

Rainer Bucher

1935 – 1970 – 2009

*Ursprünge, Aufstieg und Scheitern der
„Gemeindeftheologie“ als Basiskonzept pastoraler
Organisation der katholischen Kirche*

I. Gemeindeftheologie: Definition und Charakteristika

Die katholische Kirche Deutschlands – und in anderer Form auch die evangelische – bewegt gegenwärtig kaum etwas mehr als der ressourcenbedingte Umbau ihrer pastoralen Basisstruktur. Die Konfliktlinie verläuft dabei im Wesentlichen zwischen den Anhängern der „Gemeindeftheologie“ und den Pastoralplanern der Seelsorgeämter, die, so jedenfalls im katholischen Bereich, die wenigen verbliebenen Priester auf einer höheren Ebene des kirchlichen Stellenkegels ansiedeln müssen und daher das lange propagierte Idealbild einer um den Pfarrpriester gescharten, überschaubaren, lokal umschriebenen, kommunikativ verdichteten Glaubensgemeinschaft auflösen.¹

So lange freilich existiert dieses gemeindliche Idealbild kirchlicher Basisorganisation im katholischen – und übrigens auch im evangelischen – Bereich noch gar nicht. Dessen Aufstieg ab 1970, sein Anfang in den 30er Jahren, die Modifikationen, die es dabei durchmachte, sowie die aktuelle Lage der Gemeindeftheologie im Bereich der deutschsprachigen

¹ Zur aktuellen Diskussionslage im katholischen Bereich siehe das Heft 1/2008 der Pastoraltheologischen Informationen „Plurale Wirklichkeit Gemeinde“. Siehe auch: Herbert Haslinger, Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005; Bernhard Spielberg, Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort, Würzburg 2008. Für den protestantischen Bereich: Uta Pohl-Patalong, Die Zukunft der evangelischen Gemeinde. Einblicke in den gegenwärtigen Diskurs, in: Pastoraltheologische Informationen 28 (2008) 126-143; dies., Ortsgemeinden und übergemeindliche Arbeit im Konflikt, Göttingen 2003; Maren Lehmann (Hg.), Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde, Leipzig 2002.

katholischen Kirche sollen im Folgenden nachgezeichnet werden. Es geht dabei primär um eine diskursive, nicht um eine soziale Größe, wenn auch der pastoraltheologische Diskurs seit Maria Theresias Gründungszeiten des Faches nicht mehr so erfolgreich gewesen sein dürfte wie bei der realen Durchsetzung der Gemeindeftheologie als quasi selbstverständliche Normalform kirchlicher Basisverfassung.

Gemeindeftheologie meint dabei das, was Petro Müller, einer ihrer vehementesten Verteidiger, mit Blick auf ein prominentes Beispiel der Nachkonzilszeit, die Wiener „Machstraße“, in dem programmatischen Satz zusammenfasst: „Überschaubare Gemeinschaften mündiger Christen sollten die anonymen Pfarrstrukturen aufbrechen und an ihre Stelle treten.“² Zentrale Bezugsgröße der Kirchenmitgliedschaft ist in der Gemeindeftheologie nicht mehr, wie eigentlich katholisch programmatisch üblich und in der „Pianischen Epoche“ auch sozial weitgehend realisiert, die römisch-katholische Gesamtkirche mit dem Papst an der Spitze, sondern der überschaubare Nahraum einer kommunikativ verdichteten, letztlich nach dem Modell einer schicksalhaft verbundenen Großfamilie gedachten „Gemeinde“.

II. Der Aufstieg: Gemeindeftheologie 1970

„Gemeinde“ ist im Horizont der verschärften konfessionellen Differenz des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts alles andere als ein genuin katholischer Begriff. Der Wiener Pastoraltheologe Ferdinand Klostermann (1907-1982) berichtet, dass noch 1968 ein Jesuit in den „Räumen der Wiener Katholischen Hochschulgemeinde“ ihm entgegnet habe, „Gemeinde sei eigentlich eine eher protestantische Vokabel, die man im katholischen Bereich vermeiden sollte“³. Freilich, so

² Petro Müller, *Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit*, Innsbruck 2004, 791.

³ Ferdinand Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?*, Wien 1979, 7.

schreibt Klostermann dann 1970, mittlerweile sei „Gemeinde ... wie über Nacht eine katholische Vokabel, ja geradezu eine katholische Modevokabel geworden.“⁴

Erst Anfang der 70er Jahre, so lässt sich aus Klostermanns Bemerkung schließen, setzte sich offenbar die „Gemeindeftheologie“ endgültig und sehr schnell auch im katholischen Bereich durch. Es musste also vorher ein anderes Paradigma kirchlicher Basisorganisation geherrscht haben. Im IV. Band des *Lexikons für Theologie und Kirche* aus dem Jahre 1960 wird denn auch unter dem Stichwort „Gemeinde“ noch schlicht auf „Pfarrei“ bzw. auf „Kirche“ verwiesen, ausgeführt waren nur das „protestantische Glaubensverständnis“ und die „Rechtsgeschichte“.⁵

Wer ist dieser Ferdinand Klostermann, der hier durchaus zutreffend den Sieg der Gemeindeftheologie auch im katholischen Bereich konstatiert? Zum einen, er ist jener Theologe, der für diesen Sieg wie kaum ein anderer verantwortlich war. Ferdinand Klostermann, von 1962 bis 1977 Ordinarius für Pastoraltheologie an der Wiener Katholisch-theologischen Fakultät⁶, kann als zentraler Theoretiker wie als Initiator der nachkonziliaren Gemeindeftheologie gelten. Er war ohne Zweifel einer der einflussreichsten Theologen seiner Zeit und das weit über Österreich hinaus. „Von den im Lande geborenen österreichischen Theologen ist nur einer nach dem Zweiten Weltkrieg in der ganzen Welt bekannt geworden: Ferdinand Klostermann. Das ist wohl unter anderem darauf zurückzuführen, dass sich mit seinem Namen die Leitidee für die Seelsorge nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

⁴ Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?*, 7.

⁵ LThK², Bd. IV, 643f.

⁶ Zu Klostermann siehe: Alfred Kirchmayr, *Klostermann Ferdinand (1907-1982)*, in: Traugott Bautz (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XXIX, Nordhausen 2008, Sp. 755-776; Rudolf Zinnhobler, *Professor Dr. Ferdinand Klostermann. Ein Leben für die Kirche (1907-1982)*, in: Jan Mikrut (Hg.), *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs*, Bd. VII, Wien 2003, 101-144.

verbindet, nämlich die christliche Gemeinde“⁷ – so der Linzer Pastoraltheologe und Freund Klostermanns, Wilhelm Zauner, in einem Rückblick auf Klostermanns Leben 1987.

Der gemeindetheologische Diskurs Klostermanns reagiert deutlich auf die Säkularisierungserfahrungen des sich auflösenden katholischen Milieus in der Modernisierungswelle der frühen 60er Jahre. Man wollte dem inzwischen nicht mehr zu übersehenden Nachlassen der Bindekraft der katholischen Kirche gegensteuern. Für Klostermann spielt die These, „dass im allgemeinen der Kirchenbesuch mit der wachsenden Pfarregröße abnimmt“, eine zentrale Rolle in der Begründung seines gemeindetheologischen Projekts. Er entwickelt aus diesem Befund „die pastorale Notwendigkeit von Pfarrteilungen bzw. gemeindlichen Substrukturen unserer städtischen Großpfarreien“ und fordert auch die „Erhaltung der Kleinpfarreien ... als echte Gemeinden“, auch „auf dem Lande.“⁸ Dieses Begründungsmuster findet sich im Übrigen praktisch identisch knapp ein Jahrhundert vorher im protestantischen Bereich, als auch dort gemeindetheologische Konzepte erst wirklich nachhaltig Fuß fassten.⁹

⁷ Wilhelm Zauner, Ferdinand Klostermann – Kirche als Leidenschaft, in: Ferdinand Klostermann, Ich weiß, wem ich geglaubt habe. Erinnerungen und Briefe aus der NS-Zeit, hg. v. Rudolf Zinnhobler, Wien-Freiburg/Br.-Basel 1987, 9-20, hier 9.

⁸ Klostermann, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?, 55.

