

DER EKKLESIOLOGISCHE STATUS DER KIRCHLICHEN BASISGEMEINDE

von Clodovis Boff

Semantische Bestimmung des Ausdrucks „Kirchliche Basisgemeinden“

Zunächst sollen hier die einzelnen Elemente dieses Ausdrucks betrachtet werden:

– *Gemeinde / Gemeinschaft*: Hierbei handelt es sich um überschaubare Gruppen, in denen Primärbeziehungen, d. h. affektive Beziehungen zwischen Personen, die sich namentlich kennen, vorherrschen. Der Begriff „Gemeinschaft“ steht in dieser Hinsicht im Gegensatz zu dem der „Gesellschaft“, der eine viele Personen mehr umfassende Form der sozialen Gruppierung bezeichnet, denn in einer Gesellschaft überwiegen die Sekundärbeziehungen, d. h. funktionale, anonyme, vom jeweiligen Eigennutz der Beteiligten bestimmte Beziehungen. Beachten wir, daß es nur die Begriffe *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* sind, die (analytisch und semantisch betrachtet) in Gegensatz zueinander stehen, nicht die von diesen Begriffen bezeichneten Phänomene, die sich im Gegenteil dialektisch bedingen (in gegenseitiger Spannung zueinander stehen, sich in dieser Spannung notwendigerweise voraussetzen).

– *kirchlich*: Diese Qualifizierung weist auf die religiöse Dimension dieser Gemeinden hin und kann etwa als synonym mit „christlich“ betrachtet werden. In dem Maße, in dem die Basisgemeinden die Erlösung sichtbar zum Ausdruck bringen, können sie im vollen und strengen Sinn des Wortes „kirchlich“ genannt werden.

– *Basis*: Hier ist nicht so leicht zu bestimmen, was diese Bezeichnung besagt. Wir können drei Bedeutungen des Begriffes *Basis* unterscheiden:

Erstens eine soziologische Bedeutung:

Bei der Basis (bzw. den Basen, Mehrzahl) handelt es sich um die untersten Schichten der Gesellschaft, um die Armen, die Ausgebeuteten und Unterdrückten (R. GARAUDY, J. M. GONZÁLEZ-RUIZ, D. BARBÉ).

Zweitens eine theologische Bedeutung:

Demnach ist die Basis (sind die Basen) das „Grundgewebe des Christentums“ (Y. CONGAR). Hier wird auf die Anstrengung angespielt, die Kirche dort neu entstehen zu lassen, wo sie praktisch verschwunden ist.

Drittens eine deskriptive Bedeutung:

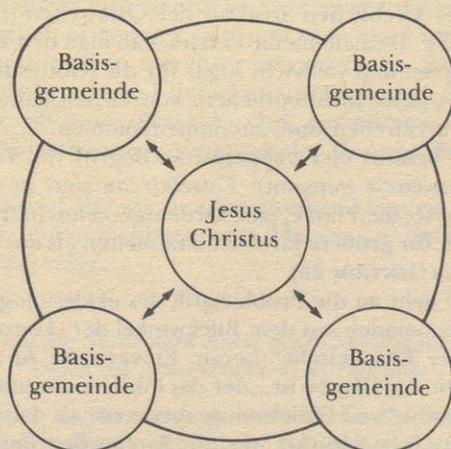
Im Ausdruck „Basisgemeinden“ übernimmt „Basis“ dann nicht die Funktion eines Genitivs („Gemeinden der Basis“), sondern eines Ablativs, der auf den Ursprung hindeutet: Gemeinden, die an der Basis, von der Basis her, unten entstehen. „Basis-“ besagt hier also: nicht von „oben“, von der „Spitze“ her, d. h. von den Instanzen der Macht, von denen her, die die Macht haben. Durch den Begriff „Basisgemeinden“ interpretiert man das Entstehen dieser Gemeinden als eine „Ekklesiogenese“ (LEONARDO BOFF), als ein Entstehen der Kirche in der Entstehung jener kleinen Gruppen, die im allgemeinen Grup-

pen aus dem Volk (d. h. nicht der Elite oder der Ober- und Mittelschicht, der Übers.) sind. Es handelt sich folglich bei den Basisgemeinden um eine „Igreja emergente“ (H. ASMAMAN): um eine Kirche, die „an die Oberfläche kommt“, die sich von unten nach oben als Kirche konstituiert.

Vielleicht ist diese letzte Bedeutung des Begriffes *Basis* die charakteristischste. Normalerweise aber vermischen sich im Wort *Basis* alle drei Bedeutungen, zwischen denen wir hier unterschieden haben, besonders die erste und die dritte. Allerdings gibt es, wenn auch selten, Gruppen in der Stadt, deren Mitglieder der Mittel- oder Oberschicht angehören (die also nicht *Basis* im Sinne der oben erwähnten ersten Bedeutung des Wortes sind), die vielleicht sogar eine bestimmte Reife des Glaubens erreicht haben (und deshalb auch nicht der zweiten Bedeutung von *Basis* entsprechen), die sich aber trotzdem *kirchliche Basisgemeinden* nennen und aufgrund der dritten Bedeutung diesen Namen auch verdienen.

Die Dokumente der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats im Jahre 1968 in Medellín definieren die kirchliche Basisgemeinde als eine „homogene Gruppe“, die „eine solche Dimension hat, daß sie die persönliche, brüderliche Begegnung unter ihren Mitgliedern erlaubt“. Auf diese Weise ist die Basisgemeinde „der erste und fundamental kirchliche Kern“, die „Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig der Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung“.¹

Es wird des öfteren gesagt, daß die Verbreitung der Basisgemeinden an den Organisationsstrukturen der Kirche rüttelte. Tatsächlich ist die traditionelle Sicht der Kirche eher als Vertikale (bzw. als Pyramide) vorzustellen, während sich das neue Bild der Kirche, das die Basisgemeinden uns zeigen, am besten zirkulär darstellen läßt:



Zu diesem Schema muß bemerkt werden, daß die Einheit innerhalb der einzelnen Basisgemeinde ihren Ursprung und ihr bleibendes Fundament in der gemeinsamen Vereinigung aller mit Jesus Christus, dem personifizierten Reich finden. Und, um auf die folgenden Überlegungen vorzugreifen, wenn es stimmt, daß eine Basisgemeinde eine Ortskirche bzw. Einzelkirche, Teilkirche (*ecclesia particularis*) ist, dann hat auch die universale Gesamtkirche eine kreisförmige Struktur, ist sie ein „Kreis von Kreisen“ (Hegel).

