

# Artikel

## Hans Schilling Kritische Thesen zur „Gemeinde- kirche“

### Vorbemerkung

In der katholischen Pastoraltheologie des deutschen Sprachraums herrscht gegenwärtig die Überzeugung vor, daß in der säkularen Industriewelt von heute „das Ende der Volkskirche mit Händen zu greifen“ sei<sup>1</sup> und daß die Kirche hierzulande nur dann noch Zukunft habe, wenn sie sich von den volkskirchlichen Schlacken vollends befreie und entschlossen den Weg zur „Gemeindekirche“ antrete. Die Volkskirche sei zwar, wie N. Greinacher<sup>2</sup> betont, eine geschichtlich „notwendige Entwicklungsstufe“ kirchlicher Selbstverwirklichung gewesen, aber man müsse doch ebenso klar sehen, „daß die Sozialform der Volkskirche heute nicht mehr angemessen ist... Angesichts der Verweltlichung der Welt, der Tatsache der außerkirchlichen Religiosität, angesichts auch der pluralistischen Struktur unserer Gesellschaft, des zunehmenden Rationalisierungs- und Personalisierungsprozesses geht die Kirche auf eine neue Sozialform zu: die Gemeindekirche“<sup>3</sup>. Den Dia- und Prognosen von Greinacher, Rahner<sup>4</sup> und Biemer-Siller<sup>5</sup> zufolge (man könnte weitere Autoren nennen) scheint alles davon abzuhängen, ob es gelingen wird, das „Prinzip Gemeinde“, wie es F. Klostermann<sup>6</sup> als eingestiftetes Grundwesen der Kirche aus dem Neuen Testament herausgearbeitet hat, nunmehr auch zum Globalziel konkreter kirchlicher Strukturreform zu erheben und die „Realutopie“<sup>7</sup> einer konsequent gemeindlich durchstrukturierten Freiwilligkeitskirche zu verwirklichen: „Eine solche Kirche“, meint K. Rahner<sup>8</sup>, „wird die Kirche der Zukunft sein, oder sie würde nicht mehr sein.“

<sup>1</sup> N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, Mainz 1966, 237. Jüngste Beiträge zum Thema, z. B. die Aufsätze von N. Greinacher, Th. Strohm, H.-D. Wendland, W. Marhold, in: Theologia Practica 9 (1974), 240 ff., konnten im folgenden leider nicht mehr berücksichtigt werden, da das Ms. zum Erscheinungszeitpunkt bereits abgeschlossen war. — Die Zwischen-titel wurden von der Redaktion hinzugefügt.

<sup>2</sup> Die Gemeindekirche als Sozialform der Zukunft, in: Kirche in der Stadt I, hrsg. vom Österreichischen Seelsorgeinstitut, Wien — Freiburg — Basel 1967, 70.

<sup>3</sup> Ders., ebd., vgl. auch ders., Soziologische Aspekte des Selbstvollzugs der Kirche, in: F. X. Arnold u. a., Hrsg., Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg — Basel — Wien 19702, 449 ff., bes. 461 ff.; K. Rahner — N. Greinacher, Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, Freiburg — Basel — Wien 19712, 222 ff., bes. 230 ff.

<sup>4</sup> Vgl. etwa K. Rahner, Sendung und Gnade, Innsbruck — Wien — München 19664, 13 ff.; ders., Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 19733, passim.

<sup>5</sup> G. Biemer — P. Siller, Grundfragen der Praktischen Theologie, Mainz 1971, 192 ff.

<sup>6</sup> Vgl. F. Klostermann, Prinzip Gemeinde, Wien 1965, ders., Allgemeine Pastoraltheologie der Gemeinde, in: Handbuch der Pastoraltheologie III, Freiburg — Basel — Wien 19722, 17–58.

<sup>7</sup> Vgl. N. Greinacher, Die Gemeindekirche als Sozialform der Zukunft, in: Kirche in der Stadt I, 73.

<sup>8</sup> Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, 27.

Während nun diese höchst konsequenzenreiche pastorale Zielprojektion und die daraus resultierende Handlungsstrategie — ich nenne beides hier und im folgenden abkürzend die Gemeindekirchenkonzeption — nicht zuletzt auf dem Wege über das Gemeinde-Faszikel des „Pastorale“<sup>9</sup> große Breitenwirkung erzielte und auf synodaler Ebene<sup>10</sup> Zustimmung und Widerspruch hervorrief, fand merkwürdigerweise eine ausgiebigere und tieferschürfende *kritische* Auseinandersetzung über die „Gemeindekirche“ bislang nicht statt. Von Ausnahmen abgesehen<sup>11</sup>, scheint die pastoraltheologische Fachwelt offenbar die gemeindekirchliche Zukunft für so unausweichlich und selbstverständlich zu halten, daß sie es gar nicht mehr für notwendig hält, darüber weiterhin noch im Grundsätzlichen zu diskutieren.

Die nachstehenden *Thesen* wollen das Gegenteil dieser Annahme beweisen und im übrigen die weitere Diskussion anregen — mehr nicht. Mir erscheint die Sache, um die es da geht, zu wichtig, als daß man sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt auf pastoraltheologischer Ebene schon als im Grunde entschieden und endgültig ausgemacht betrachten und ihr weiteres Schicksal den Bischöflichen Ordinariaten oder den synodalen Abstimmungs- bzw. Abwehrmechanismen überlassen dürfte.

These 1:  
Kirche und Gemeinde

*Kirchliche und gemeindliche Wirklichkeit sind nicht deckungsgleich: Gemeinde ist Kirche, aber Kirche nicht nur Gemeinde.*

Die Vertreter der Gemeindekirchenkonzeption kennen keine Kirchlichkeit außerhalb der Gemeinde — es sei denn eine so minderwertige, daß man sie außer acht lassen darf oder sich sogar bewußt von ihr absetzen muß. Im wesentlichen deckt das „Prinzip Gemeinde“ alles Kirchliche ab. Kirchlichkeit und Gemeindlichkeit sind nach dieser Auffassung identisch. „Kirche als Stiftung Jesu“, so behauptet F. Klostermann<sup>12</sup>, „kann sich nur als Gemeinde realisieren.“ Und der Kommissionsbericht zur Erstfassung der Synoden-Vorlage „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum“ erklärt rundheraus: „Gemeinde ist Kirche und Kirche ist Gemeinde“<sup>13</sup>.

Angenommen, diese Behauptung sei transzendental, d. h. als ekklesiologische Wesensaussage gemeint, dann wäre sie

9 H. Fischer — N. Greinacher — F. Klostermann, Die Gemeinde, Mainz 1970.

10 Vgl. Synode S 2 — 72 — 63. 68.

11 Vgl. L. Roos, Gemeinde als kirchliche Wirklichkeit, in: Lebendige Seelsorge 24 (1973), 27—37; K. Forster, Volkskirche oder Entscheidungskirche? In: H. Fleckenstein u. a., Hrsg., Ortskirche — Weltkirche (Festgabe für Julius Kard. Döpfner), Würzburg 1973, 488—506.

12 Handbuch der Pastoraltheologie III/2, 49.

13 Synode 3-72-17.

nur haltbar, wenn bewiesen werden könnte, daß die historisch für das 1./2. Jahrhundert tatsächlich nachweisbare faktische Deckungsgleichheit von Kirchlichkeit und Gemeindlichkeit auch für alle späteren Zeiten absolut verbindlich gewesen wäre, und daß dann etwa die mittelalterliche Kirche, die ja alles andere als eine „Gemeindekirche“ war, gerade wegen des Mangels an „Gemeindlichkeit“ strukturell häretisch genannt werden müßte. Ich sehe nicht, wie dieser Beweis angesichts des offensichtlichen historischen Wandels der kirchlichen Sozialformen während zweier Jahrtausende und damit auch angesichts der historischen Relativität des Gemeindeprinzips überzeugend geführt werden könnte!

Falls aber die Behauptung: „Gemeinde ist Kirche und Kirche ist Gemeinde“ keine Wesensaussage, sondern entweder eine Tatsachenfeststellung oder eine Zukunftsnorm sein sollte, so wäre sie im ersteren Fall von den gegenwärtigen kirchlichen Verhältnissen her (distanzierte Kirchlichkeit als Massenphänomen!) bereits widerlegt und im zweiten dazu aufgefordert zu erklären, welchen Stellenwert die distanzierte Kirchlichkeit, die ja nach den empirischen Befunden eher zunimmt, in der Kirche von morgen haben soll.

Die Behauptung der Identität von Kirchlichkeit und Gemeindlichkeit hält den historischen und empirischen Befunden nicht stand. Seit Einführung des Katechumenatsinstituts, spätestens aber von dem Zeitpunkt an, als die Säuglingstaufe zur gesamtkirchlichen Regel wurde (4./5. Jahrhundert), waren kirchliche und gemeindliche Wirklichkeit niemals mehr voll identisch und werden es auch für die absehbare Zukunft nicht sein.

