

Schilderung einer nicht alltäglichen, aber dafür tatsächlichen Begebenheit abgeschlossen werden. – „Du kommst zu spät“, sagte der Student im langen Korridor der Hochschule zu der jungen Frau im Ordenskostüm. „Wohin zu spät?“ – „Zu dem Spiel! Die andern sind schon auf der Bühne. Sie haben gerade angefangen.“ – „Ich gehöre gar nicht zu einer Theatercrew“, antwortete sie und mußte lachen. – „Mensch, bist du 'ne Echte?“ – „Ich bin Zisterzienserin und studiere hier, genau wie du und die andern.“ – Der V-Effekt (Verfremdungs-Effekt) führt zum Austausch über zwei verschiedene Welten, führt zu einem Besuch im Kloster. Zu vielen Gesprächen. Zu Evangelisation. Evangelisieren ist das Tätigkeitswort zu Evangelium.

## Artikel

Hermann  
Steinkamp

Selbst „wenn die  
Betreuten sich  
ändern“\*

Das Parochial-  
prinzip als  
Hindernis für  
Gemeindebildung

*Im folgenden stellen wir die These Steinkamps, „das Pfarrei-Prinzip verhindert (Basis-)Gemeindebildung, obwohl es sie intendiert und propagiert“, zur Diskussion. Der Verfasser bietet zur Begründung für seine These eine Reihe scharfsinniger Beobachtungen und Argumente, mit denen sich die Praktiker wie die Pastoraltheologen befassen sollten; er formuliert aber auch Aussagen, die zu Widerspruch herausfordern oder zu denen wenigstens Differenzierungen anzubringen sind, so etwa, wenn von der heutigen Praxis unserer Pfarrgemeinden ausgesagt wird, daß ihr mehr an Kontrolle und Machterhaltung gelegen sei als an der Weitergabe des Glaubens, oder wenn Steinkamp behauptet, daß die Ausbildung basismündlicher Sozialformen an den großkirchlichen „Vorzeichen“ scheitere. Wir laden daher unsere Leser ein, sich an der Diskussion über die Problematik von Pfarrstruktur und Gemeindebildung zu beteiligen (Beiträge dazu sind bis Anfang Mai erbeten); den Auftakt dafür bietet gleich der nachfolgende Artikel von N. Greinacher.* red

Auch innerhalb der hiesigen Reform- und Suchbewegungen nach einer veränderten Gestalt der Kirche und Ge-

\* Die Anspielung auf ein bekanntes und in Kontexten von Gemeinde-reform oft zitiertes Motto von J. B. Metz (Jenseits bürgerlicher Religion, Mainz 1980, 111–127) geschieht sowohl in der Absicht, die folgenden Überlegungen an die Metz'sche Gemeindeftheologie anzubinden als auch im Sinne der Ankündigung einer partiellen Kontroverse mit eben dieser These. – Der Beitrag für die demnächst erscheinende Festschrift für J. B. Metz zum 60. Geburtstag wurde der Zeitschrift Diakonia von den Herausgebern zu diesem Vorabdruck überlassen.



meinde ist eine Art „neuer Unübersichtlichkeit“ entstanden. Zu ihr hat das Stichwort „Basisgemeinde“ offenbar ebenso beigetragen, wie es selbst von ihr betroffen ist.

Die Verfechter eines basisgemeindlichen Reformansatzes werden mal in die alte Kontroverse um „Volkskirche versus Gemeindekirche“ verwickelt und mit den – aus jener Fehde gestärkt hervorgegangenen – Argumenten pro Volkskirche konfrontiert; mal werden sie – gegen ihren Willen – in die Nähe der „Gemeindeaufbau“-Bewegung gerückt, wie sie sich seit einiger Zeit in der evangelischen Kirche formiert<sup>1</sup>. Oder man stempelt sie rasch als blauäugig-narzißtische Dritte-Welt-Enthusiasten ab und interpretiert ihre Begeisterung für die Basisgemeinden als „Schluchzen des weißen Mannes“ (P. Bruckner, 1983). Wo „Basisgemeinde“ als Chiffre politisch- bzw. befreiungstheologisch inspirierter Reformideen durchschaut wird, gerät sie in die entsprechende Kampffront. Aber auch dort, wo relativ vorurteilsfrei nach den Chancen von Basisgemeinde hierzulande Ausschau gehalten wird, machen sich – angesichts offenkundigen Scheiterns erster Versuche – Ratlosigkeit und Skepsis breit: Offenbar „funktioniert“ das Konzept hier nicht, von dessen flächenbrandartigem „Erfolg“ in den Kirchen der Dritten Welt gleichzeitig zu hören ist. Über die Chancen und zahlenmäßige Verbreitung von Basisgemeinden in den europäischen Kirchen herrschen im Detail unterschiedliche Einschätzungen, je nach (politisch-)theologischer Perspektive bzw. kirchensoziologischem Standpunkt (z. B. ob man das Hüttendorf an der Startbahn West als Basisgemeinde verstehen will oder nicht)<sup>2</sup>.