*Der ekklesiologische Status der Basisgemeinden:
Verschiedene Standpunkte*

Wir wissen, daß das Zweite Vatikanum im allgemeinen als Teilkirche die Diözese betrachtet (*Christus Dominus* 11, *Lumen Gentium* 26, vgl. 23).

Die theologische Tradition (von den Kirchenvätern über die Scholastik und die Spätscholastik bis zum Zweiten Vatikanum) war der Auffassung, daß wenigstens drei wesentliche Elemente zur Konstitution der Kirche notwendig sind: erstens das verkündete Wort und der entsprechende Glaube, zweitens die Sakramente, vor allem die Taufe und die Eucharistie, und drittens die kirchlichen Amtsträger, die Zeichen der Einheit nach innen und der Gemeinschaft nach außen seien. Es brauchen hier keine Namen genannt zu werden.²

G. PHILIPS, einer der Theologen, die einen entscheidenden Anteil an der Ausarbeitung von *Lumen Gentium* hatten, schrieb über die Teilkirchen: „Wir sollten in der Bestimmung dieser Gegebenheit (d. h. dessen, was eine Teilkirche ist), weder zu eng noch zu großzügig verfahren. Wegen der sich ändernden historischen Umstände sind auch die Grenzen der angezielten Einheiten der Veränderung unterworfen.“³

Ein Verständnis der Diözese als der eigentlichen Teilkirche trägt weder der geschichtlichen Entwicklung der Kirche (in den ersten Jahrhunderten des Christentums hatte jede städtische christliche Gemeinde ihren eigenen „Bischof“) noch der kirchlichen Struktur der Ostkirchen (Patriarchate usw.) genügend Rechnung. Deshalb meint PHILIPS, daß man den Begriff Teilkirche auch für die Pfarreien und vielleicht sogar für die (Gottesdienst-)Gemeinden verwenden kann, welche in öffentlichen, von Ordensleuten betreuten Kirchen, die keine Pfarrkirchen sind, zusammenkommen.

B. Neunheuser⁴ benützt einen abgestuften Begriff von *Teilkirche* (in seiner Terminologie *Einzelkirche* genannt): Einzelkirche sind in unterschiedlicher Intensität die Diözese, die Pfarre, eine Ordensgemeinschaft, die Familie. Der Begriff könne auch für größere kirchliche Einheiten als die Diözese verwandt werden (vgl. LUMEN GENTIUM 23).

LEONARDO BOFF⁵ geht an die Problematik des ekklesiologischen Status der kirchlichen Basisgemeinden aus dem Blickwinkel der „konstituierenden Mindestwirklichkeit der Einzelkirche“ heran. Er versucht zu zeigen, daß diese Mindestwirklichkeit der Glaube ist, „der das initiierende und strukturierende Prinzip der Teilkirche“ sei. Gleichzeitig aber weist er darauf hin, daß diese „Mindestformel“ zwar ausdrückt, was die Kirche begründet, daß aber die

Wirklichkeit dieser Kirche sichtbarer und wahrnehmbarer werden kann, etwa durch das engere Sich-Zusammenschließen und Zusammenkommen der Gläubigen, dadurch, daß in diesen Gemeinden auch ein Vertreter des hierarchischen kirchlichen Amtes tätig ist, durch die Feier der Eucharistie und auch dadurch, daß die Gemeinden in größeren Gemeinschaften zusammenkommen.

Es ist zu bemerken, daß bereits PETRUS DAMIANUS im elften Jahrhundert wörtlich schrieb: „Jeder Gläubige erscheint wie eine ganze Kirche.“ „Jede Seele muß als eine vollständige Kirche (*plena ecclesia*) betrachtet werden.“⁶ Er fügt hinzu, daß dies „kraft des Geheimnisses des Sakramentes“ so sei.

Auch E. SCHILLEBEECKX⁷ denkt in der Begrifflichkeit der Ekklesiogenese. Er geht auf die Suche nach dem wesentlichen Merkmal der Kirchlichkeit und findet dieses in der Mitmenschlichkeit, d. h. in der Solidarität, im gegenseitigen Austausch und in der Gemeinschaft zwischen den Menschen. Es handelt sich aber nicht um eine Solidarität ohne nähere Qualifikation, sondern um eine Solidarität, die „dienende Liebe“ ist. Dort wo der Mensch sich dem anderen Menschen öffnet und Nächster und Bruder des anderen wird, dort entsteht und ereignet sich Kirche. Zwar handelt es sich dabei noch um einen sehr elementaren und primitiven, einen noch anonymen aber dennoch wirklichen und wahren Ausdruck dessen, was die Kirche ist. Doch auch diese Anfänge der Verwirklichung von Kirche sind schon durchdrungen von der Suche (*votum*) nach der Kirche in ihrer vollen, sichtbaren Gestalt, denn diese erste Verwirklichung wolle sich sichtbar zeigen, wolle Kirche werden, wolle in der Gestalt des Sakraments erscheinen. So gibt es einen Übergang von einer „Vorkirche“ oder „anonymen Kirche“ oder auch „Inkognito-Kirche“ zu einer Kirche im wahren und eigentlichen Sinn des Wortes, weil dann die erste Verwirklichung von Kirche zu sich selbst und zum bewußten Ausdruck ihres Wesens gekommen ist.

