

Pastorale Lernfelder

Ekklesiogenese im Kontext kirchlicher Strukturreformen

Regina Polak

1. Beobachtungen in der Erzdiözese Wien

Im Jahr 2010 lud mich die Diözesanleitung der Erzdiözese Wien ein, als wissenschaftliche Begleiterin und Prozessbeobachterin an deren Strukturreform teilzunehmen. Die *Apostelgeschichte 2010*¹ – so der programmatische Titel der Wiener Diözesanreform – verstand sich von Anfang an als diözesaner Entwicklungsprozess, in dem das geistliche Wachstum der Gläubigen und Gemeinden mit den Strukturreformen verschränkt werden sollte. Erzbischof Kardinal Schönborn und sein Steuerungsteam sind bemüht, das aus demographischen und finanziellen Gründen notwendig gewordene “Downsizing“ von Pfarren und kirchlichen Institutionen auch als Potential für eine geistliche Vertiefung und Erneuerung der Diözese fruchtbar zu machen. So werden die anstehenden Umbauarbeiten von Bildungsprozessen auf

¹ Unterlagen zum diözesanen Entwicklungsprozess *Apostelgeschichte 2010*: <http://www.apg2010.at/aktuelles/0> [Zugriff: 18.12.2013].

biblischer Grundlage und von intensiver spiritueller Praxis begleitet.² Da mich diese Zugangsweise trotz aller damit verbundenen Schwierigkeiten³ grundsätzlich sehr anspricht, begleite ich die Diözesanreform seither in verschiedenen Arbeitsgruppen. Die Einsichten dabei bilden den Hintergrund meiner Überlegungen zur Fragestellung dieses Symposiums. Ich möchte sie kurz beschreiben, wobei ich mich auf die zumeist unsichtbaren Probleme konzentriere:⁴

1.1 Fülle an Fragen – Mangel an Glaubenserfahrung

Bei vielen Gläubigen nahm ich eine Fülle an Fragen wahr, die die Substanz des Glaubens selbst betreffen. Die theologischen Profis, Priester wie Laien, interpretieren diese Fragen allerdings allzu oft als Ausdruck eines Mangels an Glaubenswissen. Ich nehme in diesen Fragen eine tiefe Sehnsucht nach einem erfahrungsgesättigten und verstehbaren Glauben wahr, der das eigene Leben trägt und in einer Gesellschaft vernünftig zu kommunizieren ist, der die Kirche zum Ärgernis und der Glaube zum Fremdling geworden ist. Viele engagierte Gläubige erzählten von ihren Schwierig-

² Das bringt freilich auch zahlreiche Konflikte und Probleme ans Licht und stößt auf Widerstand, weil Verlust Erfahrungen oder Kämpfe um Ressourcen nicht per se ein fruchtbarer Boden für spirituelle Erfahrung sind. Zudem besteht aufseiten mancher Gläubiger der Verdacht, der Rekurs auf Spiritualität diene der Verschleierung realer Probleme – nicht immer zu Unrecht.

³ Ich kann auf diese hier nicht detailliert eingehen, einige Beispiele: Die initiierten Bildungsprozesse sind religionspädagogisch und didaktisch in vielen Fällen wenig reflektiert; gesellschaftliche Herausforderungen werden mehrheitlich weder in geistlichen noch in strukturellen Prozessen als theologische und pastorale Herausforderungen identifiziert, es dominiert eine kirchliche Binnenorientierung; der Aufruf zur Mission vonseiten der Leitung ("mission first" ist das Leitmotiv von Kardinal Schönborn für den Reformprozess) soll den Blick in die Welt weiten, der Missionsbegriff selbst wird aber nicht ausreichend reflektiert.

⁴ Freilich gab und gibt es eine Fülle an positiven Erfahrungen, die die Gläubigen im Reformprozess stärken – neu erwachendes Engagement, neue Vernetzungen innerhalb der Diözese, ermutigende Glaubenszeugnisse. Ich sehe aber in den Spannungen und Problemen das größere Entwicklungspotential zur Kirchenbildung, weil dabei das Fragen und Nachdenken beginnt.

keiten, von Gott und dem Glauben öffentlich zu reden oder äußerten Zweifel an überkommener Gottesrede. Ich halte diese Fragen, Schwierigkeiten und Zweifel für ein Potential, denn durch sie kann sich Glaube vertiefen und weiterbilden. In der Praxis wird den dafür notwendigen Reflexionsprozessen aber zu wenig Raum gegeben; eine primär pragmatische Zugangsweise zu Strukturfragen dominiert und droht, die spirituelle Sehnsucht zu ersticken. Auch die Sehnsucht nach Harmonie ist groß – gerade in spiritueller Hinsicht suchen viele eher nach Halt und Orientierung als nach Verunsicherung. Glaubens- und Strukturfragen stehen oft unvermittelt nebeneinander.

Ich nahm auch einen Mangel an Glaubenserfahrung wahr, an dem die Menschen leiden. Diese Erfahrungsnot ist aus empirischen Studien bekannt:⁵ Es ist eine Minorität, die angibt, Gottes Präsenz in Alltag und Welt zu spüren, während eine Majorität dies als Defizit benennt. Auch Kirchenmitglieder sind davon betroffen. Ich bezeichne mit dem Phänomen Mangel an Glaubenserfahrung aber nicht nur den Mangel an religiösen Gefühlen oder spirituellen Ekstasen, sondern auch die Not, die Präsenz Gottes im konkreten Leben – in persönlichen Lebensereignissen oder in den

