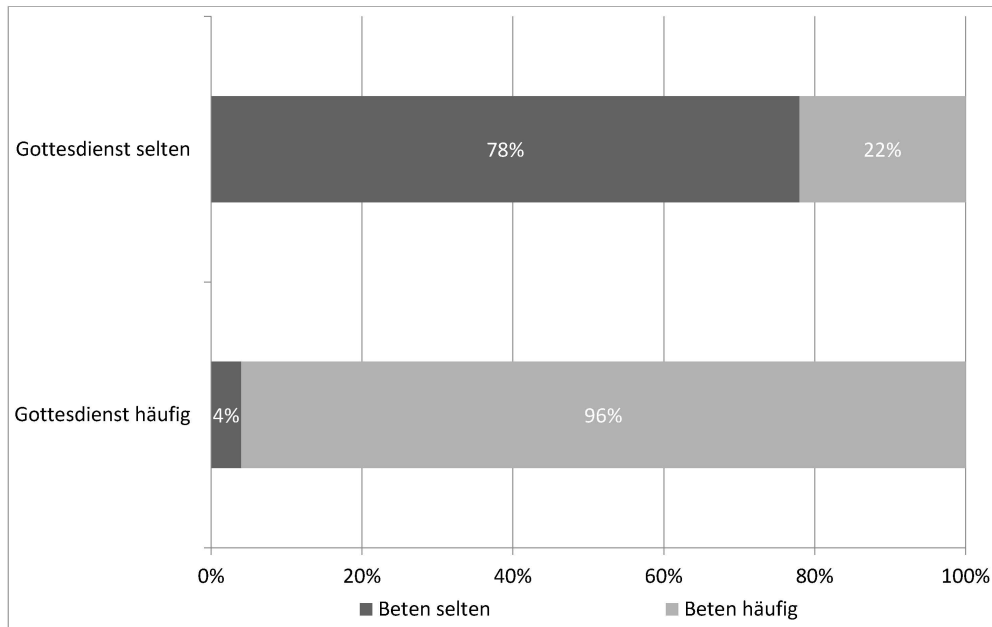


Abbildung 2: Private und öffentliche Glaubenspraxis<sup>16</sup>

Quelle: eigene Erhebung, n=314

Interessant dabei ist, dass solche Menschen nicht ausschließlich isoliert voneinander handeln, sondern nicht selten auch wieder den Anschluss an Gruppen suchen, um mit ihnen entsprechende religiöse Handlungen zu vollziehen. Die Privatisierung kann also sogar auch neue religiöse Vergemeinschaftungsformen erzeugen, die über das Private und das Kirchliche hinausgehen. Auch dadurch wird Religion trotz Privatisierung heute teilweise wieder öffentlich sichtbar.<sup>17</sup>

Aber auch die beiden Großkirchen würden im Zuge einer konsequenten Individualisierung nicht zwangsläufig verschwinden<sup>18</sup>, jedenfalls schließt die Mehrheit der Religionssoziologen eine vollständige Privatisierung des Religiösen aus. Beispielsweise kommt die britische Soziologin Grace Davie zu dem Schluss, dass die Modernisierung

<sup>16</sup> „selten“ = mehrmals im Jahr oder seltener, „häufig“ = mehrmals im Monat oder öfter.

<sup>17</sup> Vgl. Plüss, *Sichtbare Religion* (s. Anm. 14), 204f.