These 2:  
Das Kirchenbild  
der „Gemeindekirche“

*Im Kirchenbild der „Gemeindekirche“ fallen romantische, rigoristische, elitäre und militante Züge auf, die vom Mißbehagen an der kirchlichen Gegenwart, der Sehnsucht nach der verlorenen Kraft des Ursprungs und vom Willen zur Flucht nach vorn geprägt sind.*

Die „Gemeindekirche“ – eine Kirche ohne Karteileichen und Blindgänger. Klare Verhältnisse: Entweder man gehört dazu und macht mit oder man bleibt weg und gehört nicht mehr dazu. Hic Rhodus, hic salta. Keine Grauzonen mehr, in denen träger Traditions- und Taufscheinkatholizismus den Blick auf den blanken Kern lebendiger Gemeindlichkeit versperren. Aus volkkirchlichem Schutt steigt dem Phönix gleich die neue, endlich wieder glaubwürdige Gemeindekirche, so lebendig und missionarisch wie einst in paulinischen Zeiten, kleine Herde mit großer Strahlkraft. Nur noch „Vollchristen“ und „Aktivchristen“, nur noch Überzeugte,

Freiwillige, Engagierte und gemeindlich Integrierte sind dabei – lebendige Christen in lebendigen Gemeinden, regelmäßig und vollzählig versammelt um den Tisch des Herrn. Keiner bleibt anonym, keiner passiv oder auf Distanz. Alle wissen sich brüderlich verbunden, jeder wirkt mit, spricht mit und fühlt sich für das Ganze verantwortlich.

Nach draußen, zur säkularisierten, entkirchlichten, paganisierten Gesellschaft hin, sind die Türen und Fenster weit geöffnet. Der volkscirchliche Muff hat sich verzogen. Scharfer Wind weht durchs Haus, hält alle wach und wachsam. Die Lauen und Halbherzigen, die „schlummernden Katholiken“ (Fichter) sind längst ausgezogen oder gestorben – kein großer Verlust. Zum gut gelüfteten, offenstehenden Gemeindehaus umgebaut, besitzt die neue Kirche neue Anziehungskraft: Die besten unter den Neuheiden finden sie plötzlich wieder attraktiv. Um ihre Zukunft braucht man jetzt nicht mehr zu bangen; hat sie doch endlich wieder, wie in alten neutestamentlichen Zeiten, den Geist, der lebendig macht.

So ungefähr sieht das Kirchenbild aus, das sich vor dem inneren Auge des Lesers aufbaut, wenn er die einschlägigen Arbeiten Rahners, Klostermanns, Greinachers u. a. studiert. Unsere These 2 behauptet, daß dieses gemeindecirchliche Kirchenbild gewisse romantische, rigoristische, elitäre, militante Züge aufweise, und daß dieselben ganz bestimmte Gefühle und Gestimmtheiten (Mißbehagen, Sehnsucht, Fluchtstreben) zum Ausdruck bringen würden. Ich habe zwar versucht, in der vorausgehenden Skizze des kirchengemeindlichen Kirchenbilds diese Züge samt ihren emotionalen Hintergründen mitsprechen zu lassen, meine aber doch, es sei nötig, noch ein wenig ins einzelne zu gehen:

Woher kommt es eigentlich, daß die Realutopie „Gemeindecirchliche“ vielen Theologen und pastoralen Praktikern derart plausibel erscheint, daß sie – obwohl doch sonst nicht eben unkritisch – erst gar nicht auf die Idee kommen, das Ganze einmal kritisch zu hinterfragen? Woher rührt die stillschweigende Übereinkunft darüber, daß es dazu eigentlich keine ernsthafte Alternative geben könne? Wenn ich recht sehe, daher, daß das bei kirchlichen Insidern jeglicher Profession und Provenienz heute weitverbreitete, aus seelischen Tiefenschichten aufsteigende *Mißbehagen an der kirchlichen Gegenwart* die denkbar günstigste psychosoziale Prädisposition, den geeigneten seelischen Nährboden für das Aufkeimen kirchlicher Zukunftsvisionen darstellt, von Utopien, die denjenigen, der sie entwirft ebenso wie den, der sie sich innerlich aneignet, umso mehr vom ekklesiologischen Leidensdruck befreien, je eher er glauben kann, daß die herbeigesehnte

Neue Anziehungskraft

Mißbehagen  
und Romantik \

„bessere“ Kirche, die ihm die Vision verspricht, eines baldigen Tages Wirklichkeit werden wird.

Sehnsucht nach  
den Ursprüngen

Je stärker nun das individuelle Leiden an der konkreten Kirche, je größer das tiefsitzende Mißbehagen an den bestehenden kirchlichen Verhältnissen, desto heftiger auch die Sehnsucht nach einer besseren, ursprünglicheren Kirche. Und da bietet sich nun das Gemeindekirchenkonzept geradezu an; denn was liegt näher als darauf zu hoffen, daß die schlapp gewordene Volkskirche – für sehr viele ein mit ausschließlich negativen Affekten besetztes Wort – sich noch einmal aus der Kraft der neutestamentlichen Ursprünge regenerieren, im Sinne einer heilsamen „restitutio ad integrum“ zur gemeindlichen Urgestalt zurückfinden und als „Gemeindekirche“, strukturell grundverschieden von der ungeliebten „Volkskirche“, neue Glaubwürdigkeit gewinnen könnte?

Charismatische  
Verfassung

Die Maßstäbe der „Gemeindekirche“ sind unverkennbar diejenigen der charismatischen Verfassungs- und Leitungsstruktur in den paulinisch-hellenistischen Gemeinden. Und das heißt doch: Der Blick zurück auf die kraftvollen gemeindlichen Anfänge der Kirche wird zur Vision ihrer Erneuerung. Wie der Historiker nach einem Wort Friedrich Schlegels<sup>14</sup>, einem der Hauptvertreter der deutschen Frühromantik, stets „ein rückwärts gekehrter Prophet“ ist, der in die Vergangenheit hinabtaucht, um dort die bessere Zukunft zu finden, so eröffnet sich auch den Theologen, von denen hier die Rede ist, im Rückblick auf die paulinischen Gemeinden des 1. Jahrhunderts die bessere kirchliche Welt von morgen.

Romantisch erscheint mir diese Sicht der Dinge sowohl im historisch genauen, wie im populär-oberflächlichen Sinn. Im ersteren, weil man sie in der Tat sehr zutreffend mit dem Schlegelschen Paradoxon von der „rückwärts gekehrten Prophetie“ charakterisieren kann; im letzteren, weil gewisse nostalgische Obertöne in den Preisliedern auf die „Gemeindekirche“ unüberhörbar sind.

Der Rigorismus  
einer vollen Integration

Die romantischen Züge im Kirchenbild der Gemeindekirchenkonzeption werden von rigoristischen begleitet; scheint doch die milde Sonne der Brüderlichkeit, deren Licht die gemeindliche Szene angeblich so wohltuend wärmt, offenbar nicht kräftig genug, um die schlichtweg rigorosen gemeindkirchlichen Mitgliedschaftsbedingungen aufzutauen: Eine andere als die gemeindlich voll integrierte Partizipation am Dasein der Kirche ist ja nicht vorgesehen. Bloß zahlende, fördernde, ansonsten distanzierte Mitgliedschaft, wie sie ge-

<sup>14</sup> Athenäumsfragmente, in: Kritische Schriften, hrsg. von W. Rasch, München, o. J., 332.

wichtig!

genwärtig von der Mehrzahl der Katholiken praktiziert wird und wie sie im weltlichen Verbandswesen wohlbekannteste Regel ist, scheidet für die Gemeindekirche ex definitione aus. Wie gesagt: Wer nicht mitmacht, gehört nicht dazu. Entweder man ist „drinnen“ oder „draußen“ – tertium non datur. Demgegenüber muß mit allem Nachdruck wieder an die distanziert Kirchlichen erinnert werden: Sollen sie durch die rigorose Verschärfung der Mitgliedschaftsbedingungen abgeschreckt und vollends abgesprengt werden? Wenn dies nach Meinung derer, die die „Gemeindekirche“ empfehlen, tatsächlich der Fall sein sollte, dann müßte es auch in aller Klarheit und Ehrlichkeit gesagt werden; wenn nicht, dann ist die Selbstrevision und -korrektur der Gemeindekirchenkonzeption überfällig.

