

Von der Pfarrei zur Liquid Church

Wandel christlicher Vergemeinschaftungsformen – eine praktisch-theologische Rekonstruktion

Judith Könemann

In der Geschichte des Christentums stellt die Institution und organisationale Einheit der *parochia* (Pfarrei/Gemeinde) seit den frühen Anfängen bis heute eine der, wenn nicht die zentrale Vergemeinschaftungsform des Volkes Gottes dar, also derjenigen, die sich innerhalb der Kirche nicht als religiöse Virtuosen¹ verstehen, und die auch keine anderen christlichen Vergemeinschaftungen wie zum Beispiel Orden, Säkularinstitute, Bewegungen oder ähnliches suchen.² In der urchristlichen Gemeinde – so ist es in der Apostelgeschichte und den Pastoralbriefen zu lesen – versammelten sich die an Christus Glaubenden, um gemeinsam das „Herrenmahl“ zu feiern, und Paulus gründete und begleitete im 1. Jahrhundert n. Chr. zahlreiche Gemeinden im Mittelmeerraum.³ Der Begriff der *parochia*

¹ Vgl. Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen⁹1988 (1920), 237–275, 259–262.

² Ansgar Hense konstatiert für die *parochia* bis zur Mitte des 2. Jh. eine Semantik „der in der Fremde existierenden Kirche“ (63), ab dem 3./4. Jh. bezeichnet sie die lokale Kirche, wobei dies in den ersten Jahrhunderten auch die überlokale Gemeinschaft aller Getauften bedeutete. „Die Parochie als noch nicht näher be- und umschriebener Kirchenbezirk ist hervorgegangen aus den städtischen Hausgemeinden der ‚jungen Kirche‘ und wurzelt strukturell besonders in der antirömischen Stadtkultur und Städtelandschaft.“ Ansgar Hense, Stabilität und Flexibilität – Strukturveränderungen in den Diözesen im Fokus des Kirchen- und Staatskirchenrechts, in: Burkhard Kämper, Hans-Werner Thönnies (Hg.), Kirche im Wandel – Rückbau, Umbau und Neubau kirchlicher Institutionen (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 44), Münster 2010, 57–128, 63f.

³ Der Begriff der „*parochia*“ ist etymologisch zwar nicht vollständig geklärt, als Bezeichnung für die Existenz in der Fremde steht er zumindest in den ersten frühchristlichen Jahrhunderten für die eschatologische Ausrichtung der christlichen Existenz, vgl. Peter Krämer, Art. Pfarrei. I. Begriff und Geschichte, in: Lexikon für Theologie und Kirche 8 (³1999), Sonderausgabe der 3. Auflage 2006, 162–164.

als christliche Vergemeinschaftungsform ist – neben dem der *ecclesia*⁴ – vor allem Selbstbeschreibungsmerkmal der Kirche seit ihren frühen Anfängen.⁵ Allerdings verbinden sich mit der *parochia* im Laufe der Jahrhunderte bis heute erhebliche organisatorische und semantische Wandlungsprozesse, die die Komplexität der wechselseitigen Verwobenheit von historischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen auf der einen und theologischen Deutungen, die ja ihrerseits wiederum historisch und sozial bedingt sind, auf der anderen Seite verdeutlichen.

Ziel des Beitrages ist es, diesen semantischen Verschiebungen im Verständnis von Pfarrei nachzugehen und die vor- bzw. auch nachlaufenden theologischen Deutungen zu rekonstruieren. Dies geschieht nicht in der Absicht einer historischen Rekonstruktion, sondern in einer genuin praktisch-theologischen Perspektive, die nach der Bedeutung dieser Entwicklungen für die gegenwärtige Situation fragt. Gleichwohl bedarf es immer auch der historischen Perspektive, insofern die Kirche als Institution ihrer Vergangenheit gegenüber ausgesprochen unfrei ist⁶, oder anders formuliert: insofern sie ihre institutionellen Vollzüge und Organisationsformen nicht einfach vergangenheitsvergessen abschütteln kann.⁷

Im Folgenden soll der Prozess einer im 20. Jh. stattfindenden Verschiebung der Semantik von *parochia* (Pfarrei) als einer vor allem rechtlich-institutionellen Größe hin zu einem – vor allem dann im Nachgang des II. Vatikanischen Konzils – beziehungsorientierten Zusammenschluss von Menschen, der als „Gemeinde“ bzw. unter Beibehaltung der Bezeichnung „Pfarrei“ als „Pfarrgemeinde“ bezeichnet wird, aufgezeigt werden. Ihr tritt wiederum mit Ende des

⁴ Hier vor allem verstanden als die Zusammenkunft und Versammlung der Gläubigen zum Herrenmahl, nicht als Bezeichnung für die Gesamtkirche.

⁵ Vgl. auch *Erwin Gatz*, Entwicklung und Bedeutung der Pfarrei bis zur Reformation, in: Ders. (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Band 1: Die Bistümer und ihre Pfarreien, Freiburg i. Br. 1991, 29–40, 32, ferner *Hense*, Stabilität und Flexibilität (Anm. 2).

⁶ Vgl. *Hartmann Tyrell*, Religion – Organisationen und Institutionen, in: Bernhard Schäfers u. a. (Hg.), Kultur und Religion, Institution und Charisma im Zivilisationsprozess (Konstanzer Schriften zur Sozialwissenschaft 65; Festschrift für Wolfgang Lipp), Konstanz 2005, 25–55, 28.

⁷ Vgl. *Hense*, Stabilität und Flexibilität (Anm. 2), 64.

20. Jahrhunderts und Beginn des 21. Jahrhunderts die Semantik der „liquid church“ und „liquid structure“ an die Seite. Zugleich werden die theologischen Deutungsmuster herausgearbeitet, die diese Semantiken begleiten. Gerade der Topos der Pfarrei erweist sich zumal in historischer Betrachtung als ausgesprochen stabile organisationale Substruktur der Institution Kirche, die – versteht man Institution nicht als etwas essentialistisch-überzeitliches – gleichwohl in der Lage ist, das veränderliche und wandelbare, prozessuale Moment dieser Substruktur stärker in den Mittelpunkt treten zu lassen. Von daher ist die Pfarrei auch organisations- wie institutionentheoretisch meines Erachtens ein geeigneter Untersuchungsgegenstand für das Thema des religiösen Wandels und der Frage danach, wie Religionsgemeinschaften ihre Wandlungsprozesse theologisch verarbeiten.

1. Vom Objekt zum Subjekt – Der lange Weg der Gläubigen

Die entscheidende theologische Voraussetzung für eine sich verändernde Semantik von „Pfarrei“ liegt in dem theologischen Denkansatz der Wende zum Subjekt, der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts maßgeblich von Karl Rahner und anderen formuliert wird und seinerseits durch pastorale Entwicklungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts beeinflusst ist. Erst mit dieser grundlegenden Wende wird es möglich, Pfarrei nicht nur als rechtlich-institutionellen Zusammenhang, als „Adressat“ und „Träger der Heilssendung der Kirche“⁸, sondern auch als die untereinander in Beziehung stehende „Gemeinschaft derer [...], die an Jesus Christus glauben“⁹ zu verstehen. Offiziell lehramtlich vollzogen wird dieser Paradigmenwechsel mit dem II. Vatikanischen Konzil, dem zufolge die in den Pfarreien lebenden Gläubigen nicht mehr länger ausschließlich als Objekte der Seelsorge, der priesterlichen „cura animarum“, wie es seit dem Mittelalter hieß, gelten, sondern zunehmend als Subjekte ihres Glaubens

⁸ *Helmuth Pree*, Art. Pfarrei. I. Katholisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (42003), 1195–1196, 1195.