<sup>18</sup> Auch das aus Nordamerika stammende religiöse Marktmodell schließt ein Verschwinden der Religion aus. Mehr noch: Es postuliert eine steigende Vitalität der Religiosität in religiös nicht regulierten Staaten. Die Säkularisierungs- und Individualisierungserscheinungen in Europa sehen die Vertreter dieses Modells daher als empirischen Sonderfall an und erklären dessen Phänomene mit dem durch den Staat stark eingeschränkten Markt der Religionen, vgl. Pickel, *Religionssoziologie* (s. Anm. 11), 198–216.

der Gesellschaft nicht zu einem Verschwinden der Religion führen werde, sondern eher von einer Entkirchlichung gesprochen werden sollte. Die Religion und mit ihr auch die traditionellen Kirchen blieben folglich selbst in einem säkularen Staat und trotz sinkender Mitgliederzahlen eine wichtige soziale Ressource, die auch von eigentlich nicht-religiösen Menschen in Krisenzeiten aktiviert werde. Daher hält Davie eine Individualisierung auch innerhalb der europäischen Großkirchen für möglich, die nicht zwingend zu Kirchenaustritten der Gläubigen führen müsse.<sup>19</sup> Gerade innerhalb der katholischen Kirche sei diese Entwicklung wahrscheinlich, da dieser eine höhere innere Pluralität zugesprochen wird, als beispielsweise den evangelischen Kirchen.<sup>20</sup>

In der Zusammenschau zeigt sich, dass durch die Privatisierung der religiösen Praxis eine raumwirksame Veränderung ausgelöst wird. So verlieren die räumlichen Verortungen (Kirchengebäude, Familie/Hausstand etc.) als Funktionsstätten einer regulierten Religion an Bedeutung. Diese Enträumlichung basiert auf der Individualisierung der Religion und trifft in erster Linie das örtliche Umfeld der Gläubigen. In der Summe kann daraus eine Reduzierung der Sichtbarkeit von organisierter Religion im öffentlichen Raum resultieren.

### 3. Der Glaube diffundiert in den Raum: Die Dispersionsthese

Die Raumwirksamkeit von Religion und Religiosität erfährt eine Transition von der örtlichen Orientierung zu einer räumlich weit verteilten Dissipation. So sind Gläubige heute bei der Ausübung ihrer religiösen Überzeugungen nicht mehr ausschließlich auf die Ortskirche orientiert, sondern nehmen liturgische und andere sakrale Angebote an vielen verschiedenen Orten wahr. Besonders auffällig ist dies bei einzigartigen Ereignissen der Kasualpraxis, wie Taufe oder Trauung.<sup>21</sup> So gaben beispielsweise über die Hälfte (56,4 %) von 400 befragten Katholiken im Großraum Augsburg an, diese nicht in ihrer örtlichen Pfarrei, sondern eher in einer ausgewählten Kirche zu feiern (vgl. Abb. 3).

Gründe dafür sind beispielsweise die gestiegene Mobilität, die hohe Informationsverfügbarkeit, die Zunahme individueller Ansprüche oder die nachlassende Bindung an die Pfarrei. So ist heute beispielsweise vielen Katholiken ihr Ortspfarrer nicht mehr persönlich bekannt: Bei der o. g. Befragung kannte über die Hälfte der Katholiken den Seelsorger in ihrer Heimatpfarre kaum oder gar nicht (vgl. Abb. 4).

---

<sup>19</sup> Vgl. Grace Davie, *From believing without belonging to vicarious religion: Understanding the patterns of religion in modern Europe*, in: Detlef Pollack – Daniel Olson (Hg.), *The role of religion in modern societies*, New York 2008, 165–176.

<sup>20</sup> Vgl. José Casanova, *Public religions in the modern world*, Chicago 1994.

<sup>21</sup> Vgl. Detlef Pollack – Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt/M. 2015, 109–174.