Den praktisch-theologischen Diskussionsstand dürften Ch. Bäumler und N. Mette wiedergeben. „Hoffnungen, daß die Kirche des Konzils nicht gänzlich der Vergangenheit angehört, vermag . . . am ehesten noch das Stichwort ‚Basisgemeinde‘ auszulösen“<sup>3</sup>. Die folgenden Überlegun-

<sup>1</sup> Vgl. besonders *Fritz Schwarz*, „Überschaubare Gemeinde“, Bd. 1: Grundlegendes – ein persönliches Wort an Leute in der Kirche, Gladbeck 1979, <sup>2</sup>1980; *ders.* – *Rainer Sudbrack*, Bd. 2: Die Praxis – für Leute, die in der Kirche anpacken wollen, Gladbeck o. J.; *ders.* – *Christian A. Schwarz*, Bd. 3: Programm des neuen Lebensstils – für Leute, denen Jesus konkurrenzlos wichtig ist, Gladbeck o. J. Eine Begründung wird versucht in: *Fritz Schwarz* – *Christian A. Schwarz*, *Theologie des Gemeindeaufbaus*. Ein Versuch, Neukirchen-Vluyn 1984, <sup>2</sup>1985; *Christian Möller*, *Gemeindeaufbau jenseits der Alternative von Volkskirche und Ekklesia*. Zum Gespräch mit der „Theologie des Gemeindeaufbaus“ von Fritz und Christian A. Schwarz, ebd., 35–60; *Reiner Strunk*, *Zielsetzung im Gemeindeaufbau*, ebd., 113–133, insbes. 120–127; *Herbert Lindner*, *Programme – Strategien – Visionen*. Eine Analyse neuerer Gemeindeaufbaukonzepte, in: *PTh* 76 (1986) 210–229, bes. 213–215.

<sup>2</sup> Illustrativ neuerlich hierzu *W. Ludin* – *Th. Seiterich* – *P. M. Zulehner*, *Wir Kirchenmänner*, Olten 1987.

<sup>3</sup> *Ch. Bäumler* – *N. Mette*, in: *dies.*, *Gemeindepraxis in Grundbegriffen*, München – Düsseldorf 1987, 9–38, 10.



1. Ambivalente  
„Transfer“-  
Perspektiven

gen beabsichtigen – ebenfalls (erkenntnis)geleitet von jener Hoffnung<sup>4</sup> –, einige Perspektiven zur Reduktion der obengenannten Unübersichtlichkeit aufzuzeigen.

Das Basisgemeinde-Thema transportiert in der hiesigen (pastoral)theologischen Diskussion nicht nur jene Hoffnung, bezeichnet nicht nur jenen Fluchtpunkt von Reformvisionen: Es erscheint – so die folgende These – auch in einer merkwürdigen Fixierung bzw. Wahrnehmungsverzerrung. Sie besteht darin, daß es zumeist in einer Art „Transfer“-Figur diskutiert wird („von den Dritte-Welt-Kirchen lernen“, „Basisgemeinden im hiesigen, volkskirchlichen Kontext“), in der dann nochmals „Basisgemeinde“ lediglich als Sozialform vorgestellt und gedacht wird. Diese Diskussion erweckt dann den Anschein, als handle es sich um so etwas wie eine Frischzellentransplantation: Basisgemeinden als Frischzellen zur Revitalisierung des alternden Organismus der Volkskirche! Die Transfer-Denkfigur ist in dreifacher Hinsicht entlarvend und der kritischen Betrachtung wert:

1.1 Basisgemeinde:  
Sozialform  
oder Praxisform<sup>5</sup>

Eine erste Verengung eines bestimmten hiesigen Blickwinkels auf die Basisgemeinden Lateinamerikas scheint darin zu bestehen, daß diese vor allem als Sozialform wahrgenommen werden, d. h. losgelöst von ihrem je konkreten politischen Kampfbereich. Diese Sichtweise reduziert nicht nur die komplexe Vielfalt der dortigen Gemeindetypen auf „unser“ (= Pfarrei) Maß, sondern tendiert dazu, den großkirchlichen und gesellschaftlichen Kontext in den Wahrnehmungs-„Hintergrund“ (im Sinne des Figur-Hintergrund-Modells) zu drängen. So kursiert dann zwar die eine oder andere Modellvorstellung (z. B. von der Favela-Gemeinde, die für eine Wasserleitung kämpft), aber das Interesse gilt stärker dem „Gemeinde“- als dem „Basis“-Aspekt. Das mag zum einen mit einer Tendenz zur Abstraktion in jener theologischen Literatur zusammenhängen, die Basisgemeinden als Orte der befreiungstheologischen Praxis und Theologieproduktion beschreibt. Mindestens ebenso plausibel erscheint aber die Behauptung, daß diese Perspektivenver-

<sup>4</sup> Von der gleichen Hoffnung (u. a.) war ein dreimonatiger Studienaufenthalt in Brasilien geleitet, dessen Erfahrungen den folgenden Überlegungen eher im Sinne einer Totalitäts-Empirie (Bonß) denn im Sinne zitierbarer Einzelbelege zugrunde liegen.