⁹ Vgl. Die pastoralen Dienste in der Gemeinde. Beschluss der Würzburger Synode, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Offizielle Gesamtausgabe, Neuausgabe Freiburg i. Br. 2012, 597–636, 605.

bezeichnet werden.¹⁰ Vertrat zum Beispiel noch Pius X. in der Enzyklika „*Vehementer Nos*“ im Jahre 1906 die Auffassung von der Kirche als einer grundlegend ungleichen Gesellschaft, von einer „*societas inaequalis*“ – gemeint war hier die Ungleichheit zwischen den verschiedenen Ständen innerhalb der Kirche –, so spricht die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils von der „wahren Gleichheit“, einer „*vera aequalis*“ aller Gläubigen (LG 32, 3). So heißt es in *Lumen Gentium*: „Wenn auch einige nach dem Willen Christi als Lehrer, Spender der Geheimnisse und Hirten für andere eingesetzt werden, waltet dennoch unter allen wahre Gleichheit hinsichtlich der Würde und dem Tun, das allen Gläubigen in Bezug auf die Auferstehung des Leibes Christi gemeinsam ist.“ (LG 32, 2) Mit den Motiven vom „Volk Gottes“ (LG 13), vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen (LG 10) und des „*sensus fidelium*“ (LG 12), dem gemeinsamen Glaubenssinn aller Gläubigen, wird theologisch etwas vollzogen, was Jahrhunderte lang undenkbar erschien: die Aufwertung der gläubigen Laien als Subjekte ihres Glaubens und (Mit)Glieder dieser Kirche, die zu diesem „Glaubenssinn“ der Kirche etwas beizutragen haben. Gerade das Motiv des „*sensus fidelium*“ impliziert eine deutliche Aufwertung aller Getauften, insofern die Kernaussage des Konzilstextes festhält, dass die Gesamtheit der Gläubigen im Glauben nicht irren könne und damit dem Volk Gottes hohe Autorität zugesprochen wird.¹¹ Und nicht zuletzt zeigt sich

¹⁰ Die Tatsache, dass dieser Wandel erst mit dem II. Vatikanischen Konzil in einem gewissen Rahmen lehramtlich vollzogen wurde, bedeutet nicht, dass es in der Kirchengeschichte nicht vielfältige Subjektivierungsprozesse von Gläubigen und Prozesse respektive Bewegungen gab, in denen sich Gläubige selbst ermächtigten und zu Subjekten ihres Glaubens wurden. Vgl. dazu zum Beispiel die Studien von *Arnold Angenendt*, insbesondere seine große Studie zur Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997 oder die zweibändige Studie von *Andreas Holzem* zum Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung, 2 Bände, Paderborn 2015. Mir geht es hier aber nicht um solch einzelne Prozesse, so wichtig sie im Einzelnen und für die Vorbereitung dieser lehramtlichen Wende auch sein mögen, sondern um die grundlegende Linie des Wandlungsprozesses und seiner theologischen Deutung.

¹¹ Vgl. dazu jedoch die Ausführungen von Julia Knop zu den deutlichen Einhegungen dieses „*sensus fidelium*“ durch das Lehramt in dem Dokument „*Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche*“ von 2014. Vgl. *Julia Knop*, Decision making – decision taking. Partizipation und Synodalität in katholischer Ekklesioleogie, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 40,1 (2020), 7–18.

die Veränderung des Status der gläubigen Laien in der „*participatio actuosa*“, in der aktiven und aktivierenden Beteiligung der Gläubigen in der Liturgie. Diese war bereits in der Liturgischen Bewegung des frühen 20. Jahrhunderts zum Grundprinzip geworden und stellte nun das Leitprinzip der gesamten Erneuerung der Liturgie dar. Seinen praktisch-theologischen Niederschlag findet dieser Paradigmenwechsel in der Aufwertung der Praxis der Gläubigen als einem „*locus theologicus*“, einem theologiegenerativen Ort.¹²

Dieser grundlegenden theologischen Veränderung geht eine Entwicklung voraus, deren für diesen Zusammenhang zentralen Linien hier nur andeutungsweise skizziert werden können. Sie sollen aber dennoch kurz beleuchtet werden, weil sie den langen Weg plausibilisieren, den die Gläubigen vom ‚Gegenstand‘ der Seelsorge hin zur Anerkennung ihres Subjektstatus zurückgelegt haben.

Mit der seit dem Trienter Konzil dem Pfarrer auferlegten „*cura animarum*“, der Sorge um die Seelen, ging auch die Durchsetzung des bereits im Vierten Laterankonzil 1215 vorbereiteten bis heute gültigen Prinzip der Territorialpfarrei einher.¹³ Dieses stellte einen Fortschritt in dem Sinne dar, dass es den herrschenden Missständen Einhalt gebot und die Priester auf die regelmäßige Seelsorge verpflichtete.¹⁴ Die „*cura animarum*“, die in der Struktur einer überschaubaren Pfarrei, in der der Priester seine Gläubigen kennt, viel besser ausgeübt werden konnte, bedeutete jedoch keine Seelsorge im Sinne einer heutigen Individualseelsorge. Ihr ging es um die Sicherstellung der zum Heil notwendigen Sakramentenspendung an die Gläubigen.¹⁵ Zu den Aufgaben des Priesters gehörte insbesondere die Feier des Messopfers, die Verkündigung des Wortes Gottes, die Predigt und die Sakramentenspendung, später dann auch das Hören der Beichte. Dem entsprach auch, dass es kein so genanntes pfarrlo-

¹² Stefanie Klein, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart 2005.

¹³ Vgl. Heribert Schmitz, *Pfarrei und ordentliche Seelsorge in der tridentinischen und nachtridentinischen Gesetzgebung*, in: Erwin Gatz (Hg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. Band 1: *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, Freiburg i. Br. 1991, 41–50, 43, ferner: Hense, *Stabilität und Flexibilität* (Anm. 2), 69–72.

¹⁴ Vgl. Schmitz, *Pfarrei und ordentliche Seelsorge* (Anm. 13), 42–46.

¹⁵ Vgl. Gatz, *Entwicklung und Bedeutung der Pfarrei bis zur Reformation* (Anm. 5), 36.

ses Volk und auch kein Pfarrer-loses Volk geben sollte, das heißt, niemand sollte ohne Pfarrei, aber auch nicht ohne Pfarrer sein.¹⁶ Das mit der Territorialpfarrei und im Weiteren regelmäßigen Visitationen und dem Führen der Kirchenbücher eingeführte Prinzip der „Überschaubarkeit“ hat bis heute erheblichen Einfluss in der Pastoral und spielt in der nachvatikanischen Gemeintheologie eine erhebliche Rolle.¹⁷

Verstärkt wurde diese Verhältnisbestimmung zwischen dem Pfarrer als „seelsorgendem“ Subjekt und den Gläubigen als zu „beseelsorgenden“ Objekten durch das Verständnis des Amtes als dreigliedriges Amt, das den Priester als Priester (*munus sanctificandi*), Prophet (*munus docendi*) und König bzw. Hirte (*munus regendi*) ausweist, und das wiederum im Amt des Weidens (*munus pascendi*) geeint ist. Die Gläubigen gelten hier als bloße Adressaten, eben als Objekte dieser drei „munera“ des Priesters.¹⁸ Diese vertikale Ausrichtung auf den Priester hin sowie die hinzukommende Konstruktion des Lehramtes als alleinige Auslegungsinstanz des authentischen göttlichen Willens wurde durch die anstaltlichen Bürokratisierungs- und Zentralisierungsprozesse und der damit einhergehenden Angleichung von Volksfrömmigkeit und Hochreligion vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts deutlich verstärkt.¹⁹

Zwei Entwicklungen deuten nun jedoch eine erste Veränderung hinsichtlich der Rolle der (gläubigen) Laien an. Zum einen führte die lebendige Entwicklung des Vereins- und Verbändewesens mit dem ihm eigenen Laienengagement dazu, dass gläubige Laien verantwortliche Rollen einnahmen, und dass sich die Pfarrer auf Pfarreebene mit den gläubigen Laien als Vorsitzenden von Vereinen auseinandersetzen mussten. Wenn auch dieses nicht das System als solches verändert und die Vereine und Verbände zügig in die Büro-

¹⁶ Vgl. Hense, Stabilität und Flexibilität (Anm. 2), 72, hier bezugnehmend auf Heribert Hallermann.

