

Gemeindeleben anders || Ein Blick in die Weltkirche

„Ein Blick ist nicht ganz zutreffend: Unterschiedliche Blicke und Einblicke werden wir geben, geprägt von unseren Gemeindeerfahrungen, die uns, Franz Weber und Hadwig Müller, in je eigener Weise in Kirchen außerhalb des deutschsprachigen Raums geschenkt wurden. Wir beschreiben hier die Orte unserer Überlegungen zu einer Theologie und Praxis christlicher Gemeinde; wir analysieren diese Gemeindeerfahrungen und bringen sie als Anfragen in die gemeindetheologische Reflexion dieses Kongresses ein. Beim Vortrag im Kongress ging das Wort zwischen uns hin und her. Unsere Verbundenheit im Interesse an der Vielfalt kirchlicher Wirklichkeiten und im Engagement für die Zukunft von Gemeinden erlaubte uns, gerade auch aus der Unterschiedlichkeit unserer Blicke und Stimmen Leben zu schöpfen und so gewissermaßen selber Weltkirche im Vollzug zu sein. Unsere beiden Stimmen haben wir jetzt dadurch erkennbar gemacht, dass wir den jeweiligen Textabschnitten unseren Namen vorausschicken.

1. Gemeindeerfahrungen in Brasilien und Frankreich, in Afrika und Asien – biographische Zugänge

Hadwig Müller: Meine weltkirchlichen Gemeindeerfahrungen begannen in der Hochschulgemeinde Freiburg. Nicht nur lernte ich hier die Brasilianerinnen und Brasilianer kennen, die mich lockten, nach Brasilien aufzubrechen, sondern vor allem hatten mich die Erfahrungen in der Hochschulgemeinde so geprägt, dass ich mich locken lassen konnte, nach Brasilien aufzubrechen. Was mich geprägt hatte? Die Entdeckung der Inspiration, die in der Verbindung von Theologie und eigenen Erfahrungen und von Theologie und Gemeinschaft lag; die Möglichkeit, Gottesdienste und Liturgien so mitzugestalten, dass sie wirklich unser Gesicht, das Gesicht der Feiernden bekamen; und nicht zuletzt die Notwendigkeit, Stellung zu beziehen zu gesellschaftlichen Ereignissen.

Die weltkirchlichen Gemeindeerfahrungen, die mir später in Brasilien, am östlichen Stadtrand von São Paulo und im Nordosten geschenkt wurden¹, möchte ich an fünf Punkten festmachen: Ich begegnete einer ausge-

1 Nach meiner Rückkehr aus Brasilien hatte mich Giancarlo Collet ermutigt, mir über meine Erfahrungen dort in einem Buch Rechenschaft zu geben: Leidenschaft: Stärke der Armen – Stärke Gottes. Theologische Überlegungen zu Erfahrungen in Brasilien, Mainz 1998.

prägten Heiligenverehrung und entdeckte Heilige und ihre Geschichten als wichtige Möglichkeit, der Hoffnung Nahrung zu geben, die den mühseligen Alltag durchhalten hilft. Ich entdeckte die Taufe als verpflichtende Grundlage für ein Engagement in Gesellschaft und Kirche, das den Engagierten ihr Leben nicht leichter machen würde. Ich entdeckte – mit welcher Freude! – die Kraft des Wortes, das Menschen, vor allem Frauen, zum Sprechen bringt und das sich so als sprechendes Wort erweist. Ich entdeckte ganz neu die Bedeutung des – in Brasilien tief verankerten – Glaubens an die Präsenz des Geistes in den Menschen, der sie befähigt, seine Güte auf Dinge und Menschen, Orte und Zeiten herab zu rufen und sie zu segnen.

Das tiefe Bewusstsein für die Gegenwart des Geistes in jedem Menschen machten „wir“ – Frauen einer armen Stadtrandgemeinde und ich – uns zunutze, um uns zu erarbeiten, in welcher Weise wir ohne den Priester am Sonntag einen Gottesdienst mit dem Segnen und Teilen eines symbolischen Mahles feiern konnten. Nach einer Zeit der Begrüßung bekam das biblische Wort Raum, und auch das Hören auf das Wort konnte ausgesprochen werden. Not und Erleichterung, Dank und Vertrauen bekamen Raum. Tod und Auferstehung Christi wurden erinnert; ein wenig Brot und Saft segneten wir mit der vertrauten Segensgeste, nicht ohne noch einmal zu danken und zu bitten, und wir teilten sie miteinander; schließlich war noch einmal Raum, Sorgen und Freuden mitzuteilen und Abmachungen zu treffen, bevor wir den Segen Gottes für den Tag und die Woche erbaten.

Nach meiner Rückkehr aus Brasilien wurde mir der Austausch mit französischen Gemeinden und den mit der Sorge für die Qualität ihres Lebens beauftragten Christinnen und Christen wichtig. Auch von diesen Erfahrungen möchte ich einige Punkte kurz ansprechen². Das erste betrifft das Verständnis von Gemeindeleitung: Da steht an zentraler Stelle das „unterscheidende Erkennen“ der Gaben eines jeden der Getauften. Der zweite Punkt betrifft die „Kultur des Rufens“, die ein anderes Zugehen auf Getaufte bedeutet als die Suche nach Freiwilligen für die Übernahme bestimmter Aufgaben. Der dritte Punkt ist das Ernstnehmen der Taufe, durch die Menschen gerufen sind, als Propheten, Priester und Könige zu wirken und zum Aufbau der Kirche beizutragen, indem sie, nach Maßgabe der besonderen Gaben, die sie vom Geist empfangen haben, Verantwortung für Verkündigung und Gebet und Nächstendienst wahrnehmen.

Franz Weber: Was Hadwig Müller hier über die lebensnahe und vom

2 Ausführlicher nachzulesen in: Hadwig Müller, Laiendienste in Ortskirchen außerhalb Deutschlands, in: Clemens Olbrich, Ralf M. W. Stammberger (Hgg.), Und sie bewegen sie doch, Freiburg i. Br., 2000, 213ff.; und Hadwig Müller, Was macht den Unterschied der Initiativen in der französischen Kirche aus? Theologisches Handeln und handelnde Theologie, in: Matthias Sellmann (Hrsg.), Deutschland – Missionsland, Freiburg i. Br., 239ff.