<sup>5</sup> Die im folgenden referierten Wahrnehmungen zur „Transfer“-Problematik sollen vorab als subjektiv deklariert werden: Sie entstammen – als Kontrastwahrnehmungen – einerseits jahrelanger praktisch-theologischer Beschäftigung mit dem Thema hier, andererseits dem Studienaufenthalt in Brasilien. Letzteres betone ich gerade nicht, um die Autorität des Augenzeugen zu reklamieren: die folgenden Reflexionen knüpfen vor allem an der Entdeckung meiner eigenen verzerrten Vorstellungen, also an („entlarvend“) Selbsterfahrungen an, die ich als solche erst in der Begegnung mit der pastoralen Praxis der Kirche Brasiliens erkannt habe.



engung einer typisch volkskirchlichen Denkfigur entstammt, die mehr an den Sozialformen denn am Handeln der Gemeinde interessiert ist<sup>6</sup>.

### 1.2 Gemeindereform ohne Kirchenreform?

Damit kommt eine zweite Wahrnehmungsverzerrung in den Blick: Die hiesige Debatte um Chancen basisgemeindlicher Transformation der Volkskirche scheint diese gleichsam „zum verbilligten Preis“ der Auswechslung des alten (pfarr-gemeindlichen) durch ein neues (basisgemeindliches) Modell zu konzipieren, d. h. ohne den gleichzeitigen politischen Standortwechsel der Großkirche, wie er in Lateinamerika durch die gesamtkirchliche „Option für die Armen“ vollzogen wird. Dabei stehen in der BRD einem solchen Standortwechsel nicht etwa nur die politisch konservative Bischofskonferenz im Wege, sondern die große Mehrheit der Kirchenmitglieder. Jeder Versuch einer Gemeindereform nach basisgemeindlichen Konzepten muß notwendig an deren Widerstand scheitern. Aus diesem Grund wird jede praktisch-theologische Situationsanalyse, die Chancen basisgemeindlicher Innovation der Volkskirche ausloten will, zuerst die volkskirchlich-theologische „Großwetterlage“ in den Blick rücken und dann erst die Meso-Ebene der Pfarr-Gemeinde! So gewinnt der Beobachter der hiesigen Basisgemeinde-Diskussion nicht selten den Eindruck, als setze sich im innerkirchlichen „Austausch“ auf Weltebene nochmals subtil ein altes kolonialistisches Denkmuster fort: von den armen Kirchen etwas zu über-„nehmen“, was wir hier in der Ersten Welt für unsere Zwecke (der Kirchenreform) gut gebrauchen können – ohne den Preis des Kampfes gegen die gesellschaftlich Mächtigen, an dem sich in Lateinamerika und anderswo Basisgemeinden beteiligen, oft gar entwickeln, eines Kampfes, der dort täglich zum Martyrium führen kann.

### 1.3 Kolonialistische Importmentalität

Unsere Importmentalität enttarnt sich bei näherem Hinschauen als derjenigen von Eltern und Erziehern vergleichbar, die vermeintlich „das Beste wollen“ – und erst ihre unbewußten Eigeninteressen in dem Moment erkennen, wo sie „genau das nicht bekommen“ (wie ein hintergründiges Wortspiel diesen Mechanismus verspottet). Jedenfalls scheint nach einigen Jahren Faszination und entsprechender fehlgeschlagener Versuche, hier von den

<sup>6</sup> So thematisiert F. X. Kaufmann (1987) „das heute vieldiskutierte Konzept der ‚Basisgemeinden‘“ (87) im Kontext seiner These, daß die Glaubwürdigkeit eines zukünftigen Christentums davon abhängen werde, „ob es gelingt, neue Sozialformen explizit christlichen Lebens zu entwickeln“ (ebd.). Dabei denkt er aber, und nennt sie ausdrücklich, an solche *religiösen Bewegungen* „wie Focolare, Foi et Lumière, Cursillo, Marriage Encounter“ (ebd.): allesamt „religiöse“ („Intensiv“-)Sozialformen, in deren Programmatiken jedenfalls politisches Engagement, gar die Nähe zu den neuen *sozialen* Bewegungen, nicht erkennbar ist.



#### 1.4 „Gemeinde“- Sehnsüchte und Kirchen-Träume

Basisgemeinden zu lernen, klar zu sein, daß wir auf der falschen Fährte sind.

Zweifellos spielen auch andere Motive als die genannten, vor allem an einer Reform der Volkskirche interessierten, eine Rolle, wenn von der Faszination der Basisgemeinden die Rede ist: Hoffnungen und Sehnsüchte nach verbindlicher und bergender Gemeinschaft, die offenbar in dem Maße wachsen, wie Anonymität, Unübersichtlichkeit und apokalyptische Grundstimmungen im Westen zunehmen.