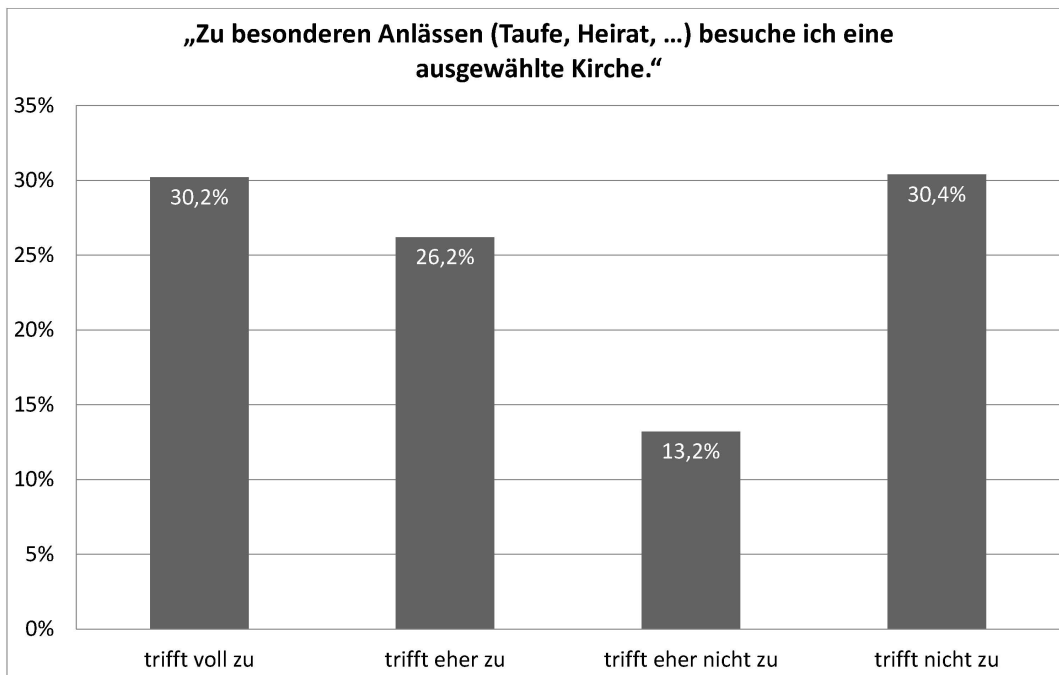


Abbildung 3: Einzigartige Ereignisse werden häufig in besonderen Kirchen und nicht in der Pfarrei gefeiert.