⁵ So haben z.B. nur 2% der ÖsterreicherInnen 2008 sehr oft das Gefühl, "mit allem eins" zu sein; 10% erleben das oft, 36% gelegentlich, 30% selten und 19% nie; 53% sagen, dass man von Gott im Alltag wenig spürt, vgl. Zulehner, Paul M. – Polak, Regina, Von der „Wiederkehr der Religion“ zur fragilen Pluralität: Die Österreicher/-innen. Wertewandel 1990-2008, hg. v. C. Friesl – R. Polak – U. Hamachers-Zuba, Wien 2009, 143-206, hier: 155. Paul M. Zulehner berichtet in seiner Studie *Religion im Leben der ÖsterreicherInnen 2010* von der Zunahme außergewöhnlicher Erfahrungen: 28% der Befragten hatten schon einmal das Gefühl der Gegenwart Gottes (2000: 20%), 26% haben schon einmal eine heilige Macht in der Natur empfunden (2000: 18%), 30% haben das Gefühl, schon einmal durch Gebete Hilfe bekommen zu haben (2000: 29%). Ein Großteil dieser Erfahrungen wird von der Mehrheit religiös gedeutet, vgl. Zulehner, Paul M., Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970-2010, Ostfildern 2011, 47. Die spirituelle Sensibilität scheint also zu wachsen, ist aber dennoch ein Minderheitenphänomen.

Ereignissen in Geschichte und Gegenwart – wahrnehmen und aus der Sicht des Glaubens denken zu können.

Der Mangel an Gotteserfahrung in diesem Sinn zeigt sich z.B. in der Reduktion der Gotteserfahrung auf ein Gottesgefühl, das Schwierigkeiten mit der Artikulation und Argumentation hat. Für viele ist der Glaube primär eine Art intimes Tête-a-Tête mit Gott; er ist eher eine moralische Weltanschauung als eine Hermeneutik der Praxis des Lebens. Diese Erfahrungsschwäche ist kein individuelles Problem, sondern ein strukturell-pastorales: Wo, wann und wie finden jene Bildungsprozesse statt, in denen aus Glaubenserlebnissen reflektierte Glaubenserfahrungen werden können? Eine Kirche, in die man bis vor kurzem qua Gesellschaftszugehörigkeit sozialisiert wurde, hatte so verstandene Bildung bisher nicht nötig.⁶ Es genügte, den Glauben so auszudrücken, wie man es in der Pfarre und in der Schule gelernt hatte; auf spirituelle und intellektuelle Vertiefung wurde wenig Wert gelegt. Vielen Menschen ist das heute zu wenig.

Nota Bene: Ich meine nicht, dass der Mangel an Gotteserfahrung sich in den Glaubensfragen und -problemen der Menschen äußert. Gotteserfahrung kann Fragen auch entsorgen. Allerdings kann sie auch dazu führen, dass sich Fragen radikalieren und priorisieren. Das Fragen kann selbst ein Ausdruck einer Gotteserfahrung sein. Der Mangel hat viele Gesichter: Er besteht in der fehlenden Transformation eines vage gefühlten in einen denk- und kommunizierbaren Glauben; eines abstrakt gedachten in einen das ganze Leben durchformenden Glauben; er zeigt sich in der Spaltung von Glaubenswissen und Glaubens-

⁶ Das hat sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geändert, man denke an die zahlreichen kirchlichen Bildungseinrichtungen im deutschen Sprachraum. Wahrscheinlich waren insbesondere Laien in der Kirche noch nie so gebildet in Glaubensfragen wie heute. Allerdings betrifft dies nur das hochengagierte Segment der KatholikInnen.

praxis; er zeigt sich in der Not, das, was man glaubt, auch fühlen oder leben zu können oder das, was man lebt, aus der Sicht des Glaubens verstehen zu können. Auch das Schweigen Gottes ist für viele ein existenzielles Problem, das in seiner theologischen Bedeutung viel zu wenig gewürdigt wird.

1.2 Intensives Engagement – Binnenorientierung und Mangel an (explizitem) Weltbezug

Ich bin unzähligen Menschen begegnet, die sich intensiv in der Kirche engagieren und ihr Leben für die Reform der Kirche einsetzen. Zugleich habe ich mich mitunter wie in einem Sturm im Wasserglas gefühlt: Bei der Formulierung von pastoralen Zielen, Inhalten und Projekten war ich mit einer befremdlichen Binnenorientierung auf innerdiözesane und innerkirchliche Themen konfrontiert. Mit Ausnahme der Caritas und einiger hochengagierter Pfarren war die Welt außerhalb der Diözese selten explizit Thema. Gesellschaftliche Herausforderungen kamen als Parameter kirchlichen Wandels und kirchenbildende Realitäten selten in den Blick. Nun sind die Sorge um den Erhalt der eigenen Pfarre, die Angst vor Verlusten aller Art (z.B. Eucharistiefeyer, Rechte, personelle und materielle Ressourcen) oder Kritik an der Vorgehensweise der Kirchenleitung nicht per se kleinkrämerische Selbstbezogenheit.⁷ Der Widerstand gegen Reformen kann mangelnde Transparenz, unzureichende Partizipationsmöglichkeiten, kurz: einen vonseiten der Leitung nicht gut durchdachten und unzureichend strukturierten Reformprozess ebenso sichtbar machen wie das Wissen der Gläubigen um das, was für ihren Glauben zentral ist, z.B. der Wunsch nach einer sonntäglichen Eucharistiefeyer, die durch Reformen plötzlich bedroht ist. Gleichwohl

⁷ Das waren vielfach die Hauptthemen, die dann vonseiten der Leitung primär als selbstbezogener Widerstand gedeutet wurden.

ist die eklatante Abwesenheit von Welt- und Gesellschaftsbezug theologisch und ekklesiologisch höchst bedenklich. Die Kirche kann sich in ihrem Inneren nur erneuern, wenn sich ihre spirituelle Vertiefung in Begegnung und Auseinandersetzung mit Welt und Gesellschaft vollzieht.⁸