Auch J. B. LIBÂNIO⁸ läßt uns an eine solche Möglichkeit denken, wenn er, allerdings unter Vorbehalten, sagt, daß man nach einer institutionell verstandenen Kirche, die durch ihre juristische Sichtbarkeit definiert und von Rom aus stark zentralistisch organisiert war, und nach einer sakramental verstandenen Kirche, die vor allem von ihrer sakramentalen Sichtbarkeit geprägt war, heute eine missionarische Kirche bevorzugt, die sich durch ihre „praktische“ Sichtbarkeit als eine „Praxis-Kirche“ auszeichnet und die sich dort verwirklicht, wo Menschen sich zugunsten der Gerechtigkeit und der Liebe zusammentun.

Das war das Material, das wir zusammentragen konnten. Es bleibt uns jetzt die Aufgabe, eine zusammenhängende Theorie zu erarbeiten, die jenen Beiträgen Rechnung trägt.

*Auf der Suche nach einem neuen Standpunkt:
Stufen der (sakramentalen) Kirchlichkeit*

Die Definition der Kirche als gemeinschaftliche Epiphanie der Erlösung, als Transparenz, d. h. Durchsichtigkeit, Durchlässigkeit des Reiches und

schließlich als Sakrament der Gnade ist uns eine wertvolle Hilfe bei der Beantwortung der Frage nach dem ekklesiologischen Status der kirchlichen Basisgemeinden, hilft uns vielleicht sogar, eine befriedigende Antwort zu finden.

Denn in diesem Kontext ist die Kirche eher dem Bereich des Zeichens als dem des Bezeichneten zuzuordnen, sie ist ein Text, eine Chiffre-für, ein verweisendes Geheimnis auf etwas anderes, ein Ausdruck und Symbol einer Wirklichkeit, die sie selber nicht ist. Sie ist also keine mysteriöse, irgendwo verborgene Wesenheit, sei es bei Gott vor allen Zeiten, sei es in den Tiefen des menschlichen Geistes.

Deshalb genügt es einfach, die Augen zu öffnen und zu sehen, was in einer Basisgemeinde vor sich geht, um zu wissen, ob und in welchem Maße sie Kirche ist oder nicht. Denn Kirchlichkeit ist eine Frage der Intensität, oder, noch besser ausgedrückt, es gibt verschiedene Stufen der Kirchlichkeit: Je besser eine Gemeinschaft die Erlösung zum Ausdruck bringt, Zeichen der Erlösung ist, desto kirchlicher ist sie. Kirchlichkeit ist dadurch Qualität einer menschlichen Gemeinschaft, daß sie das Wissen um das von Christus verkündete Reich Gottes und das Gewissen dieses Reiches ist.

Wenn das stimmt, dann müssen wir angeben, wo eine Stufe der Kirchlichkeit aufhört und die nächste anfängt, d. h. wir müssen die Schwellen der unterschiedlichen Stufen der Kirchlichkeit bestimmen. Denn die kirchliche Verdichtung und Konzentrierung des Heiles und der Erlösung geschieht nicht auf die Weise eines homogenen Wachstums oder einer stetig steigenden Linie, sondern, es gibt, wie übrigens auch bei den physikalisch-chemischen Prozessen, Momente oder Schwellen, an denen der Prozeß des Kirche-Werdens bestimmte Gestalten annimmt.

Wir möchten hier wenigstens zwei solcher Schwellen klar unterscheiden: erstens die Schwelle der eigentlichen Entstehung und des Aufbruchs als Kirche und zweitens die Schwelle der Reife als Kirche.

Die erste Schwelle kann man ausgehend von einem Jesuswort angeben: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).

Die Kirche entsteht dort, wo es den christlichen Glauben (und seine notwendige Entsprechung: das Wort) gibt. Es handelt sich hier aber nicht um einen rein individuellen Glauben, sondern um einen Glauben, den man sich weitergibt und austauscht, um einen gemeinschaftlichen Glauben, einen Glauben von „zwei oder drei“. Wir können sagen, daß ein solcher Glaube die *conditio sine qua non* ist, ohne die es Kirche nicht geben kann, und dies noch vor dem, was man „Sakramente“ nennt, in dem engen theologischen Verständnis dieses Begriffes, ja sogar vor der Taufe. Denn die allerursprünglichste Sakramentalität wird in der Kirche schon in der Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht, die das Wort hört und daran glaubt, denn dort geschieht die Offenbarung des Heiles (vgl. Eph 1).

Das bedeutet, daß es dort, wo es den Glauben als die bewußte Annahme der Botschaft der Verkündigung nicht gibt, auch die Kirche noch nicht gibt.

Und wie sonst könnte es eine Kirche geben? Natürlich kann unter der Form einer Gemeinschaft, in der hervorragende menschliche Beziehungen bestehen, das Reich auf kraftvolle und gnadenhafte Weise gegenwärtig sein. Aber das würde nicht genügen, um von Kirche reden zu können, denn in diesem Fall würde die sakramentale, kirchliche Zeichenhaftigkeit fehlen: „Kirche“ ist formal ein „feierliches Bekanntgeben“, „Bezeugen“, „Benennen“, „Verkünden“ des Reiches, auch dann, wenn das Wesen des Reiches dort, wo offiziell von Kirche gesprochen wird, weniger sichtbar und wirklich ist, als mancherorts, wo keine Rede von Kirche ist.

Allerdings wäre es eine semantisch mißbräuchliche Erweiterung des Begriffes „Kirche“, die seine analytischen Grenzen verwischt und dadurch seine Operationalität beeinträchtigt, wenn man von einer „anonymen Kirche“ oder von „Kirchlichkeit“ als „ontologische Bestimmung des menschlichen Daseins“ (K. Rahner) oder „sakramentale Struktur der Menschheit außerhalb der Kirche“ (O. Semmelroth) spricht. Auf diese Weise verbaut man sich die Möglichkeit, den spezifischen Unterschied zwischen den unterschiedlichen Stufen eines Prozesses wahrzunehmen, verhindert man sogar Theologie.