Quelle: eigene Erhebung, n=400

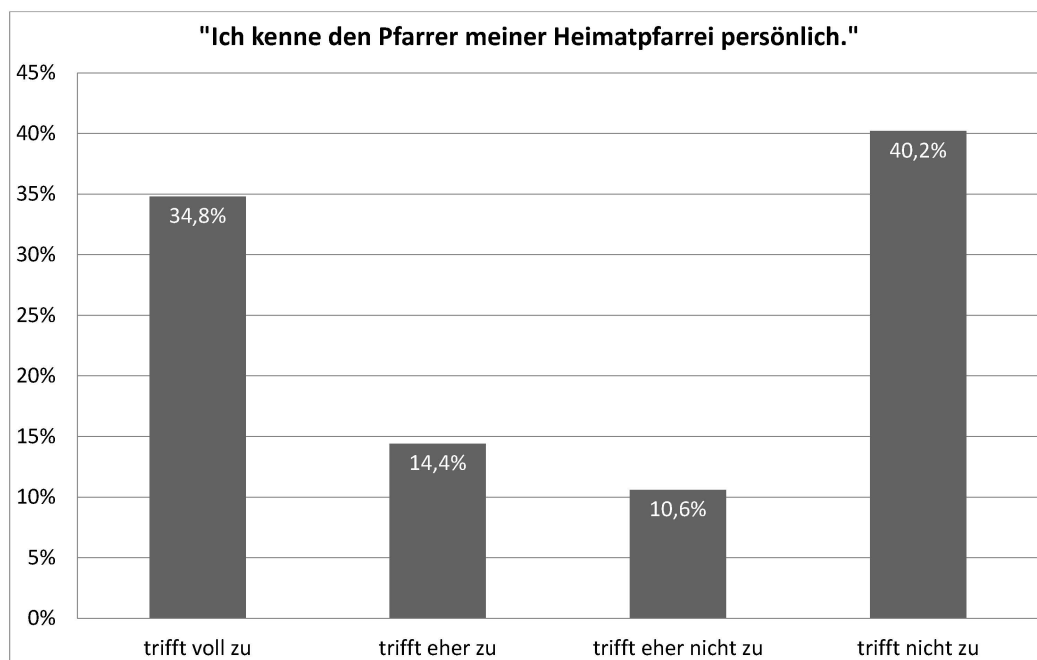


Abbildung 4: Ihr Ortspfarrer ist nur noch der Hälfte der Katholiken persönlich bekannt

Quelle: eigene Erhebung, n=400

Solche Befunde divergieren freilich zwischen den verschiedenen soziodemographischen und sozialstrukturellen Gruppen. Beispielsweise zeigt die Sinus-Studie<sup>22</sup> deutlich, dass vor allem Mitglieder des traditionellen Milieus im ländlichen Raum eine streng katholische Lebensweise praktizieren, die sich auch an örtlichen Strukturen orientiert, diese prägt und entsprechend raumwirksam ist (Flurumgänge, Prozessionen, Feldkreuze, sonntäglicher Kirchengang etc.).<sup>23</sup> Das Selbstverwirklichungsmilieu indes bevorzugt nach Friedrich Lurz<sup>24</sup> eher unkonventionelle Gottesdienstformen, die nur selten in der Ortskirche angeboten werden. Infolge dessen suchen diese Menschen oft auch andere Standorte auf, sodass deren religiöser Aktionsraum meist deutlich größer ist. Den grundsätzlichen Trend, wonach sich die religiösen Aktionsradien infolge veränderter Mobilität, Informationsverfügbarkeit, individueller Ansprüche oder nachlassender Bindung an die Ortsgemeinde ausweiten, bestätigen auch demoskopische Untersuchungen. So ist beispielsweise nur bei einem Drittel der Gläubigen die favorisierte Kirche im eigenen Ort (vgl. Tab. 1). Dabei gilt es zudem zu beachten, dass die religiöse Praxis heute nicht mehr ausschließlich auf das Kirchengebäude beschränkt ist. So ist in einer postsäkularen Gesellschaft die „religiöse Topographie, also die Frage wie eine religiöse Praxis räumlich repräsentiert wird, nicht auf die Gottesdienstorte begrenzt“.<sup>25</sup>

Tab. 1: Frage an Personen, die eine Lieblingskirche haben: „Darf ich fragen, wo sich Ihre Lieblingskirche befindet: hier am Ort, in der näheren Umgebung oder weiter weg?“

Hier am Ort	30 %
Nähere Umgebung	20 %
Weiter weg	49 %
Keine Angabe	1 %

Basis: Bundesrepublik Deutschland, Bevölkerung ab 16 Jahre  
Quelle: IfD Allensbach: IfD-Umfragen 10039. Allensbach 2010.

<sup>22</sup> Vgl. Marc Calmbach – Ingrid Eilers – Bodo Flaig, MDG-Milieuhandbuch 2013. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus, Heidelberg 2013, 12–25.

<sup>23</sup> Vgl. Markus Hilpert – Johannes Mahne-Bieder, Sakrale Kulturlandschaftselemente. Kontextualisierte Wahrnehmung christlicher Artefakte in religiösen Topographien am Beispiel katholischer Glaubenszeugnisse in der Region Augsburg, in: Berichte. Geographie und Landeskunde 88 (2014), 3/4, 353–366, hier 359.

<sup>24</sup> Vgl. Friedrich Lurz, Erlebnis-Milieu und Gottesdienst, in: Magnificat. Das Stundenbuch (2015), 2, 324–328, hier 326.

<sup>25</sup> Thomas Erne – Peter Schüz, Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, in: Thomas Erne – Peter Schüz (Hg.), Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion. Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Göttingen 2010, 9–19, hier 10.