Der massenhafte Zulauf zu Gruppen der neuen Psychokultur lassen solche Sehnsüchte und Hoffnungen handgreiflicher demonstrieren als die zaghaft-ambivalenten Rezeptionsversuche solcher Psychotechniken in den Großkirchen. Gleichwohl haben viele Christen hier in der BRD ihre „Gemeineträume“ in der Psychokultur zu leben versucht bzw. dort wieder als solche entdeckt. Das gilt insbesondere für bestimmte Teilkulturen kirchlicher Jugendarbeit, aber auch für entsprechende kulturelle Stilbildungen in einzelnen Erwachsenenverbänden und kirchlichen Bildungsstätten („Tagungsgemeinden“). Daß hier Überschneidungen und Ähnlichkeiten mit den o. g. Bewegungen der Revision de vie u. ä. bestehen, sei ebenso vermerkt wie der Hinweis notwendig erscheint, daß in den Realisierungsformen, die auf jene Bedürfnisse zu reagieren versuchen, eine Unterscheidung der Geister mehr als dringlich erscheint<sup>7</sup>. Die Angst vieler Kirchenfunktionäre vor dem sog. „Heil aus der Gruppe“ ist nicht nur von theologisch-konservativer Abwehr geprägt, sondern mindestens dort berechtigt, wo Scharlatanerie, unprofessioneller Dilettantismus, religiös-psychologischer Humbug und unreflektierte „Bedürfnis-Orientierung“ im Spiel sind. Jedenfalls darf die Kritik der Psychokultur und ihrer Auswüchse nicht zugleich jene Sehnsüchte diffamieren, die die „Nachfrage“ nach solchen Gruppen und bergend-orientierenden Sozialformen darstellen. Erst recht wäre es fatal, deren wiederum gesellschaftliche Entstehungshintergründe bei einer vordergründigen Psychokulturrückbildung aus dem Blick zu lassen.

Nochmals: daß solche Bedürfnisse nach „Gemeinde“ sich zumeist nicht im direkten Umkreis unserer Pfarrgemeinden artikulieren, darf uns nicht hindern, sie gleichwohl als einen wichtigen Resonanzboden für jene Hoffnungen zu begreifen, die von den Basisgemeinden der Dritten Welt neue Nahrung erhalten.

Die Motive, sie sich hier auch zu wünschen, sind – so ein erstes Fazit – durchaus ambivalent und vieldeutig.

<sup>7</sup> Vgl. dazu K. Koch, *Sanfte oder harte Verschwörung?*, in: *Diakonia* 18 (1987) 223–234 (H. 4, Schwerpunkt: Esoterik – Weg oder Irrweg?).



Wo liegen die tieferen Ursachen für die in den einleitenden Beobachtungen angedeuteten Schwierigkeiten einer basiskirchlichen Transformation?

## 2. Die Ambivalenzen des Parochieprinzips

Daß in den „volkskirchlichen Bedingungen“ hierzulande die eigentlichen Ursachen zu suchen seien, die das Entstehen einer basismündigen Kultur hemmen bzw. behindern, gilt als breiter Konsens der praktisch-theologischen Diskussion. Dabei wird auf die Apathie der Taufscheinchristen und die kritisch „auswählende“ Attitüde der sog. kirchlich Distanzierten verwiesen, die (oft unbewußte) Gegenreaktion der Volkskirche in Gestalt des Service-Gebarens beklagt oder auch die wechselseitige Verstärkung beider Interaktionsmuster.

Im folgenden soll ein m. W. bislang vernachlässigter Aspekt dieser Analyse aufgegriffen und in der Linie der bisherigen analytischen Versuche weitergedacht werden: das Problem des sog. „morphologischen Fundamentalismus“ des Pfarreiprinzips, und zwar sowohl in seiner empirischen Erscheinungsform hiesiger Volkskirchenpraxis als auch als Ideologie. – Die These heißt:

### These

*Das Pfarreiprinzip verhindert (Basis-)Gemeindebildung, obwohl es sie intendiert und propagiert.*

## 2.1 Die Ambivalenzen des Parochialprinzips

In der gegenwärtigen Territorialpfarrei als empirischer Sozialgestalt sowie in ihrer kirchenrechtlichen und theologischen Legitimation verschränken sich zwei Motive:

### Flächendeckende Präsenz und „Ortskirche“

– das (aus reichs-, landes- und staatskirchlicher Tradition) überkommene Prinzip der flächendeckenden Präsenz der Kirche sowie

– das theologische Motiv der „Ortskirche“.

Die soziohistorische und theologische Komplexität beider Prinzipien kann hier nicht entfaltet, vielmehr sollen einige praktisch-theologische Aspekte der Folgen ihrer Verschränkung aufgezeigt sowie auf die Gefahr ihres ideologischen Mißbrauchs hingewiesen werden. In der Linie des ersten Prinzips der „flächendeckenden“ Präsenz liegen Motive begründet, die z. T. damit in der Geschichte immer schon verbunden waren und auch heute noch gelten: Versorgung der Bevölkerung mit Sakramenten, aber auch Erfassung (Karteien/Taufregister, Eheschließungsregister u. ä.) rechtlicher Zuständigkeiten für Kirchengüter usw.

### Verkirchlichung . . .

Zu einem anderen Teil sind im Pfarreiprinzip in der Neuzeit, speziell unter volkskirchlichen Bedingungen in einer pluralistischen Gesellschaft, diese ehemaligen Funktionen „fortgeschrieben“ worden: dazu gehören alle Formen von „Verkirchlichung“<sup>8</sup> (Ausstattung mit immer

<sup>8</sup> Vgl. F. X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg – Basel – Wien 1979; ders., Kirche für die Gesellschaft von morgen, in: ders. – J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit, Freiburg 1987, 11–54, bes. 39ff.



... mit unbewußten  
Machtansprüchen

mehr hauptamtlichem Personal, zentralisierte Organisation, Kompetenzverteilung u. ä.) im Sinne F. X. Kaufmanns als auch jene Interaktionsmuster, wie sie mit dem Begriff „Servicekirche“ mehr als Problemanzeige denn analytisch benannt sind.