¹⁷ Vgl. Schmitz, Pfarrei und ordentliche Seelsorge (Anm. 13), ferner: Hense, Stabilität und Flexibilität (Anm. 2), 69–72.

¹⁸ Johann Friedrich Schulte, Das katholische Kirchenrecht. Zweiter Teil, Gießen 1856, 280, zitiert nach: Hense, Stabilität und Flexibilität (Anm. 2), 74.

¹⁹ Vgl. dazu vor allem Michael Ebertz, Die Bürokratisierung der katholischen ‚Priesterkirche‘, in: Paul Hoffmann (Hg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1987, 132–163, ferner Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae 141), Freiburg i. Br. 1992 (7. Auflage 2000).

kratisierungs- und Zentralisierungsprozesse inkorporiert wurden²⁰, bleibt dieses Moment einer mindestens punktuellen Rollenerweiterung der Laien. Zum anderen führte das Gesetz zur Verwaltung des Ortskirchenvermögens von 1875 dazu, dass nun auch Pfarrangehörige Einsitz in den zu wählenden Kirchenvorstand erhalten mussten, zunächst sogar mit der Leitung betraut wurden.²¹ In dieser Neuordnung, vor allem aber in den Bestimmungen über die Mitwirkung der Gemeinden bei der Bestellung der Pfarrer in Preußen, sehen der Kirchenhistoriker Erwin Gatz und der Kirchenrechtler Heribert Schmitz eine Rezeption des protestantischen Gemeindegedankens, die die Entwicklung nach dem II. Vatikanum mit vorbereitete.²²

Entscheidender für eine Rollenveränderung der gläubigen Laien wurden dann die so genannten Laienbewegungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, vor allem die Liturgische Bewegung, die Jugendbewegung und die Katholische Aktion. Insbesondere stehen diese Bewegungen, wenn auch wie im Fall der Liturgischen Bewegung oft um einen Priester zentriert, für eine Selbstorganisation der gläubigen Laien in der katholischen Kirche, die beginnen, sich selbst zu ermächtigen, und das dadurch, dass sie den Anspruch erheben, zu einem tieferen Verständnis des eigenen Glaubens zu gelangen.²³ Diese Aufwertung der Gläubigen wird von lehramtlicher Seite erstmalig im Motu proprio Pius X. aus dem Jahre 1903 mit der Formulierung der „actiosa communicatio“ bzw. „participatio actiosa“, der tätigen Anteilnahme und Mitfeier der Gläubigen, aufgegriffen und anerkannt. Dieser Topos wurde dann für die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils zentral. Die Bewegungen sind zudem wesentlicher Motor in den

²⁰ Vgl. dazu *Wilhelm Damberg*, Reformen in der katholischen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Evangelische Theologie* 73,2 (2013), 134–143, 138f.

²¹ Vgl. *Erwin Gatz, Heribert Schmitz*, Tendenzen der Pfarreientwicklung von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg, in: *Erwin Gatz* (Hg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. Band 1: Die Bistümer und ihre Pfarreien, Freiburg i. Br. 1991, 89–104, 94.

²² Vgl. *Gatz, Schmitz*, *Tendenzen der Pfarreientwicklung* (Anm. 21), 94.

²³ Gleichwohl bleibt diesen Bewegungen auch eine Ambivalenz zu eigen, insofern sie dem lebendigen und dem gegenüber der kirchlichen Hierarchie verhältnismäßig autonomen Vereins- und Verbändekatholizismus skeptisch gegenüberstanden und sich viel stärker dem Lehramt unterstellten. Vgl. dazu *Damberg*, *Reformen* (Anm. 20), 138f.

1920er Jahren, die Pfarrei nicht vornehmlich als rechtliche Größe zu verstehen, sondern als qualifizierten Raum. So formuliert der Maria Laacher Benediktiner Anasthasius Wintersig: „Eine rein soziologische Betrachtung der Pfarrei und der Bedeutung ihres kultischen Lebens kann nicht zu den letzten Wesenszusammenhängen vordringen. [...] Es wird die Rettung der Pfarrgemeinde [...] sein, wenn man [...] von dem ausgeht, was sie wesentlich konstituiert: von dem Mysterium.“²⁴ Durch die Liturgische Bewegung rückt die „Seelsorge vom Altare aus“, die „Formung ‚lebendiger Pfarrgemeinden‘“, in den Mittelpunkt.²⁵ Die „Pfarrgemeinde“ – hier taucht der Begriff erstmalig auf –, sollte zu einem Brennpunkt christlichen Lebens werden, da in ihr das sakramentale Leben der Kirche verwirklicht wurde. Sie sollte eine „Ecclesiola in ecclesia“, eine „sichtbare, greifbare Erscheinung der Fülle Christi für uns und an uns“ werden.²⁶

Beide Entwicklungen, die Rollenveränderungen der Laien und die Annäherung an eine Theologie der Pfarrei (Gemeinde) in den 1920er Jahren und damit eine erste vorsichtige Abkehr vom Verständnis der Pfarrei als rein institutionell rechtlicher Größe, führen nach dem Nationalsozialismus in den 1950er Jahren zu der Idee christlicher Vergemeinschaftung in der sogenannten „Pfarrfamilie“. Die Pfarrei wurde darin – entsprechend dem zeit- und gesellschaftsgeschichtlichen Kontext der 1950er Jahre – als Familie konstruiert, mit dem Pfarrer als „pater familias“ an der Spitze, der sich sorgend um seine Seelen kümmert. Dieses Konstrukt trägt dabei alle Implikationen von Fürsorge bei gleichzeitiger Kontrolle, die mit dem Familienbild einhergehen, in sich. Kirchlicherseits diente die Pfarrfamilie als geschlossenes System nach innen und nach außen. Nach innen stellte es das katholische Milieu und Beheimatung zur Verfügung, nach außen war es ein Bollwerk gegen die Moderne und die noch recht unbemerkt stattfindenden Säkularisierungsprozesse, gegen die Maßnahmen wie die Einführung von Frühkommunion

²⁴ Vgl. *Athanasius Wintersig*, Pfarrei und Mysterium, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5 (1925) 136–143, zitiert nach: *Konrad Baumgartner*, Die Neubesinnung auf die Pfarrei als Gemeinde nach dem Ersten Weltkrieg, in: Erwin Gatz (Hg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. Band 1: Die Bistümer und ihre Pfarreien, Freiburg i. Br. 1991, 115–122, 115.

²⁵ *Baumgartner*, Neubesinnung (Anm. 24), 116.

²⁶ *Baumgartner*, Neubesinnung (Anm. 24), 116.

und die Verdichtung des Kirchennetzes durch die Neugründung zahlreicher Gemeinden mit entsprechenden Kirchenneubauten, die für geschlossene Reihen sorgen sollten.²⁷

2. Gemeinde als qualifizierte Praxis der Nachfolge

Mit dem II. Vatikanischen Konzil fand die von Karl Rahner formulierte so genannte „anthropologische Wende“, die bereits in seiner Veröffentlichung „Hörer des Wortes“²⁸ grundgelegt wurde, Eingang in die lehramtliche Entwicklung. Für die christliche Vergemeinschaftungsform der (Pfarr-)Gemeinde wird dieses in besonderer Weise maßgeblich, als sie zusammen mit den Äußerungen des Konzils über das Volk Gottes (LG 13), dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen (LG 10), dem *sensus fidelium* (LG 12), der Bedeutung der Laien (GS 43), der Rede von der „*paroecia*“, der „*communitas localis*“ und der „*congregatio fidelium localis*“ (LG 26, 1)²⁹ und im Rückgriff auf die Vergemeinschaftung in der „Gemeinde“³⁰ der frühen Kirche ermöglicht, dem Gedanken der Pfarrei als „Adressat“ und „Träger der Heilsendung der Kirche“³¹ sozusagen eine horizon-

²⁷ Allein im Bistum Münster wurden in den 1950er Jahren 148 Kirchen neu errichtet. Insbesondere die durch die Kirchenoberen verwendete Sprache verdeutlicht, wie sehr Verkündigung und die Neugründung von Pfarreien als Bollwerke gegen die Säkularisierung und den Verlust des religiösen Monopols dienten. Vgl. *Norbert Köster*, *Der lange Schatten. Kriegsenkel als Seelsorgerinnen und Seelsorger*, in: *Herder Korrespondenz* 6/2016, 23–26.