Hören auf das Wort Gottes geprägte Gestalt christlicher Gemeinde in Lateinamerika schreibt, entspricht auch der neunjährigen Erfahrung in der Begleitung kirchlicher Basisgemeinden, die ich im Nordosten Brasiliens und an der Peripherie von São Paulo gemacht habe. Dieses unmittelbare Erleben der Kirche der Armen ist neben der Erforschung der kultur- und pastoralgeschichtlichen Ursprünge der Basisgemeinden³ Grundlage dessen, was ich über die Gemeindeentwicklung in Lateinamerika ausführen werde. Längere Studienaufenthalte in Südafrika, Mosambik und Ostafrika und die direkte Begegnung mit den dortigen so genannten „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ und ein Kurzaufenthalt in Taiwan haben mir später über Lateinamerika hinaus auch einen Einblick in die Bedeutung der dortigen Basisstrukturen kirchlichen Lebens eröffnet. Eine Reihe von Diplomarbeiten und Dissertationen von Theologiestudierenden aus Afrika und Asien an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck und das Hinhören auf deren Gemeindeerfahrungen ergänzten mein eigenes Quellenstudium und vermittelten mir eine zumindest partielle Sicht dessen, was sich in vielen Ortskirchen des Südens an neuen Gemeindestrukturen entwickelte.

Es ist uns beiden ein Anliegen, dass wir auf diesem Kongress über den Tellerrand der Kirche im deutschsprachigen Raum hinausschauen und wenigstens bruchstückhaft zur Kenntnis nehmen, dass in vielen Ortskirchen des Südens in den letzten Jahrzehnten ein verstärktes Bemühen festzustellen ist, in der Unüberschaubarkeit riesiger Landpfarreien und in der Anonymität urbaner Peripherien neue pastorale Substrukturen entstehen zu lassen. Dieser Weg in kleine als Glaubensgemeinschaft vor Ort erlebbare Einheiten bestimmte – im Gegensatz zur Entwicklung im deutschsprachigen Raum – weithin die pastoralen Reformen in Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien. Auch in unserem Nachbarland Frankreich geht man zum Teil sehr kreativ und zukunftsweisend mit der veränderten pastoralen Situation um.

2. Notwendigkeit, Chancen und Grenzen einer interkulturellen Gemeindeftheologie

Dass man in der Pastoraltheologie hierzulande Ausschau danach hält, wie anderswo Kirche gelebt wird, ist nicht neu in unserem Fach. In seinem Ansatz einer „Vergleichenden Pastoraltheologie“ hatte der Münsteraner Pastoraltheologe Adolf Exeler schon vor einigen Jahrzehnten auf der Basis seiner damaligen Weltkirchenwahrnehmung und seiner Forschungstätigkeit mit Doktoranden aus den Ländern des Südens es für notwendig erachtet, „dass wir vor dem tiefsitzenden Eurozentrismus

3 Vgl. Franz Weber, *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: Eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*, Mainz 1996.

unserer Theologie, auch unserer Pastoraltheologie, loskommen“.⁴ Die wissenschafts-fachtheoretische Verortung der pastoralen Praxis der Weltkirche war bereits vorher in dem von Karl Rahner und anderen in den 60er-Jahren konzipierten *Handbuch für Pastoraltheologie* erfolgt. Dort wird im 1. Band die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass die Kirche „wie nie zuvor Weltkirche geworden [sei ...] und darum ihre spezifische Aufgaben nur im Angesicht dieser ganzen Welt begreifen [müsse] und ihren Vollzug nicht mehr nur nach einem bestimmten geographischen Raum dieser Welt [...] ausrichten“⁵ dürfe.

Die Pastoraltheologie hat diese Forderung in der Folgezeit nur vereinzelt aufgegriffen. Grundsätzlich aber wird, wie etwa aus dem „Blick in die Zukunft der Praktischen Theologie“, von Herbert Haslinger und Gundelinde Stoltenberg am Schluss des vor einigen Jahren erschienenen *Handbuchs der Praktischen Theologie*⁶ erkennbar wird, sehr wohl eine globale Perspektive des Faches angemahnt:

„Die Praktische Theologie wird sich unweigerlich auf Globalisierung einstellen müssen, weil sie es mit globalisiert lebenden Menschen zu tun hat, die weltweit kommunizieren [...] Wir brauchen eine Praktische Theologie, die sich dieser globalen Wirkzusammenhänge und ihrer eigenen Verwicklung darin bewusst ist, die aber auch selbst kreativ und konstruktiv in Kommunikationsprozesse auf globaler Ebene eintritt. Insbesondere wird sie den Anspruch einlösen müssen, [...] andere Kulturen nicht als Objekte der Angleichung wahrzunehmen, sondern deren Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit zu fördern und ohne Arroganz das anzunehmen, was sie von diesen anderen Kulturen lernen kann, kurz gesagt: zur Interkulturation beizutragen“.⁷

Ottmar Fuchs hat diesbezüglich einmal kritisch angemerkt, dass „das wohlfeile Pathos insbesondere der katholischen Weltkirche nur Pathos bleibt, wenn sich die Pastoral der Weltkirche nicht in dieser interpastoralen Weise globalisiert“ und wenn es nicht zum „Austausch und zur solidarischen Vernetzung unterschiedlicher Profile und Optionen“ kommt.⁸ Doch diese „Globalisierung“ hat gerade, was eine interkulturelle Kommunikation im Bereich von Gemeindeftheologie und Gemeindepraxis betrifft, ihre Tücken, wenn sie einer Idealisierung der Anderen oder einem

4 Adolf Exeler, Wege einer vergleichenden Pastoral, in: Theologie der Gegenwart 23 (1980), 17.

5 Heinz Schuster, in: Franz Xaver Arnold u.a. (Hgg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1964, 101.

6 Herbert Haslinger u. a. (Hgg.), Handbuch Praktische Theologie, 2 Bde., Mainz 1999f.

7 Herbert Haslinger / Gundelinde Stoltenberg, Ein Blick in die Zukunft der Praktischen Theologie, a.a.O., Bd. 2, 513-514.

8 Ottmar Fuchs, Die zur Welt hin offene Kirche, in: Franz Weber, Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie? Die Missionstätigkeit der Kirche in den pastoraltheologischen Lehrbüchern von der Aufklärung bis zum Zweiten Vatikanum, Frankfurt a. M. 1999 (Bamberger theologische Studien, Bd. 9), 26.

„Aneignungsbegehren“ verfällt, durch das der oft unbewusste Wunsch nach kopiehaften Übertragungen von Gemeindeerfahrungen von einem kulturell-ortskirchlichen Kontext in den anderen erfüllt werden soll.⁹ In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass es keine weltweit gültigen Gemeindemodelle gibt, sondern nur mehr oder weniger lebensfähige Glaubens- und Sozialgestalten von Gemeinde, durch die sich die Kirche in verschiedene Kulturen und Lebenswelten zu inkulturieren versucht.