Daß gerade den im Pfarreiprinzip greifbaren Tendenzen der Verkirchlichung auch Kontrollmotive, unbewußte (z. T. kontrafaktische) Machtansprüche innewohnen, nicht zuletzt der ebenfalls weitgehend unbewußte Versuch, sich über den faktischen Bedeutungsverlust christlicher Tradition hinwegzutäuschen, wird wohl niemand leugnen. Selbst in so scheinbar honorigen Bewußtseinsformen wie „Versorgung“<sup>9</sup> lassen sich unschwer kaschierte Figuren der Legitimation von Klerikalismus ausmachen. Gleichzeitig ist in der katholischen Kirche seit dem II. Vatikanum ein neues Bewußtsein von der theologischen Dignität der Ortskirche entstanden, das nicht zuletzt auch zu den theologisch-spirituellen Grundoptionen der Basisgemeinden gehört<sup>10</sup>. Die empirischen Auswirkungen des Pfarreiprinzips werden in der Regel, zumal dort, wo sie offenkundig einer Tradierung des Glaubens im Wege stehen, mit dem „Ortsgemeinde“-Motiv zu legitimieren versucht – de facto handelt es sich dabei offenkundig um einen ideologischen Rechtfertigungsversuch einer Praxis, der mehr an Kontrolle und Machterhaltung gelegen ist als an der Weitergabe authentischen Glaubens.

Angstbesetzte  
Konfliktaustragung

Die Ambivalenzen der Parochie treten unter volksskirchlichen Verhältnissen besonders deutlich bei normativen Konflikten in der Pfarrei zutage: deren Austragung wird weniger von Motiven der Wahrheitsleidenschaft noch der christlichen Geschwisterlichkeit gesteuert, sondern von der Angst um die Einheit (auf die die Amtsträger sich dann oft als das ihnen wichtigste Ziel und den ihnen aufgegebenen Dienst berufen) – was sich bei näherem Hinschauen oft nur als Angst um Kirchenmitgliederzahlen entpuppt<sup>11</sup>. Der universalen Servicementalität („für meine Kirchensteuer habe ich Anrecht auf bestimmte Dienstleistungen“) entspricht eine Versorgungsattitüde seitens vieler Pfarrer, die als solche dem einzelnen negativ anzulasten Unrecht ist, weil der soziale Druck hinter solchen Erwartungen einen einzelnen Rollenträger in der Regel überfordert. Die derzeitige Pfarrerrolle steht empirisch vor einer doppelten Zerreißprobe: oft gegen besseres

<sup>9</sup> P. M. Zulehner, Priester-mangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde, München <sup>2</sup>1984, 127–136.

<sup>10</sup> Vgl. E. Dussel, Herrschaft und Befreiung, Freiburg/Schw. 1985, 202f; J. Comblin, Comunidades eclesiais e Pastoral urbana, in: REB XXX, 120 (1970) 783–828.

<sup>11</sup> Vgl. D. Wiederkehr, Basisgemeinden: Anfragen und Antworten an die Kirche, in: Ludin – Seiterich – Zulehner, a. a. O., 165–178.



theologisches Wissen und pastorale Überzeugung dem genannten Erwartungsdruck (bürgerlicher „Auswahlchristen“) ausgesetzt; auf der anderen Seite die eben mit dieser Servicementalität einhergehende Apathie: ein beinahe klassisches strukturelles Double-bind!

## 2.2 Die Aporien der Kasualienpastoral

Den wohl markantesten Ausdruck dieses, u. a. durch die Parochie-Ideologie bedingten, Double-binds der volkskirchlichen Pfarrerrolle stellt das Konzept der sog. Kasualienpastoral dar: die intensive Begleitung von Menschen in Lebenswende- und Grenzsituationen (Taufe, Hochzeit, Krankheit, Sterben, Trauer usw.).

Um gleich einem Mißverständnis zu begegnen: Dieses Modell hat – zumal unter einer isolierten und spezialiserten (!) Seelsorgeperspektive – einen hohen Grad an Plausibilität. Es kann auch nicht darum gehen, das Bedürfnis nach religiöser Begleitung in solchen Wende- und Grenzsituationen als solches zu diffamieren – erst recht nicht den guten Willen, die Intentionen und subjektive Bewußtseinsform des Amtsträgers, der in dieser Form seines Dienstes die einzig sinnvolle Weise sieht, seinem Auftrag zu entsprechen. In unserem Zusammenhang geht es um nicht mehr und nicht weniger als die Feststellung, daß dieses Pastoralkonzept in der Regel Gemeindebildung verhindert. Und: daß es die fast zwangsläufige<sup>12</sup> Konsequenz eines „morphologischen Fundamentalismus“ im Sinne der Parochie-Ideologie darstellt. Die pastorale Begleitung einzelner (Paare, Familien) geschieht eben nicht im Kontext Gemeinde, sondern in aller Regel losgelöst davon (wenn man nicht die Taufe in der Ostersnacht eines Pfarrgottesdienstes oder die Trauung vor der Öffentlichkeit der Pfarrgemeinde als „gemeindliche“ Ereignisse sieht, was sowohl theologisch wie soziologisch schwer nachzuweisen sein dürfte), und: sie tendiert nicht zu Gemeinde – im Gegenteil. Im Bewußtsein des durchschnittlichen Volkskirchenmitgliedes sind solche Ereignisse *seine* individuellen Begegnungspunkte mit „Religion“, allenfalls mit „Kirche“, nicht jedoch mit Gemeinde. (Selbst der gute alte Brauch des „Kaffeetrinkens“ nach der Beerdigung wird als „erweiterte Familie“, aber nicht als „Gemeinde“ wahrgenommen!) Dadurch verstärkt sich die Bewußtseinsform „Dienstleistung“ mehr, als daß sie in Richtung Koinonia aufgebrochen würde. Die Kasualienpastoral trägt stärker zur Individualisierung von Religion bei als zu Gemeindebildung. Ihre – den herr-