⁹ Vgl. Uta Pohl-Patalong, Die Zukunft der evangelischen Gemeinde. Einblicke in den gegenwärtigen Diskurs, in: Pastoraltheologische Informationen 28 (2008) 126-143, speziell 132-134. Pohl-Patalong weist darauf hin, dass die (evangelische) „Kirche ... mit der Neukonzeption von Gemeinde – ziemlich spät – auf die umwälzenden Veränderungen des 19. Jahrhunderts als Folge der Industrialisierung reagierte“ und „(d)ieser Charakter der Ortsgemeinde“ daher „im Vergleich zur Kirchengeschichte verhältnismäßig jung“ und nur „ungefähr 125 Jahre alt“ (132) sei. Auf die Entfremdungsprozesse der in die Städte strömenden Landbewohner von der Kirche reagierte man mit dem Konzept der „überschaubaren Gemeinde“: „jedes Mitglied (sollte) erfasst, gekannt und betreut werden, zum anderen wollte Sulze“, so Pohl-Patalong, „eine auf persönlicher Kenntnis beruhende Gemeinschaft der Kirchenmitglieder untereinander“ (132f.). Der Theoretiker dieser Bewegung war Emil Sulze (1832-1914), sein Hauptwerk „Die evangelische Gemeinde“ erschien

Der „fortschreitenden Säkularisierung“ sollte, so rückblickend auf einer Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz im Jahr 2007 der frühere Essener und jetzige Münsteraner Bischof Genn mit Bezug auf eine Studie Wilhelm Dambergs, durch „die Bildung von Pfarreien unter dem Leitbild der Pfarrfamilie“ entgegengewirkt werden. Daraus entstand etwa im Bistum Essen „die Option, im Umkreis von maximal 750 Metern immer wieder eine Kirche mit der entsprechenden Infrastruktur (Pfarrhaus, Kaplanei, Kindergarten, Pfarrheim, Jugendheim, Küsterwohnung) zu bauen.“¹⁰

Der gemeindeftheologische Diskurs knüpft zudem an die Tradition des genuin anti-liberalen, demokratiekritischen „Organismusgedankens“ der Zwischenkriegszeit an¹¹, wie ihn etwa Romano Guardini innerkirchlich exemplarisch – und am reflektiertesten – vertreten hat und den man in der Maxime zusammenfassen kann: „Nicht mehr das subjektiv-individualistische Denken herrsche vor, sondern eine organisch geprägte Form, in der die Kirche als Gemeinschaft der Vielen entdeckt wird, geeint in Gott“.¹² Alois Baumgartner hat bereits in seiner 1977 erschienenen Studie zu den „Ideen

Gotha 1891. Zudem sollte diese Gemeinde eine Art Kontrastgesellschaft zur umgebenden Realität sein: „gegenüber der modernen Welt, die von Konkurrenz und Disharmonie geprägt ist, soll Kirche die harmonische Gemeinschaft gewährleisten.“ (133) Und es galt auch: „Wer sich nicht aktiv am geselligen Gemeindeleben beteiligte, konnte von nun an als defizitär betrachtet werden.“ (133)

¹⁰ Felix Genn, Das Zusammenwirken von unterschiedlichen Orten, Formen und Vollzügen der Seelsorge in den vergrößerten pastoralen Räumen, in: Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), „Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“. Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz, 12. April 2007, Bonn 2007 (Arbeitshilfen 213), 40-49, hier 41.

¹¹ Müller, Gemeinde: Ernstfall von Kirche, 644-648. Gerade in den gegenwarts- und problemsensiblen Kreisen der Kirche, in der Jugend und unter den katholischen Intellektuellen, gewann bekanntlich in der Weimarer Republik zunehmend ein spezifisch anti-moderner Affekt, ein romantischer „Hunger nach Ganzheit“ und „organischem Leben“ an Attraktivität.

¹² Müller, Gemeinde: Ernstfall von Kirche, 644.

und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik“¹³ entsprechende Tendenzen unter dem Titel „Sehnsucht nach Gemeinschaft“ analysiert.

Diese innerkirchliche „Sehnsucht nach Gemeinschaft“ war ihrerseits bereits die Folge aus den (zumindest so gedeuteten) Defiziterfahrungen an religiöser Intensität und Konsequenz einer rein volksskirchlichen Formation von Kirche. Deren Charakteristikum war das als selbstverständlich empfundene Mit- und Zueinander der drei Größen kirchliche Sozialform, religiöses Sinnsystem und gesellschaftliche Wirklichkeit. Im katholischen Milieu der „Pianischen Epoche“ gelang das zwar nur noch auf der geschmälerten Basis eines gesellschaftlichen Submilieus, also auf defensiv-triumphalistischer Basis, aber es gelang doch noch recht weitgehend.¹⁴ Spätestens mit der Perforierung dieses Milieus (für sensible Geister aber auch schon vorher) zerfiel diese Einheitsimagination von kirchlicher Sozialform, religiösem Sinnsystem und gesellschaftlicher Wirklichkeit.¹⁵

¹³ Alois Baumgartner, *Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Katholizismus der Weimarer Republik*, Paderborn 1977; Ulrich Bröckling, *Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens*, München 1993; Arno Klönne, *Die Liturgische Bewegung – ‚erblich‘ belastet? Historisch-soziologische Fragestellungen zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution*, in: Hansjakob Becker/Bernd Jochen Hilberath/Ulrich Willers (Hg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft*, St. Ottilien 1991, 13-21.

¹⁴ Vgl. Karl Gabriel, *Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung*, in: Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung*, Paderborn u.a. 1996, 67-83.

¹⁵ Damit wiederholte sich im Übrigen jenes Auseinandertreten von Person, Situation und Tradition an der Basis des Volkes Gottes, wie es Ende des 18. Jahrhunderts bei den gesellschaftlichen Eliten eingetreten war und zur Entstehung der Pastoraltheologie als Krisenwissenschaft der Kirche geführt hatte. Vgl. dazu: Rainer Bucher, *Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches*, in: ders. (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft*, Graz 2001, 181-197.

Im gemeindetheologischen Konzept Klostermanns werden nun zwei dieser drei Parameter in ein erneuertes Nahverhältnis gebracht: die kirchliche Sozialform und das religiöse Sinnsystem. Die „Gemeindetheologie“ reintegriert beide subjekt- und (klein-)gruppenorientiert. Der grundlegende Wandel des Verhältnisses zur dritten Größe, der umgebenden gesellschaftlichen Realität, wurde dabei eher begrüßt. An die Stelle wechselseitiger Stützung traten der Gesamtgesellschaft gegenüber nun Kategorien wie „Kontrast“, „Eigenständigkeit“ und „Unabhängigkeit“. Oder noch einmal in den Worten Klostermanns: Im gemeindekirchlichen Konzept werde „das volkskirchliche Denken überwunden; ein Denken, das zu falschen Identifizierungen von Kirche und Volk, Kirche und Staat, Kirche und Partei, Kirche und Klassen, Kirche und irgendwelchen Systemen anderer Ebenen neigt“.¹⁶

„Gemeindetheologie“ zeigt sich also als wirkmächtiger pastoraltheologischer Transformationsdiskurs, der in der Mitte der 1960er Jahre tatsächlich enorm praxisrelevant wurde. Er projektierte die Umformatierung der kirchlichen Basisstruktur hin zu „überschaubaren Gemeinschaften mündiger Christen“, wie es dann hieß. „Gemeinde“ war konzipiert als Nachfolgestruktur der als anonym sowie als bindungs- und entscheidungsschwach wahrgenommenen volkskirchlichen Pfarrstruktur. Man kann diesen Diskurs tatsächlich *Gemeindetheologie* nennen, denn eines seiner charakteristischen Merkmale war und ist bis heute die dezidiert theologische Selbstbegründung.¹⁷ Das unterschied ihn signifikant von dem bis dahin für Organisation und Legitimation

¹⁶ Ferdinand Klostermann, *Prinzip Gemeinde*. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens, Wien 1965, 31. Der österreichische Hintergrund mit dem alten Habsburger Bündnis von „Thron und Altar“ und dem autoritären „Christlichen Ständestaat“ (1934-1938) ist unüberhörbar.