3. Ein Blick auf Gemeindeentwicklungen in den Kirchen des Südens

Christliche Gemeinde entsteht immer wieder neu vor Ort als „*creatura verbi*“ und aus dem Wirken des Gemeinschaft stiftenden Geistes, der wirkt wo und wie er will und der die Vielfalt seiner Gnadengaben zum Aufbau der Gemeinde austeilte. Für eine Gemeindeftheologie gilt es deshalb vor allem, zunächst einmal aufmerksam hinzuhören, „was der Geist den Gemeinden heute sagt“ (vgl. Offb 2,7) – an verschiedenen Orten und in verschiedenen Kulturen und in den Charismen von Menschen, die sich auf den Weg des Evangeliums begeben. Es „bringt“ uns deshalb zweifellos etwas, wenn wir wahrnehmen, was sich in letzter Zeit an „Gemeindeentwicklung“ in den Kirchen des Südens und zum Beispiel auch in Frankreich ereignet hat.

3.1. Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika

Was man bei uns über die lateinamerikanischen Basisgemeinden gehört hat, war manchmal eher eine Projektion unserer eigenen Kirchenträume und unserer gemeindeftheologischen Zielvorstellungen als eine Wahrnehmung dessen, was sich in Lateinamerika tatsächlich an mühevollen pastoralen Lernprozessen vollzogen hat, obwohl es auch – gerade in der Pastoraltheologie – immer wieder gute Ansätze zu einer sachgerechten Rezeption und einer tieferen theologischen Auseinandersetzung mit dieser Gemeindeform gegeben hat.¹⁰

Die Basisgemeinden in Lateinamerika sind zuerst nicht spontan von der Basis her entstanden, sondern verdanken ihre Existenz in erster Linie einer pastoralen Grundentscheidung des Episkopats, auch wenn vieles von dem, was ekklesiologisch hinter dieser Gemeindeform stand und was historisch-kontextuell zu ihrer raschen Verbreitung beitrug, schon vor dem und durch das II. Vatikanum „in der Luft lag“ und dann durch

9 Vgl. Franz Weber / Ottmar Fuchs, Gemeindeftheologie interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien, Ostfildern 2007, 17.

10 Vgl. dazu Weber, Gewagte Inkulturation, 30-65; Weber / Fuchs, Gemeindeftheologie interkulturell, 74-78.

sozial-kirchliche Reformbewegungen an der Basis weiter getragen und weiter entwickelt wurde.¹¹ Die lateinamerikanischen Bischöfe hatten in Medellín (1968) klar erkannt, dass die traditionelle Struktur der riesigen Pfarreien nicht dazu geeignet war, die tiefe Kluft, die zwischen Hierarchie und Klerus und den Armen bestand, zu überbrücken und auch ihnen das Erleben einer christlichen Gemeinde zu ermöglichen. „Die traditionelle Struktur vieler Pfarreien ist nicht sehr geeignet, ein Gemeinschaftsleben zu ermöglichen“¹², heißt es in den Leitlinien für die Gesamtpastoral, die Medellín erarbeitet hat. Deshalb wird eine klare Entscheidung für die Einführung kleiner erlebbarer Gemeinden als Grundstruktur der Kirche getroffen:

„Das Leben der Gemeinschaft, zu dem der Christ aufgerufen wurde, muss er in seiner ‚Basisgemeinschaft‘ finden; das heißt, in einer Gemeinschaft am Ort [...], die eine solche Dimension hat, dass sie die persönliche geschwisterliche Begegnung unter ihren Mitgliedern erlaubt [...]. Die christliche Basisgemeinschaft ist so der erste fundamental kirchliche Kern, der sich in seinem eigenen Bereich für den Reichtum und die Ausbreitung des Glaubens, wie auch für die des Kults, der sein Ausdruck ist, verantwortlich machen muss. So ist sie die Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig der Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung.“¹³

Zum korrekten Verständnis dieser pastoralen Strukturreform ist anzumerken, dass die Bischöfe damit die traditionelle territoriale Pfarrei nicht abschaffen wollten, sondern nur die Absicht hatten, „aus der Pfarrei eine belebende und einende pastorale Gesamtheit der Basisgemeinschaften zu machen.“¹⁴

Ohne diese pastoralstrategische Weichenstellung der Bischofsversammlung von Medellín und ohne die Umsetzung dieser neuen Gemeindeform in den Pastoralplänen einzelner nationaler Bischofskonferenzen und Diözesen hätten die Basisgemeinden keine Überlebenschance gehabt. Denn schon auf der Bischofsversammlung von Puebla (1979) begann sich im Zuge der Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung auch der Widerstand gegen die Basisgemeinden zu formieren. Die Bischöfe bescheinigten den Basisgemeinden damals trotzdem, sie hätten sich „zur Reife entwickelt“ und würden der Kirche „Anlass zu Freude und Hoffnung“ geben. Der Episkopat sieht in den Basisgemeinden einen „Ausdruck der besonderen Zuneigung zum ein-

11 Vgl. Weber / Fuchs, Gemeindeftheologie interkulturell, 95-97.

12 CELAM, Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats. Medellín 24.8. – 6.9.1968, Adveniat. Dokumente. Projekte 1-3, Essen 1970, Dokument 15, n. 4.

13 Ebd., n. 10.

14 Ebd., n. 13.

fachen Volk“ und verpflichtet sich im Schlussdokument von Puebla, sie „entschlossen zu fördern“. Diese Selbstverpflichtung haben pastoral weit-sichtige Bischöfe sehr ernst genommen, weite Teile der Hierarchie und des Klerus aber haben sich an diese Weisungen genau so wenig gebun-den gefühlt wie an die „Vorrangige Option für die Armen“, die im pasto-ralen Alltag und in den schmerzlichen sozialen Auseinandersetzungen oft in ihr Gegenteil verkehrt wurde.¹⁵