<sup>12</sup> Daß Ausnahmen möglich sind, zeigen die Berliner Erfahrungen E. Langes (Kirche für die Welt, München 1981, 98; 136f), eines Gemeindepraktikers freilich, der ein dezidiert Gemeindeftheologe war. „Es bestätigte sich die Vermutung, daß die volkskirchlichen Amtshandlungen, sofern man sie unter vornehmlich diakonischem Aspekt sieht und die Bedürfnislage ernst nimmt, ein keineswegs hoffnungsloses Geschäft sind“ (ebd. 98).



### 2.3 Selbst „wenn die Betreuten sich ändern . . .“

#### Ein strukturelles Syndrom

schenden gesellschaftlichen Plausibilitäten voll entsprechende und den Bedeutungsverlust der Kirche eher verschleiernde – praktische Verbreitung und volksskirchliche Legitimationsfähigkeit ist, ebenso wie das Parochialprinzip, eines der gravierendsten Hindernisse für den Aufbau einer basisgemeindlichen Kultur<sup>13</sup>.

Die Metzsche Formel kann – pars pro toto – für jene Versuche stehen, die Aporien der Volkskirche mit Hilfe von Kategorien der Interaktionsanalyse zu kennzeichnen. Dieses Instrument hat sich in den letzten Jahren vielfach bewährt und zur Verbreitung elementarer Einsichten der empirischen Kirchentheorie beigetragen.

Die vorherigen Darlegungen – die einerseits durchaus diesem analytischen Kontext entstammen – haben jedoch deutlich gemacht, daß die (sozialpsychologische) Analyse der Interaktionsformen ergänzt werden muß um die Analyse der Sozialformen (insbesondere der traditionellen Pfarrei) und ihrer ideologischen Legitimationsversuche.

Anders gesagt: Selbst wenn die Betreuten sich ändern, entsteht dadurch allein noch nicht Gemeinde! Und: die für das Dilemma der Betreuungs- und Servicekirche Verantwortlichen sind nicht (jedenfalls nicht allein und in erster Linie) die Betreuer (= Pfarrer, Hauptamtlichen).

Mit der Rede von der „Pfarrei als Ideologie“ ist vielmehr ein strukturelles Syndrom benannt, das sich nicht durch Schuldzuweisungen und Erwartungen an bestimmte Rollen(träger) beheben läßt.

Das Syndrom besteht vielmehr aus einem geheimen Einverständnis einer großen Mehrheit der Pfarreimitglieder und ihrer Seelsorger über einen Typus von Religionspraxis, der dem Angebot-Nachfrage-Dogma höhere Bedeutung zumißt als der Bergpredigt. Es besteht ferner aus einem Traditionsfossil staatskirchlicher Machtteilung, an dem die Volkskirche – gegen alle Evidenz ihres faktischen Relevanzverlustes – hartnäckig festhält: die flächendeckende Pfarrei als nostalgisch-anachronistisches Relikt einer Kirche, die über die Gläubigen herrschen, sie kontrollieren und betreuen konnte. Auch wenn im Bewußtsein von Pfarreiverantwortlichen an die Stelle der Fiktion des Pfarrbezirks die der (kirchensteuerzahlenden) Pfarreimitglieder getreten ist, so ändert das an dem Dilemma nichts: Die zwanghafte Fixierung auf das Pro-

<sup>13</sup> E. Lange bilanzierte vor gut 20 Jahren ein Experiment zur „Verlebendigung“ der Volkskirche, das als exemplarisch für die hier analysierten Dilemmata des Parochialprinzips gelten kann, gerade auch insofern es seine Inspiration einem ähnlichen Aufbruch (in den USA) verdankte, wie sie heute von den Kirchen der Dritten Welt ausgeht. Lange konstatiert in der „Bilanz 65“ (a. a. O. 98): „Ein weiterer Zug zur Konsolidierung [der neuen Gemeinde, H. S.] ergab sich weniger als Rückschlag der Expansion der Jahre vorher, als vielmehr durch ein deutliches Vordringen der volksskirchlichen Ansprüche und Notwendigkeiten im Gemeindeprozeß.“



blem des Mitgliederbestandes, die – als Programm formuliert – „Aktivierung“ heißt, als Angst, „es bloß allen recht machen, es mit keinem verderben dürfen“, perpetuiert es. Die Fixierung des Mitgliedschaftsproblems absorbiert soviel Kraft, daß die Kirche hierzulande mit den hausgemachten Vereinsinterna genug zu tun hat: für Evangelisation und gesellschaftliche Diakonie bleibt da wenig Zeit und Energie.