Ein solches theoretisches Vorgehen, das erst vom Ziel und Ende eines Prozesses aus diesen beurteilt und betrachtet, gründet in der Voraussetzung des *Teleologismus*. Indem es alle Unterschiede nivelliert, verwässert es sich im *Eklektizismus*, und in diesem Kontext wird die „Kirche“ schließlich zur „Nacht, in der alle Kühe schwarz sind“ (Hegel). Als Bestätigung dafür reicht es zu sehen, welche semantische Erweiterung der Begriff „Kirche“ in *Lumen Gentium* erfährt, inspiriert von den Kirchenvätern, die, wie man weiß, alles im Licht eines platonischen Symbolismus sahen.

Folglich ist kein Kirche-Sein, solange es nicht bei „zwei oder drei“ ein explizites Wissen um die Gnade Christi gibt, auch nicht, wenn Gerechtigkeit, Liebe und Dienen gegeben sind. Hierfür allerdings gibt es einen eigenen Namen: den des Reiches, das übrigens weit wichtiger ist als jede Kirchlichkeit (vgl. Mk 12,28–34; Mt 25,31–42): „Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ (Mt 6,33).

Deshalb möchten wir die These aufstellen, daß dort, wo Menschen am einen gemeinsamen Glauben teilhaben und das Reich gleichzeitig anfängt auch in der sozialen Wirklichkeit Gestalt anzunehmen, daß dort auch die Kirche als „Prophetin“, „Interpretin“, „Hermeneutin“ des Reiches erkennbar wird. Wir reden hier von einem Anfang des Sichtbarwerdens des Reiches in der sozialen Wirklichkeit, da auch hier das Sprichwort gilt: „Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer.“

An der zweiten Schwelle, die uns deutlich wahrnehmbar erscheint, zeichnet sich das Profil der gesamten Identität der Kirche klar ab: Es ist das Moment der *eucharistischen Versammlung*. Dies leuchtet sowohl praktisch als theoretisch ein.

Denn in der liturgischen Versammlung sind ja die drei Elemente gegeben, die die klassische Tradition für die konstitutiven Elemente der vollständigen

Kirche hielt: der Glaube (der anwesenden Christen), die Eucharistie (als Mittelpunkt der Sakramente) und das kirchliche Amt (als Dienst an der Einheit und Gemeinschaft). An diesem Punkt der Ekklesiogenese verdichtet sich das Reich so sehr, daß eine entscheidende Schwelle überschritten wird und man mit vollem Recht von „Kirche“, ja von einer vollständigen und reifen Kirche reden kann, die sicher noch nicht vollendet und vollkommen ist, da diese Bezeichnungen eschatologischer Natur sind und das Überschreiten der letzten Schwelle voraussetzen, nach der die Kirche in das vollendete Reich übergeht.

Von der Kirche sagen wir hier, daß sie „reif“ sei, so wie wir das von einem Menschen sagen würden. Die Kirche ist reif in dem Sinn, daß sie mit der Fülle der Heilmittel ausgerüstet ist (vgl. *Lumen Gentium* 14,2 und 8,2).

Vielleicht ist es möglich noch andere „Zwischenschwellen“ auszumachen, unter denen dann natürlich besonders die Taufe hervorzuheben wäre. Ohne hier darauf näher eingehen zu können, wollen wir in der Form eines Schemas solche Zwischenschwellen angeben:

HIMMLISCHE KIRCHE: VOLLENDETES REICH

„KATHOLISCHE“ GEMEINSCHAFT

EUCCHARISTIE/ AMT DER EINHEIT: Reife der Kirche

TAUFE/ FIRMUNG: Wachstum der Kirche

OFFENBARUNG/ GLAUBE: Hervortreten der Kirche

ANFÄNGE DES REICHES (Übernatürliche Ordnung): Nullstufe der Kirche

NATÜRLICHE ORDNUNG (real möglich, faktisch aber nie gegeben)

Die Basisgemeinden und die traditionellen Strukturen der Kirche

Die unvermeidlichen Spannungen zwischen den traditionellen kirchlichen Organisationsstrukturen, insbesondere den Pfarreien, und den Basisgemeinden, die sich zu konsolidieren beginnen, stellen uns vor das konkrete Problem, ob die Basisgemeinden sich mit jenen Strukturen vertragen oder nicht.

Auf der Ebene pastoraler Vorschläge sagen die Dokumente von Medellín, daß die Pfarre „eine belebende und einende pastorale Gesamtheit der Basisgemeinden“ darstellen soll. Deshalb „soll die Pfarrei ihre Pastoral in bezug auf Orte, Funktionen und Personen dezentralisieren“.⁹

Gegenüber der Herausforderung, die die Basisgemeinden bedeuten, verlieren die Pfarreien nicht ihre Funktion, sondern sie finden zu einer Neugestaltung ihrer inneren Struktur. Sie werden zur Basis einer neuen, eher zentrifugalen als zentripetalen Pastoral. Sie werden zu Brennpunkten pastoraler Ausstrahlung. Es geht nicht mehr darum, daß das Volk „zur Kirche kommt“, sondern daß „die Kirche zum Volk geht“.

Die Pfarrei wird auf diese Weise zum Ort der Einheit, der Gemeinschaft und des Austausches der Gemeinden, zum „Versammlungsort der Basisge-

meinden“, zum Ort der Hilfe in organisatorischen und materiellen Angelegenheiten, zu einem Mittelpunkt, mit dem man sich sozial identifizieren kann, und auch zur Stätte, an der man sich begegnet, um an den Feiern teilzunehmen, die auf ganz besondere Weise das kirchliche Leben zum Ausdruck bringen wie die Taufe, die Eucharistie und andere feierliche Anlässe.

Können solche pastoralen Leitlinien sich aber auf die Analyse der Realität stützen? Inwieweit bestätigen die Tatsachen die Auffassungen, die aus jenen Empfehlungen sprechen?