Elitebewußtsein der „kleinen Herde“

Eng verwandt mit den rigoristischen sind die *elitären* Züge, die mir im gemeindegkirchlichen Kirchenbild auffallen: Die relativ Wenigen, die diese Kirche bilden, verstehen sich – so Karl Rahner<sup>15</sup> – als „kleine Herde“ mit ausgeprägtem Elitebewußtsein, gleichsam als Stoßtrupp Gottes, als missionarisch potente Avantgarde, die es sich leisten kann, den traditionskirchlichen Troß der bloß bürgerlich-konventionellen Mitläufer, der bloßen „Namenschristen“ abzuhängen und zurückzulassen. Daß diese gemeindegkirchliche Aufbruchs- und Ausbruchsstimmung, gepaart mit kaum verhohlener Verachtung für die Tauscheinchristen, alle Anzeichen einer entschlossenen *Flucht nach vorn* trägt, die von der Last unbewältigter kirchlicher Gegenwart befreien soll, bestätigt kein Geringerer als Karl Rahner<sup>16</sup>, wenn er schreibt: „Ein neu aus dem sogenannten Neuheidentum gewonnener Christ bedeutet mehr, als wenn wir zehn ‚Altchristen‘ noch halten.“ Man müsse sich, so sagt Rahner an anderer Stelle desselben Büchleins<sup>17</sup>, „bescheiden, aber auch nüchtern und hart“ fragen, „ob man bei einem solchen Marsch in die Zukunft der Kirche immer alle die braven Leute in der Kirche mitnehmen kann, die sich gegen einen solchen Marsch in eine ihnen unbekanntere Zukunft von ihrer unzeitgemäßen Mentalität her sträuben“. Die gewiß gebotene Rücksicht auf die ihrer Glaubensform und ihrem Lebensgefühl nach Rückständigen kommt nach Rahner unweigerlich dort an ihre Grenze, wo infolge der bloß begrenzten pastoralen Kräfte jeweils nur das eine oder das andere getan werden kann: defensiv das Unzeitgemäße in der Kirche zu konservieren oder offensiv in die kirchliche Zukunft vorzustößen. In diesem Fall, den Rahner heute gegeben sieht, plädiert er dafür, „daß man be-

<sup>15</sup> Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, 32 ff.

<sup>16</sup> Ebd. 36.

<sup>17</sup> Ebd. 53.

Bevorzugung der „Vorhut“

Rahner

rechtmäßigerweise mehr die zu bewahren oder neu zu gewinnen sucht, die ein inneres Verhältnis zur beginnenden Zukunft haben, als jene zu bewahren, die die Nachhut des Zuges der Kirche in eine Zukunft bilden, die unweigerlich doch kommt“<sup>18</sup>. Zwar solle man die „traditionell Glaubenden“ nicht unnötig provozieren und versuchen, sie in die kirchliche Zukunft mitzunehmen. „Aber wenn und soweit so etwas konkret und praktisch nicht möglich ist, dann darf man durchaus mit Recht mehr Rücksicht nehmen auf die Glaubenden oder Glaubenswilligen, die in der heute oder morgen gegebenen Gestalt des Glaubens ihn wirklich vollziehen können und nur so, als auf die Nachzügler, die es selbstverständlich aus geschichtlichen und soziologischen Gründen auch gibt. Einen Menschen von morgen für den Glauben zu gewinnen, ist für die Kirche wichtiger, als zwei von gestern im Glauben zu bewahren, die Gott mit seiner Gnade auch dann retten wird, wenn eine heutige und morgige Weise der Glaubensverkündigung sie eher verunsichert. Die Heilsstrategie Gottes und die der Kirche sind nun einmal nicht identisch. Denn Gottes Gnade ist unendlich, die Kräfte der Kirche aber sind sehr endlich. Man darf grundsätzlich den Mut haben, wegen einer offensiven Strategie der Kirche in die Zukunft hinein gegen alle Absicht heute *den* zu verlieren, der morgen doch nicht mehr zur Kirche gehören würde, weil morgen auch seine Mentalität und gesellschaftliche Situation seinen traditionell verfaßten Glauben nicht mehr tragen wird“<sup>19</sup>.

Die Kirche hat mehrere Zukünfte vor sich

Der Irrtum, der Rahners pastoraltheologische Flucht nach vorn auslöst, liegt meines Erachtens darin, daß er die gemeindegirchlich verfaßte „kleine Herde“ für die einzig denkbare und mögliche, aus dem Geschichtsverlauf zwangsläufig sich ergebende Zukunft der Kirche hält. Natürlich stimmt alles, was er sagt, wenn die Kirche gar keine andere Wahl hätte, als sich in Richtung auf die „Gemeindegirch“ auf den Weg zu machen. Aber genau diese Voraussetzung, auf der ja nicht nur Rahners pastorale Vorwärts-Strategie, sondern die ganze Gemeindegirchkonzeption aufruht, ist falsch. Die Kirche hat (wie übrigens die gesamte Weltgesellschaft) nicht schlechtweg *die* Zukunft vor sich, sondern mehrere Zukünfte, unter denen sie (dann freilich mit allen Konsequenzen) wählen muß. Vgl. dazu These 6.

Militante Begriffe

Aufgrund der referierten Äußerungen Rahners ist man versucht, nicht nur von elitären und rigoristischen, sondern auch von *militanten* Zügen im gemeindegirchlichen Denken

<sup>18</sup> Ebd. 54.

<sup>19</sup> Ebd. 54 f.

Siehe  
nicht so  
von Rahner  
genent

zu sprechen: In auffälliger Häufung findet man im vorhin zitierten Büchlein Begriffe, die sich Rahner aus der Militärsprache borgt, so z. B. „offensive Einstellung“ versus „defensives Bewahren“ (36), „offensive Neuerobertung“ (37), „Front der Kirche“ (52), „unzeitgemäße Verteidigung“ (53), „Marsch in die Zukunft der Kirche“ (53), „Nachhut“ (54), „Nachzügler“ (54), „Heilsstrategie“ Gottes bzw. der Kirche (55), „offensive Strategie der Kirche in die Zukunft hinein“ (55), „Vortrupp“ (55). Natürlich kann es seinen guten, völlig unverdächtigen Sinn haben, wenn man von pastoraler „Strategie“ spricht und pastorale Planung meint. Aber die auffällige Häufigkeit der militärischen Metaphern erinnert im Kontext der Rahnerschen Vorstellungen von der kirchlichen Gegenwart und Zukunft doch lebhaft an die verzweifelte Situation einer eingekesselten, ausgezehnten und demoralisierten Armee, deren Generalstab unter Einkalkulierung riesiger Massenverluste, koste es, was es wolle, den Ausbruch befiehlt. Ist die Kirche der Gegenwart tatsächlich in einer ähnlichen Lage? Wenn man das zitierte Büchlein von Karl Rahner liest, könnte man diesen Eindruck gewinnen.

In welches Fahrwasser die Pastoral geraten würde, wenn sie vollends in den Kurs dieser aggressiven (vielleicht im Sinne Dollards<sup>20</sup> aus Frustration geborenen) gemeindegkirchlichen Strategie einschwenkte, ist leicht zu erraten: Ihre Handlungsziele wären von der Vision der künftigen Elite-Kirche vollkommen beherrscht, ihr Wahrnehmungsfeld würde sich verengen und ihr Handlungsspielraum verkleinern.

These 3:  
Gemeindeprinzip  
und Getto

Zum pastoralen Globalziel erhoben, würde das Gemeindeprinzip zur Rückbildung der Kirche in das Sektenstadium führen, und damit eben jenen Marsch ins Getto auslösen, den die Verfechter des Prinzips ablehnen.

Die künftige Kirche der „kleinen Herde“, so betont Rahner<sup>21</sup>, bedeute gerade „nicht dasselbe wie Getto und Sekte, weil diese beiden nicht durch die Zahl der Menschen, sondern durch eine Mentalität konstituiert werden, die auch in Zukunft und noch weniger als heute die Mentalität der Kirche werden darf, gleichgültig wie groß oder klein an Zahl die deutsche Kirche sein und werden wird“.

In diesem Satz paart sich nach meiner Auffassung ein frommer Wunsch mit einem soziologischen Irrtum. Der fromme Wunsch gilt der „kleinen Herde“, die Rahner unter allen Umständen von „Sekten- und Gettomentalität“<sup>22</sup> frei sehen möchte. Die Hoffnung, dies sei möglich oder gar wahrschein-

<sup>20</sup> Vgl. J. Dollard u. a., Frustration und Aggression, Weinheim - Berlin - Basel 1970.

<sup>21</sup> Rahner, Strukturwandel . . . 32.

<sup>22</sup> Ebd. 33.