²⁸ *Karl Rahner*, *Hörer des Wortes*, München 1941.

²⁹ Neben *paroecia*, dienen dem Konzil vor allem die Begriffe „*congregatio fidelium localis*“ und „*communitas localis*“ dazu, sich grundlegend und in übergreifender Weise zum Problemfeld Pfarrei und Gemeinde zu äußern. Vgl. *Heribert Schmitz*, *Pfarrei und Gemeinde*, in: *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 148 (1979), 48–71, 51.

³⁰ Vgl. dazu *Günther Kehler* u. a., *Art. Gemeinde I–VIII*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (⁴2003), 610–618. Religiöse Systeme werden hier religionsgeschichtlich zur Gemeinde, „wenn sich Anhänger dieser Systeme dauerhaft und erkennbar von der übrigen Gesellschaft unterscheidbar zusammenschließen“ (610). In organisationssoziologischer Perspektive verfügen diese „Gemeinden“ gegenüber sich etwas später etablierenden „Pfarrei“ noch über geringe Grade der Rollen- und Ämterausdifferenzierung.

³¹ Vgl. Anm. 6.

tale Dimension der Vergemeinschaftung hinzu zu fügen. Diese wird in der so genannten nachvatikanischen Gemeindeftheologie entfaltet und zum bestimmenden Moment nachfolgender pastoraler Praxis in der Gemeinde. Seinen Ausdruck findet diese Veränderung in der künftigen Rede von der „Gemeinde“ oder der „Pfarrgemeinde“, deren zugrundeliegende theologische Fundierung sie in der „communio“- und Volk-Gottes-Ekklesiologie des Konzils findet. Mit dem theologischen Ansatz der Gemeinschaft der Glaubenden als Sakrament der „communio“ Gottes wird das Gemeinschaftsmoment in das sakramentale Geschehen der Kirche hineingenommen³² und in den Vordergrund gerückt, zugleich und im Nachgang des Konzils wird zudem der Gedanke der „koinonia“ als viertem Grundvollzug der Kirche betont.³³ Die Volk Gottes-Theologie des Konzils rekurriert demgegenüber noch stärker auf den Gedanken des Volkes Gottes als ganzes Volk derer, die sich pilgernd durch die Geschichte in der Nachfolge Jesu Christi sehen und damit die Autorität der Glaubenden als dieses Volk verkörpern.³⁴ Befördert wird der Gedanke der Gemeinschaft und Beziehungsorientierung durch außerkirchliche Einflüsse wie zum einen der sozialpsychologischen Kleingruppenforschung und der durch sie entwickelten gruppenpädagogischen und therapeutischen Ansätze, wie der Themenzentrierten Interaktion (TZI) und auch der Gruppendynamik, die in den 1970er und 80er Jahren deutlich die Idee von ‚Gemeinde‘ mit beeinflussten³⁵, und zum anderen dem kommunikationstheoretischen Paradigma und dessen Rezeption in der Theologie.³⁶

³² Vgl. *Medard Kehl*, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Dettelbach 1992, besonders 63–131, auch *Joseph Ratzinger*, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969.

³³ *Ulrich Kuhnke*, *Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*, Düsseldorf 1992.

³⁴ Vgl. *Kehl*, *Kirche* (Anm. 32), 63–131.

³⁵ Gruppendynamik und TZI hatten gerade in der kirchlichen Jugendarbeit großen Einfluss, der Ansatz der TZI ist noch heute einer der maßgeblichen Ansätze. Vgl. dazu *Oliver König* (Hg.), *Gruppendynamik. Geschichte, Theorie, Methoden, Anwendungen, Ausbildung*, München ²1997; *Oliver König*, *Karl Schattenhofer*, *Einführung in die Gruppendynamik*, Heidelberg ²2007; *Ruth Cohn*, *Von der Psychoanalyse zur Themenzentrierten Interaktion*, Stuttgart 1975 (16. Auflage 2009), ferner: *Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit*, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe. Band 1*, Freiburg i. Br. 1976, 277–311.

³⁶ *Hans-Joachim Höhn*, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Praxis*

Das Konzept der „Gemeinde“ oder „Pfarrgemeinde“ bleibt sehr eng mit dem Territorialprinzip der klassischen Pfarrei verbunden, auch wenn sich „Gemeinde“ im Unterschied zur Pfarrei gerade nicht in erster Linie territorial, sondern als personaler Zusammenschluss auf einem Territorium versteht. Zugleich hat sie aber das Ziel, mit Bezug auf das „Aggiornamento“, auf die Verheutigung und Hinwendung zur Welt, die engen Grenzen des rein kirchlichen Raumes zu sprengen. Die Grundlage dafür findet sich in der Pastoralkonstitution des Konzils „Gaudium et Spes“.³⁷ Verbunden ist diese Öffnung zur Welt mit der Überzeugung, dass auch die Kirche von dieser Welt etwas lernen kann:

„So verkennt auch die Kirche nicht, wieviel sie selbst aus der Geschichte und Entwicklung des Menschengeschlechts empfangen hat. [...] Da die Kirche eine sichtbare gesellschaftliche Struktur hat, [...] kann sie auch durch die Entwicklung des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens bereichert werden und wird durch sie bereichert.“ (GS 44 I. 3)

In dieser Öffnung zur „Welt“ liegt nun der Schlüssel für die – vielleicht erstmalig wirkliche – Öffnung der Gemeinde über die eigenen Pfarrei- und kirchlichen Grenzen hinweg und für die Wahrnehmung der Interdependenzen zwischen Gesellschaft und Kirche. Nicht zuletzt darin begründet sich auch die Rezeption kontextueller Theologien wie zum Beispiel der Befreiungstheologie und ihrer Vergemeinschaftungsform der Basisgemeinde als einer Sozialform innerhalb des Gemeindepfadparadigmas.

Wie diese „Gemeinde“ als Sozialform des Christlichen näherhin zu verstehen war und welcher konzeptionellen Ausrichtung sie folgen sollte, darüber wurden in der Praktischen Theologie und auf der Ebene der Gemeinden selbst in den 1970er Jahren erhebliche Debatten geführt. Das Spektrum reichte von dem auf „Entscheidungschristentum“ ausgerichteten Konzept einer Kirche als Kon-

der Kirche in Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt a. M. 1985, ferner *Kehl*, Kirche (Anm. 32), 132–159.

³⁷ Gaudium et Spes 2: „Daher richtet das Zweite Vatikanische Konzil [...] sein Wort ohne Zaudern nicht mehr allein an die Kinder Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen in der Absicht, allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der heutigen Welt auffasst.“

trastgesellschaft³⁸ über das Konzept der Gemeindekirche³⁹ bis zu dem eher lateinamerikanisch inspirierten Konzept der Sozialpastoral.⁴⁰ Der gemeinsame Nenner aller unterschiedlichen Konzepte bestand darin, dass es um mehr als Pfarrei, verstanden als reine territoriale Verwaltungsstruktur gehen müsse⁴¹, dass es um ein qualifiziertes Miteinander gehe. Dem trug die Würzburger Synode Rechnung, indem sie Gemeinde bestimmte als „an einem bestimmten Ort oder innerhalb eines bestimmten Personenkreises durch Wort und Sakrament begründete, [...] Gemeinschaft derer, die [...] an Jesus Christus glauben und das durch ihn geschenkte Heil bezeugen.“⁴²

Gemeinde wird hier als Gemeinschaft oder mit urchristlichem Bezug als „Gemeinde“ verstanden, und auch, wenn sie nach wie vor territorial organisiert ist, ist ihr theologisches Qualifizierungsmerkmal nicht das Territorium, sondern die Gemeinschaft der Gläubigen. Mit dieser Definition wird dann aber auch der Grundstein für die Etablierung reiner Personalgemeinden gelegt. Pate stand auch hier noch einmal das Konzil, das in *Lumen Gentium* 26 die ekklesiologische Dignität der Kirche „je an ihrem Ort“ („congregatio fidelium localis“) und die Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Heilssendung der Kirche betonte.