Gemeinde nur  
als Pfarrei?

Und schließlich: Zum „Pfarreisyndrom“ gehört ein Ensemble quasitheologischer Plausibilitäten, das das „Ortskirchen“-Motiv parasitär benutzt, um zu suggerieren, Gemeinde könne eigentlich nur als Pfarrei, im Kontext Pfarrei, jedenfalls nicht ohne Pfarrei gedacht und gelebt werden. Dieser morphologische Fundamentalismus verhindert nicht nur die Entstehung von z. B. „Jugendgemeinden“, temporären Diakonie-akzentuierten Gemeinden (etwa in sozialen Brennpunkten), von Tagungsgemeinden u. ä.<sup>14</sup>, sondern, vor allem, von Basisgemeinden und -gemeinschaften. Letztere, die Basisgemeinschaften, in Lateinamerika ohne Probleme mit dem gleichen Begriff bezeichnet wie die Basisgemeinde (beide: *comunidad de base*), müssen sich vor dieser Ideologie meist schon in der Gründerphase vor den „Gemeinde“-Kriterien (Grundfunktionen, Amtsträger, Rechtstitel) rechtfertigen.

Wenn die Betreuten sich denn ändern sollten (in eben ihrer Betreuungsmentalität), bleibt ihnen angesichts dieser Situation meist nur der Auszug aus der Pfarrei (und damit aus der Kirche).

3. Orte und  
Kontexte von  
„Basisgemeinde“  
in Westeuropa  
Zwei Vorbehalte

Wenn nun abschließend *dennoch* nach Chancen Ausschau gehalten wird, von den Basisgemeinden zu lernen<sup>15</sup>, so sind vorab nochmals zwei Vorbehalte zu erwähnen:

– Die folgenden Erörterungen bleiben bezogen auf den bisherigen Problemausschnitt „Parochie als Hindernis“, erheben also nicht den Anspruch, alle möglichen anderen Faktoren zu berücksichtigen, die das bisherige Scheitern der Versuche erklären, in der BRD eine basisgemeindliche Kultur zu entwickeln.

– Das gilt insbesondere für eine „Grenze“, an die auch in Brasilien die Bewegung der CEBS bislang gestoßen ist: im

<sup>14</sup> Vgl. W. Huber, Kirche. Stuttgart 1979, 105f. Was Huber für den Einflußbereich der evangelischen Kirche der BRD beschreibt – „Es war offenbar ein Fehlgriff, daß man solche Gemeinden unter dem Begriff der ‚Parogemeinde‘ . . . zu fassen versuchte“ (106) –, muß selbst dort als marginaler Versuch gelten: erst recht sind in der katholischen Kirche solche Formen der Gemeindebildung eher die Ausnahme.

<sup>15</sup> In dieser Figur der Fragestellung – wie sie z. B. U. Duchrow verwendet – ist zumindest angedeutet, daß sie sich der eingangs skizzierten Gefahr der Wahrnehmungsverzerrungen („Transfer“) bewußt ist (vgl. U. Duchrow, Was können wir von den Basisgemeinden in Brasilien lernen?, in: Pastoraltheologie 75 (1986) 229–248.



Mittelschichtmilieu Fuß zu fassen. Die theologische Interpretation dieses Tatbestandes, wie sie L. Boff<sup>16</sup> versucht hat, könnte alle Denkanstrengungen und Praxisversuche unter neueren volkskirchlichen Bedingungen apriori als zum Scheitern verurteilt erscheinen lassen.

Selbst dieser letzte Vorbehalt ist bei den folgenden Überlegungen berücksichtigt.

### 3.1 An der Peripherie der Pfarreien

Die hiesige praktisch-theologische Literatur, sofern sie empirische Prozesse der Gemeindereform und Gemeindebildung der nachkonziliaren Zeit dokumentiert<sup>17</sup>, belegt insofern nachdrücklich die hier vorgetragene These, als sie deutlich zeigt, daß Ansätze basisgemeindlicher Neuorientierung sich weitgehend „neben“, „außerhalb“, „an der Peripherie“ der pfarrgemeindlich organisierten Kirche vollziehen. Viele Impulse zur Entstehung solcher Gruppen tragen den Charakter antiinstitutioneller, gegenkultureller Protest- bzw. Alternativpotentiale.

Die wenigen „berühmten“ Gegenbeispiele wie z. B. die „Machstraße“-Gemeinde in Wien<sup>18</sup>, die Eschborner Gemeinde<sup>19</sup> oder auch die Gemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren<sup>20</sup> lassen sich sehr leicht als „Ausnahmen von der Regel“ analysieren, insofern sie sich der Initiative charismatischer Gemeindepfarrer verdanken und/oder meist mit großer Kraftanstrengung gegen die Tendenzen des Pfarreiprinzipis erkämpft wurden.