Ungewollte Entstehung  
einer Sektenmentalität

lich, halte ich für trügerisch, weil sie auf der soziologisch nicht haltbaren Annahme beruht, eine Großkirche könne sich ihrer Mitgliederzahl nach nahezu beliebig verkleinern, ohne dabei von dem Augenblick an, wo die durch den Schrumpfungsprozeß sich verstärkende Polarisierung von Kirche und Gesellschaft einen bestimmten Spannungsgrad erreicht hat, zwangsläufig die sozialpsychologischen Merkmale der Sektenmentalität in Kauf nehmen zu müssen. Je kleiner eine religiöse Gruppe und je ausgeprägter gleichzeitig die Grenze ist, mit der sie sich der Umwelt gegenüber definiert und von ihr abhebt, desto höher wird die sozialkulturelle Innen-Außen-Spannung, desto mehr wird von den Mitgliedern das Verhältnis ihrer Gruppe zur Gesellschaft polar bzw. dichotomisch erlebt, desto näher rücken sie unter dem erhöhten Außendruck wirbewußt und gleichgestimmt zusammen, und desto sicherer bildet sich eine Gruppenatmosphäre und -mentalität heraus, die kaum anders als „sektenhaft“ genannt werden kann. Sektenmentalität mag unter bestimmten Bedingungen auch in der Großkirche zu finden sein. In der zahlenmäßig zusammengeschrumpften „kleinen Herde“ jedoch wäre sie nicht nur möglich, sondern unvermeidlich. Man vergleiche in diesem Zusammenhang doch einmal die religionssoziologische Definition der *Sekte*<sup>23</sup>, mit den konstitutiven Kriterien der *Gemeinde*, wie sie etwa im einschlägigen Faszikel des „Pastorale“ dargelegt werden: Zug um Zug lassen sich im Bild der „lebendigen Gemeinde“ die Definitionsmerkmale der Sekte wiederfinden – mit unwesentlichen Abweichungen und einer beachtlichen Ausnahme: Die vielbeschworene gemeindekirchliche „Offenheit“ nach innen und außen. Aber diese scheint mir angesichts der sozialpsychologischen Gesetzmäßigkeiten, denen kleinere Gruppen unter erhöhtem sozialen Außendruck und bei verschärften Mitgliedschaftsbedingungen unterliegen, ein zwar frommer, aber illusionärer Wunsch zu sein. So wenig sich die Kirche bisher den Gesetzen der großen Zahl entziehen konnte, so wenig würde es ihr gelingen, jenen der kleinen Zahl zu entkommen.

Die „Emigration der Kirche aus der Gesellschaft“ (J. Matthes) wäre, falls die letzteren eines Tages das kirchliche Leben voll beherrschen würden, nicht mehr zu vermeiden.

These 4:  
Totale Gemeindlichkeit  
und Freiheit

*Eine Kirche in totaler Gemeindlichkeit wäre eine Kirche ohne nennenswerten Freiheitsspielraum: Wer nicht überall und jederzeit mitmachen wollte, hätte in ihr nichts mehr verloren.*

<sup>23</sup> Vgl. z. B. P. Honigsheim, Art. ‚Sekte‘ [I. Religionsgeschichtlich] in RGG<sup>3</sup> V, 1657.

Der Kreis derer, die zur „lebendigen Gemeinde“ gehören und Mitglieder der „Gemeindekirche“ sein können, ist scharf umrissen. Er umschließt nur solche Christen, die gottesdienstlich-sakramental voll praktizieren, am gemeindlichen Leben voll partizipieren und aktiven Gemeindedienst im kerygmatischen, liturgischen oder diakonischen Bereich übernehmen. Kurz gesagt: Ständiges Mitmachen und Mitwirken sind die Hauptkriterien der Mitgliedschaft. Wer die gemeindlichen Verhaltensstandards nicht bzw. nicht voll übernimmt und erfüllt, muß mit negativen Sanktionen rechnen, die umso schärfer sein werden, je größer der Konformitätsdruck ist, den die Gemeinde auf ihre Mitglieder ausübt.



Gegenwärtiger  
Toleranzspielraum

Während unter den gegenwärtigen kirchlichen Verhältnissen der Toleranzspielraum für unangepaßtes, von der offiziellen Norm abweichendes Verhalten relativ groß ist (Idee der gestuften Mitgliedschaft, Partizipation auf Distanz), würde er sich unter spezifisch gemeindekirchlichen Voraussetzungen in dem Maße verringern, als die sozialpsychologische Binnenstruktur der „lebendigen Gemeinde“ primärgruppenhafte Züge annimmt: Je kleiner, überschaubarer, familiärer eine solche Gemeinde, desto wirksamer werden in ihr psychosoziale Mechanismen, die für Kleingruppen typisch sind. Die „lebendige Gemeinde“ müßte für die zweifellos vorhandenen Vorteile und Chancen eines sozialen Kleingebildes unweigerlich auch dessen Nachteile und Gefahren in Kauf nehmen. Und zu den letzteren gehört vor allem die schon erwähnte Erhöhung des Konformitätsdrucks auf die Mitglieder.

Gruppenkohärenz und  
Konformitätsdruck

Was die Sozialpsychologie (Kleingruppenforschung, Gruppendynamik) dazu zu sagen hat, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Die sogenannte Gruppenkohärenz, d. h. der innere Zusammenhalt, die Solidarität einer Gruppe ist umso stärker, je größer der soziale Außendruck ist, der von der „feindlichen“ Umwelt her auf sie einwirkt, und bzw. oder je vollkommener sich die Mitglieder mit den Gruppenzielen und -normen identifizieren.

Je größer die Gruppenkohärenz, desto stärker auch der Konformitätsdruck, den die Gruppe auf ihre Mitglieder ausübt. Alle Faktoren, die die Gruppenkohärenz verstärken, erhöhen gleichzeitig den Druck zur „Befolgung oder Übernahme der Normen, Gewohnheiten, Verhaltensmuster, Meinungen usw. einer Gruppe durch deren Mitglieder“<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> W. Fuchs u. a., Lexikon zur Soziologie, Opladen 1973, 361; vgl. zum ganzen etwa: E. L. Hartley - R. E. Hartley, Die Grundlagen der Sozialpsychologie, Berlin 1955; D. Cartwright - A. Zander, Group Dynamics. Research and Theory, New York 1968; R. Mucchielli, Gruppendynamik, Salzburg, o. J.; K. Frielingsdorf, Lernen in Gruppen, Zürich - Einsiedeln - Köln 1973 (bes. 62 ff); P. Sbandi, Gruppenpsychologie, München 1973.

Je stärker der Konformitätsdruck innerhalb einer Gruppe ist, desto kleiner werden nun auch die *Toleranzspielräume* für Unangepaßte, Opponenten, Nonkonformisten, Distanzierte, und desto schneller erreicht ein Mitglied, das die Verhaltensmuster, Meinungen, Vorbilder, Normen der Gruppe nicht oder nur mit Vorbehalten übernimmt, die Toleranzgrenze, die es in der Regel nur um den Preis des Ausscheidens aus der Gruppe überschreiten könnte.

Dies alles zusammengenommen, gilt die *Regel*: Je stärker die Gruppenkohärenz, desto höher der Konformitätsdruck, desto niedriger die Toleranzschwelle für unangepaßtes Verhalten.

Angeichts der Eigenart und Gestalt der „lebendigen Gemeinde“ besteht kein Anlaß, daran zu zweifeln, daß diese sozialpsychologischen Gesetzmäßigkeiten weitgehend auch die ihrigen sein werden. Und das heißt: Je mehr und je schärfer sich die „lebendige Gemeinde“ in ihrem Wertsystem und ihren Verhaltensstandards von der nicht-gemeindlichen Umwelt abhebt, je stärker das brüderliche Zusammengehörigkeitsbewußtsein und Zusammenwirken aller in ihr ausgeprägt ist, desto entschiedener sind alle Gemeindemitglieder auf die Gruppennorm festgelegt, desto weniger werden abweichende Meinungen und Verhaltensweisen (etwa auf der Bandbreite der „distanzierten Kirchlichkeit“) innerhalb der Gemeinde und von ihr geduldet.

Fazit: Mit sozialpsychologischer Zwangsläufigkeit würde die gemeindegkirchliche Pastoralstrategie die jetzt immerhin noch vorhandenen und tolerierten volkskirchlichen Freiheitsspielräume beträchtlich verringern. Die Mitgliedschancen für Distanzierte, Andersdenkende und für solche Christen, die aus zeitlichen, beruflichen, persönlichen Gründen nicht imstande oder willens sind, sich in eine Gemeinde bzw. gerade in diese Gemeinde voll zu integrieren, würden rapide der Nullgrenze entgegensenken.

