

billigt hat, wird gefährlich, wenn es Laien tun. Denn dann kann man sich ja nicht mehr darauf ausreden, daß man dazu nicht berufen sei. Wenn also einige Christen beginnen, ihr ganzes Leben aus dem Glauben zu gestalten, werden sie zum Vorwurf für die anderen. Auch der Versuch, die entsprechenden Voraussetzungen für die Spendung von Kindertaufe, Erstkommunion und Firmung zu verlangen, wird gleich als Schikane mißverstanden. Selbst wenn man sich damit begnügt, als Mindestmaß nur eine Auseinandersetzung mit diesem Verständnis von Glaube und Kirche zu erwarten, wird man damit viele, die sich bislang für gute Christen hielten, so vor den Kopf stoßen, daß sie sogar wegbleiben. Schon der Gedanke einer gestuften Zugehörigkeit erweckt also Ärger.

4. Selbstverständlich wird diese Gemeinde der „Engagiert-Kirchlichen“, auf die die Reform der Volkskirche dauernd hinielen muß, sich für die Menschen in ihrer Umgebung verantwortlich wissen, vor allem für die „Distanziert-Kirchlichen“, und sich deshalb nie elitär abschließen. Sie ist kein Getto, lebt aber in der Diaspora. Andererseits kann die Gemeinde nicht um einer falsch verstandenen Offenheit willen auf alle Voraussetzungen ihres gemeinsamen Lebens verzichten. Eine Kette ist immer so stark wie ihr schwächstes Glied. Ohne Glauben und eine verbindliche Zugehörigkeit ihrer Glieder kann eine Gemeinde nicht leben (ähnlich wie auch eine Ehe nicht funktionieren kann, wenn nur ein Teil die Treue als Pflicht auffaßt). Meinungsverschiedenheiten in den grundlegenden Fragen lähmen die Wirksamkeit jeder Gruppe. Toleranz gegenüber Andersdenkenden schließt die nötige Konformität in der Gemeinde nicht aus. Die Zugehörigkeit ist ja freiwillig. In der Praxis: Wenn ein regelmäßiger Gemeindeabend für die einen eine Verpflichtung bedeutet, für andere nur eine Veranstaltung, wird es von selbst zu einer Trennung kommen, oder der ganze Gemeindeabend sinkt auf das Niveau einer unverbindlichen Versammlung. Die notwendige Ungleichzeitigkeit wird es durch Gemeinden mit verschiedenem Selbstverständnis geben und dadurch, daß jede Gemeinde ihre Stufen des Hineinwachsens entwickeln muß (Erwachsenenkatechumenat usw.).

Paul M. Zulehner

Auswahlchristen und Sozialform der Kirche

Die Diskussion um die Volks- und Gemeindekirche leidet an begrifflicher Unschärfe, Mangel an Detailkenntnissen über die religiös-kirchliche Lage sowie den gesellschaftlichen Standort der Kirche und in Verbindung damit über die gesellschaftliche Globalentwicklung (konkret: den Verlauf der sog. „Säkularisierung“) und schließlich an Vermengung von theologischen und soziologischen Reflexionen. Die folgenden Thesen sollen einzelne Elemente zur gegenwärtigen Lage der Kirche aus soziologischer und theologischer Sicht festhalten. Der Vergleich dieser Thesen mit den engagierten Darstellungen von Schilling läßt unschwer Ähnlichkeit und Unterschied erkennen.

1 Dominanz der Auswahlchristen

1.1 In einer sehr groben Typologie lassen sich drei Arten religiös-kirchlichen Verhaltens unterscheiden: Nichtchristen, „vollkirchliche“ Christen und Auswahlchristen¹. Typisch für die Auswahlchristen ist eine (im Rahmen der prägenden sozialen Umwelt) subjektiv „gewählte“ Teilnahme am Glauben und Leben der Kirche, wobei das Kriterium der Auswahl die „Lebensnot-Wendigkeit“ religiös-kirchlicher Wirklichkeiten zu sein scheint. Auf diese Weise geraten Auswahlchristen in eine seltsame „partielle Distanz“ zur Kirche und ihren Gemeinden. Ihre „Distanz“ unterscheidet sich wesentlich von jener „kritischen Distanz“ „vollkirchlicher Christen“, welche an die Stelle traditioneller Formulierungen (von denen sie sich absetzen) neue zu setzen versuchen; Auswahlchristen hingegen streichen die traditionellen Formulierungen ersatzlos und füllen die leeren Stellen durch gesellschaftliche Formen der Lebensdeutung und Lebensführung aus².