1.3 Ausgeprägte Beziehungsorientierung – Mangel an professioneller und theologischer Strukturkompetenz

Als Stärke der Beteiligten habe ich deren ausgeprägte Beziehungsorientierung erlebt, theologisch formuliert: das Ringen und Bemühen um Liebe im Umgang miteinander. Vom Kardinal bis zum Gemeindemitglied ist man um eine gute Gesprächskultur bemüht; man versucht, einander zuzuhören und zu verstehen und lässt sich auch auf Konflikte ein. Im Vergleich zu mir bekannten Strukturprozessen in Wirtschaftsunternehmen kann sich die Kirche von Wien da durchaus sehen lassen. Doch das Ringen um gute zwischenmenschliche Beziehungen ersetzt nicht das Ringen um gute Strukturen. So ist mir der Mangel an strukturellem Denken sowie der Fähigkeit, Strukturen zu gestalten, aufgefallen. Zum einen in Bezug auf professionelle Kompetenz über Organisationsentwicklungsprozesse: Wie kann es sich die Leitung einer Institution mit tausenden Mitgliedern leisten, eine Strukturreform ohne entsprechende Organisationskompetenz durchzuführen? Viele der Konflikte werden so personalisiert statt zu erkennen, dass sie in strukturellen Mängeln gründen. (Wer muss wann von wem informiert

⁸ Welt und Gesellschaft sind für die Ekklesiogenese konstitutive *loci theologici*, d.h. glaubens- und theologiegenerative Orte, in denen sich auch Kirche neu bildet. Wesen und Auftrag der Kirche erschließen sich nach *Gaudium et Spes* in der Welt. Am Beispiel Migration lässt sich dies zeigen, vgl. Polak, Regina – Jäggle, Martin, Gegenwart als locus theologicus. Für eine migrationssensible Theologie im Anschluss an *Gaudium et Spes*: Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, hg. v. J.-H. Tück, Freiburg 2012, 570-598.

werden; wer muss beteiligt werden; wie werden Arbeitsgruppen zusammengesetzt?...). Wie sollen Pfarren ohne diesbezügliche Kompetenz die für ihre pastoralen Vorhaben entsprechende Struktur finden, wenn dafür das Know-how fehlt?

Doch die Frage nach den Strukturen ist nicht nur eine nach der Professionalität, sondern auch eine theologische. Ich beobachtete eine seltsame Ambivalenz: Strukturen gelten einerseits als unveränderbar, weil theologisch (angeblich) sakrosankt, zugleich werden sie immer wieder vonseiten der Kirchenleitung als dem Glauben gegenüber sekundär und nachrangig bagatellisiert. Theologisch ist dies problematisch, da Strukturen als institutionalisierte Beziehungen zwischen Menschen zugleich Träger des Heiligen Geistes sind, die dabei helfen, diesen wahrzunehmen⁹ – oder aber zu verfehlen, auszuschließen oder einzusperren.¹⁰

2. Ziel des Beitrages: Reflexion von Grundlagenfragen von Strukturreformen

Ich formuliere von diesen Beobachtungen ausgehend drei Thesen. Dabei konzentriere ich mich auf ausgewählte theologische Grundlagenfragen, die bei Strukturreformen im kirchlichen Raum meines Wissens zu wenig berücksichtigt werden. Die Kirche in unseren Breitengraden ist nicht bloß in einem organisatorischen Umstrukturierungsprozess, in dem alte Inhalte nur neu verpackt werden müssen. Vielmehr sehe ich die Chance auf eine tief greifende Verwandlung – *metanoia* – der Kirche. Die Kirche kann ihr Wesen und ihren Auftrag im Horizont der Gegenwart und ihrer Heraus-

⁹ Vgl. Kehl, Medard, Kirche als Institution: Handbuch der Fundamentaltheologie Bd. 3: Traktat Kirche, hg. v. W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler, Tübingen – Basel 2000, 129-145.

¹⁰ Vgl. Punkt 4.3.

forderungen neu verstehen und verwirklichen lernen: Sie kann sich neu bilden.¹¹ Eine so verstandene Ekklesiogenese bedarf freilich in den Prozessen ihrer Restrukturierung begleitender theologischer Reflexion. Dazu gehört auch die Herausforderung, die Tradition im Horizont der Gegenwart neu wahrnehmen, denken und leben zu lernen: Irrwege zu benennen und zu verlassen, mutige neue Wege zu beschreiten. Dabei hat die Kirche die Möglichkeit, ihre Pastoral neu zu orientieren. Drei pastorale Lernfelder dieser Kirchenbildung im Kontext von Strukturreformen führe ich aus:

- 1) Strukturreformen ermöglichen der Kirche, Gott neu wahrnehmen und denken zu lernen.
- 2) Strukturreformen ermöglichen der Kirche, mit den Anderen der Kirche und dem Fremden leben zu lernen.
- 3) Strukturreformen ermöglichen der Kirche, Gemeinschaft strukturieren zu lernen.

Ich kann diese Lernfelder hier nur inhaltlich benennen. Wie die damit verbundenen Lernprozesse aussehen können, dazu verweise ich auf den Dialog mit jenen Disziplinen, die in Theologie und Kirche leider oft ein vielfach unterschätztes Schattendasein fristen und mit denen viel zu wenig Austausch gepflegt wird: Religionspädagogik, Katechetik und Didaktik.¹²

¹¹ Das hängt eng mit dem Selbstverständnis einer missionarischen Kirche zusammen, die ihre Sammlung und Sendung nach innen und nach außen in jeder Generation neu denken und leben lernen kann und muss, vgl. Polak, Regina, *Mission in Europa? Auftrag – Herausforderung – Risiko*, Innsbruck 2012.

¹² Vielfach scheitern gute pastorale Ziele am Mangel an religionspädagogischer, didaktischer und katechetischer Reflexion und Kompetenz. Die Frage des Wie ist auch theologisch brisant, da die Qualität von Lern- und Bildungsprozessen maßgeblich darüber entscheidet, ob und wie Gott wahrgenommen werden kann.