Zwang zur  
Progressivität

Im übrigen nähren die auffällig rigorosen, elitären und militanten Züge im gemeindegkirchlichen Kirchenbild (vgl. These 2) den Verdacht, daß sich in der „Gemeindegkirche“ so etwas wie ein Zwang zur „progressiven“ Einstellungs- und Verhaltenskonformität entwickeln könnte, der gewisse amtskirchliche Anmaßungen und Zumutungen der Vergangenheit und Gegenwart noch in den Schatten stellt, weil er sublimier und subtiler daherkommt als der hierarchische Anspruch – nämlich im Namen der charismatischen Freiwilligkeit. Alles in allem: Eine Kirche in totaler Gemeindlichkeit müßte nach menschlichem Ermessen den Zugewinn an charismatischer Freiwilligkeit, an Engagement und Begeiste-

zung mit erhöhtem Konformitätsdruck und damit auch mit empfindlichen Einbußen an innerer und äußerer Bewegungsfreiheit für ihre Mitglieder bezahlen.

These 5:  
Ende der  
„Volkskirche?“

*Die heute gängige, der gemeindegkirchlichen Pastoralkonzeption zugrundeliegende Annahme, daß die Volkskirche zum Absterben verurteilt und nicht mehr zu retten sei, ist falsch. Sie hält der empirisch-religionssoziologischen Nachprüfung nicht stand.*

Unter den Gemeinplätzen der theologischen Gegenwartsliteratur scheint derjenige vom baldigen Tod der Volkskirche einer der beliebtesten zu sein.

Was verschafft dieser Untergangsprophetie so viel Zustimmung und Beifall? Die tieferen Gründe dafür dürften eng mit jenen zusammenhängen, die den Publikumserfolg der Realutopie „Gemeindekirche“ erklären (vgl. These 2). Vielleicht leuchtet die Vision der reineren, besseren „Gemeindekirche“ in den Augen vieler umso heller, je dunkler die Folie ist, von der sie sich abheben kann. Inwieweit ist, so muß man jedenfalls fragen, bei der Todesprognose für die „Volkskirche“ der Wunsch der Vater des Gedankens, das vorausgesagte Ende ein herbeigewünschtes? In welchem Ausmaß und mit welchen Anteilen stellt der locus communis von der sterbenden Volkskirche die Rationalisierung eines heimlichen Todeswunsches dar, ausgelöst durch bittere Eigen- und Fremderfahrungen mit der konkreten Kirche, insbesondere mit der sogenannten „Amtskirche“?

Erwünschte  
Todesprognose

Weit davon entfernt, irgendeinem Theologen bzw. Autor irgendwelche negativen Gefühle der Kirche gegenüber anzulasten, möchte ich gleichwohl behaupten, daß nicht nur die Todesprognose für die Volkskirche und die Option für die Gemeindekirche, wie jede andere kritische Position (einschließlich meiner eigenen) u. a. auch von außerbewußten psychischen und psychosozialen Faktoren mitgesteuert werden, die auf der rationalen Oberfläche der wissenschaftlich-theologischen Argumentation völlig unsichtbar bleiben. Natürlich gibt es – wenigstens bis zu einem gewissen Grad – auch die umgekehrte Einwirkung rationaler, kognitiver Einsichten auf die Gefühlswelt (man denke nur an die Theorie der affektiv-kognitiven Balance, die Gerhard Schmidtchen seiner Interpretation der Synoden-Umfrage zugrundelegte<sup>25</sup>). Aber wenn es wie in unserem Fall um eine gerade den Berufstheologen existentiell so tief berührende Frage geht, wenn nicht weniger auf dem Spiel steht als Zukunft oder Untergang der Kirche, wenn nichts Geringeres verhandelt

<sup>25</sup> Vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg – Basel – Wien 1972, 56 ff.

wird als ein articulus stantis et cadentis ecclesiae an der Schwelle des Jahres 2000, dann muß wohl zuerst und vor allem an die Abhängigkeit der theologischen Zukunftsprojektionen von außerbewußten und emotionalen Faktoren erinnert werden, und dies umso mehr, als davon kaum je gesprochen wird. Die fraglose Selbstverständlichkeit, mit der die These vom baldigen Tod der Volkskirche heute meist vorausgesetzt wird, scheint also u. a. auch ihre tiefen- und sozialpsychologischen Gründe zu haben – ein interessanter, bislang unbeachteter Aspekt, dem wir hier allerdings nicht weiter nachgehen können, da unsere These 5 nicht auf die psychologische Erhellung, sondern auf die Widerlegung des besagten Standpunkts abzielt.

Die „Volkskirche“  
als die heutige Kirche  
in der BRD (in Öster-  
reich, der Schweiz  
usw.) ...

Dazu einige erklärende Bemerkungen vorweg: Mit dem Terminus „Volkskirche“ meinen wir in These 5 und im weiteren Fortgang unserer Überlegungen natürlich nicht die Staatskirche der Vergangenheit, auch nicht eine Kirche, die in allen Punkten dem Bild entspräche, das etwa Norbert Greinacher u. a. von der „Volkskirche“ entwerfen, wenn sie dieselbe als negativen Kontrasthintergrund der „Gemeindekirche“ benötigen. Gemeint ist vielmehr die konkrete, nachkonziliare, heutige Kirche in der BRD, insofern und insoweit sie, gerade so, wie sie hic et nunc existiert, hinsichtlich der Größenordnung und Differenziertheit ihres Mitgliederbestandes, in ihrer Struktur und nach Art und Umfang ihrer gesellschaftlichen Verflechtungen erkennbar solche Züge verkörpert, die gemeinhin „volkskirchlich“ genannt werden.

These 5 will nun nicht etwa besagen, daß die Volkskirche, d. h. also hier: die deutsche Kirche in ihrer gegenwärtigen Grundgestalt, sozusagen überhaupt nicht umgebracht werden könne, selbst wenn die Maßgeblichen und Verantwortlichen in der Kirche dies im Sinne hätten. Ob die Volkskirche morgen noch existieren wird, hängt meiner Meinung nach weitgehend von den pastoraltheologischen und -strategischen Entscheidungen ab, die heute getroffen werden. Mit dem Untergang, genauer: mit der Selbstliquidation der Volkskirche wäre sicherlich dann zu rechnen, wenn sich das gemeindegkirchliche Konzept voll durchsetzen würde. Aber in diesem – hoffentlich nicht eintretenden – Fall handelte es sich ja gar nicht um ein „Absterben“, sondern, wie mir scheint, um bewußt betriebene und strategisch kalkulierte „Abtötung“, um einen strukturellen Abbruch, der dem gemeindegkirchlichen Neubau Raum verschaffen soll. Auf diesen äußerst wichtigen Aspekt des Problems wird These 6 zurückkommen; die vorstehende fünfte läßt ihn noch außer acht und wendet sich lediglich gegen die Auffassung, daß

⊗  
Kulibank  
Begriffe

... wird nicht  
„absterben“, sondern  
könnte nur „abgetötet“  
werden

die Volkskirche sozusagen mit historischer Zwangsläufigkeit dennächst zusammenbrechen müsse, und daß die inneren und äußeren Bedingungen ihres jetzigen Zustands keine andere Diagnose zuließen als eben die ihres baldigen, gewissermaßen „natürlichen“ und deshalb unabwendbaren Todes. Und genau diese Auffassung ist falsch. Sie entbehrt jeder empirischen Grundlage. Wäre sie richtig, so müßten sich die entsprechenden Trends statistisch nachweisen lassen. Aber dies ist nicht der Fall – ganz im Gegenteil: Die in diesem Zusammenhang interessierenden statistischen Kurven verlaufen so, daß man daran zwar den teilweise spektakulären Rückgang des Priester- und Ordensnachwuchses, des Kirchenbesuches und der rein katholischen Eheschließungen, aber auch die erstaunliche Stabilität des „volkskirchlichen“ Rahmens und Bewußtseins ablesen kann.

Stabiler  
Mitgliederbestand

Wirk

So haben z. B. die *Kirchenaustritte* den Mitgliederbestand der katholischen Kirche in den letzten Jahren weniger einflußt als die Daten der natürlichen Bevölkerungsbewegung (Verhältnis der Geburten und Sterbefälle)<sup>26</sup>. Im ganzen ist der Mitgliederbestand der katholischen Kirche in der BRD zwischen 1950 und 1970 „beträchtlich“ angewachsen. Der von 1971 an zu verzeichnende leichte Rückgang resultiert aus den abnehmenden Geburtenraten, und nicht etwa aus einer Art „Abfallbewegung“. Der Höhepunkt der Kirchenaustritte im Jahre 1970 erklärt sich ebenso wie derjenige, der sich für 1973/74 abzeichnet, aus einer gemeinsamen, sehr handfesten Ursache: „Beide Höhepunkte fallen mit der staatlichen Erhebung der Stabilitätsabgabe zusammen, die die gleiche Höhe wie die Kirchensteuer hat. Es ist anzunehmen, daß die Kirchenaustritte nach dem ... Auslaufen dieser Abgabe ... wieder zurückgehen werden“<sup>27</sup>.