Die Gemeinsamkeit der unterschiedlichen vornehmlich in den 1970er Jahren diskutierten und teilweise verwirklichten Ansätze bestand vor allem in der Idee der Aktivierung und dem Engagement der Gläubigen.⁴³ Entscheidend war die Hervorhebung der Bezie-

³⁸ Vgl. *Gerhard Lohfink*, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Kirche im Kontrast*, Freiburg i. Br. 1982.

³⁹ Vgl. *Norbert Greinacher*, *Die Gemeindekirche als Sozialform der Kirche der Zukunft*, in: *Österreichisches Seelsorgeinstitut* (Hg.), *Kirche in der Stadt*. Band 1, Wien 1967, 61–80.

⁴⁰ Vgl. *Hermann Steinkamp*, *Sozialpastoral*, Freiburg i. Br. 1991; *Ders.*, *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*, Mainz 1994.

⁴¹ Kirchenrechtlich bestehen unterschiedliche Einschätzungen, ob die Territorialgemeinde sozusagen „nur“ oder vornehmlich Verwaltungsstruktur ist. Vgl. dazu *Schmitz*, *Pfarrei und Gemeinde* (Anm. 29), der die Auffassung vertritt, dass im Begriff der Pfarrei die theologischen Gehalte bereits inkludiert sind und es von daher keiner weiteren Theologie der Gemeinde bedarf.

⁴² *Die pastoralen Dienste in der Gemeinde* (Anm. 9), 605.

⁴³ Vgl. in exemplarischer Auswahl: *Greinacher*, *Gemeindekirche* (Anm. 39); *Ders.*, *Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben*, Düsseldorf 1979; *Henry Fischer* u. a., *Die Gemeinde. Pastorale Handreichung für den pastoralen Dienst*, Mainz 1970; *Fer-*

hungsebene, die Betonung des „miteinander Glauben lebens“ als besondere Qualität der Nachfolge Christi. Theologisch ging dieses mit der Stärkung des „koinonia“-Gedankens in Folge der „Communio“-Ekklesiologie als viertem Grundvollzug von Kirche einher. Diese horizontale Ebene führte gemeinsam mit dem erstarkten Selbstbewusstsein der Gläubigen dazu, Gemeinde gemeinsam zu gestalten und aktive Verantwortung für den eigenen Glauben zu übernehmen. An die Stelle der alten vorkonziliaren und anstaltshaften Pfarrstrukturen sollten lebendige Gemeinden treten, die durch die Mitglieder und ihr Engagement getragen werden.⁴⁴ Slogans wie „von der versorgten zur sorgenden Gemeinde“, „die lebendige Gemeinde“, oder die Rede von der „Verlebendigung der Gemeinde“ bringen dies bearedt zum Ausdruck. Das Modell der Gemeindeftheologie war der Hoffnungsträger einer sich erneuernden Kirche, in der reife, mündige und engagierte Christen und Christinnen ihre Gemeinde aufbauen und sich für sie und in ihr verantwortlich fühlen.⁴⁵

Das, was viele Menschen an ihrer Gemeinde schätzten, wurde ihr aber zugleich auch zur Crux, und zwar in doppelter Hinsicht. Erstens: So sehr das Konzept der Gemeinde Kohäsion nach innen ermöglichte, erwies es sich in doppelter Hinsicht als exklusiv und exkludierend. Zum einen war es nach innen exklusiv gegenüber den eigenen Mitgliedern, da fast unbemerkt eine weitere Hierarchie eingezogen wurde, nämlich die zwischen den Engagierten und denen, die einfach nur teilnehmen wollen, und dies dadurch, dass wahre Zugehörigkeit über Engagement definiert wurde. Zum anderen erfolgte eine theologische

dinand Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?* Wien 1979; *Petro Müller*, *Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historische und systematisch verkannte Wirklichkeit*, Innsbruck 2004; *Paul Weß*, *Und behaltet das Gute. Beiträge zur Theorie und Praxis des Glaubens*, Thaur 1996.

⁴⁴ „Überschaubare Gemeinschaften mündiger Christen sollen die anonymen Pfarrstrukturen aufbrechen und an ihre Stelle treten.“ *Weß*, *Und behaltet das Gute* (Anm. 43), 20. Ziel des Gemeindebildungsprozesses war die Bildung eines Ortes, an dem „möglichst viele Menschen eine möglichst genuine Gemeinde Jesu, des Christus erleben können, dass die Gemeinde ein Ort wird, an dem möglichst vielen Pfarrangehörigen aber auch anderen im Pfarrgebiet wohnenden Menschen die Glaubenserfahrung Jesu weitervermittelt werden kann.“ *Klostermann*, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?* (Anm. 43), 184.

⁴⁵ Vgl. *Rainer Bucher*, *Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 28,1 (2008), 66–90.

Engführung durch das Theorem der „Verörtlichung des Glaubens“, welches die Gemeinde und im Grunde „nur“ die örtliche Gemeinde zum eigentlichen Ort christlichen Glaubens bestimmte. Dies fand zum Beispiel in Formulierungen wie „der Ernstfall von Kirche ist die Gemeinde“⁴⁶ Ausdruck. Alle anderen innerkirchlichen wie außerkirchlichen Orte christlichen Glaubens wurden, wenn auch unbeabsichtigt, der Orts-Gemeinde in gewisser Weise nachgeordnet. Innerkirchlich gerieten so Orte der kategorialen Seelsorge aus dem Blick der Orts-Gemeinde. Exkludierend war dieses Konzept vor allem deshalb, weil es nicht nur die formale, sondern die qualifizierende beziehungsorientierte Zugehörigkeit ausschließlich über die Zugehörigkeit zur Ortsgemeinde definierte und keine anderen Konzepte qualifizierender Zugehörigkeit zuließ.

Zweitens: Die skizzierte Exkludierung kategorialer Seelsorgefelder und reiner Teilnahmeoptionen ohne Engagementpraxis begründet sich unter anderem darin, dass die nachvaticanische Gemeindeftheologie ein Passungsverhältnis mit dem Modell der Pfarrfamilie der 1950er Jahre aufrechterhielt, welches niemals kritisch reflektiert wurde, jedoch unter den Vorzeichen einer scheinbaren Demokratisierung der Kirche im Nachgang des II. Vatikanischen Konzils sowie unter Rekurs auf flachere Hierarchien zwischen Klerus und Laien und auf ein eher funktionales Amtsverständnis in Richtung einer modernen, auf mehr oder weniger Gleichberechtigung beruhenden Aushandlungsfamilie mit unterschiedlichen Rollen uminterpretiert wurde.⁴⁷ Für Rainer Bucher perpetuieren sich im theologischen Konzept der „Gemeinde“- die nach wie vor auf das Tridentinum zurückgehenden handlungsleitenden Kategorien der Überschaubarkeit, Verbindlichkeit und des religiösen Alleinvertretungsanspruchs, die zugleich für ein Instrumentarium einer zwar heute fürsorglich gewendeten, aber nach wie vor Pastoralmacht ausübenden Kirche stehen. Diese allerdings werde von den gegenwärtigen Menschen in ihrem religiösen Selbstbestimmungsrecht immer weniger akzeptiert, wodurch die Kirche vor nicht weniger als der Liquidierung, der Verflüssigung ihrer selbst als Herrschaftssystem stehe.⁴⁸

⁴⁶ Müller, *Gemeinde* (Anm. 43).

⁴⁷ Vgl. Bucher, *Die Gemeinde nach dem Scheitern* (Anm. 45).

⁴⁸ Vgl. Rainer Bucher, *An neuen Orten. Studien zu den aktuellen Konstitutionsproblemen der deutschen und österreichischen Kirche*, Würzburg 2014, 153.