Die Basisgemeinden sind ein relativ neues Phänomen (seit den fünfziger Jahren) und ihre Weiterentwicklung könnte noch einige Überraschungen bereithalten.

Bis heute wurden zwei Untersuchungen über die allgemeine Situation der Basisgemeinden in Brasilien durchgeführt. Die erste, die 1971 von CERIS durchgeführt wurde, stützte sich auf Fragebogen, die über die vierzehn Regionalsekretariate der brasilianischen Bischofskonferenz den Verantwortlichen mit bester Basisgemeindeerfahrung zugeleitet wurden. Dreiundvierzig Fragebogen wurden beantwortet und von A. GREGORY analysiert.¹⁰

Die zweite, breiter angelegte Untersuchung von IBRADES (auch ca. 1971) lief ebenfalls über die Regionalsekretariate der Bischofskonferenz. Das Ergebnis, hundertundeine monographische Beschreibungen von Basisgemeinden, wurde von den Soziologen P. DEMO und E. CALSING ausgewertet.¹¹

Für die uns hier interessierende Frage zeigt die erste Untersuchung, daß die Beziehungen zwischen den Basisgemeinden und der institutionellen Kirche von „Verständnis und Zusammenarbeit“ geprägt sind, was nicht verhindert, daß die Basisgemeinden zum Teil einen eigenen, selbständigen Weg gehen. In geringem Maße wurde allerdings auch Kritik der Basisgemeinden („an Prunk und Prahlerei“) und Gleichgültigkeit („daß sie uns in Frieden lassen“) laut, niemals aber Feindseligkeit.¹² Man weist auch darauf hin, daß in den meisten Fällen Geistliche die Gründung und erste Entwicklung der Basisgemeinde begleiteten.¹³

Die Untersuchung von IBRADES zeigt, daß etwa ein Drittel der Basisgemeinden ihre Zusammenkünfte in einer Kirche abhalten.¹⁴ Sie wurden in dreiviertel der Fälle von Priestern oder Ordensleuten gegründet¹⁵ („Petros – petra“: Amtsinhaber wie Petrus, die zu Felsen wurden).¹⁶ Die uns hier vor allem interessierende Beziehung zwischen den Basisgemeinden und den Pfarreien wurde wie folgt angegeben:¹⁷

– Erneuerung (der Pfarrei durch die Basisgemeinden)	40,8 %
– ein Nebeneinander von beiden	21,8 %
– Zusammenarbeit	8,9 %
– vollständige Unabhängigkeit voneinander	6,9 %
– keine Angaben	21,8 %

Von diesen Angaben ausgehend, scheint man den Voraussagen von J. COMBLIN¹⁸ widersprechen zu müssen, der meinte, daß die Pfarreien sich zu Basisgemeinden entwickeln würden und sogar – außer einigen fossilen Resten – völlig verschwinden würden. Eine ähnliche Entwicklung würde mit

den Diözesen stattfinden, deren Kurie sich in ein „Zentrum für die städtische Seelsorge“ verwandeln würde. Die jetzigen Verantwortlichen und Leiter (Ordensleute und Laien) würden sich zu „spezialisierten Aktionsgruppen“ zusammenschließen.

P. DEMO,¹⁹ dem L. BOFF hierin beipflichtet,²⁰ ist der Überzeugung, daß sowohl die Pfarrei als auch die Basisgemeinde nicht nur tatsächlich weiterexistieren werden, sondern daß sie beide weiterexistieren müssen, weil sie sich soziologisch gegenseitig voraussetzen.

Das theoretische Argument, das P. DEMO hierzu anführt, ist, daß die Beziehung und Spannung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft auch konstitutiv für das Verhältnis zwischen Kirche und Basisgemeinde ist: Das eine kann nicht ohne den Gegensatz zum anderen bestehen. Es handelt sich dabei um einen dialektischen, nicht um einen antagonistischen Gegensatz bzw. um einen Gegensatz zwischen zwei Gegebenheiten, die sich gegenseitig ausschließen. „Eine Organisation kann durch die Gemeinschaft erneuert werden, man kann sie aber nicht in eine Gemeinschaft verwandeln.“²¹

Jede Institution umfaßt nach P. DEMO sowohl Aspekte, die die Institution verstärken und so auf Dauer und Effizienz hinarbeiten, als auch Aspekte, die die Institutionalisierung durchbrechen und so das Leben und die Entwicklung begünstigen. Es ist eine oft vorkommende, weil unausrottbare Utopie – im schlechten Sinn des Wortes Utopie als trügerische und vergebliche Hoffnung –, die gesamte bzw. jede Gesellschaft in eine Gemeinschaft verändern zu wollen, so wie es auch ein Widerspruch wäre, das zu Gründende völlig fertig gründen zu wollen, d. h. in unserem Fall: den Lebensstil der Basisgemeinden verallgemeinern und alles nach ihrem Muster zurechtbiegen zu wollen.

Deshalb können, wie es L. BOFF zum Ausdruck bringt, die kirchlichen Basisgemeinden nicht beanspruchen, „eine globale Alternative zur Institution Kirche zu sein“.²² So können wir der These der Unvereinbarkeit zwischen Pfarrei und Basisgemeinde, aufgrund derer COMBLIN die Ersetzung der Pfarren durch die Basisgemeinden und die allgemeine Verbreitung dieser Basisgemeinden annahm, sowohl empirische Gegebenheiten als auch theoretische Argumente entgegensetzen, die allerdings noch zu wenig abgesichert und spröde und deshalb noch nicht ganz überzeugend sind. Sie sind unserer Meinung nach zu abstrakt und zwar auf zweifache Weise:

Erstens gehen sie dahin, daß sie eine Tendenz, die, zugeständenermaßen nicht überall auf die gleiche Weise, in allen Sektoren der Gesellschaft vorzufinden ist, dadurch verdinglichen, daß man diese Tendenz nur in einer einzigen Gestalt der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der Gemeinschaft, wahrzunehmen bereit ist.