3. Praktisch-Theologische Verortung

Ehe ich die Thesen entfalte, verorte ich meine Überlegungen praktisch-theologisch 1) in einer konkreten zeitgenössischen globalen Herausforderung, 2) in meinem Verständnis von Kirche sowie 3) in meinem Verständnis von Pastoral.

3.1 Eine "katholische" Kirche angesichts der globalen Herausforderung des Zusammenlebens in Vielfalt und Verschiedenheit

„Entweder können wir in diesem Jahrhundert eine gemeinsame Zivilisation aufbauen, mit der jeder sich identifizieren kann, die von denselben universellen Werten zusammengehalten, von einem kraftvollen Glauben an das Abenteuer Menschheit geleitet und durch all unsere kulturellen Unterschiede bereichert wird; oder wir gehen alle in einer gemeinsamen Barbarei unter.“¹³

Die Frage nach dem Zusammenleben in Vielfalt und Verschiedenheit zählt heute zu den globalen Überlebensfragen der Menschheit. Für die Kirche ist dies ein zentraler Ort der Bewährung; in diesem Horizont gilt es, Wesen und Auftrag zu realisieren. Im biblischen Verständnis von Pluralität, in der biblischen Reich-Gottes-Theologie sowie in einem (konfessionsübergreifenden) ekklesiologischen Verständnis von Katholizität sehe ich ausgezeichnete Anknüpfungspunkte, wesentliche Beiträge zur Frage des Zusammenlebens in Vielfalt und Verschiedenheit zu erbringen. Einige Gedanken dazu:¹⁴

Als Gott nach dem Turmbau zu Babel „die Sprache aller Welt verwirrt und die Menschen über die ganze Erde zer-

¹³ Maalouf, Amin, *Die Auflösung der Weltordnungen*, Berlin 2010, 27.

¹⁴ Ausführlich dazu: Polak, Regina – Jäggle, Martin, *Diversität und Convivenz. Miteinander Lebensräume gestalten – Miteinander Lernprozesse in Gang setzen: Recht – Religion – Kultur* (FS Potz), hg. v. B. Schinkele u.a., Wien 2014, i.E.

streut hat“ (Gen 11, 9), hat er mit diesem Pluralisierungsprozess etwas Wichtiges zum Schutz der Menschheit getan: Fortan sind Diversität und Differenz Ausgangspunkt und Normalität menschlichen Zusammenlebens und es wird den Menschen schwerer gemacht, aus eigener Kraft eine totalitäre Wirklichkeit zu schaffen, die alle gleichschaltet und der alle zu dienen haben.¹⁵ Die biblischen Verfasser empfanden diese Vielfalt als Strafe. Tatsächlich sind Zerrissenheit und Zerstreuung, Gewalt, Unrecht und Ungerechtigkeit, die Folge der Pluralität sein können, bis heute ein massives sozio-kulturelles, gesellschaftspolitisches und religiöses Problem.

Zugleich hat Gott Menschen erwählt, die in Gemeinschaft sein Reich als Realsymbol darstellen und dazu beitragen können, dass es in der Welt immer mehr Wirklichkeit wird. Das Reich Gottes ist die Verheißung und Zusage eines Zusammenlebens der Menschheit in Vielfalt und Verschiedenheit, in Gerechtigkeit und Frieden.¹⁶ Juden und Christen in ihren Gemeinschaften und Gemeinden können so als Realsymbole des „Reich Gottes im Werden“¹⁷ betrachtet werden.¹⁸ Die Berufung der Kirche für das Reich Gottes wird in ihrem Gründungsereignis erkennbar: Apg 2 erzählt, wie die Völker in der Vielfalt ihrer Sprachen und Kulturen kraft des Heiligen Geistes die Apostel plötzlich in ihrer je eigenen Sprache verstehen können. Keine Einheitssprache ist nötig, keine Preisgabe der Identität, um Kirche zu werden. Kirchen-

¹⁵ Zu dieser Auslegung vgl. Myers, Ched, *Cultural Diversity and Deep Social Ecology. Genesis 11 and Acts 2: Our God is undocumented. Bible Faith and Immigrant Justice*, ed. by C. Myers – M. Colwell, Maryknoll – New York 2012, 17-36.

¹⁶ Vgl. Eigenmann, Urs, *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde. Die andere Vision vom Leben*, Luzern 1998.

¹⁷ Hoffmann, Martin – Pschierer, Hans-Ulrich, *Reich Gottes im Werden. Modell einer auftragsorientierten Gemeindeentwicklung*, Leipzig 2009.

¹⁸ Auf die spezifische und nie aufgehobene Berufung des Volkes Israel in diesem Zusammenhang kann ich hier nicht näher eingehen; sie muss aber erwähnt werden, weil die Kirche ihren spezifischen Auftrag nur im Dialog mit dem Judentum herausfinden kann.

bildung bejaht also Vielfalt und zeigt sich in Sprachenvielfalt und Kommunikation im Heiligen Geist, in der Menschen Gott und einander verstehen lernen.