3. Von der Gemeinde zur Liquid Church

Die sich beschleunigenden Pluralisierungsprozesse, verbunden mit Prozessen der Säkularisierung und Individualisierung, führen Ende des 20. Jahrhundert zu deutlich veränderten Lebenslagen, Autonomieansprüchen und Engagementpraxen. Diese Entwicklungen, die für die katholische Kirche einen erheblichen Autoritätsverlust und Rückgang des kirchlichen Nachwuchses nach sich zogen, haben das Modell der „Pfarrgemeinde“ mit seinem Anspruch auf soziale Nähe und Engagement erodieren lassen und führten in den vergangenen Jahren zu lebhaften Diskussionen über die Sozialform des Christlichen sowohl in der Pastoraltheologie als auch auf der Ebene der pastoralen Praxis.

Zwei parallele Entwicklungen sind in den vergangenen Jahren zu beobachten. Die erste: Auf der Ebene der diözesanen Praxis wurde vor allem aufgrund des sich massiv beschleunigenden Priestermangels und des zunehmenden Personalmangels insgesamt seit Beginn der 2000er Jahre ein in diesem Ausmaß seit Jahrhunderten nicht gekannter Um- und Restrukturierungsprozess der „Pfarrgemeinden“ zu pastoralen Räumen von erheblicher Größe vollzogen. Kriterium für die Anzahl der neu einzurichtenden Räume war und ist in der Regel die Zahl der erwarteten Priester in den nächsten Jahren. Diese Prozesse waren und sind von erheblichen konfliktiven Auseinandersetzungen begleitet, weil damit die für viele Mitglieder der Gemeinden nach wie vor wichtigen Prinzipien der Nähe und Überschaubarkeit außer Kraft gesetzt werden, und führten auch innerhalb der Pastoraltheologie zu einer lebhaften Diskussion um das Ortsprinzip.⁴⁹ Ferner gehen damit umfangreiche Kirchenschließungen, -umwidmungen und teilweise Abrisse einher, die die Verlustgefühle bei vielen Gemeindemitgliedern verstärken. In diesen Prozessen sind die Bistumsleitungen die „Change agents“, die den Wandel top down durchsetzen, während die Gläubigen vielfach als beharrende Kräfte fungieren, die in ihrem Widerstand, vertraute Strukturen aufzugeben, die Veränderung verweigern. Diese Re- und Umstrukturierungsprozesse basieren nun auf der Gleichzeitigkeit von Verflüssi-

⁴⁹ Vgl. *Jürgen Werbick*, Warum die Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002; *Matthias Sellmann* (Hg), Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, Freiburg i. Br. 2013.

gungsprozessen einerseits und Verfestigungen andererseits, insofern die Liquidierung der Gemeindestrukturen dafür sorgt, die Ämtertheologie unangetastet lassen zu können. Kirchlicherseits werden diese Prozesse durch Konzepte begleitet wie „Missionarisch Kirche sein“, die in besonderer Weise auf das Theologumenon der Sendung und des Apostolates abheben, oder die Gründung einer eigenen Arbeitsstelle für Missionarische Pastoral (KAMP).⁵⁰

Der Mangel an geeigneten Priestern für die Leitung dergestaltiger Pastoralräume führt in einigen Diözesen zur Entwicklung neuer Leitungskonzepte, die Lientheologen als hauptamtliche pastorale Mitarbeiter*innen und teilweise auch Ehrenamtliche mit in die Leitung der Pastoralräume einbeziehen wollen.⁵¹ Bestandteil dieser Konzepte ist die Begleitung der ehrenamtlich in der Gemeinde Mitarbeitenden durch die Hauptamtlichen und eine Moderation dieses Prozesses. Theologisch findet hier in gewisser Weise eine Umdeutung des Konzepts der Gemeinde als Gemeinschaft der Glaubenden statt, insofern neue Rollen (und Hierarchien) eingerichtet werden, die quer zur bekannten Trennung zwischen Priester und Laien liegen.

Eine zweite, parallel verlaufende Entwicklung ist die Entstehung verschiedener neuer Sozialformen, die den gesellschaftlichen und individuellen Veränderungen Rechnung tragen wollen.⁵² Ein wesentliches Moment ist das Konzept der „Liquid church“⁵³, die mit der Idee, Kirche stärker als Netzwerk zu begreifen, verbunden ist.⁵⁴

⁵⁰ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), ‚Zeit zur Aussaat‘. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, ferner: Ders. (Hg.), Missionarisch Kirche sein. Offene Kirche – brennende Kerzen – deutende Worte (Die deutschen Bischöfe 72), Bonn 2003; Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) mit Sitz in Erfurt (www.kamp-erfurt.de), Zugriff: 12.02.2020.

⁵¹ Innovative Wege geht hier vor allem das Bistum Osnabrück vgl. zu den dazu erarbeiteten Konzepten: *Wilfried Prior*, Nicht ohne die anderen. Gemeinsame Pfarreileitung durch Priester und Laien im Bistum Osnabrück (Studien zur Praktischen Theologie 4), Münster 2020.

⁵² Vgl. dazu auch *Katharina Karl*, ‚Seht, ich mache alles neu‘ (Offb 21,5). Kirche anders – Ressourcen und Chancen kirchlicher Sozialformen, in: Pastoraltheologische Informationen 36,2 (2016), 53–64.

⁵³ Vgl. *Pete Ward*, Liquid Church, Peabody MA 2002.

⁵⁴ *Rainer Bucher*, ‚... wenn nichts bleibt, wie es war‘. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2013, 186–213.

Hierbei wird auf Zygmunt Baumanns Theorie der „Liquid Modernity“⁵⁵ zurückgegriffen und im Rekurs auf die Aporien der gegenwärtigen Vergemeinschaftungsform, vor allem des Konzepts der (Pfarr-) Gemeinde, versucht, mittels der Metapher der „Liquid Church“⁵⁶ die derzeitige Sozialgestalt des Christentums als eine Verflüssigung der Strukturen zu kennzeichnen. Dazu wird zudem organisationssoziologisch auf Inhalte der Netzwerktheorie⁵⁷ zurückgegriffen und der Gedanke entfaltet, dass das Netzwerk oder netzwerkähnliche Strukturen die klassische Struktur der Ortsgemeinde wenn nicht ablösen, so doch zumindest ergänzen.⁵⁸ Dahinter steht die These, dass „Kirche-sein“ in Zukunft immer weniger in den klassischen Formen erfolgen wird. Es geht um die Verflüssigung kirchlicher Strukturen und Formen, um neue Inkulturationsformen des Christlichen unter den immer fluideren Lebensbedingungen, und um eine Pluralisierung christlicher Existenzformen. Durch diese fluideren Formen des Christlichen sollen explizit die bereits erwähnten Exklusionsmechanismen und die Einhegung des Christlichen in den Binnenraum des Kirchlichen durchbrochen werden. Dies findet in Konzepten wie einer City-Pastoral und in der Betonung des Situativen, Temporären und zu nichts Verpflichtendem Ausdruck. Es geht um eine verflüssigte Kirchenbildung an neuen Orten⁵⁹, die nicht mehr im Modus der Dauerhaftigkeit, sondern im Modus der Gelegenheit zu „situativen Intensivkontakten, von Ereignis zu Ereignis“⁶⁰ erfolgt und auch nicht mehr am gesamten Lebenslauf, vielmehr an biographierelevanten Ereignissen ansetzt. „Der Entdeckungsort des Evangeliums hat sich [...] verflüssigt. Das kommende Ereignis, der jeweils nächste Schritt in einem unsicheren Gelände, wird zum neuen Inkulturationsort.“⁶¹ Erst aus der Perspektive

⁵⁵ Zygmunt Baumann, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a. M. 2015.

⁵⁶ Vgl. Michael Schüssler, *Liquid church als Ereignis-Ekklesiologie. Über Verflüssigungsprozesse in Leben, Lehre und Kirche*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 34,2 (2014), 25–43.

⁵⁷ Mark Ebers, *Indre Maurer*, *Netzwerktheorie*, in: Alfred Kieser, Mark Ebers (Hg.), *Organisationstheorien*, Stuttgart 2014 (7. aktualisierte überarbeitete Auflage), 386–406.

⁵⁸ Vgl. Sellmann, *Gemeinde ohne Zukunft* (Anm. 49).