Zweitens entspricht die Beziehung Basisgemeinde–Kirche nicht völlig der Beziehung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft. Vom soziologischen Standpunkt aus, steht sogar nichts *a priori* einer Diözese im Wege, die ganz auf der Grundlage von Basisgemeinden organisiert wäre. Die notwendigerweise gegebene Dialektik zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft wirkt sich hier nicht aus auf das Verhältnis zwischen den Basisgemeinden und der

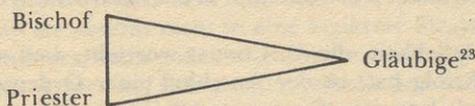
institutionellen Kirche, sondern auf das zwischen den Basisgemeinden und der Gesellschaft im allgemeinen. Zur Unterstützung dieser These genügt es zum Beispiel, an die Organisationsform und die gleichzeitige Verbreitung in der Gesellschaft der Ordensgemeinschaften und bestimmter protestantischer Gruppen wie der Pfingstbewegung zu erinnern.

Nicht das Streben nach einer Kirche, die ganz aus Basisgemeinden bestünde, sondern das nach einer profanen Gesellschaft, die ganz aus Gemeinschaften zusammengesetzt wäre, fast wie ein Kontinent, der nur aus Inseln bestünde, wäre eine Utopie im Sinne eines nicht zu verwirklichenden Traumes. (Dennoch sollte man auch für diesen letzten Wunsch die konkreten geschichtlichen Möglichkeiten – man denke an den sozialistischen Entwurf – nicht unterschätzen.)

Eine andere Frage ist, ob die katholische Kirche als internationale Organisation tatsächlich konkret zu einem immensen Netz der Basisgemeinden werden kann, ja werden muß. Das Eintreffen von COMBLINS Voraussagungen hängt deshalb nicht von soziologischen Prinzipien ab, sondern von historischen Prozessen, die, wie man weiß, von der menschlichen Freiheit nicht ganz unberührt sind.

Dienste und Ämter

Gegenüber der traditionellen Struktur der Autorität in der Kirche als vertikale Linie von oben nach unten: Bischof – Priester – Gläubige zeichnet sich eine neue Struktur ab, die die Basisgemeinden zu verwirklichen suchen und die man am besten in Form eines Dreiecks bzw. eines Kreises darstellt:



Die Gestalt des Priesters wird entsakralisiert: Er wird nicht länger als der „Mann der Kirche“ gesehen, als Bürokrat und Verwalter, dessen Symbol der feststehende Tisch ist, sondern er nimmt die Züge des Missionars, des Apostels, des Propheten an, und sein Symbol ist jetzt der Weg, der zu immer weiter sich öffnenden Horizonten führt, so wie bei Jesus, Paulus, Franz von Assisi usw. Der Priester ist nicht mehr der exklusive Verwalter und Wahrer des Heiligen, sondern er ist Animator der Gemeinde, die Gottes „erwähltes Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk seines Eigentums“ (1 Petr 2,9) ist. Seine Aufgabe entspricht der des neutestamentlichen „episkopos“.²⁴⁵

In einer Kirche, die anfängt, als Kirche hervorzutreten, können auch die Charismen nur auf dem fruchtbaren Boden der Gemeinschaft entstehen. An der Seite der *bleibenden institutionalisierten Ämter* in der Kirche besteht die Möglichkeit *vorläufiger nicht-institutionalisierter Dienste*. Eine vorzeitige Institutionalisierung durch kirchliche Sicherstellung und Beglaubigung dieser neuen Dienste unter dem Vorwand, sie zu schützen und zu fördern, bedeutet, sie

unter die Kontrolle der Hierarchie zu stellen. Hierdurch würde die institutionelle Kirche die Charismen auf eine Weise an sich reißen und sich aneignen, die für sie tödlich wäre. „Wenn die Gemeinden nicht (nach einer Institutionalisierung) fragen, dann, weil sie auch ohne kirchliche Anerkennung ihrer Dienste existieren und wachsen können. Weshalb sollte man diesen Prozeß beschleunigen, wenn Eile hier eine Verhärtung der Basisgemeinden bedeuten kann?“ sagt der Soziologe P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, der die neuentstehenden Dienste mit zarten „Pflänzchen“ vergleicht, die man düngen und gießen muß und sonst, ohne groß etwas dazuzutun, wachsen läßt.²⁵

Die Basisgemeinden und die Ordensgemeinschaften

Schließlich müssen wir hier auf das Problem der Beziehung zwischen Basisgemeinden und Ordensgemeinschaften eingehen.

Nach Y. CONGAR könnte man sich an zwei Möglichkeiten orientieren: Innerhalb einer Ordensgemeinschaft eine Basisgemeinde entstehen zu lassen oder eine Ordensgemeinschaft in eine Basisgemeinde zu integrieren.

Die erste Möglichkeit impliziert die Errichtung einer Ordensgemeinschaft, in der sich Primärbeziehungen entwickeln können, die von menschlicher Wärme geprägt sind, an der auch Laien partizipieren und die den in Ort und Zeit notwendigen Veränderungen offen gegenübersteht. Um das erreichen zu können, müssen einige Ordensgemeinschaften ihre alten Strukturen (in den schwerfälligen architektonischen Strukturen mancher Klostergebäude unübersehbar verkörpert) aufgeben, damit zum Beispiel die Ordensleute in Wohnungen in der Stadt leben und sich so auf natürliche Weise in die „Welt“ einfügen können.

Die zweite Möglichkeit, die Y. CONGAR vorzieht, weil sie die größeren Aussichten auf Erfolg hat, ist der Anschluß einer Ordensgemeinschaft an eine Basisgemeinde bzw. eine Gruppe von Basisgemeinden, so daß diese von der Ordensgemeinschaft Impulse und Ermutigung bekommen und zu einer vertieften evangelischen Spiritualität geführt werden, während umgekehrt die Ordensgemeinschaft von den Erfahrungen der anderen, den Glauben in der Welt zu leben, bereichert werden.