Was vom Geburtstag der Kirche erzählt wird, findet sich auch im Selbstverständnis der Katholischen Kirche: in Christus Zeichen und Werkzeug für „die innigste Vereinigung der Menschen mit Gott und der Einheit der Menschen untereinander“ (LG 1) zu sein. Dieser Berufung dienen kirchliche Strukturen. Es ist die Berufung zur Katholizität in einem ekklesiologischen Sinn: in Einheit verschieden zu sein¹⁹ und aufgrund des Bundes der Einzigkeit Gottes mit der Pluralität menschlicher Wirklichkeiten in einer offenen Beziehung zur Vielfalt der Welt zu stehen und diese mitzugestalten.²⁰ Diese Berufung macht jede binnenorientierte Selbstbezogenheit zur Sünde, weil diese die missionarische Sendung und damit das Wesen der Kirche verfehlt. Die Berufung zur Katholizität ermöglicht und verpflichtet zu einem bejahenden, offensiven Weltverhältnis. In einem solchem Horizont erschließt sich dann auch die Mission der Kirche, die Botschaft vom Reich Gottes in Theorie und Praxis zu verkünden. Michel de Certeau formuliert dies folgendermaßen:

„Missionarisch zu sein heißt für die Kirche, zu anderen Generationen, zu fremden Kulturen, zu neuen menschlichen Strebungen zu sagen: Du fehlst mir – Nicht so, wie ein Grundbesitzer über das Feld seiner Nachbarn spricht, sondern wie ein Liebender. Wenn sie als 'katholisch' qualifiziert wird, wird sie definiert durch den Bund der Einzigkeit Gottes mit der Pluralität menschlicher Erfahrungen: Immer neu dazu berufen, sich zu Gott zu bekehren (der sie nicht ist und ohne den sie nichts ist), antwortet sie, indem sie sich zu anderen

¹⁹ Die protestantischen Kirchen sprechen anders nuanciert von „versöhnter Verschiedenheit“.

²⁰ Zu diesem Verständnis von Katholizität vgl. De Certeau, Michel, GlaubensSchwachheit. ReligionsKulturen 2, Stuttgart 2009, 105.

Geschichten, zu anderen Menschen hinwendet, die der Offenbarung Gottes fehlen.“²¹

Für unsere Fragestellung bedeutet dies: Strukturreformen dienen der Kirchenbildung nur dann, wenn sie einen (lokalen) Beitrag zur globalen Frage des Zusammenlebens in Vielfalt und Verschiedenheit erbringen, die Katholizität der Kirche fördern und darin Reich-Gottes-Praxis verwirklichen.

3.2 Kirche als Lerngemeinschaft

Zugleich versteht sich Kirche, ganz in der Tradition des Judentums, von Anfang an als Lerngemeinschaft. Die Jünger sind ja Schüler und Schülerinnen, also Menschen, die lernen (vgl. gr. μαθηται). Im Missionsauftrag von Mt 28 wird dies in besonderer Weise deutlich:

„Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.“

Vor dem Taufen und dem Lehren sollen die Menschen zu Jüngern gemacht werden – zu einer Gemeinschaft von Lernenden. Auch Jesus war Zeit seines Lebens ein Lernender.²² Von klein auf lernte er die Tora. Das Neue Testament erzählt, wie Jesus von einer Ausländerin und Heidin, der syrophönizischen (kanaanäischen) Frau, gelernt hat (Mt 15,21-28; Mk 7,24-30): Gottes Heil geht über das jüdische Volk hinaus. Schließlich hat Jesus im Leiden den Gehorsam gelernt (Hebr 5,8).

Wenn ich im Folgenden pastorale Lernfelder identifiziere, ist dieses Lernen also nicht bloß ein praktisches Gebot der

²¹ Ebd.

²² Vgl. Bruners, Wilhelm, *Wie Jesus Glauben lernte*. Freiburg – Wien 2012; Riesner, Rainer, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelienüberlieferung*, Tübingen 1981 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2. Reihe 7).

Stunde für eine Kirche, die bei ihren Strukturreformen auf Innovation und daher Lernprozesse angewiesen ist. Das Selbstverständnis als Lernende ermöglicht der Kirche, sich selbst und ihr Wesen (wieder) zu finden und zu vertiefen.²³

Für unsere Fragestellung bedeutet dies: Strukturreformen sind Lernprozesse und als solche glaubensgenerative Prozesse.²⁴ Sie dienen der Kirchenbildung nur dann, wenn sie zu einem Selbstverständnis der Kirche als Lerngemeinschaft beitragen. Kirchenbildung bedarf demnach einer Kirche, die sich auf Lernprozesse einlässt.

3.3 Pastoral als Praxis der Kirche, die dem Heil der Seelen und der Realisierung des Reiches Gottes in der Welt dient

Der Ort solcher Lernprozesse ist die Pastoral. Pastoral ist dabei aber im Sinne der Pastoralconstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verstehen: als Praxis der Kirche, die dem Heil der Menschen und der Realisierung des Reiches Gottes in der Welt dient.²⁵ Die so weit verbreitete Reduktion der Verständnisses von Pastoral auf die (religiöse) (Einzel-) Seelsorge an den eigenen Mitgliedern ist zu ergänzen um die Verantwortung der Kirche für Gemeinwohl und Gerechtigkeit in Kirche und Welt. Dieser zweite Pol ist genuiner Glaubensausdruck, weil es ohne irdische Gerechtigkeit auch

²³ Die Synagoge wird Schul genannt: Warum sagt man das nicht auch von einer Kirche?

²⁴ Auch dies könnte vom Judentum gelernt werden: Lernen als Form religiöser Praxis zu verstehen. Das Judentum hat, insbesondere nach der Zerstörung des Tempels, Lernen als Form religiösen Opfers betrachtet.

²⁵ Das hat Roman Siebenrock herausgearbeitet, der sich dabei v.a. auf *Gaudium et Spes* und Aussagen von Johannes XXIII. bezieht, vgl. Siebenrock, Roman A., Ein neues Pfingsten der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Broschüre zur Vorbereitung des Gesprächsprozesses „Die Zeichen der Zeit erkennen“ 2012-2014, Innsbruck 2012.

kein religiöses Heil gibt.²⁶ Pastoral erschöpft sich nicht in der Praxis im Inneren der Kirche, sondern vollzieht sich an der Schnittstelle von Kirche und Welt; damit ist das Außen der Kirche zugleich ihr Inneres und ihr Inneres wird zugleich zum Außen.²⁷ Strukturreformen dürfen daher nicht nur binnenbezogene Prozesse sein. Selbstverständlich müssen sie den Gläubigen und deren Glaubensleben dienen. Aber als pastorale Prozesse sind sie zugleich Orte kirchlicher Praxis in der Welt, in der die Kirche von dieser lernt und umgekehrt.