⁵⁹ Schüssler, *Liquid church* (Anm. 56), 34, mit Bezug auf *Bucher*, ‚... wenn nichts bleibt‘ (Anm. 54).

⁶⁰ Schüssler, *Liquid church* (Anm. 56), 34.

⁶¹ Schüssler, *Liquid church* (Anm. 56), 34.

einer verflüssigten Kirchlichkeit kann sich „[E]ntscheidendes vom Evangelium ereignen.“⁶² „Das Zerfließen der Innen/Außen Grenze, sowohl was die Sozialform Kirche als auch was die Eindeutigkeit des Glaubens angeht, gibt das Evangelium erst dafür frei, dass es im Leben von Menschen präsent werden kann.“⁶³

Mit dem Ansatz der „Liquid church“ ist eine grundlegende ekklesiologische Neuorientierung und Veränderung der Basisstruktur der Kirche verbunden, die nicht mehr auf die „Pfarrgemeinde“ als Kerngemeinde zentriert sein wird, sondern als Netzwerk an ganz unterschiedlichen pastoralen Orten entsteht. Die traditionelle Gemeinde wird in diesem Konzept als Vernetzungsknoten in einem großen Vernetzungsraum namens Kirche verstanden. Zu diesem Vernetzungsraum gehören dann auch Bildungsorte, Caritaseinrichtungen und freie Initiativen.⁶⁴

Das Konstrukt der „Liquid church“ entspricht als moderne, flache, weniger stark strukturierte und auf interessegeleiteten Beziehungen basierende Organisationsform vielem, was innerhalb der Kirche gegenwärtig als notwendig diskutiert wird. Zudem ermöglicht sie für die Gläubigen gestaffelte Verbindlichkeiten, das Eingehen zeitlich begrenzter Verbindlichkeiten, es ermöglicht Gradualisierungen von Zugehörigkeit und setzt nicht mehr auf die Totalität der Zugehörigkeit und der Beziehung; das entspricht genau dem, was die Netzwerktheorie als „weak und strong ties“ beschreibt.⁶⁵ Das Spiel zwischen Verbindlichkeit und losem Interesse lässt sich im Netzwerk leichter organisieren, ist es doch sozusagen in der Charakteristik des Netzwerkes schon einprogrammiert. Anschlussfähig ist der Netzwerkgedanke zudem an den Wunsch nach Auswahl und Optionalität seitens der Gläubigen, an eine milieusensible Pastoral, in der nicht mehr an allen Orten alle klassischen Formen des pastoralen Angebotes vorgehalten werden.⁶⁶

⁶² *Hans-Joachim Sander*, Weniger ist mehr und Gott steckt in den Details. Der Gottesraum in Lebenswenden und seine urbane Feier, in: *Theologie der Gegenwart* 56,4 (2013), 272–287, 284.

⁶³ *Schüssler*, *Liquid church* (Anm. 56), 8

⁶⁴ *Bucher*, ‚... wenn nichts bleibt‘ (Anm. 54), 170ff.

⁶⁵ *Ebers, Maurer*, *Netzwerktheorie* (Anm. 57), 389. 394.

⁶⁶ Dieses findet sich zum Beispiel explizit in dem Konzept der „Lebensraumorientierten Seelsorge“, der es darum geht, auf dem Boden der bzw. Pfarrgemein(de)n pastorale Schwerpunktsetzungen vorzunehmen, so dass nicht mehr alle

Das Konzept ist als sozusagen intermediäre schwach ausgeprägte Organisationsform zwischen dem Privaten des Einzelnen und hochorganisierten Strukturen der Organisation angesiedelt. Es basiert auf auf (generalisiertem) Vertrauen gründenden Beziehungen, diese sind allerdings nicht ausschließlich privat-persönlich, sondern auf ein gemeinsames Interesse hin ausgerichtet. Damit unterläuft ein Netzwerk das, was Max Weber als das „stahlharte Gehäuse der Bürokratie“ genannt hat, also die Unpersönlichkeit der Strukturen, ohne sich jedoch auf den privaten Raum zurückzuziehen.

Mit diesen Implikationen von schwach ausgeprägten Organisationsformen, dem Verfolgen von Interessen, der Beziehungsorientierung, den unklaren Rändern, dem Zulassen von Heterogenität knüpft das Konzept der „Liquid Church“ in Verbindung mit dem Netzwerkgedanken theologisch an die Anfänge des Christentums vor der konstantinischen Einhegung und dem Aufbau einer klaren Organisationsstruktur an. Die Stärke des frühen Christentums lag ja gerade nicht in seinen Organisationsstrukturen, sondern zum einen in der Bestimmung von Zugehörigkeit nicht mehr über Verwandtschaft, sondern über gemeinsam geteilten Glauben, in der Einfachheit seiner Dogmatik und in der solidarischen Ausrichtung ad intra wie ad extra.⁶⁷

Theologisch rückgebunden ist dieses Konzept vor allem an die Volk-Gottes-Theologie und deren Motiv des durch die Geschichte pilgernden Volkes Gottes, welches besondere Betonung erfährt. Dem entspricht die Verwendung der biblischen Metapher des Volkes

Pfarrgemeinden alles anbieten müssen. So bietet zum Beispiel eine Domgemeinde einen kulturell-musischen Schwerpunkt an, aber vielleicht keine Erstkommunionkatechese, weil in der Gemeinde nicht viele Familien mit Kindern wohnen. Vgl. dazu: LebensraumOrientierte Seelsorge in Mainz – LOS (www.bistummainz.de/dekanat/mainz-stadt/seelsorge/lebensraumorientierte-seelsorge-in-mainz/), Zugriff: 12.02.2020. Ferner *Michael Ebertz* u. a. (Hg.), *Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge*, Ostfildern 2005.

⁶⁷ *Christoph Marksches*, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt a. M. 1997, 229: „Gewiss faszinierte auch der innergemeindliche, ja reichsweite Zusammenhalt unter den Christen, ihre Witwen- und Waisenfürsorge, die Gastfreundschaft – das alles suchte in der Antike seinesgleichen. Christ zu sein brachte mehr Protektion und Hilfe für das alltägliche Leben, als mancher paganer Civis Romanus je bekommen konnte. Ein weiterer Anlass, Christ zu werden, lag höchstwahrscheinlich in der Offenheit der Bewegung für alle Schichten und für beide Geschlechter.“

Gottes, dass keine festen Häuser hat und in Zelten wohnt (1 Mose 12, 20; 2 Mose 2). Dieser Gedanke des „in Bewegung seienden Volkes Gottes“ wird noch einmal dadurch herausgestellt, dass auch auf die etymologische Bedeutung der *parochia* in der Bedeutung des ‚fremd seins‘, des ‚in der Fremde seins‘, zurückgegriffen werden kann. Darüber hinaus ist der „Liquid church“ auch eine pneumatologische Dimension zu eigen, in dem im Vertrauen auf den Geist Gottes die Themen und Inhalte im wahrsten Sinne des Wortes „freigegeben“ werden⁶⁸ und sich „ereignen“ können. Damit sind sie einer zentralen Steuerung und damit einer außengeleiteten Kontrolle entzogen. Wichtige theoretische Referenzpunkte für diesen Ansatz sind nicht-theologische Denktraditionen wie poststrukturalistische Theorien und phänomenologische Ansätze – Ansätze, die den Ereignischarakter der Wirklichkeit stark in den Mittelpunkt rücken.