Ferner: Bei den wichtigsten statistisch greifbaren Indikatoren „volkskirchlicher“ Religiosität und Mentalität, nämlich bei den *kirchlichen Trauungen, Taufen* und *Beerdigungen*, „zeigt sich bisher keine ‚Entkirchlichungsbewegung‘. Der Trend ist hier im ganzen gesehen eindeutig: Stabilität“<sup>28</sup>.

Verständliche Rückgänge

Wo ein gewisser Rückgang der Trauungen zu verzeichnen ist, geht er vor allem auf die Zunahme von Mischehen zurück: „Der Prozentsatz der Paare mit nur einem katholischen Partner, die nach bürgerlicher Eheschließung auch katholisch-kirchlich getraut werden, ist seit 1960 (44,0 Prozent) bis 1970 (37,5 Prozent) abgesunken, bis zum Jahre 1971 aber

<sup>26</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden: F. Groner, Trends in der katholischen Kirche im Bundesgebiet Deutschland nach dem Konzil, in: Herder Korrespondenz 28 (1974), 251–257.

<sup>27</sup> Ders., a. a. O., 251.

<sup>28</sup> Ders., a. a. O., 253.

wieder angestiegen (40,6 Prozent) ... Es mag dies mit den Erleichterungen der Kautelen zusammenhängen, die für solche Trauungen kirchlicherseits gewährt wurden. Stark haben sich diese Erleichterungen allerdings bisher nicht ausgewirkt<sup>29</sup>. Bei den Kindertaufen ist ein leichter Rückgang zu verzeichnen, der ähnlich wie bei der Zahl der Trauungen wohl in erster Linie dem Anstieg der Mischehenquoten angelastet werden muß<sup>30</sup>.

Wie soll man sich diese erstaunlich stabil bleibenden „volkskirchlichen“ Verhältnisse angesichts der Tatsache erklären, daß die Zahl der regelmäßigen Kirchenbesucher rapide absinkt? Groner führt den letzteren Umstand auf einen „Mentalitätswandel in der katholischen Bevölkerung“<sup>31</sup> zurück und meint, der regelmäßige sonntägliche Kirchengang sei heute „nicht mehr in dem Umfange ein Maßstab für den Grad kirchlicher Bindung, wie er das für Deutschland vor Jahrzehnten einmal gewesen ist. Es dürfte sich, wie gesagt, bei diesem Trend mehr um einen Mentalitätswechsel in der katholischen Bevölkerung, den man soziologisch eingehender untersuchen sollte, als um eine eigentliche Loslösungsbewegung von der Kirche handeln“<sup>32</sup>. Ein Vergleich mit evangelischen Kirchengangsgewohnheiten macht deutlich, daß sich immer mehr Katholiken ähnlich wie die meisten ihrer evangelischen Mitbürger verhalten: Sie bleiben auch als seltene Kirchgänger auf typisch „distanzierte“ Weise kirchlich. Alles in allem genommen, widerlegen die genannten Zahlen und die sich in ihnen ausdrückenden Trends eindeutig die Annahme vom zwangsläufig eintretenden baldigen Ende der Volkskirche. Sie unterstreichen lediglich die wachsende pastorale Bedeutung eines Einstellungs- und Verhaltensmusters, das am besten mit dem Begriff der „distanzierten Kirchlichkeit“ (T. Rendtorf) zu kennzeichnen ist: Geradezu typisch für „volkskirchliche“ Verhältnisse, beweist dieses Phänomen seinerseits die Stabilität des volkskirchlichen Rahmens. Wem diese relativ stabile Volkskirche und die in ihr bei gleichzeitigem Schrumpfen der „Kerngemeinden“ zunehmende distanzierte Teilhabeform nicht mehr länger akzeptabel erscheint, der mag sie zum Tod verurteilen; von selbst stirbt sie nicht.

Distanzierte  
Kirchlichkeit

Das ist aber halt  
denn nicht kein  
wird in sein

These 6:  
Mögliche Zukünfte  
für die Kirche

*Die Behauptung, es gebe für die Kirche keine andere Zukunft als diejenige der „Gemeindekirche“, verkennt die futurologische und kairologische Mehrdeutigkeit ihrer Gegenwarts-situation. Mehrere (kontingente) Zukünfte sind denkbar,*

<sup>29</sup> Ders., ebd.

<sup>30</sup> Vgl. ders., a. a. O., 253 u. 257.

<sup>31</sup> A. a. O., 254.

<sup>32</sup> Ebd.

möglich und machbar. Die Frage ist nur: Welche von ihnen würde am besten und ehesten verdeutlichen können, daß die Kirche den Weg der Gesellschaft in eine absolute Zukunft offenzuhalten und damit einem Zweck zu dienen hat, der sich nicht schon aus ihrem bloßen Vorhandensein, sondern erst aus ihrem Dasein in der Gesellschaft und für sie erklärt!

Die begriffliche Unterscheidung und dialektische Verknüpfung von kontingenten Zukünften und absoluter Zukunft – die innere Achse unserer These – verdankt sich paradoxerweise transzendentaltheologischen Denkansätzen desselben Karl Rahner, der als Autor des Büchleins „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ eine Pastoralkonzeption verabsolutiert, zu der es, wenn man ihm glauben will, überhaupt keine echten Alternativen zu geben scheint.

Notwendigkeit  
echter Alternativen

In Wirklichkeit aber ist die gemeindegkirchliche Zukunftsprojektion nicht nur in dem auch von Rahner eingeräumten Sinn kontingent, daß sie ihren Gültigkeitsanspruch auf einen bestimmten Raumzeitpunkt (deutsche Kirche im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts) einschränkt, sondern auch noch in einer zweiten, von Rahner und den anderen Vertretern dieser Konzeption nicht bedachten Hinsicht: Sie präsentiert nämlich nur *eine* von *mehreren* denkbaren kirchlichen Zukünften, die angesichts der realen gegenwärtigen Situation und Ausgangslage pastoralstrategisch machbar erscheinen und sich als *echte Alternativen* anbieten, zwischen denen gewählt werden kann und muß.

jede  
Teilnahme  
muß hat  
sein

Die Befürworter der „Gemeindegkirche“ scheinen sich realisierbare und pastoraltheologisch verantwortbare Alternativen zu ihrem Konzept nicht vorstellen zu können oder zu wollen. Sie argumentieren so, als wäre die Gegenwartskirche auf den von ihnen aufgezeigten Weg in die Zukunft absolut festgelegt, als gäbe es im Verweigerungsfall nur noch den Untergang.

Man muß sich fragen, warum Karl Rahner, der doch vor Jahren als einer der ersten die theologische Relevanz der Zukunftsforschung erkannt und die Beziehungen zwischen Futurologie und Eschatologie konstruktiv-kritisch aufgeheilt hat<sup>33</sup>, sein konkretes Zukunftsbild der „kleinen Herde“<sup>34</sup> skizziert, ohne dabei die vielleicht bisher wichtigste futurologische Erkenntnis zu berücksichtigen, daß die vollen Perspektiven der Zukunft erst sichtbar werden, wenn „alternative Zukunftsbilder“<sup>35</sup> entworfen und als echte „Alter-

<sup>33</sup> Vgl. etwa: K. Rahner, Schriften zur Theologie VIII, 555–560; IX, 519–540.

<sup>34</sup> Vgl. dazu außer „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ besonders auch Schriften zur Theologie IX, 541–557.

<sup>35</sup> So D. Bell in: R. Jungk – H. J. Mundt, Hrsg., Der Weg ins Jahr 2000, München – Wien – Basel 1968, 86.

Mehrdeutigkeit der  
Gegenwartssituation

nativmöglichkeiten<sup>36</sup> begriffen und gegeneinander abgewogen werden? Das Aufzeigen von Alternativen hätte man von Rahner umso eher erwarten dürfen, als er selbst grundsätzlich hervorhebt, wie wichtig es sei, Zukunft „nicht als blindes Geschick in einem naturalen Ablauf“<sup>37</sup>, sondern als eine Sache zu begreifen, die entschieden und geschaffen werden müsse. „Letztlich muß man“, so schreibt er, „sich nicht nach einer vorkalkulierten Zukunft richten, sondern sie schaffen, indem man sie ohne Rückversicherung hoffend schafft in der eigenen Entscheidung“<sup>38</sup>. Würde die „Entscheidung“ für die Gemeindekirche diesen Namen überhaupt verdienen, wenn es dazu keine einzige vernünftige Alternative gäbe?

Sowohl aus den jüngsten religionssoziologischen Erhebungen<sup>39</sup> als auch aus den kirchenstatistischen Trends (vgl. These 5) ergibt sich eindeutig eigentlich nur die *Mehrdeutigkeit* der kirchlichen Gegenwartssituation, die man mit der gegenüber Vereinfachungen stets gebotenen Vorsicht, aber doch mit einer gewissen, aus dem verfügbaren empirischen Material resultierenden Berechtigung auf den (futurologisch plurivalenten) Generalnenner bringen könnte: *Relativ stabile Kirche – schrumpfende Kerngemeinde*.