#### 4. Konsequenzen für die räumliche Organisation von Kirche?

Das sich verändernde räumliche Verhalten vieler Gläubiger sollte ein Impuls für die Theologie sein, sich erneut und vermehrt mit dem geographischen Moment der religiösen Praxis zu beschäftigen. „Der kulturwissenschaftliche ‚spatial turn‘ kann jedenfalls eine Chance für die Theologie sein, ihr Interesse am Raum mit anderen Perspektiven zu vernetzen; und umgekehrt für die Kulturwissenschaften eine Chance, die Religion als eine räumlich gelebte Lebensform zu entdecken“<sup>26</sup>, denn die veränderten Aktionsräume der Gläubigen haben unmittelbare Konsequenzen für die geographische Organisation von Kirche.

Die Änderungen räumlicher Verhaltensmuster vieler Gläubigen bei der Ausübung ihrer (individuellen) Religiosität treffen die meisten Bistümer und auch die evangelischen Landeskirchen in einer Phase der räumlichen Neuorganisation. Diese meint vor allem die Neustrukturierung der Pfarreien und Pfarreiengemeinschaften, denn aufgrund des akuten und zukünftig vermutlich zunehmenden Priester- bzw. Pfarrermangels seien massive Vergrößerungen des räumlichen Umgriff der Pfarrgemeinden nötig. Damit einhergehend steigt natürlich auch die Zahl der Gläubigen pro Priester bzw. Pfarrer. So werden beispielsweise die ehemals rund 1.000 Pfarreien des Bistums Augsburg (ca. 1,3 Mio. Katholiken) zu 211 Seelsorgeeinheiten zusammengefasst. Es entstehen Einheiten mit bis zu 20.000 Katholiken.<sup>27</sup> Dabei soll langfristig jede Seelsorgeeinheit jedoch nur über einen zentralen Gottesdienstort verfügen, an dem eine Eucharistiefeyer stattfindet. Das würde aber bedeuten, dass die wichtigste katholische Gottesdienstform an deutlich weniger Orten des Bistums angeboten wird. Folglich entsteht gerade im ländlichen Raum der Zwang zu größerer Mobilität der Gläubigen. Um den damit verbundenen Problemen (Erreichbarkeit, Distanzen etc.) und auch den unterschiedlichen Formen der Glaubensausübung gerecht zu werden, sollen möglicherweise die rund 260 Wallfahrtsorte des Bistums als zusätzliche Orte religiöser Rituale erhalten und durch zusätzliche Geistliche sogar gefördert werden.<sup>28</sup>

Bisher fehlen jedoch noch Erfahrungen, um den Herausforderungen dieser neuen räumlichen Organisation begegnen zu können. Zwischen einer problemlosen Erweiterung der Aktionsräume auf Basis einer ohnehin gestiegenen Mobilität und nachlassender Bindung an die Pfarrei einerseits und massiven Problemen infolge des erzwungenen Bruchs mit einer jahrhundertealten Orientierung auf die Pfarrei und

---

<sup>26</sup> Erne – Schüz, Religion des Raumes (s. Anm. 25), 11.

<sup>27</sup> Vgl. Bistum Augsburg, Diözesanübersicht in Zahlen. [www.bistum-augsburg.de/index.php/bistum/Raumplanung-2025/Raumplanung-2025/Dekanatsstruktur](http://www.bistum-augsburg.de/index.php/bistum/Raumplanung-2025/Raumplanung-2025/Dekanatsstruktur), Augsburg 2015, zuletzt aufgerufen am 04.03.2015.

<sup>28</sup> Vgl. Bistum Augsburg, [http://www.bistum-augsburg.de/index.php/bistum/Nachrichten/Weiterentwicklung-der-pastoralen-Raumplanung-2025-vorgestellt\\_id\\_151712](http://www.bistum-augsburg.de/index.php/bistum/Nachrichten/Weiterentwicklung-der-pastoralen-Raumplanung-2025-vorgestellt_id_151712), Augsburg 2015, zuletzt aufgerufen am 04.03.2015.

entsprechend überschaubarer Distanzen andererseits sind alle Möglichkeiten denkbar. Hier besteht großer Forschungsbedarf.