Zusammenfassend kann man festhalten: Mit dem Konzept der „Liquid church“ werden erstens neue pastorale Orte wie zum Beispiel alle Varianten der Citypastoral, nicht gemeindliche gebundene Initiativen der Trauerpastoral und der Jugendpastoral in den Blick genommen, die das Konzept der Pfarrgemeinde aufgrund der noch viel stärker volkskirchlich geprägten Situation noch nicht im Blick hatte. Zweitens rekurriert das Konzept in noch einmal anderer Weise als das Konzept der Pfarrgemeinde auf die Vernetzung in den politischen, sozialen und kulturellen Raum der Zivilgesellschaft. Drittens verändert das Konzept sowohl die Art und Weise der Zusammenarbeit als auch der Aufgabenbereiche und Zuständigkeit des hauptamtlichen Personals, und es verändert die Zuständigkeit von professioneller Kirchlichkeit und Zielgruppenperspektiven, da als Zielgruppe nicht mehr nur so genannten „Mitglieder“, sprich Getaufte in den Blick kommen, sondern all diejenigen, die sich angesprochen fühlen. Viertens schließlich knüpft das Konzept der „Liquid church“ wieder stärker an die Sozialform der „Pfarrei“ an als das der Pfarrgemeinde, insofern die mit der starken Beziehungsorientierung einhergehende Verbindlichkeit hier deutlich gelockert wird, und passageres Teilnehmen nicht nur möglich, sondern explizit gewollt ist. Dazu stellt die „Pfarrei“ das organisationale Grundgerüst zur Verfügung.

⁶⁸ Reinhard Feiter, Hadwig Müller (Hg.), *Frei Geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012.*

4. Fazit

Die bisherigen Analysen haben gezeigt, welche semantischen Verschiebungen sich im Verständnis von Pfarrei im Laufe der Jahrhunderte, vor allem im 20. Jahrhundert, vollzogen haben, und wie diese durch vor- bzw. nachlaufende (theologische) Deutungsmuster evoziert bzw. reflektiert wurden. Ferner zeigten die Analysen die zeit- und gesellschaftsgeschichtlichen Kontextualisierungen der jeweiligen theologischen Konzepte und ihre wechselseitige Verwobenheit. Dabei wurde deutlich, dass insbesondere im 20. Jahrhundert, auf dem hier der Analyseschwerpunkt lag, ein Rekurs auf den Gemeindegedanken in den Mittelpunkt getreten ist, wie er für die ur- und frühchristliche Gemeinde charakteristisch war. Besonders betont wird dieses Gemeindeverständnis in Konzepten eines Entscheidungschristentums, das etwa in Modellen wie „Kirche als Kontrastgesellschaft“⁶⁹ Niederschlag fand. Volkskirchlich verwirklichte sich die nachvaterländisch formulierte Gemeindeftheologie im Konzept der Pfarrgemeinde, die für die 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts die prägende Sozialform christlicher Vergemeinschaftungspraxis war und teilweise noch ist. Wesentliches Charakteristikum dieses Konzepts ist seine hohe Beziehungsorientierung, die theologisch vor allem durch den „koinonia“-Gedanken und die Volk-Gottes-Theologie abgestützt wurde. Ende des 20. Jahrhunderts und mit Beginn des 21. Jahrhunderts brechen die Grenzen dieses Konzepts auf und erweitern sich um die Idee einer „Liquid church“: Damit hat sich die Sozialform der Vergemeinschaftung in Richtung des Netzwerks verschoben, das geeigneter scheint, gerade individualisierte, privatisierte und auch eher kirchenferne Religiositätsformen aufzugreifen.⁷⁰ An die Sozialform der Pfarrgemeinde bleiben diese fluideren Formen mehr oder weniger intensiv rückgebunden, weil sich die Netzwerke auf der Ebene der Pfarrei und über diese hinaus bilden und auch verschiedene Netzwerke auf dem Territorium einer Pfarrei existieren können. Bisher scheint es so zu sein, dass „religiöse Netzwerke den organisierten Formen an die Seite treten“, gegebenenfalls können

⁶⁹ Vgl. *Lohfink*, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt* (Anm. 38).

⁷⁰ Vgl. *Rainer Schützeichel*, *Netzwerk-Religiosität. Über den Wandel religiöser Sozialformen*, in: Patrick Heiser, Christian Ludwig (Hg.), *Sozialformen der Religionen im Wandel*, Wiesbaden 2014, 143–163, 146.

sich aber auch „die organisierten Formen von ‚Kirche‘ in bestimmten Basis- oder Randformen zu Netzwerken entwickeln.“⁷¹

Mit der Orientierung der sozialen Vergemeinschaftungsform an der Netzwerktheorie und einer Fokussierung auf Zielgruppen, insbesondere auf derzeit nicht der Kirche zugehörige Zielgruppen, verschiebt sich das Verhältnis des Institutions- und Organisationscharakters der katholischen Kirche in Richtung Organisation.⁷² Solche Verschiebungen gehen in der Regel mit Professionalisierungsschüben einher, zeitigen aber auch Konsequenzen für die Sozialform der

⁷¹ *Schützeichel*, Sozialformen (Anm. 70) 146.

⁷² Als Institution regelt die Kirche Vollzüge von strategischer und sozialer Relevanz wie zum Beispiel die Vermittlung der Heilssendung an den Menschen, stabilisiert das Dasein, gibt Führungssicherheit und übt normative Wirkung aus (vgl. *Wolfgang Lipp*, *Drama Kultur*, Berlin 1994, 376). In diesem Sinne umgreift sie das Dasein des ganzen Menschen. Im Unterschied dazu umgreift die Organisation nicht den ganzen Menschen, der sich durch Mitgliedschaft für die Organisation entscheidet, sondern fokussiert sich auf die für die Organisation entscheidenden Kompetenzen, steigert ihre Effizienz durch Formalisierung von Handlungsabläufen und abstrahiert darin gerade vom Handeln der Beteiligten zum Zwecke ihrer Leistungsfähigkeit und -steigerung. War über lange Zeit der Charakter der Kirche als Institution selbstverständlich, ist die Betrachtung der Kirchen als Organisation im Sinne der Organisationssoziologie deutlich jüngeren Datums, was sich nicht zuletzt darin begründet, dass Organisationen als spezifisch moderne Gebilde gelten, in denen die Moderne im Sinne ihrer Differenzierung zur vollen Entfaltung gekommen ist. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben die Kirchen ihren organisationalen Charakter deutlich ausgebaut, wie an den hoch formalisierten und ausgebauten Verwaltungsapparaten augenscheinlich wird. Allerdings können nun der institutionelle und organisationale Charakter in Konkurrenz zueinander treten, und zwar, wenn die Kirche zunehmend als Dienstleistungsunternehmen wahrgenommen wird oder sich selbst so präsentiert. Das ist dann der Fall, wenn auf einzelne Leistungen ausschnitthaft zugegriffen wird, zum Beispiel eine Taufe oder Hochzeit in Anspruch genommen wird. In Spannung gerät dies zum Anspruch der Institution, den ganzen Menschen zu umgreifen, und damit auch zum Gemeinschaftsmoment des Christlichen. Vgl. ausführlicher dazu: *Karl Gabriel*, *Modernisierung – Organisation von Religion*, in: Michael Krüggeler u. a. (Hg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religionen im Wandel*, Opladen 1999, 19–37, *Tyrell*, *Religion – Organisationen und Institutionen* (Anm. 6). Auch wenn Organisationen als Kennzeichen der Moderne gelten, stellt insbesondere Tyrell heraus, dass vor allem die katholische Kirche schon früh „eine hoch organisierte Religionsgemeinschaft“ gewesen ist, was sich an Papsttum und Orden, aber auch besonders am Konzept der Territorialstruktur (Bistümer, Pfarreien) und ihren Ausdifferenzierungsgraden zeigt (vgl. *Tyrell*, *Religion* [Anm. 6], 29f.).

Gemeinschaft und Gemeinde, die stärker an dem Institutionencharakter der Kirche orientiert ist. Anders formuliert: Eine Folge dieser Entwicklung besteht darin, dass „die Kirche eben nicht mehr als eine ‚Gemeinschaft der Gläubigen‘, sondern als eine Organisation des Glaubens, die diesen [...] auf gewisse Zielgruppen hin ästhetisch ausrichtet und religiös zuschneidet“⁷³, wahrgenommen wird. Es wird also auch künftig mit Blick auf die Sozialform des Christlichen darum gehen, wie eine Balance von Fluidität und Stabilität, von Institution und Organisation gelingen wird.

⁷³ Jens Schlamelcher, Von der Gemeinschaft zur Organisation. Transformationen kirchlicher Sozialgestalt im Kontext der gegenwärtigen Restrukturierungsprozesse, in: *Evangelische Theologie* 73,2 (2013), 107–115, 110.