¹⁷ So enthalten die Arbeiten Klostermanns ausführliche exegetische und dogmatische Her- und fundamentalpastorale Ableitungen; vgl. etwa: *Prinzip Gemeinde*.

kirchlicher Basisstrukturen primär zuständigen kirchenrechtlichen Diskurs. Ein weiteres Merkmal des gemeindetheologischen Diskurses und vielleicht Folge seiner theologieintensiven Begründung war es, zumindest konzeptionell *alle* kirchlichen Handlungsstrategien auf diesen Umbauprozess zu zentrieren. Es galt eben tatsächlich das „Prinzip Gemeinde“¹⁸, es galt die Maxime „Kirche als Gemeinde“¹⁹, um Klostermann-Titel aus den frühen 70er Jahren zu zitieren.

Dieser Umformatierungsprozess hatte zugleich extensiven wie intensivierenden Charakter. Klostermann nennt als Ziel des Gemeindebildungsprozesses, „dass in (einer) Pfarrei möglichst viele Menschen eine möglichst genuine Gemeinde Jesu, des Christus, erleben können“, „dass die Pfarrei ein konkreter Ort wird, an dem möglichst vielen Pfarrangehörigen, aber auch anderen im Pfarrgebiet wohnenden Menschen die Glaubenserfahrungen Jesu weitervermittelt werden können.“ Dazu sollen „möglichst viele in christliche Gruppen und Gemeinden“²⁰ eingebunden werden. Intensivierung und extensive Erfassung waren also gleichermaßen angezielt. Das Ergebnis sollte die „menschliche, brüderliche, offene und plurale Pfarrei“²¹ sein, so die Formulierung Klostermanns.

Die Gemeindetheologie startete als Diskurs. *Konzeptionell* war dieser Diskurs zumindest im deutschsprachigen Raum bis vor kurzem praktisch alternativlos. Die Realität freilich war komplexer. Einerseits wurde tatsächlich die alte volkskirchliche und rein kirchenrechtlich definierte Territorialpfarrei mit gemeindetheologischen Kategorien aufgeladen.

¹⁸ So der Titel von Klostermanns erstem ausführlichem Werk zum Thema (vgl. Fußnote 16).

¹⁹ Klostermann, *Prinzip Gemeinde*, 17. „Kirche als solche, ob nun darunter Pfarrei, Diözese oder Weltkirche gemeint ist, eignet sich in der Gemeinde; Kirche hat darum wesentlich gemeindlichen Charakter“ (Ferdinand Klostermann, *Gemeinde – Kirche der Zukunft*, Bd. I: Thesen, Dienste, Modelle, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1974, 20).

²⁰ Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde*, 184.

²¹ Ebd., 122-125.

Um dem gemeindetheologischen Ideal näher zu kommen, wurden etwa die bereits von Klostermann geforderten „lebendigen Zellen“²² gegründet, also Familien-, Bibel- und andere religiöse Kreise als Orte verdichteter Kommunikation, möglichst auch verdichteter religiöser Kommunikation. Dazu wurden Pfarrheime gebaut, vor allem aber wurde eine neue Rhetorik und durchaus eine neue Wirklichkeit kommunikativer Gemeinsamkeit und Partnerschaft eingeübt. Gleichzeitig jedoch verlor die Gemeinde immer mehr ihrer realen Funktionen. Als nämlich die alte Pfarrerrolle im Professionalisierungsprozess der Pastoral in den 70er und 80er Jahren in ein Set von Hauptamtlichenberufen ausdifferenziert wurde, verlagerten sich auch die professionalisierten Handlungsfelder aus dem Binnenraum der Gemeinde in andere Bereiche. Dies bedeutete zwar einen Differenzierungsfortschritt, schuf aber angesichts der unterkomplexen Gemeindetheologie ein reales, bis heute ungelöstes Integrationsproblem kirchlichen Handelns.²³ Andererseits verlieh es neo-integralistischen, klerikalistischen Reintegrationskonzeptionen zumindest partiell und vor allem in der Diskussion über „priesterliche Identität“ eine gewisse Schwungkraft.

III. Die Ursprünge: Gemeindetheologie 1935

Erfolgreich im Sinne realer, wenn auch ambivalenter Praxisrelevanz wurde die Gemeindetheologie im katholischen Bereich erst nach dem II. Vatikanischen Konzil, das übrigens selbst auf diesem Feld ausgesprochen zurückhaltend geblieben war, mit seiner Volk-Gottes-Theologie und seiner Betonung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen aber zumindest partiell konvergent zu Intentionen der Gemeinde-

²² Ebd., 55.

²³ Vgl. dazu: Rainer Bucher, Desintegrationstendenzen der Kirche. Pastoraltheologische Überlegungen, in: Albert Franz (Hg.), Was ist heute noch „katholisch“? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche, Freiburg/Br.-Basel-Wien (Quaestiones disputatae 192) 2001, 266-290.

theologie war. Die Ursprünge der Gemeindeftheologie liegen aber auch im katholischen Bereich deutlich früher.

In seinem 1979 erschienenen Buch „Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?“ hatte Ferdinand Klostermann die Bildung „lebendiger Zellen“ innerhalb der Pfarrei gefordert. Der Zusammenschluss dieser „lebendigen Zellen“ sollte dann die „Lebendige Gemeinde“ bilden. Diese Forderung findet sich praktisch wortgleich bereits in den „Richtlinien für die Katholische Aktion“, die der Wiener Kardinal Theodor Innitzer (1875-1955) 1934 ausgegeben hatte. Dort heißt es: „Um die Gesamtheit der Gläubigen zu erreichen, soll in jeder Pfarre die *Zellenarbeit* durchgeführt werden. Sie besteht darin, daß in planmäßiger Auswahl der Laienapostel die ganze Pfarre durchorganisiert wird. Durch diese Laienapostel ergibt sich die lebendige Verbindung zu allen Familien und Gliedern der Pfarre. Die einzelnen Laienapostel, die den Kern einer Zelle bilden, sind durch ständige Schulung und Anregung in eifriger Tätigkeit zu erhalten.“²⁴

Zeitlich befinden wir uns zu Beginn des Österreichischen Ständestaates.²⁵ Das ist mehr als eine zeitliche Koinzidenz. Den Beteiligten ist der Zusammenhang durchaus bewusst. Der Wiener Prälat Dr. Karl Rudolf (1886-1964), erster Leiter

²⁴ Karl Rudolf, Das Werden der katholischen Aktion in der Erzdiözese Wien, in: Der Aufbau. Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935, Wien 1935, 11-24, hier 19. Die Instruktion ist mit dem 18. Dezember 1934 datiert und findet sich im Artikel von Rudolf vollständig abgedruckt (18-20) wiedergegeben. Sie war das Ergebnis einer „Führertagung der Katholischen Aktion Wien“ vom 30.9.1934.

²⁵ Dieter Anton Binder, Der „christliche Ständestaat“. Österreich 1934-1938, in: Rolf Steininger/Michael Gehler (Hg.), Österreich im 20. Jahrhundert. Ein Studienbuch in zwei Bänden. Von der Monarchie bis zum Zweiten Weltkrieg, Wien-Köln-Weimar 1997, 203-256; Emmerich Tálos/Wolfgang Neugebauer (Hg.), Austrofaschismus, 5. Aufl., Münster 2005. Zur ideologischen Vorgeschichte siehe jetzt: Otto Weiß, Rechtskatholizismus in der Ersten Republik, Frankfurt/M. u.a. 2007. Eine ebenso gelehrte wie fatale Apologetik der Grundprinzipien des österreichischen Ständestaates lieferte übrigens ausgerechnet Eric Voegelin mit seiner Schrift *Der autoritäre Staat* (Wien-New York 1997, Erstdruck Wien 1936).

des 1931 geschaffenen „Wiener Seelsorge-Instituts“, reflektiert im „Jahrbuch der katholischen Aktion Österreichs“ des Jahres 1935 ausdrücklich auf diese Zusammenhänge von staatlichen und kirchlichen Entwicklungen, innerhalb derer insbesondere die IV. Wiener Seelsorgertagung vom 2. bis 4. Januar 1935 eine zentrale Rolle gespielt hatte. Die von Dollfuß am 1. Mai verkündete neue Verfassung stelle, so Rudolf, „den durchaus ernstesten Versuch dar, mitten im Herzen des entchristlichten, um nicht zu sagen entgotteten Abendlandes auf der Grundlage der in der Enzyklika *Quadragesimo anno* gegebenen kirchlichen Lehrweisungen einen christlichen Staat, eine wesentlich christliche Volksgemeinschaft aufzubauen. Dieses ... säkulare Wagnis kann nur gelingen, wenn sich im österreichischen Volke lebendigstes, blutvolles Christentum findet, das den Paragraphen der Verfassung das entsprechende wahrhaft christliche Leben als wesentliches Aufbauelement zur Verfügung stellt.“²⁶

Die Organisationsform dieses „lebendigsten, blutvollen Christentums“ aber sollten nicht die traditionellen katholischen Vereine, sondern die „Katholische Aktion“ sein, deren zentrales Organisationselement aber war die Gemeinde. Oder wie es auf der bereits erwähnten IV. Wiener Seelsorgertagung im Januar 1935 hieß: „Das Königreich Christi im kleinen ... ist die Pfarrgemeinde.“ Und der jugendbewegte Referent fährt fort: „Ja, wir bauen am glücklichen Land der Pfarrgemeinde und des Vaterlandes! Damit ist die große einheitliche zeitgegebene Linie unserer Jugendbewegung gezeichnet in den Worten: *Ein Führer! Ein Zeichen! Ein Reich!* Oder: Christus – unser oberster Führer! Sein Zeichen – unser Zeichen! Sein Führer- und Königreich – die Pfarrgemeinde!“²⁷

²⁶ Rudolf, Das Werden der katholischen Aktion in der Erzdiözese Wien, 16.