Für unsere Fragestellung bedeutet dies: Strukturreformen dienen der Kirchenbildung nur dann, wenn sie die Gläubigen auch dabei unterstützen, Wesen und Auftrag der Kirche in der Welt besser wahrzunehmen, d.h. die Aufgaben der Kirche in der Welt besser identifizieren und verwirklichen zu lernen.

4. Entfaltung der drei Thesen: Pastorale Lernfelder

4.1 Pastorales Lernfeld: Gott neu wahrnehmen und denken lernen

4.1.1 Situationsbeschreibung

Zahlreiche Publikationen haben sich in den vergangenen Jahren mit dem Phänomen der Kirchenkrise in Europa auseinandergesetzt. Empirische Studien belegen seit Jahrzehnten einen rasanten Schwund an Kirchenmitgliedern und eine rapide Erosion traditioneller kirchlich-religiöser Praxis.

²⁶ Das ist die in der christlichen Tradition allzu lange vergessene Botschaft des Judentums, vgl. z.B. Lohfink, Norbert, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg – Basel – Wien 1987, 217-234.

²⁷ Vgl. Sander, Hans-Joachim, *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. IV, hg. v. P. Hünermann – B. J. Hilberath, Freiburg u.a. 2005, 581-886.

Diese Entwicklungen betreffen nicht nur die Katholische Kirche; auch die protestantischen Kirchen und in etwas abgemildeter Form die orthodoxe Kirche verlieren an Bedeutung im Leben der Menschen. Das Bild erweist sich dabei allerdings aus soziologischer Sicht als vielschichtig:²⁸ So ist die Erosion traditioneller Kirchlichkeit zwar eng verbunden mit dem Schwinden von religiösem Selbstverständnis, da mit dem Nachlassen der Praxis – konkret: Gebet, Kirchengang, praktizierte Kirchenmitgliedschaft – auch subjektive Religiosität geschwächt wird. Dennoch verstehen sich in Europa nach wie vor mehr Menschen als religiös als einer traditionell-kirchlichen Praxis nachgehend. Von einer radikalen Säkularisierung im Sinne des weitgehenden Verlustes traditionell-kirchlicher Praxis kann nur für bestimmte Regionen in Europa gesprochen werden. Seit 1980 verstehen sich nach wie vor zwei Drittel der EuropäerInnen als religiös. Auch der Glaube an Gott hängt nach wie vor eng mit Kirchlichkeit zusammen, ist aber weitaus verbreiteter als diese. So glaubt die überwältigende Mehrheit der EuropäerInnen an Gott.

Als maßgeblicher demographischer Faktor für den Glauben an Gott erwies sich in der jüngsten Untersuchungswelle der Europäischen Wertestudie die Konfessionalität: die entscheidende Rolle, ob jemand an Gott glaubt oder nicht, spielt neben Alter, Geschlecht, Stadt- oder Landzugehörigkeit die konfessionelle Zugehörigkeit: Orthodoxe glauben mit höherer Wahrscheinlichkeit an Gott als Katholiken, diese mit höherer Wahrscheinlichkeit als Protestanten. In Zahlen: Auf einen Protestanten, der an Gott glaubt, kommen vier Katholiken und zehn Orthodoxe. Zugleich

²⁸ Vgl. zum Folgenden Polak, Regina – Schachinger, Christoph, *Stabil in Veränderung: Konfessionsnahe Religiosität in Europa*; Arts, William – Halman, Loek, *Value Research and Transformation in Europe*, beide Beiträge: *Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990-2010: Österreich im Vergleich*, hg. v. R. Polak, Wien 2011, 191-219; 79-102.

erweist sich Konfessionalität quer durch Europa als der entscheidende Faktor für die inhaltliche Ausprägung anderer Werthaltungen, insbesondere politischer Einstellungen: Die sogenannte normativ-religiöse Komponente ist ein zentraler Erklärungsfaktor für das Antwortverhalten bei der Europäischen Wertestudie. Personen, die hier hohe Werte haben, sind überdurchschnittlich religiös, d.h. sie glauben an Gott, gehen regelmäßig in die Kirche und beten häufig. Zugleich haben sie hohes Vertrauen in autoritative Institutionen wie die Armee und die Kirche, geben in ihren Erziehungswerten der Autorität Vorrang gegenüber der Autonomie, sind intolerant gegenüber ethnischen oder sozialen Minoritäten wie z.B. Migranten und Homosexuellen. Sie halten kulturelle Homogenität für einen hohen Wert, bevorzugen materialistische gegenüber postmaterialistischen politischen Zielen, sprechen sich gegen erwerbstätige Mütter aus und haben eine stark regional dominierte Identität gegenüber einem europäischen oder gar globalen Selbstverständnis. Demgegenüber sind Menschen, die hohe Werte auf der Komponente eines autonom-sozialen Liberalismus haben, eher bereit, finanzielle Opfer zugunsten von Maßnahmen gegen Umweltverschmutzung zu erbringen, betonen den Selbstverwirklichungscharakter der Arbeit, weisen unrechtes und unethisches egoistisches Verhalten zurück, vertrauen eher dem Bildungssystem, dem Parlament, der Presse und internationalen Organisationen.

Europaweit lässt sich also ein weit verbreitetes konfessionell geprägtes Gedächtnis wahrnehmen. Selbst in Skandinavien, Großbritannien, Frankreich und den Niederlanden, Tschechien und Ostdeutschland, wo man einen regelrechten Zusammenbruch praktischer Religionsausübung konstatieren kann, spiegeln sich konfessionell-christlich geprägte Vorstellungen in ethischen und politischen Einstellungen wider.