Die weitere Geschichte basiskirchlicher Strukturen in Lateinamerika ist bis in die Gegenwart von einem Wechselspiel zwischen entschie-dener Anerkennung und Förderung auf der einen Seite und von Gleichgültigkeit und polemischer Ablehnung der Basisgemeinden auf der anderen Seite bestimmt. Man könnte in einem Bild auch sagen, dass die Basisgemeinden zweifellos zunächst so etwas wie pastorale „Wunsch Kinder“ der Hierarchie waren, dass sie aber dort, wo sie mit der Zeit erwachsen wurden und – bei aller Liebe – auch dringend notwen-dige unbequeme Fragen an die „Mutter Kirche“ zu stellen begannen, mancherorts zu „Stiefkindern“ erklärt und verleugnet wurden. Eine sol-che – um im Bild zu bleiben – „Kindesweglegung“ ist gegenwärtig für die Kirche in Lateinamerika vor allem deshalb folgenschwer, weil dort viele KatholikInnen sich evangelikal-pentekostalen Kirchen anschließen, wo sie offensichtlich eine intensivere Erfahrung christlicher Gemeinde machen können. Manche Bischöfe und TheologInnen haben sich des-halb – auf der jüngsten lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Aparecida engagiert für eine Weiterführung der Kirchenerfahrung der Basisgemeinden eingesetzt.¹⁶ Dass der von der Vollversammlung der Bischöfe verabschiedete Text vor seiner Approbation in Rom gerade auch in den Passagen, die von den Basisgemeinden handeln, massiv verän-dert und abgeschwächt wurde, ist ein klares Zeichen dafür, mit welcher Skepsis und „Basisangst“ ein Teil der Hierarchie nach wie vor dieser le-bendigen Kirche der Armen begegnet.¹⁷

3.2. Kleine Christliche Gemeinschaften in Afrika

Was sich in vielen Ortskirchen Afrikas in der Einführung der so genannten „Small Christian Communities“ (SCC) an pastoraler Kreativität manife-stierte, ist durchaus mit der Entwicklung in Lateinamerika vergleichbar. Wer diesen neuen Gemeindeformen in Afrika begegnet ist – ich durfte sie in Südafrika, Mosambik und zuletzt in Kenia, Uganda und Tanzania selbst erleben –, kann bezeugen, dass die Kirche durch sie vielerorts –

15 Vgl. dazu Weber / Fuchs, Gemeindeftheologie interkulturell, 99-100.

16 Vgl. ebd., 159-162.

17 Vgl. dazu Norbert Arntz, Aparecida – Bischofsversammlung voller Überraschungen. Zur V. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (13. bis 31 Mai 2007), in: Orientierung 71 (2007), 181-186.

und gerade in menschlich-hoffnungslosen Situationen – sehr konkret und greifbar als „Hoffnungsgestalt“ erlebbar wird.

Auch in Afrika kann man nicht von einer sich auf den gesamten Kontinent erstreckenden Verbreitung basisnaher Gemeindestrukturen sprechen. „Kleine Christliche Gemeinschaften“ als Substrukturen der Pfarreien haben sich – mit verschiedenen lokalen Namen – zunächst in einigen Diözesen der Demokratischen Republik Kongo, in Mosambik, in Süd- und vor allem in Ostafrika entwickelt und eine – je nach Region und Kultur – je verschiedene Ausprägung erfahren.¹⁸ Im Kongo hatte man in der dortigen Bischofskonferenz schon 1962 für kleine und überschaubare Gemeindeformen plädiert. Vor allem war es dort der energische und selbstbewusste Kardinal Joseph Albert Malula, der in politisch sehr schwieriger Zeit der Kirche auf diese Weise durch die Einführung von Laienämtern eine afrikanische Gestalt geben wollte.¹⁹

Vor allem gingen dann auch von den Pastoraldokumenten der Ostafrikanischen Bischofskonferenz (AMECEA) in den 1970er- und 1980er-Jahren wirksame Impulse zur Einführung der SCC in zahlreichen Diözesen aus. Die katholische Kirche hatte in Afrika in ihrer Missionierung vielfach nicht wirklich die Kulturen und die Herzen der Menschen erreicht. In einer neuen Art von „Neighborhood Communities“, deren Leben nicht vom Pfarrer, sondern von den Charismen und Dienstämtern (ministries) der Gemeindeglieder, bestimmt wird, sollten neue Gemeinschaftsformen entstehen, durch die, wie es in einem Dokument der AMECEA wörtlich heißt, „die Kirche zurückgebracht wird zum alltäglichen Leben und den Sorgen der Menschen, dorthin, wo sie tatsächlich leben.“²⁰

In Ostafrika fällt – ebenso so stark wie in Lateinamerika – auf, wie sehr sich christliche Gemeinde von einer lebensnahen Begegnung mit dem Wort Gottes her aufbaut und dadurch in mehrfachem Sinn des Wortes „am Leben bleibt.“ Es waren bekanntlich die beiden Regensburger Diözesanpriester und späteren Bischöfe Oswald Hirmer und Fritz Lobinger, die zusammen mit ihren afrikanischen MitarbeiterInnen im südafrikanischen Lumko Institut die Praxis des „Bibelteilens“ entwickelten, in der methodisch einfach aber konsequent ein Zugang zu einer persönlichen und gemeinschaftlichen Aneignung der biblischen Botschaft ermöglicht wird.²¹ Dieses Bibelteilen hat nicht nur in den SCC in Süd- und Ostafrika, sondern auch in vielen Ortskirchen auf dem asiatischen Kontinent Schule gemacht und war ein entscheidender Beitrag zu einer neuen Gemeindespiritualität und Gemeindepraxis.

18 Vgl. Weber / Fuchs, *Gemeindeftheologie interkulturell*, 172.

19 Um die Erforschung dieser Gemeindeentwicklung hat sich vor allem unser verstorbener Kollege Ludwig Bertsch SJ verdient gemacht: vgl. Weber / Fuchs, *Gemeindeftheologie interkulturell*, 185-191.