²⁷ Ferdinand Bruckner, Die Jugendfrage, in: Katholische Aktion und Seelsorge. Referate der vierten Wiener Seelsorgertagung vom 2.-4. Jänner 1935, hg. v. Karl Rudolf, Wien 1935, 71-97, hier 77.

Pius XI. hatte in seiner ersten Enzyklika „Ubi arcano“ 1922 die „Katholische Aktion“ als durchaus neue Organisationsidee der katholischen Kirche propagiert und empfohlen. Es ging darum, die Laien und ihren Einsatz für die Kirche in neuer Weise zu aktivieren. Dieser Ansatz enthielt eine charakteristische Doppelbotschaft. Einerseits wurde der Status der Laien aufgewertet, denn ihre Tätigkeiten wurden als relevant für die Existenz von Kirche, vor allem für das Ziel von deren „Aktivierung“ und „Verlebendigung“ angesichts drohender Säkularisierungstendenzen, erkannt und anerkannt. Andererseits wurde jede Laienaktivität strikt unter hierarchische Leitung gestellt und als untergeordnete „Mitarbeit“ am Apostolat der Kirche, die im eigentlichen Sinne der Klerus und nur er repräsentierte, charakterisiert und damit begrenzt.

Dieses Konzept wurde deutlich als (anti-liberales) Nachfolgekonzept zur im deutschsprachigen Bereich dominierenden Organisation des Katholizismus in katholischen Vereinen verstanden.²⁸ Freilich: Lange änderte sich, übrigens auch in Österreich, erst einmal praktisch nichts. Im November 1927 musste Pius XI. die österreichischen Bischöfe, die zu ihrer jährlichen Herbstkonferenz in Wien zusammengekommen waren, dann auch mit Nachdruck an seinen Wunsch nach Errichtung einer „Katholischen Aktion“ erinnern, und jetzt erst kam man dem päpstlichen Wunsch zumindest offiziell nach. Am 15. Dezember 1927 proklamierte der Wiener Kardinal Friedrich Gustav Piffl im Festsaal des Wiener Priesterseminars feierlich die „Katholische Aktion“ der Erzdiözese Wien – nicht ohne freilich gleich hinzuzufügen, dass eigentlich nichts wirklich Neues geschaffen werden müsse, denn alle Elemente der „Katholischen Aktion“ existierten

²⁸ Siehe als instruktive und detaillierte Regionalstudie: Christoph Kösters, *Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945*, Paderborn 1995.

doch bereits seit längerem auch so schon. Das war natürlich weniger als die halbe Wahrheit.

Das zeigte sich, als im Herbst 1932 Innitzer Nachfolger von Kardinal Piffl wurde. Höhepunkt seines ersten Bischofsjahrs war der „Allgemeine Deutsche Katholikentag“, der vom 7. bis 12. September 1933 in Wien stattfand, allerdings wegen Reiseschikanen nur von sehr wenigen Deutschen besucht werden konnte und so de facto ein österreichischer Katholikentag wurde.²⁹ Im Zuge der Nachbereitungen dieses erlebnisintensiven religiösen Großereignisses wies Innitzer einen Kreis jüngerer Kleriker um Karl Rudolf und Leopold Schmid, viele geprägt vom „Bund Neuland“, an, „sich durch eine Anzahl geistig führender Laien zu ergänzen und möglichst konkrete Vorschläge zu erstatten für den Neuaufbau einer Katholischen Erzdiözese aus dem Geist und der Kraft des Katholikentages“³⁰.

Im Rahmen des von Karl Rudolf geleiteten „Wiener Seelsorge-Instituts“ bildete sich daraufhin eine spezielle Arbeitsgemeinschaft „Katholische Aktion und Pfarrgemeinde“. Jetzt erst setzte sich die eigentlich für die „Katholische Aktion“ konstitutive Idee durch, diese nicht als reine Zusammenfassung katholischer Vereine, sondern als völlig neue Bewegung zu verstehen und zu errichten. Das zielte auf nichts weniger denn einen wirklichen Systemwechsel in der pastoralen Basisorganisation. Bis dorthin hatte sich katholisches Laienleben auch in Österreich vor allem in den nach 1848 gegründeten Vereinen abgespielt; die „Pfarre“ war gerade in Folge des Josephinismus vor allem ein „Amt“, an das man

²⁹ Wegen der geringen Zahl der Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus Deutschland und da dieser Katholikentag nicht zuletzt wegen des Wirkens Rudolfs eher eine bischöfliche, denn eine von den Laienverbänden verantwortete Veranstaltung war, wird er bis heute nicht in die Reihe der Deutschen Katholikentage gerechnet. Vgl. Maximilian Liebmann, Die geistige Konzeption der österreichischen Katholikentage in der Ersten Republik, in: Isabella Ackerl (Hg.), Geistiges Leben im Österreich der Ersten Republik, München 1986, 125-175, hier 138ff.

³⁰ Rudolf, Das Werden der Katholischen Aktion in der Erzdiözese Wien, 13.

sich bei Bedarf, und möglichst nur dann, wandte wie an ein anderes Amt. Zumindest konzeptionell wurde die pastorale Basisorganisation nun radikal auf das Projekt einer explizit gemeinschaftsbezogenen „Pfarrgemeinde“ umgestellt.

„Nur die Organisationsidee der Pfarrgemeinde allein ist ein wirklich Ganzes, ein ideelles, natürliches und übernatürliches, territoriales und einheitliches Ganzes“³¹ – so der bereits zitierte Referent zur Jugendpastoral P. Ferdinand Bruckner O.Cist³² auf der IV. Wiener Seelsorgertagung. Dieses Projekt zielte dabei auf nichts weniger denn auf umfassende, ja totale Erfassung der Gläubigen: „Der Zeitgeist ist nun heute einmal aufs Totale, aufs Ganze gerichtet und tut am liebsten dort mit, wo totale Ideen in totalen Formen Gewähr für entscheidende allgemeine Neugestaltung bieten. Diesem Zeitgeist stehen die partikularen Vereinsformen und -ideen auf die Dauer unebenbürtig gegenüber ... Deshalb die verantwortungsschwere, aber vom innersten Erlebnis getragene Frage: Gibt es im katholischen Bereich eine Organisationsidee, auf der eine großzügige einheitliche, vom Wesen her total wirkende, und doch mannigfaltige Gemeinschaftsbildung (der Jugend) möglich wäre? Wenn ja, dann ist es nur die Organisationsidee der Pfarrgemeinde!“³³ Im „Wesen der Pfarrgemeinde liegt die geistig religiöse, personale und territoriale Totalität; wenigstens theoretisch und grundsätzlich, wenn auch im Leben nie ganz verwirklicht.“³⁴

Den Planern dieser pastoralen Umgestaltung war die Größe ihrer Aufgabe klar: „Es gehört zu den schwersten Problemen, das längst verkümmerte Pfarrbewusstsein in den Leuten wieder lebendig zu machen“, so Franz Schebeck, ein anderer Referent dieser Tagung in seinem Rückblick auf das erste Jahr der neuen Katholischen Aktion unter dem bezeichnenden Titel „Die Pfarrgemeinde als Lebenszentrum

³¹ Bruckner, Die Jugendfrage, 82

³² Vgl. Fußnote 27.