Wie stark sich Konfessionalität auf Moralität und Weltbilder auswirkt, hat übrigens bereits der Soziologe Andrew Greeley nachgewiesen.²⁹ Differenzen zwischen Weltanschauungen und ethischen Konzeptionen lassen sich ihm zufolge auf tieferliegende *imaginations* zurückführen, auf konfessionell geprägte Weltbilder. Mit dem Chicagoer Theologen David Tracy unterscheidet Greeley zwischen analogischen (katholischen) und dialektischen (protestantischen) Weltansichten: Während die analogische Weltansicht einen Gott annimmt, der sich in und durch seine Schöpfung zeigt, wodurch alles in der Welt am Göttlichen partizipiert, sieht die dialektische Weltansicht die Welt als radikal von Gott unterschieden, wodurch sich Gott nur selten, insbesondere in Jesus Christus, in der Welt offenbart. So sind dann für Katholiken soziale Beziehungen selbst Zeugnisse der Gottespräsenz in der Welt, während für Protestanten nur das Individuum in seiner frei gewählten Beziehung zu Gott ganz Mensch sein kann, die Gesellschaft aber gottfern ist. Praktisch führt dies zu sehr verschiedenen Einstellungen zu institutionalisierter Religion, zu Ethik und Politik.³⁰

Die empirischen Ergebnisse zeigen, dass in Europa zwar massive Erosionsprozesse traditionell-kirchlicher Religiosität stattfinden, von Gottlosigkeit aber keine Rede sein kann und sich die konfessionelle Prägung bis heute auf der Ebene der Werte widerspiegelt. Die mitunter gravierenden Unterschiede zwischen den Regionen lassen sich vor allem durch die

²⁹ Greeley, Andrew, Protestant and Catholic. Is the Analogical Imagination Extinct?: *American Sociological Review* 54 (1989), 485-502

³⁰ Während Protestanten in der Kindererziehung Wert auf Eigeninitiative, Rechtschaffenheit, Arbeitseifer und Sparsamkeit legen, betonen Katholiken Loyalität, Gehorsam und Geduld. Schwächungen von Rechtschaffenheit, Ehrlichkeit und Pflichtbewusstsein sind für Protestanten Untugenden, während Katholiken alle Handlungen beklagen, die Beziehungsnetzwerke schaden, wie Ehebruch, Prostitution oder Selbstmord. Selbst bei jüngeren Befragten, bei denen konfessionelle Bindungen verschwunden sind, bleiben diese Differenzen erhalten: protestantisch geprägte Menschen betonen eher Freiheit und Individualismus, katholische eher Gleichheit und Fairness.

historisch und kulturell dominante Konfession eines Landes erklären. Geschichte und die damit verbundenen Machtverhältnisse sowie die Rolle der Kirchen in diesen Konstellationen haben maßgeblichen Einfluss auf den Gottesglauben. Religionsrechtliche Gegebenheiten oder das jeweilige Zusammenspiel zwischen Kirchen und Staat lassen die religiöse Lage eines Landes wesentlich angemessener verstehen als eine platte Säkularisierungstheorie. Religionsökonomische Theorien, die die Religiosität in einem Land nach der Dynamik von Angebot und Nachfrage erklären möchten, erhellen wenig. Europa ist kein religiöser Markt. Das bedeutet freilich nicht, dass sich im Kontext des globalen Kapitalismus nicht auch Religion schrittweise zur Ware verändern kann, die religiöse Bedürfnisse befriedigt.

Zugleich wenden sich heute zahlreiche Menschen neuen, spirituellen Experimentier-, Such- und Wanderbewegungen zu, weil sie an den Gott, den die Kirche verkündet hat, nicht mehr glauben können oder wollen. Sie suchen nach authentischer spiritueller Erfahrung und erzählen auch von solcher. Empirische Studien zeigen, dass diese neuen spirituellen Bewegungen (noch) eine Minderheitenbewegung sind, die sich aber zunehmend verbreitet.³¹ Umfassende Veränderungen werden im Gottesverständnis erkennbar: Gott wird als Gott, der alle Menschen liebt, beschrieben; mittels szientistischer oder esoterischer Deutungsmuster wird er in der Natur erfahren (Energie).³² Neue Spiritualitäten weisen Dimensionen auf, die Gott oder das Göttliche im Inneren des Selbst, in der kosmischen Weite, in neuen Gemeinschaften, in einem veränderten Weltverhältnis und Utopien oder in einer

³¹ Vgl. z.B. Höllinger, Franz – Tripold, Thomas, Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur. Bielefeld 2012; Polak, Regina, Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2005.

³² Z.B. Polak, Regina, Lebenshorizonte. Religion und Ethik: Lieben. Leisten. Hoffen. Die Wertewelt junger Menschen in Österreich, hg. v. C. Friesl – I. Kromer – R. Polak, Wien 2008, 126-230.

Liebesethik suchen und finden.“ Ein umfassender Transformationsprozess findet statt, in dem sich Vorstellungen, Bilder und Begriffe von dem verändern, was Menschen als religiös oder spirituell bzw. als Gott bezeichnen.

4.1.2 Situationsreflexion

Reflektiert man diesen Befund aus einer theologischen Sicht, wirft er schwere und unangenehme Fragen für die Kirche auf. Die vorfindbare Religiosität, insbesondere der konfessionell geprägte Gottesglaube, zeigt neben zahlreichen Anschlussmöglichkeiten bei einer Mehrheit jener Menschen, die sich als “katholisch“ verstehen, auch massive Widersprüche und Unvereinbarkeiten mit einem Gottesverständnis, wie es die Heilige Schrift offenbart – insbesondere, was die gesellschaftspolitischen Einstellungen betrifft. Traditionelle Gottesvorstellungen verbinden sich nicht selten mit einem rigid-normativen, autoritativen Ordnungsdenken oder gar fremdenfeindlichen Einstellungen. Sie spiegeln die politische Geschichte der Katholischen Kirche in Europa wider, die sich häufiger auf die Seite der politischen Ordnungsmächte und gesellschaftlichen Mehrheiten gestellt hat als auf die Seite der Armen, Marginalisierten und Minoritäten.