Basisgemeindliche Sozialformen können unter den Bedingungen einer konservativ-mittelschichtorientierten Kirche eo ipso nur an der Peripherie, in der Subkultur der herkömmlichen Pfarrei, entstehen, nicht jedenfalls als deren „systemkonforme“ Subsysteme (wie in Lateinamerika): das scheitert an den großkirchlichen „Vorzeichen“. An der Peripherie der volkskirchlichen Pfarrei bilden sich dann – soziologisch ebenso einsichtig – basisgemeind-

<sup>16</sup> Vgl. L. Boff, *Theologie hört aufs Volk. Ein Reisetagebuch*, Düsseldorf 1982, 19f. „Ich komme mehr und mehr zu der Überzeugung, daß die kirchlichen Basisgemeinden von ihrem Wesen her das ureigene Werkzeug der Armen sind. Sie sind nichts für die Mittel- und Oberschicht. Die Armen leben am Rande von allem. Die Gesellschaft wurde nicht für sie gemacht, sondern auf ihre Kosten aufgebaut. Die Basisgemeinden sind jetzt der Raum, in dem sie ihren Wert als Staatsbürger wiedererlangen, abgesehen davon, daß sie dort ihren Glauben leben. Hier versammeln sie sich, hier gelten sie etwas, hier können sie sprechen, ihre Sprache wird nicht zensiert, ihre Gedanken werden verstanden, und ihre Kultur wird anerkannt . . .“

<sup>17</sup> Vgl. z. B. H. Frankemölle (Hrsg.), *Kirche von unten. Alternative Gemeinden*, Mainz – München 1981; N. Mette (Hrsg.), *Wie wir Gemeinde wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche*, Mainz 1982; N. Copray – H. Meesmann – Th. Seiterich (Hrsg.), *Die „andere“ Kirche. Basisgemeinden in Europa. Reportagen – Analysen – Kommentare*, Wuppertal 1982.

<sup>18</sup> Vgl. P. Weß, *Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester*, Mainz 1983; ders., *Gemeindekirche – Zukunft der Volkskirche. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde*, Wien 1976.

<sup>19</sup> Vgl. H. M. Schulz, *Gemeinde wird Subjekt ihrer Geschichte*, in: N. Mette (Hrsg.), a. a. O., 26–34.

<sup>20</sup> Vgl. B. Honsel, *Der rote Punkt*, Düsseldorf 1983.



### 3.2 In den Kontexten der sozialen Bewegungen

liche Phänomene am ehesten als bzw. aus diakonischen Aktivitäten: Ausländer-Solidaritätsgruppen, Obdachlosen-Initiativen, Caritas-Helfer-Gruppen u. ä. Daß sie nicht als „Gemeinden“ wahrgenommen werden bzw. Schwierigkeiten haben, sich als solche (auch temporär) zu begreifen, muß selbst als Folge des tiefsitzenden Parochiekomplexes interpretiert werden.

Die vermutlich folgenreichste Auswirkung des morphologischen Fundamentalismus dürfte jedoch darin bestehen, daß wir nach hiesigen Äquivalenten zu den Basisgemeinden immer noch im Einfluß- und Kontrollbereich, „an der Peripherie“ der Großkirchen suchen (besser: der volksgemeindlichen Parochien), statt ganz anderswo: in der Friedens- und Ökobilbewegung, der Frauenbewegung und anderer Befreiungs- bzw. Selbsthilfebewegungen. Im parochial-vereinskirchlich geprägten Bewußtsein muß denn auch das Engagement von Christen in der Friedensbewegung als Abtrünnigkeit erscheinen – das hängt eben nicht nur am anderen politischen Vorzeichen, sondern auch an der parochial geprägten Mentalität. Freilich gilt das auch noch für diejenigen, die überzeugt sind, ihre christliche Verantwortung eher in der Anti-Atomkraft-Bewegung zu leben als im Pfarrgemeinderat: die Hütten-dorf-Gemeinde an der Startbahn West bei Frankfurt und die Wackersdorf-Gemeinde sind erste, vereinzelte Ansätze eines „Gemeinde“-Bewußtseins, wie es für die CEBs in den Volksbewegungen Brasiliens selbstverständlich ist.

Es spricht vieles dafür, daß der Schlüssel zum Verständnis sowohl der komplizierten „Transfer“-Problematik (im Sinn der Suche nach den hiesigen Äquivalenten der „gesellschaftlichen Umstände“) wie auch für die Frage nach den hiesigen Sozial- und Interaktionsformen, an denen basisgemeindliche Kultur zu identifizieren sei, in einer bestimmten Variante der obengenannten Boffschen Einsicht liegt, daß die Basisgemeinden die ureigene Sache der Armen sei. Wenn überhaupt diese Einsicht, ohne damit die originär theologische Dignität des „Privilegs“ der Armen anzutasten, mit anderen Worten ausgesagt werden darf, dann hieße sie: „Die Basisgemeinden sind eine ureigene Sache der Betroffenen.“ Freilich wird man sogleich und notwendig hinzufügen müssen: Betroffene im Sinne z. B. der Anonymen Alkoholiker, d. h. Menschen, die in der Solidargemeinschaft Gleich-Betroffener ihre einzige Hoffnung sehen<sup>21</sup>. Sie gehören im übrigen oft auch zu den materiell Armen der Ersten Welt.

<sup>21</sup> Vgl. H. Steinkamp, Basisbewegung und bürgerliches Subjekt, in: Christen für den Sozialismus – Gruppe Münster (Hrsg.). Zur Rettung des Feuers, Münster 1981, 126–131.