20 Zitiert nach Weber / Fuchs, *Gemeindeftheologie interkulturell*, 2000.

21 Vgl. ebd., 232-240.

3.3. „Kirchliche“ und „menschliche“ Basisgemeinden in Asien und Ozeanien

Welche pastorale Bedeutung die Einführung pfarrlicher Substrukturen in Form kleiner Gemeinschaften, die in den asiatischen Ortskirchen – wie in Lateinamerika „Kirchliche Basisgemeinden“ oder – wie in Afrika – „Kleine Christliche Gemeinschaften“ genannt werden, kann man nur dann ermes- sen, wenn man die kirchliche Situation auf dem asiatischen Kontinent in den Blick nimmt. Die katholische Kirche ist dort – wie die anderen christ- lichen Kirchen – fast überall – mit Ausnahme der Philippinen – eine kleine Minderheit, die bis heute vielfach als Fremdkörper und als Importartikel aus dem Westen empfunden wird.²²

Es ist bei uns lange Zeit kaum wahrgenommen worden, dass auch die „Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen“ (FABC) – nicht ohne Einfluss der lateinamerikanischen Gemeindeentwicklung – seit Ende der 70er-Jahre in ihren Pastordokumenten entschieden für den Aufbau ba- siskirchlicher Gemeindestrukturen eingetreten ist, in denen die Kirche verschiedene „asiatische Gesichter“ erhalten sollte. Zur Entwicklung dieser Basisgemeinden, zur Bewusstseinsbildung unter Bischöfen, Priestern und Ordensleuten, zu einer neuen Begegnung mit der Bibel und zur Heranbildung einer selbstbewussten Leadership unter Frauen und Männern, die die verschiedenen „ministries“ in ihren Gemeinden übernehmen, hat in vielen Diözesen zweifellos das so genannte „AsIPA“- Programm (Asian Integral Pastoral Approach) beigetragen, das sich mit anfänglicher Hilfe von Bischof Oswald Hirmer und seines LUMKO- Ansatzes in Asien eigenständig weiterentwickelte²³ und in letzter Zeit bekanntlich auch in einigen deutschen Diözesen auf großes Interesse stößt.²⁴

Was sich in verschiedenen Diözesen in Indien, Korea, Taiwan, in Indonesien und besonders intensiv auf den Philippinen, aber auch in

22 Vgl. ebd., 257-264.

23 Vgl. ebd., 264-284; vgl. auch Klaus Vellguth, Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg i. Br. 2005.

24 Norbert Nagler, „Spiritualität und Gemeindebildung – eine neue Art Kirche zu sein“, in: Lebendige Seelsorge 56 (2005), 211-218; vgl. in derselben Heftnummer dieser Zeitschrift auch die Beiträge von: Dieter Tewes, Kirche in der Nachbarschaft. Von AsIPA zu Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Deutschland – Erfahrungen im Bistum Osnabrück, 228-234; Bernhard Spielberg, Wo lebt die Kirche? Antworten aus Asien auf eine drängende Frage, 235-240; zu AsIPA und zu seiner Rezeption in Deutschland vgl. auch Simone Rappel, Eine neue Art, Kirche zu sein. Pastoral aus Afrika und Asien – eine Inspiration für Deutschland?, in: Anzeiger für die Seelsorge 9 (2006), 5-8; in derselben Heftnummer auch Dieter Tewes, Damit Kirche vor Ort lebendig bleibt. Kleine Christliche Gemeinschaften im Gemeindeverbund, 11-15; Bernhard Spielberg, Importware oder Impulsgeber? Was steckt hinter dem Asian Integral Pastoral Approach?, in: Diakonia 38 (2007), 183-190

Ozeanien in den letzten Jahrzehnten an Gemeindeentwicklung ereignete, lässt sich in seiner Vielfalt nicht mit wenigen Sätzen beschreiben.²⁵ Was gegenüber Lateinamerika und Afrika in Asien neu erscheint, ist der auch in den Pastoraldokumenten der FABC vertretene und in einigen Ortskirchen bereits praktizierte Versuch des Aufbaus so genannter „Basic Human Communities“, in denen sich Menschen verschiedener Religionen z.B. in einer Dorfgemeinschaft um einen gemeinsamen Einsatz in einem Entwicklungsprojekt oder einfach um die gemeinsame Lösung der alltäglichen Probleme der gesamten Bevölkerung mühen, ohne dass die Angehörigen der verschiedenen Religionen ihre je eigene religiöse Identität verlieren. Die theologische Vision, die hinter einem solchen „Gemeindeversuch“ steht, ist, wie bisherige Erfahrungen zeigen, einfacher als die Verwirklichung des Konzepts vor Ort.²⁶

WassagtunsdieserblitzlichtartigeAusblickaufneueGemeindeerfahrungen in den Kirchen des Südens? Bei all ihrer Fragmentarität und den vielen ungelösten Fragen, die diese „neue Art Kirche zu sein“ kennzeichnen, fällt doch allgemein auf, dass es in der Weltkirche einen starken Trend zu kleinen, überschaubaren und erfahrbaren Glaubensgemeinschaften innerhalb der traditionellen Struktur der Pfarrei gibt. Im deutschen Sprachraum nehmen wir dagegen – offensichtlich notgedrungen – Zuflucht in pastorale Megaräume. In den Gemeinden selbst und von Seiten vieler Seelsorger erhebt sich Widerspruch. „Wenn angesichts von Priestermangel und Finanzkrise zukunftsfähige Strukturen gesucht werden, erscheint mir die Stärkung überschaubarer Räume daher unabdingbar notwendig. Wie in Großpfarreien zuverlässig persönliche Nähe möglich ist, bleibt eine schwierige Frage“ meint der Münsteraner Pfarrer Siegfried Kleymann.²⁷ Die Gemeindeentwicklung in den Kirchen des Südens hat genau an diesem Punkt angesetzt.

Manfred Körber hat vor kurzem mit Recht darauf hingewiesen, dass es auch in der Kirche im deutschsprachigen Raum nicht nur die von den Bistumsleitungen vorangetriebene Entwicklung zu großen pastoralen Räumen gibt, sondern auch einen Gegentrend: „Es gibt sie [...] schon längst, kleine christliche Glaubensgemeinschaften, sie bestimmen nur nicht die Gestalt der institutionell verfassten Kirche [...] Wenn die Diskussion um die Zukunft von Glauben in Gemeinschaft geht, dann bedarf es der Kunst [...] die große Vielfalt und die unterschiedlichen Formen zunächst einmal wahrzunehmen, sie behutsam zu begleiten und ihnen eine konstruktive Rolle den pastoralen Entwicklungsprozessen zu geben.“²⁸

25 Vgl. Weber / Fuchs, Gemeindeftheologie interkulturell, 284-318.

26 Vgl. ebd., 277-278; 318-322.

27 Siegfried Kleymann, Heilsame Nähe. Gedanken zur Spiritualität einer Ortsgemeinde, in: *Diakonia* 37 (2006), 160-161.

28 Manfred Körber, Profile kleiner christlicher Gemeinschaften, in: *Diakonia* 38 (2007),

4. Akzente in einer französischen Ortskirche

Hadwig Müller: Aus den mich prägenden Gemeindeerfahrungen noch in der Freiburger Hochschulgemeinde und in brasilianischen Basisgemeinden stammen zwei Gewissheiten: Eine wirkliche Beteiligung aller Getauften am Leben der Gemeinde bringt belebende Veränderungen mit sich, für die Einzelnen, für die Gemeinde, und für die Theologie; und so wie Erfahrungen bei der Mitarbeit in einer Gemeinde zu theologischen Entdeckungen führen können, so gilt auch das Umgekehrte: Die Vertiefung theologischer Überlegungen – wie in Brasilien zur Taufe beispielsweise – kann zu einem neuen Blick auf Gemeinde führen. Beide Seiten im Zusammenspiel von Gemeinde und Theologie sind mir in den letzten Jahren in französischen Bistümern – und unter ihnen besonders im Bistum Poitiers – als etwas aufgefallen, was neue Perspektiven öffnet.