³³ Bruckner, Die Jugendfrage, 81f.

³⁴ Ebd., 87.

der Katholischen Aktion“.³⁵ Dazu war vieles notwendig: Schebeck wusste, dass es darum ging, „*die Pfarrgemeinschaft* in ihrer Ursprünglichkeit wieder herzustellen“³⁶, den „*Klerus* ... wieder für den Gedanken der Pfarrgemeinschaft“³⁷ zu gewinnen, das „längst verkümmerte Pfarrbewußtsein in den Leuten wieder lebendig zu machen“³⁸, und dass die „*Gewinnung und Schulung der Laienhelfer*“³⁹ erst noch begonnen werden musste. Er forderte ein „*Pfarrheim*, zum wenigsten einen *Pfarrsaal*“⁴⁰, vor allem aber ging es um die „*Erfassung der ganzen Pfarre*“⁴¹: „Erst die in diesem Sinne aufgebaute lebendige Pfarrgemeinde wird eine fähige Trägerin und fruchtbare Wirkerin der Katholischen Aktion sein können“⁴². Hier findet sich an zentraler Stelle bereits, was auch in der nachkonziliaren Gemeindeftheologie zum programmatischen Leitwort werden sollte: die „lebendige Pfarrgemeinde“. Schon die Wiener „*Weihnachts-Seelsorgertagung*“ des Jahres 1933 trug explizit jenes Motto, das bis vor kurzem den zentralen pastoralen Konzeptbegriff für die Basisorganisation der katholischen Kirche hierzulande bildete: „Die lebendige Pfarrgemeinde“⁴³.

Kardinal Innitzer machte sich dieses Programm in seinen erwähnten Richtlinien vom 18.12.1934 voll und ganz zu eigen. Innitzer fordert die „*Errichtung von Pfarrheimen*“, die Einsetzung eines „*Pfarrbeirat(s)*“, „allgemein zugängliche *Pfarrabende*“ und die „*Schulung der Laienapostel*“. Der Pfarrer ist der Führer der Pfarrgemeinde, er beruft die „Füh-

³⁵ Franz Schebeck, Die Pfarrgemeinde als Lebenszentrum der Katholischen Aktion, in: Der Aufbau. Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935, 30-36, hier 32.

³⁶ Schebeck, Die Pfarrgemeinde als Lebenszentrum der Katholischen Aktion, 30.

³⁷ Ebd., 31.

³⁸ Ebd., 32.

³⁹ Ebd., 33.

⁴⁰ Ebd., 35.

⁴¹ Ebd., 34.

⁴² Ebd., 36.

⁴³ Ebd., 31.

rer der Naturstände“. „Als Naturstände sind die Gruppen der Männer, Frauen, der männlichen und weiblichen Jugend anzusehen, und zwar in der Ganzheit aller Pfarrangehörigen“. Die angesprochene „Zellenarbeit“, besteht aber nach Innitzer darin, „dass in planmäßiger Auswahl der Laienapostel die ganze Pfarre durchorganisiert wird.“⁴⁴

Die zentralen Strukturen dieses Konzepts einer Gemeindeftheologie im Rahmen der Katholischen Aktion und innerhalb des autoritären Ständestaates werden markant sichtbar im Vorwort Kardinal Innitzers im „Jahrbuch der katholischen Aktion in Österreich“ des Jahres 1935. Mit Oppositionsbildungen, die auch in der Gemeindeftheologie der 70er Jahre zentral wurden, werden spezifische Aufwertungszuschreibungen an die Laien vorgenommen, dies in einem konkret handlungsbezogenen, wie in einem dogmatischen Sinne. Die Laien sollen „von bloß Besorgten zu Mitsorgern, von bloß Betreuten zu solchen, die auch betreuen, werden“⁴⁵, denn schließlich besitze der Christ „als Getaufter und Gefirmter priesterlichen Charakter, ... so dass er in seiner Weise berufen sei, in einem rechtverstandenen allgemeinen Priestertum zur Welt, die ihn umgibt, zu stehen und in ihr zu wirken.“⁴⁶

Doch auch hier findet sich bereits eine charakteristische Doppelung von Aktivierung und Domestizierung. Denn das alles gelte, so Innitzer, nur „in bewusster *Bei- und Unterordnung* unter die kirchliche Hierarchie“.⁴⁷ „Ein Heer, das zur Schlacht, auf Eroberung auszieht, ohne rechte Zu- und Unterordnung der einzelnen Teile unter der Führung, hat von vorne herein keine Aussicht auf Erfolg, auf Sieg“. Noch „tiefer“ freilich sei „die Unterordnung unter die amtliche Hierar-

⁴⁴ Zitiert nach: Rudolf, Das Werden der katholischen Aktion in der Erzdiözese Wien, 19f.

⁴⁵ Theodor Kardinal Innitzer, Katholische Aktion – Ruf an die Laien!, in: Der Aufbau. Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935, 7-10, hier 8.

⁴⁶ Innitzer, Katholische Aktion – Ruf an die Laien!, 8f.

⁴⁷ Ebd., 9.

chie ... begründet in der Glaubenstatsache, dass Papst und Bischöfe und in ihrem Auftrag die Priester die von Christus unmittelbar zu seiner Vertretung bestellten Hüter und Führer im Reiche Gottes sind.“ Die Arbeit der Laien unterliege daher „in allen Phasen“ der „ordnenden, sichernden und führenden Gewalt“⁴⁸ des Bischofs und seiner Vertreter. Innitzer lässt kein Missverständnis über das Ziel dieser pastoralen Erneuerung aufkommen: „Es geht um nichts mehr und nichts weniger, als dass die Kirche sich anschickt, ihren Totalitätsanspruch, den sie von Christus ihrem göttlichen Stifter an alle Menschen und an alle menschlichen Verhältnisse hat, wieder und mit allem Nachdruck zu stellen. Christus soll wieder oder endlich das Haupt der gesamten erlösten Menschheit werden.“⁴⁹

IV. „Gemeindetheologie 1970“ und „Gemeindetheologie 1935“ – ein Vergleich

1. Historische Kontinuitätslinien

Zwischen der „Gemeindetheologie 1970“ und der „Gemeindetheologie 1935“ existieren zwei unverkennbare historische Kontinuitätslinien. Ihre Relevanz ist allerdings eigens zu prüfen. Zum einen wurden beide Konzepte in Wien entworfen und damit im einzigen deutschsprachigen Bereich, in dem sich das vatikanische Konzept der hierarchiegeleiteten „Katholischen Aktion“ gegen das ursprünglich deutsche „Katholizismus“-Konzept des Verbände- und Vereinswesens durchsetzen konnte. Man war sich dieser Alternativstellung durchaus bewusst: „Die Vereinsidee, aus liberalen und demokratischen Zeiten stammend und für diese Zeiten notwendig und nur so möglich – muß formal und inhaltlich eine Umwandlung durchmachen, soll sie in die neue Zeit passen, die organisch, total und autoritär denkt.“ In „organisatori-

⁴⁸ Ebd., 10.

⁴⁹ Ebd., 7.

scher Hinsicht ist die stärkere Einordnung in die Arbeit und das Leben der Pfarre sowie die Berufung und Sendung der Führer von oben statt ihrer Wahl von unten ein Ausdruck jener Umwandlung“⁵⁰ – so Joseph E. Mayer im „Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935“. Ähnlich auch die Äußerung des Jugendseelsorgers Bruckner auf der erwähnten Seelsorgertagung 1935: „Unsere Vereine stammen aus einer Zeit, die für die gesamt-katholische Bewegung der Pfarrgemeinden noch nicht reif war“, es sei daher „*nicht Verlust und Untergang, sondern große Gnade und Auferstehung, daß wir heute die Vereinsidee hineinwachsen sehen dürfen in die große Idee der Pfarrgemeinde.*“⁵¹

Schließlich wurde in Österreich, im Unterschied zu Deutschland, nach dem II. Weltkrieg die durch den Nationalsozialismus abgebrochene Verbände-Tradition nicht wieder aufgenommen, vielmehr die Katholische Aktion weitergeführt, deren Geistlicher Assistent nach dem Krieg niemand anders als Ferdinand Klostermann war. Klostermann war zudem auf dem Konzil Mitarbeiter am konziliaren Laiendekret, wenn er auch zu diesem durchaus lange eine skeptische Haltung einnahm.⁵²

Zum anderen gibt es auch eine personelle Kontinuität: Theodor Innitzer war – schon als Kardinal – der Habilitationsvater des Wiener Pastoraltheologen Michael Pfliegler, dieser wiederum der Habilitationsvater seines unmittelbaren Nachfolgers Ferdinand Klostermann. Auch Klostermanns Lehrer Michael Pfliegler war ein leidenschaftlicher Anhänger der „Katholischen Aktion“. 1935 begrüßte er die neu angebrochene Zeit des „totalen Staates“, sah jetzt nicht mehr Wissenschaft gegen Glauben, sondern Glauben gegen Glau-

⁵⁰ J. E. Mayer, Die kirchlichen Stände entstehen, in: Der Aufbau. Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935, 36-50, hier 41.