1.2 Die Auswahlchristen repräsentieren die in der gegenwärtigen Gesellschaft *dominierende Sozialform der Religion*. Die Möglichkeit des „Auserwählens“ ist durch die sozial verbrieft Religionsfreiheit gegeben. Religion

¹ P. Zulehner, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974, 15–24.

² Ders., Die partielle Identifikation als Not der Kirche und Chance der Pastoral, Würzburg 1973, Habilitationsschrift.

und Kirche werden im „gesellschaftlich“ üblichen Ausmaß in Anspruch genommen, also zur Deutung und Bewältigung außeralltäglicher Situationen der individuellen und familiären Existenz. Dermaßen „dient“ Religion als „heiliger Schild“ und „heiliger Baldachin“³ zur Abwehr der Bedrohungen geschätzter und erreichter Lebenswerte (wie Gesundheit, Ehe, Liebe, Familie, Kinder etc.⁴). Es ist hier festzuhalten, daß diese „Religiosität“ unabhängig von Tradition existiert und Ausdruck „religiöser Sinn-Not“ ist, Zeichen der Ambivalenz menschlicher Grundsituationen⁵.

1.3 Insofern in den gegenwärtigen freiheitlichen Gesellschaften des Westens auswahlchristliche Religiosität dominiert, *unterscheidet sich diese Gesellschaft* sowohl von den christentümlichen Gesellschaften des Mittelalters mit ihrer „kirchlichen Kultur“⁶ sowie den „säkularistischen“ Gesellschaften des Ostens: In den „christentümlichen Gesellschaften“ dominierte der „vollkirchliche“ Typ, in den „säkularistischen“ hingegen überwiegt der nichtchristliche.

1.4 *Mit dem dominierenden Typ religiös-kirchlichen Verhaltens* (und in Verbindung damit dem gesellschaftlichen Standort der Kirche) *wandelt sich auch die Sozialform der Kirche*. Unbeschadet der Eigenentwicklung einer religiösen Bewegung vom Jüngerkreis über die Bruderschaft zur Großkirche⁷ erhält auch die Großkirche je nach gesellschaftlichem Standort ein anderes Gesicht. Der Unterschied

zwischen den einzelnen (großkirchlichen) Sozialformen liegt insbesondere darin, in welchem Ausmaß die Kirchen nichtreligiöse gesellschaftliche Funktionen wahrnehmen, m. a. W., wie stark die „eigentlichen“ Funktionen der Kirchen durch subsidiär übernommene Funktionen überlagert sind. Positiv ausgedrückt heißt dies: Je nach Kirchentyp kommt die „gemeindliche Grundstruktur“ der Kirche mehr oder weniger stark zum Vorschein. Dabei ist festzuhalten, daß Kirche stets gemeindliche Grundstrukturen besaß⁸. Großkirche – Volkskirche – Staatskirche und Gemeindegemeinde sind daher keine Gegensätze.

1.5 Auf Grund ihres hohen Gehalts an Subjektivität hat auswahlchristliche Religiosität einen beträchtlichen Grad an Labilität und von daher eine beachtliche *Tendenz zur („weiteren“) Entkirchlichung*. Vergleichsweise dazu hat „vollkirchliche Religiosität“ eine ausgeprägte Stabilität. Für den Fall, daß keine gegenläufigen Entwicklungen stattfinden oder eingeleitet werden, ist daher mit einem zunehmenden Verfall (auswahlchristlicher) Kirchlichkeit und als Kontrastphänomen mit einer *Verdichtung* (vollchristlicher) Kirchlichkeit zu rechnen. *Diese Entwicklung findet nicht statt, wenn sich der gesellschaftliche Standort der Kirche im Sinn der „Säkularisierung“* (als Entflechtung von Kirche – Staat – Gesellschaft sowie Kirche – Bewußtsein der Menschen⁹) nicht weiter verändert; wenn der „Lebenswert“ der Religion und der diese tragenden Kirchen einseitig gemacht werden kann; wenn die kirchlichen Sozialisationsanstrengungen (die im Vergleich zu früheren Zeiten heute mehr denn je für eine über die auswahlchristliche Religiosität hinausgehende vollkirchliche Christlichkeit von Bedeutung sind) erfolgreich sind. Für alle genannten Bedingungen gibt es *Indikatoren*: P. L. Berger verzeichnet Ansätze zu einer „Gegensäkularisierung“¹⁰; die Nachfrage nach Religion und Kirche rund um die Grund- und Krisensituation des Lebens ist ungebrochen; die Kirche besinnt sich