Die Anziehungskraft und der Einfluß, den die Basisgemeinden auf die Ordensgemeinschaften ausüben, führen dazu, daß diese sich verändern und flexibler werden (zeitliches Zölibat; Gemeinschaften, denen auch verheiratete Paare angehören; vom Ordensleben inspirierte Gruppierungen, die aber von den offiziellen religiösen Instituten unabhängig sind usw.). Es gibt sogar Leute, die der Überzeugung sind, daß die Basisgemeinden die „Ordensgemeinschaften“ unserer Zeit und für unsere Zeit seien. Ohne Zweifel ist es aber zu früh, solche Schlußfolgerung zu ziehen.

Wir haben auf die Meinung von J. COMBLIN angespielt, daß die Ordensgemeinschaften sich allmählich in „spezialisierte Aktionsgruppen“ umwandeln würden. Hier ist die prinzipielle Frage zu stellen, ob das Ordensleben in seiner Grundgestalt etwas mit Aktion zu tun hat, oder ob es nicht vielmehr

eine Form des christlichen Lebens, der christlichen Existenz ist, die nicht auf Aktion als solche ausgerichtet ist. Wir sind der Meinung, daß diese Frage beantwortet ist: Das Ordensleben ist durch einen bestimmten Lebensstil und eine bestimmte Lebensweise, und nicht durch irgendein Tun und irgendeine Arbeit definiert.

Ein heikles Problem ist die Suche nach „neuen Formen“ des Ordenslebens. Vielleicht handelt es sich dabei nicht so sehr um das Leben bzw. die Lebensweise der Ordensleute (denn hier geht es um Werte, Inhalte und Qualitäten, die an sich wenig umstritten sind) als vielmehr um die unterschiedlichen Möglichkeiten der Konkretisierung dieses Lebensstils in neuen Strukturen oder in einer Neuordnung des Gemeinschaftslebens.

Sollen die Ordensleute zum Beispiel weiterhin in der traditionellen Pfarrseelsorge oder in Schulen für Schüler aus der Mittel- und Oberschicht tätig sein?

Bei solchen Entscheidungen sind – so scheint es – nicht so sehr spezifische Kriterien des Ordenslebens ausschlaggebend, als vielmehr Kriterien pastoraler bzw. politischer Strategie, obwohl man allgemein wohl sagen kann, daß jene dem Ordensleben entnommenen Kriterien von sich aus auf das hinweisen, was am radikalsten, am meisten zukunftsweisend, am kreativsten und am mutigsten ist. Um aber nicht abstrakt zu bleiben, müssen diese Kriterien mit jenen pastoralen und politischen Kriterien zusammengesehen werden, sonst verliert man sich in einem großmütigen, aber schließlich unfruchtbaren Voluntarismus. Dies gilt zum Beispiel für die vorrangige Option für die Armen, die einige als eine unumgängliche „Klassenoption“ bezeichnen.

Wenn eine solche Option sich nicht *erstens* auf eine Analyse stützt, die untersucht, wer diese Armen sind und wie ihre wahre gesellschaftliche Situation ist, wenn sie *zweitens* nicht in eine konkrete Strategie einer wirklichen Befreiung mündet, dann endet sie entweder in einer rein symbolischen Operation, die den Armen auf hehre und mystische und daher mystifizierende Weise definiert (eine weitere Ruhmestat der Ausbeutung, durch die es den Reichen gelingt, den Armen auch den Titel zu nehmen, den das Evangelium ihnen gibt) oder in Almosentum und Bevormundung oder schließlich in der Sackgasse einer revolutionären Romantik.

SUMMARY

The author clarifies the meaning of the term „Basic Christian Community“ and he discusses its ecclesiastical status. His thesis is, that the sign-character of the church as a sacrament can be realized at various degrees. If, therefore, „church“ exists in stages, different types of social organization are feasible.

The interrelation of Basic Christian Communities and of traditional structures of the church are sociologically analysed as well. First of all the author clarifies the differences between community and society/institution. Both of them are indispensable and dialectically related to each other.

Finally, some aspects of the new role of services and ministries in Basic Christian Communities are discussed.

¹ Es handelt sich hier konkret um das Dokument *Pastoral de conjunto* III (a), deutsch in: ADVENIAT (Hg.), *Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates, Medellín* 24. 8.–6. 9. 1968 (Dokumente/Projekte 1–3, Essen 1972) 143–144. Die Texte von Medellín, die sich auf die Basisgemeinden beziehen, findet man zusammengestellt bei A. GREGORY (Hg.), *Comunidades eclesiais de base. Utopia ou realidade* (CERIS/Vozes, Rio/Petrópolis 1973) 176–181; dort findet man auf S. 182–189 eine reiche Bibliographie mit etwa 130 Titeln, zu denen noch die Untersuchungen kommen, die später erschienen sind und auf die wir unten hinweisen werden. Besonders hervorzuheben ist hier die Dissertation über die Basisgemeinden, die ALMIR GUIMARÃES bei der katechetischen Sektion des Institut Catholique von Paris vorgelegt hat. Zu erwähnen sind auch die thematischen Hefte Concilium 11 (1975) 4 zum Thema *Basisgemeinden* und Esprit (1971) 11 unter dem Titel *Réinventer l'Église?* sowie die Untersuchung: Comissão Episcopal Regional Sul 1/CNBB, *Pastoral de comunidades e ministérios* (Paulinas, São Paulo 1977). (Anm. des Übers.: Für den deutschsprachigen Leser sind hier zu erwähnen: G. DEELEN, *Kirchliche Basisgemeinden in Brasilien. Kirche auf dem Weg zum Volk*, in: Pro Mundi Vita Bulletin Nr. 81, 1980 (Themenheft: *Kirchliche Basisgemeinden* [Fortsetzung]) 2–21; G. DEELEN, *Kirche auf dem Weg zum Volke. Soziologische Betrachtungen über kirchliche Basisgemeinden in Brasilien* (Mettingen 1980); in beiden Fällen mit reicher Bibliographie.)² Siehe für das NT: B. KIPPER, *A Igreja no NT*, in: *Igreja particular* (Loyola, São Paulo 1974) 121f; für die Kirchenväter: G. PHILIPS, *A Igreja e seu mistério* (São Paulo 1968) 365–366, 401–407; H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft* (Einsiedeln 1943); ders., *Geheimnis, aus dem wir leben* (Einsiedeln 1967); ders., *Die Kirche. Eine Betrachtung* (Einsiedeln 1968); ders., *Quellen der Kirchlichkeit* (Einsiedeln 1974); für Thomas von Aquin: Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma* (Handbuch der Dogmengeschichte 3, 3c, Freiburg u. a. 1971) 150–166; für das Zweite Vatikanum reichen die im Text angegebenen Stellen.