⁵¹ Bruckner, Die Jugendfrage, 74.

⁵² Vgl. Maximilian Liebmann, „Das Konzil sieht die Aufgabe des Laien ganz anders“, in: Franz Lackner/Wolfgang Mantl (Hg.), Identität und offener Horizont (FS Kapellari), Graz 2006, 317-332.

ben kämpfen, denn heute wisse man, „dass der Glaube die stärkste und allein Ordnung schaffende Macht“⁵³ sei.

Ferdinand Klostermann war durch Michael Pfliegler zur Pastoraltheologie gekommen, biografisch gesehen relativ spät. Pfliegler wie Klostermann waren klassische Kirchenreformer ihrer Zeit. Pfliegler stand zeitweise gar den religiösen Sozialisten nahe, Klostermann war mit Karl Rahner, Konzilsperitus des Wiener Kardinals König und innerhalb der Wiener Theologischen Fakultät bis zu seiner Emeritierung auf deren linkem Flügel positioniert. Wir sind hier also nicht im Milieu der „braunen Priester“⁵⁴. Klostermann kam wegen seines regimekritischen Wirkens in der Jugend- und Studentenseelsorge gar vom 31.3. bis 15.12.1942 in Gestapohaft, 1943 bis 1945 war er nach Ausweisung aus den Alpen- und Donaugauen und einem Zwangsaufenthalt „nördlich der Mainlinie“ Kaplan der Berliner Pfarre St. Agnes.

Ferdinand Zauner⁵⁵, Schüler und Freund Klostermanns, berichtet in seinem bereits erwähnten Rückblick auf das Leben seines Lehrers, dass dieser noch 1949 die „Idee der Gemeinde“ als „protestantisch“ betrachtet und nicht, wie etwa Innitzer, als selbstverständlichen Konzeptbestandteil der „Katholischen Aktion“ verstanden habe. Im Theoriebereich zeigt sich hier also ein Kontinuitätsbruch, wie er freilich der praktischen Basisrealität der katholischen Kirche Österreichs entsprochen haben dürfte. Die „Katholische Aktion“ hatte zwar die katholischen Vereine praktisch vollständig ersetzt, das Gemeindekonzept des Vorkriegs-KA-Programms hatte aber nicht wirklich gegriffen. Die Umformatierung der Ba-

⁵³ Michael Pfliegler, Einsatz aus dem Glauben, in: Der Aufbau. Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935, 195-291, hier 199. Pfliegler zitiert in diesem Aufsatz im Übrigen zustimmend den, wie er ihn selber nennt, „bedeutendste(n) Pädagoge(n) des nationalsozialistischen Deutschlands“, Ernst Kriek (199).

⁵⁴ Vgl. Kevin Spicer, Hitler's priests. Catholic clergy and national socialism, DeKalb, Ill. 2008; ders., Im Dienste des Führers. Pfarrer Philipp Haeuser und das Dritte Reich, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Theologie und Vergangenheitsbewältigung, Paderborn 2005, 17-31.

⁵⁵ Geb. 1929, ab 1970 Professor für Pastoraltheologie in Linz.

sisstruktur der katholischen Kirche im Sinne eines aktivierten und aktivierenden Gemeindelebens als dichtem Gemeinschaftsleben hatte von Ausnahmen abgesehen nicht wirklich stattgefunden. Über eine dieser Ausnahmen scheint auch die Vermittlung von Gemeindeftheologie 1935 und Gemeindeftheologie 1970 gelaufen zu sein: die Hochschulgemeinde Wien.

Bei Zauner ist auch zu erfahren, dass Klostermann die „Gemeinde“-Idee vom Wiener Hochschulpfarrer Karl Strobl⁵⁶ (1908-1984) kennen gelernt habe. „Strobl hatte während des Zweiten Weltkrieges katholische Studenten als christliche Gemeinde versammelt, nachdem sämtliche kirchlichen Verbände verboten waren.“ Das entspricht nun tatsächlich ganz dem Innitzerschen Konzept. Zauner weiter: „Nach 1945 setzte man dann vor allem auf die Katholische Aktion. Der Hochschuleseelsorger Strobl gründete die Katholische Hochschuljugend als selbständige Gliederung der Katholischen Aktion, beließ jedoch die ‚Gemeinde‘ als Kirche an der Universität.“ Auch das entspricht dem ursprünglichen KA Konzept.

Klostermann sah das ursprünglich offenbar anders. „Dem konsequenten Systematiker Klostermann“, so Zauner, „war dies lange ein Dorn im Auge. Er belächelte Strobls Idee der

⁵⁶ Strobl war seit 1938 Leiter der Wiener Hochschuleseelsorge, Gründer der Katholischen Hochschulgemeinde Wien und dort bis 1969 tätig. Zu Strobl siehe: Friedrich Wolfram, Prälat Dr. Karl Strobl (1908-1984), in: Jan Mikrut (Hg.), *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs*, Bd. II, Wien 2002, 311-346. Strobl wurde übrigens ebenfalls bereits als Gymnasiast von Michael Pfliegler geprägt. Strobl gehört zusammen mit dem ihm befreundeten Otto Mauer (1907-1973), im Krieg ebenfalls Mitarbeiter von Karl Rudolf im Wiener Seelsorgeamt, ab 1947 Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion, ab 1954 Domprediger in St. Stephan in Wien, begnadeter Künstlerseelsorger und Galerist, zu den charismatischen Leitfiguren eines ebenso kirchlich-loyalen wie intellektuellen und zeitsensiblen österreichischen Katholizismus der Nachkriegszeit. Dessen fast mythische, freilich mehr nostalgisch erinnerte, denn kreativ präsenste Ausstrahlung hält bis in die Gegenwart hinein an. Zu Mauer siehe: Bernhard Böhler, *Monsignore Otto Mauer. Ein Leben für Kirche und Kunst*, Wien 2003.

Gemeinde als ‚protestantisch‘. Katholisch seien die Pfarre und die Katholische Aktion. Erst in einem Schiurlaub auf dem Arlberg mit dem damaligen Religionslehrer Günter Rombold⁵⁷ konnte Klostermann dazu gebracht werden, die Theologie der Gemeinde zu durchdenken. Das Ergebnis war das ... ‚Prinzip Gemeinde‘, gewidmet ‚Der Katholischen Hochschulgemeinde Wien‘⁵⁸.

Offenbar genügten ein Schiurlaub und ein überzeugender Praxisbericht, um ein revolutionäres pastoraltheologisches Konzept zu entwickeln, genauer: um ein bereits vor dem Krieg im Ständestaat versuchsweise propagiertes und in der Wiener Hochschulgemeinde weiter getragenes pastorales Konzept wieder aufzugreifen. Vielleicht ist ja tatsächlich Kardinal Innitzers Konzept „KA und Pfarrgemeinde“ in der Perspektive einer gemeinschaftsorientierten Aktivierung konsequenter als Klostermanns ursprüngliches Programm „KA und Pfarre“, das letztlich Kardinal Piffls minimalistischer Rezeption des päpstlichen KA-Konzepts entsprach. Die Wiener Hochschulgemeinde und deren Leiter Karl Strobl verkörpern offenbar die Kontinuitätsschiene, über welche die Gemeindeftheologie 1935 den Vater der Gemeindeftheologie 1970 erreichte. Historisch gesehen dürfte gelten: Die katholische Gemeindeftheologie entstand im Umfeld der österreichischen Katholischen Aktion und des katholisch dominierten Ständestaates, überlebte in der Wiener Hochschulgemeinde unter Karl Strobl, gelangte schließlich zu Ferdinand Klostermann und wurde von diesem ausgesprochen erfolgreich in den nach-vatikanischen pastoraltheologischen Diskurs eingespeist.