Die grundlegende theologische Frage betrifft den Sinn, das Ziel oder auch die Sendung, die Mission der Gemeinde. Wozu sind Gemeinden da? In seiner Predigt bei der feierlichen Einsetzung der afrikanischen Gemeinde Saint Kisoto in Poitiers als „örtliche Gemeinde“ antwortet der Erzbischof von Poitiers, Albert Rouet: „Örtliche Gemeinden gehen nicht zuerst von einer territorialen Zugehörigkeit aus. Sie sind nicht anders organisierte Pfarreien, sie sind eine Kontemplation, eine Meditation dessen, was uns zu Christinnen und Christen macht.“ Zuvor hatte er darauf hingewiesen, was den Jünger, die Jüngerin Christi ausmacht: nicht die mit der Geburt in einer Familie, in einem Volk, vorgegebene Zugehörigkeit zur Religion dieser Familie, dieses Volkes, sondern die Antwort freier Menschen auf den Ruf Gottes und auf sein Fleisch gewordenes Wort. Die örtlichen Gemeinden sind eine Meditation dieser neuen Wirklichkeit, wenn in ihnen eine Kultur des Rufens gepflegt wird.

Untrennbar von dieser Wesensaussage über Christinnen und Christen als von Gott Gerufene, die immer schon auf seinen Ruf geantwortet haben und daher nicht anders können, als selber Rufende zu sein, ist die Aussage, dass sie Menschen sind, denen Gott mit seinem Ruf Vertrauen schenkt und dass sie als solchermaßen Beschenkte nicht anders können als solche zu sein, die ihrerseits Menschen Vertrauen schenken, indem sie auf sie zugehen und sie rufen. Eine Meditation dessen, was uns zu Christinnen und Christen macht, sind also Gemeinden, in denen eine „Kultur des Rufens“ und – verbunden damit – eine Kultur des Vertrauens gepflegt und in denen so die Berufung und Verantwortung aller Getauften ernst genommen wird: Das zeichnet in Poitiers „Gemeinden der Nähe“ oder „örtliche Gemeinden“ aus.²⁹

285.

29 Die pastoralen Optionen der Kirche von Poitiers finden sich ausführlicher dargestellt in: Gisèle Bulteau / Hadwig Müller, Nähe und Sichtbarkeit: Gemeinden in Poitiers leben die Mission der Kirche, in: EMW (Hrsg.), Europa. Christen, Kirchen und

4.1. Kultur des Rufens

Wir glauben an einen Gott, dessen Ruf Menschen in ihrer Freiheit konstituiert, nämlich in ihrer Freiheit zu antworten. Wir brauchen nur an Abraham, an Moses, an Propheten wie Jeremias, Amos oder Hosea zu denken: Jedes Mal drückt Gottes Ruf sein Verlangen nach einer Beziehung aus, seine Angewiesenheit auf die besondere Begabung dieses Menschen und sein Vertrauen, dass er dem Ruf gerecht wird, der von ihm letzten Endes nichts anderes verlangt, als aufzubrechen, um mehr er selbst zu werden. In der Person Jesu wird mit dem Ruf Gottes besonders die heilende und belebende Qualität des Vertrauens offenbar, das er in jede und jeden Einzelnen setzt, die er ruft. Wo auch immer Menschen mehr sie selber werden, geschieht es, weil sie sich diesem Vertrauen öffnen, das Gott in sie setzt. Das Geschenk seines Vertrauens wird für diejenigen, die sich Christen nennen, in ihrer Taufe bekräftigt. Sie bedeutet, dass es keinen getauften Menschen gibt, der nicht eine besondere Gabe vom Heiligen Geist empfangen hätte, mit der er oder sie Einzigartiges und Kostbares zur Gemeinschaft beiträgt.

Das letzte Konzil erinnert an diese grundlegende Bedeutung der Taufe: Durch die Taufe dazu berufen, Prophet, Priester, König zu sein, ist jeder Getaufte auch berufen, die Kirche mit diesen drei Ämtern aufzubauen, nach Maßgabe der besonderen Charismen oder Geistgaben jeder/jedes einzelnen. Es ist der Geist, der den einen Kraft gibt, das Evangelium zu verkünden, und den anderen die Gabe zu beten, und es ist auch der Geist, der Männern und Frauen ermöglicht, einen Armen zu entdecken und sich ihm zu nähern, ohne ihn zu demütigen. Jede und jeder Getaufte bringt seinen Mitmenschen etwas mit, was Gott ihm und ihr ins Herz gelegt hat. Die Kirche hat all diese Gaben nötig, sie braucht das, was ein jeder in seiner Einzigartigkeit ist. Ihre Angewiesenheit drückt sie durch ihr „Rufen“ aus.

Und durch ihre „Kultur des Rufens“ trägt die Kirche maßgeblich dazu bei, dass Menschen sie selber werden können. Denn dafür ist das Rufen unabdingbar. Wenn niemand mit einem Kind spricht und es bei seinem Namen ruft, hat es keinen Zugang zu sich selbst, zu seiner Identität. Die Antwort auf ein gehörtes Wort ist immer Ausdruck einer persönlichen Freiheit. Wer nicht gerufen wird, kann nicht zur Freiheit des Antwortens gelangen. Er kann seine Fähigkeiten nicht entdecken, weil keiner da ist, der sie ihm zutraut oder zumutet und so entdecken hilft. Immer mehr Menschen werden heute übersehen und in ihrer Suche nach Ermutigung dabei, mehr sie selber zu werden, nicht gehört. Christen, die sich von dieser Suche berühren lassen, werden zu Zeichen für die Aufmerksamkeit,

Mission, Hamburg 2006 (Jahrbuch Mission 2006), 164-170; Hadwig Müller, Netze des Evangeliums knüpfen. Berufung „örtlicher Gemeinden“, in: Lebendige Seelsorge 58 (2007), 162-167.

mit der Gott sich den Menschen zuwendet. Gemeinden, in denen das geschieht, nehmen am Auftrag der Kirche teil, die Gesellschaft menschlicher zu gestalten.