³ P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973.

⁴ Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien über „Religion und Kirche in Österreich“ und „Priester in Österreich“, bearbeitet und interpretiert von P. M. Zulehner, hg. von der Linzer Diözesansynode, Linz – Wien 1974; G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972.

⁵ Zur Ambivalenz menschlicher Grundsituationen u. a.: B. Malinowski, Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften, Frankfurt 1973; J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen 1966; W. Kasper, Wort und Symbol im sakramentalen Leben; eine anthropologische Begründung, in: Bild – Wort – Symbol in der Theologie, hg. von W. Heinen, Würzburg 1969, 157–176; P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970; A. Hahn, Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1974; F. Schupp, Glaube – Kultur – Symbol, Düsseldorf 1974.

⁶ E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München – Berlin 21911.

⁷ J. Wach, Religionssoziologie, Tübingen 41951.

⁸ Dies ist der harte Kern des „Prinzips Gemeinde“, wie es von F. Klostermann formuliert wurde: F. Klostermann, Prinzip Gemeinde, Wien 1966; ders., Die Gemeinde Christi. Prinzipien, Formen, Dienste, Augsburg 1972; ders., Allgemeine Pastoraltheologie, in: Handbuch der Pastoraltheologie, III, Freiburg 1968; ders., Gemeinde – Kirche der Zukunft, Freiburg 1974.

⁹ P. M. Zulehner, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Wien 1973.

¹⁰ Berger, Zur Dialektik, IX.

auf Inhalt und Formen ihres Dienstes an Menschen und Gesellschaft.

2 Christlicher Glaube und Gemeinde

2.1 Es gibt theologische wie soziologische Gründe, daß christlicher Glaube und christliche Gemeinde aufeinander verwiesen sind: Glaube kommt von der Gemeinde, realisiert sich in voller Gestalt in ihr, wird von ihr getragen¹¹.

2.2 Die Situation vieler Auswahlchristen muß auf Grund behutsamer theologischer Reflexionen¹² als Phänomen zwischen Glauben und Unglauben beschrieben werden: Man kann in diesem Sinn am ehesten von „Nichtglauben“ reden. Ihre Religiosität ist mehr Ausdruck ihrer „religiösen Lebensnot“ und begründet eine Beziehung zu einem aus dieser Not geborenen „höheren Wesen“, in dessen Welt die Zugehörigkeit zu (irgend)einer religiösen Gemeinschaft und die Teilnahme an deren Riten (als „Fahrzeuge“ in die heile Welt Gottes) einordnet, was die bedrohte Lebenswelt „in Ordnung“ bringt¹³.

2.3 Insofern Auswahlchristen im christlichen Sinn „nicht glauben“ (der Bezug zu Jesus Christus fehlt fast gänzlich, jede Religion ist gleich wahr und gut: daß es gerade die katholische oder eine andere christliche Kirche ist, ist das wichtigste traditionelle Element!), gehen die Grenzen zwischen Glauben und Nichtglauben heute quer durch die Großkirche. Dabei ist festzuhalten, daß sich (wegen der starken Privatisierung der Religiosität, aber auch wegen der hohen Mobilität) diese Grenzen der Kontrolle der amtlichen Kirche entziehen. Einzig rund um die „Amtshandlungen“, die Spendung von Sakramenten, bricht das Problem des „hinreichenden“ Glaubens als Voraussetzung für einen sinnvollen und fruchtbaren Empfang der Sakramente auf.

2.4 Hier liegt nun das Kernproblem heutiger Kirchen: „Die Gemeinde Christi wird zwar immer eine Gemeinde der Sünder bleiben, aber eine Gemeinde der Ungläubigen sollte sie nie werden“¹⁴. Dieser Aspekt fehlt in den Ausführungen von Schilling so gut wie ganz.