⁵⁷ Geb. 1925, ab 1972 Professor für Philosophie an der Theol. Hochschule Linz, heute Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz.

⁵⁸ Zauner, Ferdinand Klostermann – Kirche als Leidenschaft, 13. Auch Wolfram hält fest, dass Klostermann „sein wohl bedeutendstes Werk, *Prinzip Gemeinde*“, in „fruchtbarer Auseinandersetzung mit der Katholischen Hochschulgemeinde Wien“ erarbeitet habe (Wolfram, Prälat Dr. Karl Strobl, 332).

2. Funktionen

Die gemeindetheologischen Ansätze von 1935 und 1970 ähneln sich, unterscheiden sich freilich auch. Beide gehen von einer bislang defizitären kirchlichen Reaktion auf die Säkularisierungsprozesse ihrer jeweiligen Gegenwart aus. Beide versuchen, angesichts des „mitten im Herzen des entchristlichten, um nicht zu sagen entgotteten Abendlandes“, wie Kardinal Innitzer es 1935 (!) ausdrückte, die katholische Großkirche an ihrer Basis gemeinschaftsorientiert zu reformatieren, und beide laden dazu die eher formale kirchenrechtliche Größe „Pfarre“ mit gemeinschaftsnahen Kategorien auf: unter dem Begriff „Pfarrgemeinde“ 1935, unter dem Begriff „Gemeinde“ 1970. Sie gleichen sich auch in der Dualität von Emanzipationspathos der Laien und unangetasteter Leitungsgewalt der Priester.

Die beiden gemeindetheologischen Ansätze unterscheiden sich freilich darin, wie diese unangetastete Leitungsgewalt dann konkret gedacht wird. 1935 geschieht dies zeittypisch mit anti-liberaler Stoßrichtung in Kategorien von Über- und Unterordnung und konkret gefasst in der Führerkategorie. 1970 wird diese unangetastete „Letztverantwortung“ des Klerus dann demokratiekompatibler eher in familiär-paternalistischen Kategorien wie „Pfarrfamilie“, „brüderliche Leitung“ und „Einmütigkeit“ gefasst..

Damit wird auch die zentrale Diskontinuität erkennbar, die mit den beiden Jahreszahlen 1970 und 1935 benannt werden kann: Sie liegt im völlig gewandelten politischen und kulturellen Kontext. Wurde die „Gemeindetheologie 1935“ zu Beginn des autoritären österreichischen Ständestaates vorgelegt, so die „Gemeindetheologie 1970“ in der nachkonziliaren Aufbruchphase und zudem auch unmittelbar nach jenem westeuropäischen und US-amerikanischen Kulturumbruch und Demokratisierungsschub, den man gewöhnlich mit der Chiffre „1968“ umschreibt. Führerideologie und anti-demokratisches Ordnungsdenken waren damit natürlich obsolet geworden, die „Gemeindetheologie 1970“ galt ja auch

eher als „progressives“, weil tendenziell egalitäres innerkirchliches Konzept. Umgekehrt stellt sich dann aber die Frage, inwiefern fast identische Konzepte in solch radikal unterschiedlichen zeithistorischen Kontexten entwickelt, präsentiert, attraktiv und zumindest partiell auch erfolgreich werden konnten. Welche Funktion erfüllten diese gemeinde-theologischen Diskurse in der jeweiligen kirchlichen Lage? Was war 1935 *wie* 1970 so attraktiv an diesem Konzept?

Michel Foucault hat bekanntlich dem Christentum zugesprochen, nicht nur eine völlig neue Konzeption von Moral in die Weltgeschichte eingebracht zu haben, sondern auch eine völlig neue Form religiöser Organisation. Als „einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat ..., vertritt das Christentum prinzipiell, daß einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt seien, anderen zu dienen, und zwar nicht als Prinzen, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher usw., sondern als Pastoren. Dieses Wort bezeichnet jedenfalls eine ganz eigentümliche Form der Macht“⁵⁹, eben die „Pastoralmacht.“

Sie ist *selbstlos*, im Unterschied zur Königsmacht, sie ist *individualisierend*, im Kontrast zur juristischen Macht, und sie ist *totalisierend*, im Unterschied zur antiken Machtausübung. Sie bezieht sich mithin auf alles im Leben und auf das ganze Leben. Ihr zentrales Bild ist tatsächlich der Hirte, der bereit sein muss, sein Leben einzusetzen für die Schafe, ein Hirt, der jedes Einzelne der Schafe im Auge haben muss und daher den Verirrten nachgeht und den alles an jedem Schaf interessiert. Der Beichtstuhl ist daher für die Pastoralmacht mindestens so wichtig wie der Altar: Im katholisch-autoritären Ständestaat bestand dann auch die Pflicht, den jährlichen Beichtzettel beim Arbeitgeber abzugeben.

Pastoralmacht ist nach Foucault also *individualisierend*, *totalisierend* und zumindest dem Anspruch nach *selbstlos*.

⁵⁹ Michel Foucault, Warum ich Macht untersuche? Die Frage des Subjekts, in: Hubert Dreyfus/Paul Rabinov, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt/M. 1987, 243-250, 248.

Betrachtet man beide Gemeindeftheologien, jene von 1935 wie jene von 1970, als Versuch, den drohenden Verlust der kirchlichen Pastormacht zu verhindern bzw. rückgängig zu machen – und die beide Entwürfe begleitenden Krisenanalysen legen das nahe –, dann zeigt sich, dass beide darin übereinstimmen, den sich lockernden Zugriff der Kirche auf den Einzelnen durch den Aufbau spezifischer, kommunikativ verdichteter sozialer Räume wieder verstärken zu wollen. Sie unterscheiden sich freilich im Zugang zu dieser Lösung, näher hin in der Gewichtung von Individualisierung und Totalisierung. Die Gemeindeftheologie propagiert 1935 vor allem die zeitgewünschte *Totalisierung* des kirchlichen Zugriffs, die Gemeindeftheologie 1970 primär die ebenso zeitgewünschte *Individualisierung* dieses Zugriffs.

Die gemeindliche Gemeinschaftlichkeit dient in der Gemeindeftheologie 1935 vor allem dazu, *alle in allen ihren Lebensbezügen* zu erreichen, also die Totalität des Zugriffs zu garantieren. Man denke an Innitzers Satz, es ginge „um nichts mehr und nichts weniger, als dass die Kirche sich anschickt, ihren Totalitätsanspruch ... wieder und mit allem Nachdruck zu stellen.“⁶⁰ Der zeittypische Hintergrund ist unmittelbar greifbar: Immerhin forderte der Professor für Dogmatik an der Theologischen Hochschule des Stiftes St. Florian in Oberösterreich, Dr. Alois Nikolussi (1890-1965)⁶¹, auf der Wiener Seelsorgertagung 1935 auch, man müsse „das Wir-Gefühl von der staatlich-politischen in die kirchlich-religiöse Sphäre hinüberleiten, wo es ja wirklich am allermeisten bodenständig ist. Wir müssen ein wahres Trommelfeuer loslassen, bis dass das Wir vor jedermanns Bewusstsein aufragt wie ein Diktator: groß, herrlich, berau-

⁶⁰ Innitzer, Katholische Aktion – Ruf an die Laien!, 7.

⁶¹ Alois Nikolussi gehörte der pro-nationalsozialistischen Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden an sowie ihrer konspirativen Nachfolgeorganisation, einer Arbeitsgruppe nationalsozialistischer Priester um Johann Pircher und Richard Kleine, s. Lucia Scherzberg, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt 2001, 279, 288.

schend.“⁶² Im gleichen Aufsatz fällt übrigens auch Nikolussi unvergesslicher Satz: „Es ist katholischer, mit dem Bischof im Irrtum als gegen den Bischof in der Wahrheit zu schreiten.“⁶³ Die Gemeindeftheologie 1970 aber hatte bei aller totalisierenden Funktion, auch sie wollte „möglichst viele“ in möglichst vielen Lebensbezügen erreichen, vor allem ein individualisierendes Interesse. Der Einzelne sollte wirklich als Einzelner wahrgenommen werden. Es ging darum, jeden *auch wirklich zu erreichen*, also die Individualität des Zugriffs zu sichern.