Wenn nun dies (und nicht etwa der Topos von der „sterbenden Volkskirche“) die reale und konkrete Ausgangslage ist, bei der alles auf die Zukunft ausgerichtete pastorale Pläne und Handeln, falls es den Boden der Wirklichkeit nicht verlassen will, einsetzen muß, dann scheinen mir, idealtypisch stilisiert, grundsätzlich drei pastorale Strategien denkbar, drei kirchliche Zukünfte machbar zu sein, die ich der Einfachheit halber mit den Buchstaben A, B und C bezeichnen und im folgenden – gewiß sehr unvollkommen und roh – kurz nebeneinander stellen möchte. Vorweg sei betont, daß keine dieser drei idealtypisch gemeinten Zukunftsvarianten ohne gewisse kompromißhafte Abstriche resp. Zugeständnisse realisiert werden könnte, die den berechtigten Grundanliegen der beiden jeweils anderen Rechnung zu tragen hätten.

Strategie A:  
Gemeindekirche

Zunächst *Strategie A*: Sie würde davon ausgehen, daß die gegebenen, noch weitgehend „volksgemeinlich“ geprägten Verhältnisse der von ihr angezielten „gemeindegemeinlichen“ Zukunft zum Opfer gebracht werden müssen. Eine Art „Szenarium“ dieser Zukunftsmöglichkeit haben wir im Anschluß

<sup>36</sup> Ders., ebd.

<sup>37</sup> Schriften zur Theologie IX, 556.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Vgl. G. Schmidtchen, a. a. O., ders., Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart 1973; H. Hild, Hrsg., Wie stabil ist die Kirche? Gelnhausen – Berlin 1974; ferner: P. M. Zulehner, Religion ohne Kirche? Wien – Freiburg – Basel 1969; ders., Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Wien – Freiburg – Basel 1973.

Strategie B:  
Reformierte Volkskirche

an These 2 zu skizzieren versucht; ihr Grundanliegen kam in den vorangehenden Thesen kritisch zur Sprache. Es erübrigt sich also, hier noch einmal näher darauf einzugehen. Als *Strategie B* wäre eine pastorale Gesamtkonzeption denkbar, die ganz im Gegensatz zu A die „Volkskirche“ nicht für unzeitgemäß erklärt, sie vielmehr grundsätzlich bejaht, ihr gute Zukunftschancen einräumt, und sie in Gestalt und Bestand bewußt zu erhalten, aber auch nach Kräften zu entfalten, zu reformieren und zu modernisieren sucht. Das dieser Strategie vorschwebende Zukunftsbild wäre eine evolutiv, d. h. aus den ihr innewohnenden Möglichkeiten heraus verbesserte, reformierte Volkskirche, die den „Distanziert-Kirchlichen“ Raum gibt, ohne die „Engagiert-Kirchlichen“ zu behindern. Natürlich wäre Strategie B unter den genannten Voraussetzungen nicht nur nicht bereit, die „Distanzierten“ aus ihrem Programm auszublenden, sondern würde auch alles daransetzen, um dieser Großgruppe in Zukunft noch besser gerecht werden zu können als heute, etwa durch pastorale Aufwertung und qualitative Verbesserung der Kasualpraxis<sup>40</sup>, durch Ausdehnung und Differenzierung des Kommunikationsnetzes (Hereinnahme von „Distanzierten“ in die Räte und Synoden; wirksame „Öffentlichkeitsarbeit“; stärkere Gewichtung der „distanzierten Kirchlichkeit“ in der Medien- und Informationspolitik; verstärkte gesellschaftsdiakonische Akzente usw.) und vor allem durch noch intensivere Anstrengungen auf dem Felde der kirchlichen Sozialarbeit (Sozialgeschädigte, Behinderte, Kranke, Alte usw.). Bei der Planung und Realisierung insbesondere der aufwendigeren diakonischen und publizistischen Vorhaben könnte Strategie B im Gegensatz zu A von vornherein (und immer noch) auch die finanzielle Unterstützung der bloß „rechnerischen Mitglieder“<sup>41</sup> veranschlagen, was nicht heißen soll, daß das gegenwärtig in der BRD praktizierte Kirchensteuersystem die denkbar beste Lösung darstellt. Auf's Ganze gesehen jedenfalls hieße die Devise der Strategie B nicht Destruktion, sondern Evolution der Volkskirche, ihre pastoralen Intentionen liefen auf eine offene „Seelsorge für alle“ hinaus<sup>42</sup>, und ihre Bemühungen, die Kirche in der Gesellschaft auf möglichst breiter Basis präsent zu halten, würden zu einem eher homöostatischen als dia-statischen bzw. dichotomischen Verhältnis der ersteren zur letzteren führen.

<sup>40</sup> Vgl. H. Schilling, Pastorale Praxis im gesamtgesellschaftlichen Kontext, in: H. Fleckenstein u. a., Hrsg., Ortskirche – Weltkirche, Würzburg 1973, 522 ff.

<sup>41</sup> Vgl. N. Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: J. Wössner, Hrsg., Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 258 f.

<sup>42</sup> Vgl. H. Schilling, a. a. O., 520 ff.

## Strategie C: Verbandskirche

Eine dritte Variante, *Strategie C*, könnte von der diskutablen, aber bisher noch kaum diskutierten Annahme ausgehen, daß die angemessenste und aussichtsreichste Zukunftsgestalt der Kirche unter den sich abzeichnenden Bedingungen weder die Gemeinde- noch die Volkskirche sei, sondern die *Verbandskirche*<sup>43</sup>, das soll hier heißen: eine Kirche, die sich strukturell immer mehr dem Typus einer modernen *Großorganisation* annähert<sup>44</sup>.

Während Strategie B bestrebt wäre, das volkshkirchliche System zu modernisieren ohne dessen traditionelle Verfassungs- und Leitungsstruktur anzutasten, ginge Strategie C – hierin mit A einig – von der Notwendigkeit gründlicher Strukturreform aus, deren Zielbild dann allerdings nicht die „Gemeindekirche“, sondern die eben erwähnte, nach systemtheoretischen und organisationssoziologischen Gesichtspunkten strukturierte kirchliche Großorganisation wäre, die sich selbst (ähnlich wie andere moderne gesellschaftliche Teilsysteme, z. B. Verbände, Gewerkschaften, Parteien usw.) unter formell exakt festgelegten Mitgliedschaftsbedingungen als Funktion ihrer definierten Ziele und Zwecke begreifen würde.

## Voraussetzungen für Strategie C

Sollte nun die heutige Volkskirche, die übrigens jetzt schon mindestens in Teilbereichen und -aspekten organisationsförmige Züge aufweist, im Sinne der Strategie C konsequent in ein voll durchorganisiertes Sozialsystem umgewandelt werden, so wäre dieses Vorhaben allerdings nur unter folgenden Voraussetzungen zu verwirklichen: Da organisierte Sozialsysteme sowohl ihre eigenen Ziele, Zwecke und Strukturmerkmale als auch die Bedingungen der Mitgliedschaft autonom festlegen<sup>45</sup>, wäre das System „Kirche“ nur dann im strengen Wortsinn organisierbar, wenn es a) sich bereite, seinen Daseinszweck nicht vom dogmatisch ein für allemal festgelegten Begriff seines ekklesialen „Grundwesens“, sondern von einer systemtranszendenten, gesamtgesellschaftlich vermittelten, im gesellschaftlichen Kontext einleuchtenden Zielsetzung (etwa: „Die Sache Jesu“) abhängig zu machen, und wenn es b) wagen würde, die Erwartungen, Bedürfnisse, Vorstellungen, Ansprüche seiner Mitglieder als kybernetische Rückkoppelungseffekte uneinge-

<sup>43</sup> Zu Begriff und Sache der ‚Verbandskirche‘ vgl. u. a. F. Fürstenberg, Kirchenreform und Gesellschaftsstruktur, in: Ders., Hrsg., Religionssoziologie, Neuwied – Berlin 1964, 249–264, bes. 261 ff.

<sup>44</sup> Zur Frage der Organisierbarkeit von Religion und Kirche vgl. u. a. Y. Spiegel, Kirche als bürokratische Organisation, München 1969; G. Bormann – S. Bormann-Heischkeil, Theorie und Praxis kirchlicher Organisation, Opladen 1971; N. Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation, Berlin 1972; ders., Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, a. a. O., ders., Zweckbegriff und Systemrationalität, Tübingen 1968.