¹¹ P. Weß, Befreit von Angst und Einsamkeit. Der Glaube in der Gemeinde, Graz 1973.

¹² Zulehner, Religion nach Wahl 51–92.

¹³ P. L. Berger – T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1969.

¹⁴ F. Klostermann, in: P. Gerbé u. a., Zulassung zur Taufe, Wien 1969, 5.

3 In erneuerten Gemeinden lebendige (Groß-) Kirche

3.1 Der veränderte Standort der Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft hat die gemeindliche Grundstruktur (und damit die „eigentlichen“ Aufgaben) der Kirchen deutlicher ans Licht gerückt; die Einsicht, daß sich christlicher Glaube in voller Gestalt nur im „Widerspruch“ zu manchen gesellschaftlichen Formen der Lebensdeutung und Lebensführung verwirklichen läßt, hat Christen aneinander verwiesen; die Einsicht, daß die Kirche nie zur Kirche von Ungläubigen werden dürfe, hat pastorale Kräfte mobilisiert: Alle diese Faktoren haben zum Ruf nach „Erneuerung der christlichen Gemeinden“ (und damit der Kirchen) geführt.

3.2 Diese Erneuerung soll vor allem in den „Gemeinden am geschichtlichen Ort“, also den Ortspfarrn geschehen: Sie sollen lebendiges Unterholz im Hochwald der großkirchlichen Institution bilden und damit das erfahrbare Zwischenglied zwischen der „Kirche“ und den einzelnen Menschen. Es geht hier u. a. darum, die formelle Zugehörigkeit zu einer erfahrbaren Zusammengehörigkeit auszuweiten, und dies durch neue Formen des Engagements der Kirchenglieder für ihre Gemeinden nach Maßgabe ihrer Charismen. Auch die Bildung vielfältiger Gruppierungen soll dazu beitragen. Die Vielfalt der Gruppen eröffnet die Chance einer „polyzentrischen Integration“¹⁵, d. h. vielfältiger Zugänge zur Gemeinde. Sie gibt aber auch den Raum für eine sehr unterschiedlich starke soziale Integration in die Gemeinde frei. Hier sei festgehalten: Das theologisch erforderliche Maß sozialer Integration in die Kirche (durch eine Gemeinde) ist relativ, d. h. bezogen auf die Glaubenssituation des einzelnen sowie auf das Ziel der Kirche: „Erforderlich ist grundsätzlich, je nach individuellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten, jenes Maß an sozialer Integration in eine Gemeinde, welches garantiert, daß Menschen zum Glauben kommen an die Person und die Sache Jesu, aus diesem Glauben in geduldiger Hoffnung ihr Leben gestalten und so in der Solidarität mit anderen Glaubenden

¹⁵ Der Ausdruck stammt von J. Schasching, ich habe ihn bei der Interpretation einer Umfrage an Industriearbeitern verwendet: P. M. Zulehner, Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern, Wien 1969, 120–122.

vor der Welt zum glaubwürdigen und einheitsstiftenden Zeichen werden“¹⁶.