Beide Konzepte stehen in der Dualität von Emanzipation und Unterordnung der Laien. Den Vertretern beider Konzepte ist das bewusst. Sie unterscheiden sich freilich darin, wie sie diese Dualität bearbeiten. Die Gemeindeftheologie 1935 greift vom Unterordnungspol auf die Einzelnen zu und verspricht im gemeindlichen Gemeinschaftlichkeitskonzept partielle Emanzipationserfahrungen. Die Gemeindeftheologie 1970 greift vom Emanzipationspol auf die Einzelnen zu und domestiziert – oder weniger polemisch gesagt – balanciert diese Emanzipationsbewegung mit dem gemeindlichen Gemeinschaftlichkeitskonzept aus, so dass die priesterliche Pastoralmacht nicht nur nicht gefährdet, sondern auf neuer, wohl am besten „familiaristisch“ zu nennender Basis fortführbar wird. Die „Selbstlosigkeit“ des priesterlichen Hirten wird daher 1935 in der Führermetapher, 1970 in der Metapher des gütigen Familienvaters codiert.

Gemeinsam aber ist beiden Gemeindeftheologien ein durchgängiger Aktivierungs- und Verlebendigungsgestus, eine anti-volkskirchliche Entdifferenzierungstendenz. Kennt die Volkskirche eine extrem gespreizte und letztlich auch akzeptierte Partizipationsdifferenz von kirchenrechtlich not-

⁶² Alois Nikolussi, Die Katholische Aktion in der Predigt, in: Katholische Aktion und Seelsorge. Referate der vierten Wiener Seelsorgertagung vom 2.-4. Jänner 1935, hg. v. Karl Rudolf, Wien 1935, 119-131, hier 123.

⁶³ Nikolussi, Die Katholische Aktion in der Predigt, 127.

wendiger Minimalpartizipation bis zu heroisch-himmlischen Heroismusanforderungen, wie sie die Heiligen der Zeit repräsentieren (etwa Katharina von Emmerich, die nichts aß und stigmatisiert war, oder der heilige Pfarrer von Ars als Ikone priesterlicher Heiligkeit und Schlichtheit zugleich), so sind Gemeindeftheologien eher von einer mediatisierten Normalpartizipation oberhalb des Kirchenrechts, aber unterhalb religiöser Extremismen gekennzeichnet. Gemeindeftheologien sind immer auch der Versuch, das Ärgernis zu beseitigen, dass nicht alle Menschen religiöse Virtuosen sind.

V. Das aktuelle Scheitern

Die Gemeindeftheologie 1935 war der Versuch, die katholische Kirche als eine amtszentrierte Heilsinstitution autoritär und gleichzeitig kommunitär umzuformatieren. Dieser Versuch scheiterte letztlich mit dem Untergang des österreichischen Ständestaates und wohl auch an der Resistenz des volkscatholischen Milieus gegen allzu forcierte religiöse Aktivierungs- und Partizipationsforderungen.

Die Gemeindeftheologie 1970 war der Versuch, in Zeiten der beginnenden Freisetzung zu religiöser Selbstbestimmung auch von Katholikinnen und Katholiken die katholische Kirche von einer amtszentrierten Heilsinstitution zu einer quasi-familiären gemeindlichen Lebensgemeinschaft umzuformatieren. Dieser Versuch scheiterte an seinem Charakter als halbierte, ja selbstwidersprüchliche Modernisierung, einem Widerspruch, wie er etwa schon in Klostermanns Doppelziel von Intensivierung und Expansion zum Ausdruck kommt. Die internen Widersprüchlichkeiten des gemeindeftheologischen Konzepts sind denn auch unübersehbar: Die gemeindeftheologische Modernisierung der Nachkonzilszeit wollte freigeben („mündiger Christ“) und gleichzeitig wieder in der „Pfarrfamilie“ eingemeinden. Sie wollte Priester und Laien in ein neues gleichstufes Verhältnis bringen – bei undiskutierbarem Leitungsmonopol des priesterlichen Ge-

meindeleiters. Sie wollte eine Freiwilligengemeinschaft sein, die aber auf ein spezifisches Territorium bezogen sein sollte⁶⁴, sie wollte für alle da sein, war es aber doch für immer weniger, und wurde immer mehr, wie Rolf Zerfaß und Klaus Ross früh schon bemerkten, ein „Ort beharrlichen Kreisens um sich selber, um den Kirchturm, das Pfarrfest und die wenigen Personen, die derzeit (und wie lange schon?) im Pfarrgemeinderat das Sagen haben“⁶⁵. Zudem wurden die ehemals extrem aufgespannten Partizipationsgrade an Kirche auf das berühmte „aktive Gemeindemitglied“ hin mediatisiert und dies ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, als auch die Katholiken und Katholikinnen die Lizenz zu bindungsfreier religiöser Praxis bekamen.

Aus den inneren Selbstwidersprüchlichkeiten der Gemeindeftheologie 1970 entwickelten sich denn auch ihre äußeren Paradoxien: Die Gemeinde sollte das Leben in Christus vermitteln und musste doch offenbar selbst ständig „verleibendigt“ werden. Sie war auch in ihrem eigenen Selbstverständnis kein Selbstzweck, zog aber alle Bemühungen und Initiativen auf sich, sie war plötzlich die „Summe und Pointe aller Pastoral“⁶⁶, und doch expandierten die nichtgemeindlichen Handlungssektoren der Kirche, also Diakonie, Kategoriale pastoral oder Bildungsarbeit, weit stärker.

Die Gemeindeftheologie 1970 formulierte ein spezifisches innerkirchliches sozialtechnologisches Projekt. Sie versprach Vergemeinschaftung jenseits der Repression einer unverlass-

⁶⁴ Diese spezifische Spannung von Beziehungsintensität und Nicht-Freiwilligkeit teilt sie übrigens mit der Familie und bis vor nicht allzu langer Zeit selbst mit der Partnerwahl. Daher hat die Familienmetapher im Umfeld der Gemeindeftheologie durchaus ihre tiefere Wahrheit.

⁶⁵ Rolf Zerfaß/Klaus Ross, Gemeinde, in: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, hg. v. Gottfried Bitter und Gabriele Miller, München 1986, Bd. I, 132-142, hier 133. Eine sehr instruktive Beschreibung des Weges einer typischen Pfarrgemeinde seit 1970 findet sich bei: Christian Bauer, Von der Pfarrei zum Netzwerk? Eine pastoralsoziologische Probebohrung, in: Diakonia 40 (2009) 119-126.

⁶⁶ So Andreas Wollbold, Handbuch der Gemeindepastoral, Regensburg 2004, 23-67.

baren Schicksalsgemeinschaft und doch diesseits der unheimlichen und ungebändigten Freiheit des Einzelnen. Deshalb thematisiert die Gemeindeftheologie auch primär Sozialformen, nicht aber pastorale Inhalte. Diese werden auch in der Gemeindeftheologie immer noch mit einer gewissen Selbstverständlichkeitsaura umgeben, mag diese Selbstverständlichkeit, etwa in der Sakramentenpastoral, auch inzwischen noch so hinfällig geworden sein. Ähnlich wie beim Papsttum soll über eine institutionelle Struktur gesichert werden, was in der liberalen Gesellschaft gefährdet erscheint: die Tradierung des Christlichen.

Der Kern der Selbstwidersprüchlichkeit des gemeindeftheologischen Konzepts gründet in seinem ambivalenten Verhältnis zur Freiheit. Diese Ambivalenz aber rührt aus dem Status der Gemeindeftheologie als kriseninduziertem Rettungsprogramm. Und wieder gilt: Ähnlich wie das Papsttum im späten 19. Jahrhundert, und daher auch ähnlich emotional aufgeladen, zog die Gemeindeftheologie enorme Rettungsphantasien einer durch die moderne liberale Gesellschaft und ihre ganz anderen Lebensstile unter Druck geratenen Kirche auf sich – wenn auch diesmal bei den eher modernitätsfreundlichen Teilen der Kirche. In einem kommt sie mit der forcierten Papstkirche der Pianischen Epoche überein: Durch Aufbau, Ausbau und theologische Unterfütterung einer spezifischen Sozialform von Kirche sollten die freiheitsbedingten Erosionsprozesse kirchlicher Konstitution gestoppt werden. Das aber scheint nicht zu gelingen.