Das Wort von der „Kultur des Rufens“ weist darauf hin, dass solches Rufen kein Privileg ist, sondern eine Verantwortung, die alle wechselseitig füreinander wahrzunehmen haben. Das Wort von der „Kultur des Rufens“ weist auch darauf hin, dass es um etwas anderes geht als das Suchen von Freiwilligen für die Erledigung bestimmter Aufgaben. Das „Rufen“ beinhaltet ein anderes Zugehen auf Menschen. Auch wenn es gilt, bestimmte Aufgaben und Dienste wahrzunehmen, so werden die Menschen doch nicht in erster Linie unter dem Aspekt ihrer möglichen Eignung für eine Funktion angesehen und angesprochen. Vielmehr meint „Kultur des Rufens“, dass ich eine Person zunächst deswegen anspreche, weil ihre Einzigartigkeit in mir den Wunsch weckt, mehr von ihr zu erfahren. Wer „ruft“, ist damit zugleich aufgefordert, auf den anderen zu hören. Das ist eine Anfrage, die den Druck, die Arbeit in Gang zu halten, durchkreuzt. Es ist nicht selbstverständlich, sondern nur in der Kraft des Geistes möglich, auf andere im Vertrauen zuzugehen, dass wir etwas von ihnen empfangen können, das auch dann kostbar ist, wenn es nicht dem entspricht, was wir erwarten oder „brauchen“.

Der Übergang von einer Pastoral der Aufgabenerfüllung zu einer Pastoral des Rufens ist wie ein Übergang vom Handeln als Knechte zu einem Handeln als Freie. Knechte handeln aus Gehorsam, unter Druck, Freie handeln eher nach dem „Lustprinzip“, nämlich in erster Linie aus dem Vertrauen heraus, das in sie gesetzt wird. Charakteristisch für dieses Handeln sind symmetrische Beziehungen: Wir lassen andere gewissermaßen bei uns eintreten, in der Offenheit dafür, dass sie uns vielleicht zu einem Ortswechsel nötigen.

Eine Kultur des Rufens ist auch eine Kultur der Verlangsamung. Dem Akzeptieren des Rufs gehen meistens viele Fragen und Zweifel voraus. Es ist ein Weg des persönlichen Nachdenkens und der Gespräche, der Zeit braucht. Dann kann er dazu führen, dass Menschen ihren Glauben und sich selbst neu entdecken und ihr Leben noch einmal neu ansehen und verstehen möchten. Dem Akzeptieren des Rufs gehen meistens viele Fragen und Zweifel voraus. Es ist ein längerer Weg des persönlichen Nachdenkens und der Gespräche, der Zeit braucht. Dann kann er dazu führen, dass Menschen ihren Glauben und sich selbst völlig neu entdecken.

4.2. Kultur des Vertrauens

„Die Kirche lebt zuallererst aus dem Vertrauen, das Christus in sie setzt, und aus den Gaben, die Gott seinem Volk anvertraut. Wir werden Christinnen und Christen nicht aus uns selbst, sondern aus dem Vertrauen, das Gott uns schenkt, indem er uns ruft. Es kann also für uns und für die Kirche in erster Linie um nichts anderes gehen, als dieses Vertrauen weiter zu schenken.“ So Albert Rouet, Erzbischof in Poitiers, und er fährt fort: „Ich habe in meiner Ernennung zum Bischof Vertrauen erfahren – ich kann nichts anderes tun, als dieses Vertrauen weiterzugeben.“³⁰

Das Vertrauen in den Anderen ist immer auch das Vertrauen, von ihm Wichtiges empfangen zu können. Wo in diesem Sinn Vertrauen geschenkt wird, bringt es entsprechende Früchte. Noch einmal Albert Rouet: „Ich bin voller Verwunderung: wenn man Menschen Vertrauen schenkt, entdeckt man eine wirkliche Kreativität im Volk Gottes.“ Wer Vertrauen empfängt, kann wachsen. Mit ihrem Vertrauen in die Gaben, die der Geist Menschen unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Ansehen, ihrer Bildung oder Stellung, ihrem Alter und ihrer Beweglichkeit verleiht, setzt die Kirche in Poitiers ein Zeichen dafür, dass es in ihr keine „unnützen Knechte“ gibt und dass in ihr niemand traurig sein muss, weil er oder sie nicht gerufen wird.³¹

Eine solche Kultur des Vertrauens verlangt allerdings die tägliche Übung darin, loszulassen. Das fällt nicht immer leicht, bekennt Albert Rouet: „Es geht darum, Wissen loszulassen, den Wunsch einzugreifen und zu kontrollieren, und die Überzeugung loszulassen, man könne Glauben, Christsein, Gemeindebildung mit welchen Instrumenten auch immer ‚machen‘.“

4.3. Ernstnehmen der Berufung der Getauften in „Gemeinden der Nähe“

Die Kirche ist nicht für sich selber da, sondern soll ein Zeichen sein, das auf Christus hinweist. Damit sie diese grundlegende Mission leben kann, müssen ihre großen Aufgaben erfüllt werden: Zeugnis, Gebet und Dienst am Nächsten. In diesen Aufgaben nehmen die Getauften ihre Verantwortung wahr. Durch ihre Taufe sind sie berufen, als Propheten,

30 Diese und die Bemerkung im letzten Abschnitt stammen aus Gesprächen bei Begegnungen deutscher Gruppen mit Erzbischof Rouet. Die Kultur des Vertrauens ist aber nicht auf das Bistum Poitiers begrenzt. Vgl.: Hadwig Müller, Wenn Vertrauen zum Baustein einer Kirche wird. Impulse aus „Proposer la foi dans la société actuelle“, in: Katja Boehme / Thomas Herkert (Hgg.), Proposer la foi – Dem Glauben einen Weg bereiten, Freiburg i. Br. 2006, 133-154.

31 Vgl. Albert Rouet im Interview: Vertrauen und Verantwortung – Geschenk der Gemeinden an die Gesellschaft, in: Diakonia 37 (2006), 30.

Priester und Könige zu wirken und so zum Aufbau der Kirche beizutragen. Wo Menschen dazu bereit sind, bauen sie Kirche auf.