<sup>45</sup> Vgl. dazu außer der in Anm. 44 angegebenen Lit.: H. Hild, Hrsg., Wie stabil ist die Kirche?, 35 ff.

schränkt und unverfälscht wirksam werden zu lassen, Man sieht: Eine konsequent nach modernen Gesichtspunkten organisierte Kirche wäre gleichzeitig eine enthierarchisierte und demokratisierte, die sich von ihren Mitgliedern her und durch diese definieren müßte. Schon aus diesen wenigen Andeutungen geht hervor, daß Strategie C mit den Maßgaben des kirchlichen Lehramts nicht vereinbar wäre, und daß sie von daher nicht einmal gedacht, geschweige denn verantwortet werden könnte. Anders, wenn man von einem jesuanisch-gesellschaftskritischen Ansatz herkommt: Im Lichte einer Pastoraltheologie, die gesellschaftliche Praxis im Horizont der „Sache Jesu“ (bzw. des Reiches Gottes) reflektiert, müßte die Zielprojektion der Strategie C nicht von vornherein als eine „häretische Struktur“ erscheinen. Auf jeden Fall sollte darüber diskutiert werden.

Großzügige  
Mitgliedschafts-  
bedingungen

Zu den charakteristischen Merkmalen der Sozialform „Organisation“ gehört neben Zieldefinition und formalisierter Struktur die genaue Festlegung der Mitgliedschaftsbedingungen. Bezüglich der letzteren könnte Strategie C entweder strenge oder großzügige Maßstäbe anlegen. Wäre sie ebenso wie B grundsätzlich daran interessiert, auch die „Distanzierten“ der Kirche zu erhalten und den jetzigen volkswirtschaftlichen Mitgliederbestand nicht einfach wegschrumpfen zu lassen, so müßte sie logischer- und ehrlicherweise für Großzügigkeit plädieren und sich formell (!) mit den beiden folgenden Mitgliedschaftsbedingungen abfinden: a) Bejahung und ideelle Förderung der definierten und deklarierten kirchlichen Organisationsziele, b) Beitragsleistung. Wer diesen „Minimalismus“ unerträglich findet, der möge immerhin bedenken, daß schon seit langer Zeit – wenn man von der Tatsache des „bloßen“ Getauftseins absieht – ein Großteil der Kirchenmitglieder kaum jemals mehr praktiziert als das, was die genannten formellen Minima beinhalten. Trotzdem zeigt natürlich gerade das Mitgliedschaftsproblem vor dem Hintergrund der Tauftheologie und -praxis besonders deutlich, wo die gegenwärtigen (endgültigen?) Grenzen der Organisierbarkeit des kirchlichen Systems (mindestens in unseren Breiten) liegen.

Wir haben die drei „Strategien“, die gemeinde-, volks- und verbandskirchliche, im Anschluß an These 6 nur deshalb zusammengestellt, um zu demonstrieren, daß es tatsächlich Alternativen zur gemeindegirchlichen Zukunft der Kirche gibt, und daß die kirchliche Gegenwartssituation – als Ausgangslage für die Zukunft betrachtet – keineswegs so eindeutig ist, wie das die Befürworter der „Gemeindekirche“ anzunehmen scheinen.

Aufgaben der  
Pastoraltheologie:  
Analyse...

Aus der kairologisch-futurologischen Plurivalenz kirchlicher Gegenwart resultieren für die Pastoraltheologie zwei Aufgaben, die sie gelöst haben muß, bevor sie irgendwelche pastoralen Handlungsanweisungen gibt: Zum ersten ist sie aufgefordert, auf der vollen Bandbreite des Möglichen (die wir mit den drei Strategien A bis C sicherlich nicht ausgeschöpften) alle nur denkbaren Alternativen bzw. Varianten auszumitteln, zu analysieren und im synoptischen Verfahren sorgfältig miteinander zu vergleichen, wobei u. U. schon der bloße Vergleich die Notwendigkeit des Ausgleichs offenbart. Zum zweiten muß sie Entscheidungskriterien suchen und bereitstellen, nach denen die verschiedenen Alternativ-zukünfte theologisch bewertet und aussortiert werden können, und von denen schließlich auch die Antwort auf die Frage abhängt, welche der denkbaren und machbaren kirchlichen Zukünfte letzten Endes realisiert werden soll?

... und Entscheidungskriterien

So sicher sich an diesem Punkt die theologischen Geister scheiden werden, so gewiß wird sich die Diskussion darüber mit jenem meiner Auffassung nach wichtigsten Entscheidungskriterium auseinanderzusetzen haben, das der Schlußsatz unserer These 6 andeutet: Diejenige der machbaren kirchlichen Zukünfte verdient den Vorzug, die dem Evangelium und seiner Wirkungsgeschichte auch morgen noch den weitestmöglichen gesellschaftlichen Spielraum verschaffen, die Vielfalt christlicher Glaubens-, Denk- und Lebensformen am besten repräsentieren bzw. integrieren und den Ausblick auf die absolute Zukunft des Reiches Gottes am ehesten offenhalten kann.

Da vorderhand noch nicht einmal die erstgenannte der beiden pastoraltheologischen Aufgaben ernstlich in Angriff genommen worden ist, muß vor voreiligen, unreifen Entscheidungen gewarnt werden, die nur blinden pastoralen Dezisionismus zur Folge hätten.

Kirche im Übergang

Die verfügbaren empirischen Daten zur kirchlichen Gegenwartslage in der Bundesrepublik Deutschland signalisieren zwar eine Kirche „im Übergang“ (Wolf-Dieter Marsch), aber keine Kirche am Abgrund, der weiteres Nachdenken verbietet und schnellstes Handeln verlangen würde. Noch gewährt Gott dieser Kirche eine Zeit des Suchens, nicht des Wegwerfens (vgl. Pred 3,6), noch bleibt uns Zeit, Zukünfte zu sondieren, ehe wir die eine oder die andere realisieren.

Dies vorausgesetzt und im Hinblick auf die noch ungelösten pastoraltheologischen Fragen, die mit der kirchlichen Zukunftsproblematik zusammenhängen, möchte ich abschließend meine eigene Option für *Strategie B* vorwiegend als Diskussionsanstoß verstanden wissen. Ich halte sie (vorläu-

Votum für die  
Volkskirche

fig) für die beste, weil sie das in These 6 eingebrachte Entscheidungskriterium, verglichen mit A und C, am ehesten erfüllt. Die Gründe, die meiner Meinung nach deutlich gegen die Verwirklichung von Strategie A – die Gemeindekonzeption – sprechen, wurden hinlänglich erörtert. Strategie C ist in ihren verschiedenen Versionen, Varianten und Konsequenzen noch viel zu wenig ausgelotet und durchdacht, um zum gegenwärtigen Zeitpunkt ernsthaft mit A und B konkurrieren zu können. Daß sie hier erwähnt wurde, mag als Problemanzeige verstanden werden.

Bleibt also Strategie B, die nicht kirchliche Gegenwart in alle Zukunft hinein starr festschreiben bzw. reproduzieren, aber doch evolutiv weiterentwickeln will und die u. a. auch jener „distanzierten Kirchlichkeit“ noch Raum gewährt, die alles andere als ein bloßes Epiphänomen im Gesamtbild der Gegenwartskirche darstellt. Nicht die Gemeindekirche, sondern die trotz vieler Makeln und Runzeln (vgl. Eph 5,27) keineswegs zum Absterben verurteilte Volkskirche ist in der Tat „der Raum, in dem die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen beisammenbleiben kann, ohne dem sektenhaften Druck zur Konformität zu unterliegen, jene Ungleichzeitigkeit, die sich in der Individualität von Frömmigkeit, Alter, Beruf genauso ausdrückt wie in Bildung, gesellschaftlicher Stellung und Lebenserwartung“<sup>46</sup>.

Wenn die Kirche von morgen, was Karl Rahner offenbar für möglich hält, nicht mehr im selben Maß wie heute „eine Kirche der unvermeidlich Ungleichzeitigen“<sup>47</sup> sein sollte, wenn in ihr, um es im Klartext zu sagen, die heute Fortschrittlich-Dynamischen, Progressiv-Engagierten, Gemeindlich-Aktiven oder wie immer man sie nennen will, mehr oder weniger unter sich sein würden dann müßte diese „kleine Herde“ spätestens übermorgen entweder an ihrer eigenen Konformität ersticken oder doch wieder neue „Ungleichzeitigkeit“ riskieren. So erscheint diese Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen letzten Endes als ein Kriterium christlicher Freiheit, an dem sich schon heute jede pastorale Zukunftsplanung messen lassen muß.

<sup>46</sup> T. Rendtorff, Die Verantwortung der theologischen Forschung und Ausbildung für die Kirche, in: T. Rendtorff – E. Lohse, Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie, München 1974, 31.

<sup>47</sup> K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, 38.