3.3 Neben diesen Erneuerungsbestrebungen in den „Gemeinden am geschichtlichen Ort“ (wovon viele Synoden ein beredtes Zeugnis geben) entstanden in den letzten Jahren ordensähnliche „integrierte“ Gemeinden, quasi *Sondergemeinden* mit einem hohen Maß an Integration ihrer Mitglieder in die „Gemeinde“. Sie tragen alle Merkmale geschlossener Gruppen (in-groups) an sich: hohe Ansprüche, deren Erfüllung dadurch erleichtert wird, daß die Erfüllung als „elitär“ dargestellt wird und als „eigentliche“ Verwirklichung des Christseins gilt; auffällig starke Uniformität der Ansichten und Lebensformen, die so stark ist, daß Abweichungen als Bedrohung der „Gemeinde“ erfahren werden und folglich zur Abstoßung der Abweichler führen, daß in Verbindung damit das oft betonte „Freiwilligkeitsprinzip“ lediglich auf den Eintritt zur Gruppe zutrifft, liegt auf der Hand – für die Dauer der Mitgliedschaft hingegen treten unentrinnbar die Mechanismen der Kleingruppenkontrolle in Kraft, die meist anonym, faktisch aber wirksamer als alle bisherige staats- und volksskirchliche Kontrolle sind. Nicht zuletzt ergeben sich auch Probleme in der Beziehung zur „Gemeinde am geschichtlichen Ort“ für den Fall, daß eine „integrierte Sonder-Gemeinde“ inmitten einer Ortsgemeinde begründet wurde: die „normalen, nichtintegrierten Christen“ gelten als „zweite Klasse“, während die „integrierten Christen“ als „first-class-Christen“ dann in sozialpsychologische Bedrängnis kommen, wenn die „anspruchslöser normale“ Form gleich legitime Verwirklichung des Evangeliums darstellt. Dabei fällt auch auf, daß in den „integrierten Sondergemeinden“ bevorzugt Personen mit hoher verbaler Ausdrucksfähigkeit (Lehrer, Akademiker etc.) sowie vielfach problemgeladener Lebenslage (Ehekonflikte, Einsamkeit, Bedürfnis nach dem „großen Ich“ etc.) anzutreffen sind. Integrierte Sondergemeinden haben daher, wie im übrigen auch alle anderen religiösen Gemeinschaften, keineswegs „bloß“ religiöse Funktionen, sondern decken erwiesenermaßen (wie ja auch die Sekten¹⁷) allgemeinsch-

¹⁶ Zulehner, Religion nach Wahl 87.

¹⁷ B. Wilson, A Typology of Sects, in: Types, dimensions et mesure de la religiosité, CISR, Roma 1969. – Eine Untersuchung des IKS-Wien über die Nachbar-

liche Bedürfnisse ab. Alle diese Begrenztheiten machen „integrierte“ Sondergemeinden nicht überflüssig. Sie müssen aber als Sondergemeinden gesehen werden und gelten daher (ganz gegen die stillschweigende Annahme von Schilling) keineswegs als „die“ Repräsentanten der gemeindlichen Struktur auch heutiger Großkirchen. Folglich ist es auch widersinnig, mit Hilfe solcher Sondergemeinden eine Attacke gegen die „Gemeindekirche“, genauer gegen die gemeindliche Substruktur der Kirche zu reiten.

Praxis

Hans Ammerich

Gemeinde als Lebensgemeinschaft und Ort der Gotteserfahrung

Möglichkeiten und Grenzen einer Integrierenden Gemeinde*

In der Diskussion um die „Gemeindekirche“ spielt auch die Sonderform einer „integrierten“ Gemeinde eine gewisse Rolle. Es handelt sich dabei um eine Gemeindeform, die unter bestimmten Verhältnissen sinnvoll und möglich ist, etwa bei Ordensgemeinschaften oder bei Menschen, die nach Art eines Ordens gemeinsam leben wollen. Von solcher Gemeinde kann auch manche Anregung für andere Gemeinden ausgehen, wenngleich eine „Integrierte Gemeinde“ nicht das verbindliche Gemeindemodell ist, an dem alle anderen Gemeinden zu messen sind, sondern Einseitigkeiten und Gefahren in sich birgt. red

schafts- und Verkehrskreise zeigt, daß jeder Städter durchschnittlich 21,5 Personen mehr oder weniger gut kennt, etwa 10 auch häufig kontaktiert. Damit scheint die Kontaktfähigkeit der meisten Städter gut ausgelastet zu sein.

* Vgl. zur Integrierten Gemeinde in München besonders die Berichte von T. Wallbrecher – L. Weimar, in: N. Hepp (Hrsg.), Neue Gemeindemodelle, Wien 1971, 245–264; M. Plate, in: Christ in der Gegenwart 24 (1972), Nr. 10, S. 75 f und 25 (1973), Nr. 43, S. 339 f; R. Schwager, in: Orientierung 36 (1972), Nr. 5, S. 62 ff; N. Greinacher, in: Publik-Forum 3 (1974), S. 12 f; J. C. Hampe, in: Zeitwende (Januar 1973), S. 15–26. Zum Problem der Gruppe siehe besonders D. Emeis, Die Gruppe in der Kirche, in: Diakonia 4 (1973) 223–234.