Was das konkret heißt, kann am Beispiel der Erzdiözese Poitiers deutlich werden. Es ist eine fremde Gemeindewirklichkeit also, die wir nicht einfach übernehmen können. Sie zeigt aber – und deswegen ist sie mir wichtig –, dass eine theologische Grundorientierung an der Berufung und Verantwortung aller Getauften unter bestimmten Voraussetzungen zu konkreten (strukturellen!) Konsequenzen in der pastoralen Praxis führen kann. Eine der Voraussetzungen im Bistum Poitiers sind zwei Synoden. Eine andere ist die pastorale Gliederung der Diözese in verschieden große Räume, von denen 74 sogenannte „secteurs“ die pastoralen Grundeinheiten sind, kirchenrechtlich der Pfarrei gleichzusetzen, aber bisher noch nicht als Pfarreien eingerichtet (Bischof Rouet beruft sich auf den c. 516 §2 des Kirchenrechts), weil die erste Sorge des Bistums den innerhalb der Sektoren gebildeten oder noch zu bildenden „örtlichen Gemeinden“ oder auch „Gemeinden der Nähe“ gilt.³²

„Nähe“ meint hier keineswegs, dass sich einander nahe stehende Menschen versammeln, „Nähe“ meint nicht Nachbarschaft und hat auch nicht den Sinn von „klein und überschaubar“. Vielmehr sind Beziehungen, Begegnung, Austausch gemeint. „Nähe“ nimmt Bezug auf das Gleichnis, mit dem Jesus die Frage „Wer ist mein Nächster?“ umkehrt in die Frage: „Wer ist dem unter die Räuber Gefallenen zum Nächsten geworden?“ Die „Gemeinden der Nähe“ geben der Kirche die Sichtbarkeit des durchreisenden Samariters. Sie bemühen sich, selber zum Nächsten für Andere zu werden, für Fremde und für alle, die von der Brüchigkeit menschlicher Beziehungen verletzt sind. Das „Ja“ zur Nähe bedeutet ein „Nein“ zu Tendenzen der Machtkonzentration und der Zentralisierung, die, wo auch immer sie gesellschaftliche Verhältnisse bestimmen, die Peripherie zerstören und weniger bewegliche Menschen von der Möglichkeit ausschließen, Beziehungen und Gemeinschaft aufzubauen.

Die Bedingung für die Bildung einer „Gemeinde der Nähe“ oder „örtlichen Gemeinde“ ist die Aufstellung einer „Basiséquipe“. Wo es eine Person gibt, die für die Verkündigung, eine andere, die fürs Gebet, und eine dritte, die für den Nächstendienst Verantwortung wahrnimmt, schließlich auch eine Person, die auf die materiellen Bedingungen der Arbeit, und eine fünfte, die auf das gute Zusammenspiel der Mitglieder der Equipe achtet, da wird eine sogenannte Basiséquipe für drei Jahre mit der Sorge für das Leben der Gemeinde beauftragt, und da wird zugleich mit der ersten Basiséquipe eine „örtliche Gemeinde“ oder auch „Gemeinde der Nähe“ in einer feierlichen Liturgie errichtet.³³

32 Vgl. Albert Rouet, *Vers un nouveau visage d'Église*, in: Albert Rouet u.a., *Un nouveau visage d'Église*, Paris 2005, 19-61, hier besonders 30.

33 Vgl. für das Folgende: Jean-Paul Russeil, *L'itinéraire de foi des communautés locales*, in: Albert Rouet u.a., *Un nouveau visage d'Église*, Paris 2005, 107-164.

Die Gesten und Symbole dieser Liturgie stellen die Bedeutung des Rufens heraus, und machen deutlich, welche Rolle dem Priester zukommt, der innerhalb des „secteur“ besonders für diese örtliche Gemeinde da ist: Er wird als erster vom Bischof gerufen und ruft seinerseits die Mitglieder der Equipe und stellt sie der Gemeinde vor. Die örtlichen Gemeinden rücken die Aufgaben des Priesters neu ins Licht: Er steht den Gläubigen darin bei, dass sie im Glauben wachsen, dass sie aus der Quelle des Wortes Gottes Leben schöpfen und lernen, ihre Entscheidungen im Licht des Evangeliums zu überprüfen. Er achtet darauf, dass die Gemeinden, deren Hirte er ist, ihre Kommunikation untereinander pflegen und aufmerksam sind für die Herausforderungen ihres jeweiligen Kontextes.

Ausschlaggebend für die Bildung von „Gemeinden der Nähe“ ist nicht der Erhalt alter oder die Anpassung an neue Pfarrstrukturen. Allerdings verlangen „Gemeinden der Nähe“ einen Wechsel, der radikaler sein kann als Strukturveränderungen: Christinnen und Christen sehen sich dann nämlich nicht mehr als diejenigen, die sich in den Dienst des Pfarrers (oder auch des/der Hauptamtlichen) stellen und großzügig Zeit und Kräfte einsetzen, um ihm zu helfen, sondern als diejenigen, die ihre eigene Verantwortung für den Aufbau und das Leben der Gemeinschaft der Getauften wahrnehmen. Diesen Übergang zu bewerkstelligen ist die erste gemeinsame Aufgabe, vor die sich die mit der Sorge um das Leben der Gemeinde beauftragte Equipe gestellt sieht.

Die Verantwortung für Gebet, Verkündigung, Nächstendienst, für die materiellen Bedingungen der Arbeit und das gute Zusammenspiel bedeutet keineswegs, dass die hierfür gerufenen Mitglieder der Equipe zu Spezialisten werden. Ihre Aufgabe ist primär das Rufen anderer, die ihrerseits Equipes bilden und so ihren Platz in der Gemeinde finden. Die Kirche, die das Leben der Gemeinden in der angedeuteten Weise den Getauften anvertraut, ist eine Kirche, in der alle gebraucht werden. Es ist nicht eine Kirche, in der einige ein besonderes Wissen haben und andere führen, die dieses Wissen nicht haben – in der also die einen wichtiger sind und mehr gebraucht werden als die anderen.

Grundsätzlich gilt: In den „Gemeinden der Nähe“ bringt die Kultur des Rufens Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung mit sich, die das Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft erneuern und stärken. Gemeinden, in denen die Gemeinschaft der Personen Priorität hat, haben viele Orte in lateinamerikanischen, afrikanischen, asiatischen, aber auch in europäischen und in deutschen Ortskirchen. Gemeinschaft ist eher mit einem Weg als mit einem fertigen Haus zu vergleichen. Sie wird durch Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung aufgebaut, die das Verlangen nach dem Anderen, die Angewiesenheit auf andere zur Voraussetzung haben und dynamisch weitergehen im Sinne einer „Kultur des Rufens“.