Gleiches trifft auf die Thematisierung der räumlichen Skalierung von Gemeinde zu: Sind Pfarreien und Gemeinden zukünftig noch identisch? Und wie wird zukünftig „Gemeinde“ definiert? Vernachlässigt der Terminus „Pfarreiengemeinschaft“ nicht zu sehr die tatsächlichen Interaktionen der Nachfrageseite? Sollten – gerade unter dem Schlagwort Neuevangelisierung – nicht stärker die Gemeinden als religiöse Einheiten fokussiert werden (auch wenn sie sich mit anderen Gemeinden einen Pfarrer teilen)? Bei der Beantwortung solcher Fragen zeigen sich regelmäßig zwei gänzlich unterschiedliche Perspektiven. Die derzeitige top-down-Strategie geht nach Effizienzaspekten von der verfügbaren Seelsorgerzahl aus und strukturiert entsprechend die Pfarrverbände und Pastoralgemeinschaften. Dieser planerische Ansatz versucht gleichsam die Nachfrage räumlich zu regulieren und seine Angebote zu konzentrieren. Eine alternative bottom-up-Strategie geht indes vom tatsächlichen räumlichen Verhalten der Gläubigen aus und sucht darauf aufbauend nach einer pastoralen Betreuung. Den scharfen Gegensatz beider Konzepte bildet die Kluft zwischen realistischer Machbarkeit und individuellen Bedürfnissen: Wo der erste Ansatz möglicherweise den Kanalisationszwang überschätzt, stößt der zweite Ansatz stets an die Grenzen pastoraler Wirklichkeit.

Ein weiterer Katalog bislang ungeklärter Fragen orientiert sich an der zukünftigen Rolle lokal verorteter Gemeinden für die Kirche: Welche gemeindlichen Funktionen werden an Bedeutung verlieren, welche gewinnen? Gerade angesichts der Alterung der Gesellschaft, aber auch mit Blick auf Kollektivierungsphänomene, der zunehmenden Bedeutung von Heimat oder auch vor dem Hintergrund der Pilotprojekte zum Thema „Kirche und Kommune“ wird vielerorts die Wichtigkeit einer Organisation von Gemeinde vor Ort mit unmittelbaren geographischen Bezügen zur alltäglichen Lebenswelt erkannt, weil das Ineinandergreifen religiöser und profaner Interaktionen im Sinne sozialer Relationen die Gemeinschaften stabilisiere.

Welche langfristigen Folgen sowohl die Individualisierung der Glaubensausübung als auch die räumliche Neuorganisation der Bistümer und Landeskirchen haben werden, lässt sich aber noch nicht im Detail bemessen. Sicher ist jedoch, dass die Gläubigen nicht mehr ausschließlich in ihrer Heimatpfarre die Seelsorge und die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse finden werden. Viel mehr werden sie ihre religiösen Aktionsräume erweitern müssen. Aber auch die Kirchen werden sich den neuen Herausforderungen der Individualisierung der religiösen Aktionsräume der Gläubigen stellen müssen.

PD Dr. Markus Hilpert (Dipl.-Geogr.)  
Lehrstuhl für Humangeographie  
Institut für Geographie  
Universität Augsburg  
D-86135 Augsburg  
E-Mail: markus.hilpert(at)geo.uni-augsburg(dot)de

Dipl.-Geogr. Johannes Mahne-Bieder  
Lehrstuhl für Humangeographie  
Institut für Geographie  
Universität Augsburg  
D-86135 Augsburg  
E-Mail: johannes.mahne(at)geo.uni-augsburg(dot)de