³ Vgl. G. PHILIPS, *Igreja* 406f.

⁴ B. NEUNHEUSER, *Gesamtkirche und Einzelkirche*, in: G. BARAÚNA (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I* (Freiburg u. a. 1966) 547–573, hier: 571–572.

⁵ L. BOFF, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika* (Mainz 1980) bes. 33–34 (das gesamte Heft der Zeitschrift SEDOC, in der die erste Version dieser Studie erschien, SEDOC 9 (1976) 95, bringt hervorragende Aufsätze über die Basisgemeinden).

⁶ PL 145, 235; vgl. H. DE LUBAC, *Catholicisme* (Cerf, Paris⁵ 1952) 396–400, hier 400 und 396 (dt.: H. DE LUBAC, *Katholizismus* [s. Anm. 2]).

⁷ Vgl. E. SCHILLEBEECKX, *Igreja e humanidade*, in: Concilium (port. Ausgabe) 1 (1965) 50–69, bes. 59 und 65–67; dt.: Concilium 1 (1965) 29–41, bes. 34 und 38–39; ders., *Le monde et l'église* (CEP, Brüssel 1967) 92–94, 147f, 182f; dt.: ders., *Gesammelte Schriften, Bd. 2: Gott – Kirche – Welt* (Mainz 1970).

⁸ Vgl. J. B. LIBÂNIO, *Elaboração do conceito da Igreja particular*, in: *Igreja particular* (s. Anm. 2) 48f.

⁹ *Pastoral de conjunto* (s. Anm. 1) III (b) bzw. Nr. 11 in der deutschen Ausgabe.

¹⁰ Vgl. A. GREGORY, *Dados preliminares sobre experiências de CEBs no Brasil*, in: ders. (Hg.), *Comunidades eclesiais de Base* 46–64 (–96: Anhang); Ders., *CEB: Seus desafios e chances de resposta* (vervielf., CNBB/INP, Rio 1976).

¹¹ P. DEMO/E. CALSING, *Relatório da pesquisa sobre CEBs*, in: *Comunidades: igreja na base* (Estudos da CNBB 3, Paulinas, São Paulo 1974) 13–64 (ohne Angabe, wann die Untersuchung durchgeführt wurde!). Es ist wichtig, die verschiedenen Aufsätze dieses Bandes zu konsultieren.

¹² A. GREGORY, *Dados preliminares* 59f.

¹³ Ebd. 50.

¹⁴ Vgl. P. DEMO/E. CALSING, *Relatório* 56.

¹⁵ Ebd. 32.

¹⁶ So L. BOFF, von Augustinus ausgehend: *Comunidades* (s. Anm. 11), 131f.

¹⁷ Vgl. P. DEMO/E. CALSING, *Relatório* 58.

¹⁸ Vgl. J. COMBLIN, *Processo de evolução para uma comunidade pastoral urbana. Uma visão pastoral*, in: A. GREGORY, *Dados preliminares* 162–175. Zusammenfassung durch A. GREGORY in seiner Einführung, ebd. 13f. Der Aufsatz von J. COMBLIN findet sich in voller Länge: *Revista Eclesiástica Brasileira* 30 (1970) 792–828.

¹⁹ Vgl. P. DEMO, *Problemas sociológicos da „Comunidade“*; in: *Comunidades* (s. Anm. 11) 65–110.

²⁰ Vgl. L. BOFF, *Neuentdeckung* 13–21. Boff stützt sich hier auf P. DEMO.

²¹ P. DEMO, *Problemas* 93.

²² L. BOFF, *Neuentdeckung* 17.

²³ Vgl. die Arbeiten von C. A. DE MEDINA und P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, herausgegeben von CERIS, insbes. *Autoridade e participação. Estudo sociológico da Igreja católica* (Vozes, Petrópolis 1973); A. GREGORY, *Dados preliminares*, Anhang 4, S. 94; L. BOFF, *Neuentdeckung* 48–51; P. A. DE OLIVEIRA, *A posição do leigo nas CEBs*, in: SEDOC 9 (1976) 286–295, hier 289.

²⁴ Vgl. für diese Gedanken S. GALILEA, *Evangelização na América Latina* (Vozes, Petrópolis 1977) bes. Kap. 11, 104–112. Siehe für die kirchlichen Ämter: A. ANTONIAZZI, *Os ministérios na Igreja hoje* (Vozes Petrópolis 1975).

²⁵ P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *O reconhecimento eclesialístico de novos ministerios* (CERIS, vervielfältigt, Rio 1976) 7.

²⁶ Vgl. Y. CONGAR, *Os grupos informais na Igreja*, in: A. GREGORY, *Dados preliminares* 124–151, hier 130–132.

²⁷ Vgl. M. DELESPESE, *Neue Gemeinschaften und Ordensleben*, in: *Concilium* (deutsche Ausg.) 10 (1974) 519–527.

(Übers. v. Karel Hermans)