Muss man aus diesem empirischen Befund nicht ableiten, dass die Kirchenkrise im Kern eine Gotteskrise ist – eine Krise jener Bilder und Vorstellungen von Gott, die sich mit Macht, Autorität, Gewalt verbunden haben und die Menschen heute zunehmend ablehnen? Diese Krise betrifft keinesfalls nur die Anderen außerhalb der Kirche, die nicht mehr genügend Glaube mitbringen oder zu wenig über den Glauben wissen. Sie lässt sich daher auch nicht bloß mit der Suche nach neuen Verpackungen für pastorale Angebote beantworten. Sie ist eine heftige Rückfrage an den Glauben

³³ Vgl. Martin, Ariane, *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Ostfildern 2005.

der Kirche: Sie betrifft ihr Innerstes, den Glauben der Gläubigen und das kirchliche Selbstverständnis.

Zur Disposition steht die Frage, ob und wie Gott in Europa heute wahrgenommen und gedacht werden kann – im Horizont einer umfassenden Transformation von Werten, Einstellungen und auch religiösen Erfahrungen.

Für die Mehrheit der Menschen scheint der Glaube an Gott eine Art Platzhalter für die Frage, den Wunsch oder die Sehnsucht nach einer höheren, transzendenten Wirklichkeit zu sein. Dieser dient eher als weltanschauliches Erklärungsmodell denn als Lebensorientierung. Wer angibt, an Gott zu glauben, hat nicht zugleich eine spezifisch religiöse oder gesellschaftliche Praxis. Menschen, die an Gott glauben, unterscheiden sich oftmals in ihrer gesellschaftlichen Praxis nicht signifikant von jenen, die nicht glauben. Unterschiede werden (aus statistischer Sicht) erst erkennbar ab einer bestimmten Intensität dieses Glaubens. Der Glaube hängt in gewisser Weise in der Luft – als vielfach ortlose Sehnsucht.

4.1.3 Fragen und Ursachen

Diese Situation lässt auf eine veritable Gotteskrise schließen – außerhalb wie innerhalb der Kirche. Die Kirche muss sich selbstkritisch fragen und erinnern: Welchen Gott haben wir verkündet? Einen Gott, der mit politischen Machthabern kooperiert? Einen Gott, der Juden, Protestanten und Andersgläubige umbringt? Einen Gott, der Sünden mit Ausschluss aus der Gemeinschaft bestraft, die Armen mit Almosen abspeist und die Gerechtigkeit vergisst? Einen Gott, der wie ein Buchhalter alle Sünden registriert und am Ende wie ein Richter bestraft?

Auch wenn solche Gottesbilder heute im Religionsunterricht und in der Pastoral in unseren Breitengraden kaum mehr anzutreffen sind, wirft die Geschichte der Gottesverkündigung bis heute einen langen und unaufgearbeiteten Schatten. Sie bildet den Hintergrund des kollektiven Exodus

vieler Menschen aus der Kirche. Sie prägt nach wie vor das kollektive Gedächtnis in Gesellschaft und Kirche.

Zugleich haben sich seit dem Zweiten Weltkrieg die Lebensbedingungen in Westeuropa so gravierend verändert, dass mit der damit verbundenen Wirklichkeitswahrnehmung traditionelle Gottesbilder in die Krise kommen (müssen). Die französische Soziologin Danièle Hervieu-Léger beschreibt diese Veränderungen folgendermaßen:³⁴

1) Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit lebt im ökonomisch und politisch privilegierten westeuropäischen Raum eine Gesellschaft ohne Hunger. Gesicherte Ernährung ist für die Mehrheit selbstverständlich. Wenn es Hunger gibt in Europa, liegt dies nicht an Nahrungsmittelmangel und Hungerkatastrophen, sondern an sozialen Ungerechtigkeiten. Auch das Kindergebären ist keine Frage auf Leben und Tod mehr. Ein ausgebautes Gesundheitssystem ermöglicht grundsätzlich Lebenssicherheit. Diese generationale Erfahrung verändert das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektiv. Freilich gibt es neue Unsicherheiten – Arbeitslosigkeit, soziale Segregation, Umweltprobleme, Gewalt – aber diese können nur auf der Basis dieser elementaren Satttheit Entrüstung hervorrufen. Hunger und Angst vor Hunger hat zahllose Generationen schwach, unfrei und manipulierbar gemacht. Eine satte Gesellschaft ermöglicht Individuen eine stärkere Konzentration auf die Suche nach innerweltlichem persönlichem Glück und Sinn. Sie ermöglicht Menschen mehr Selbstbewusstsein und Autonomie – auch in religiösen Belangen und gegenüber religiösen Institutionen. Das ist ungewohnt für die machtgewohnten Kirchen in Europa. Die Menschen brauchen Kirche und Glaube nicht mehr, um mit ihrer existenziellen Not und Angst zurande zu kommen. Und

³⁴ Hervieu-Léger, Danièle, Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa: Woran glaubt Europa? Religion und politische Kultur im neuen Europa, hg. v. K. Michalski, Wien 2007, 81-99, 90-94.

die Kirche verfügt nicht mehr über die Macht, angesichts von Not den Menschen mit Gott Angst zu machen oder durch Glaube Frustrationsbereitschaft und Loyalität zu erzeugen.

2) Die demokratische Kultur ist über die politische Sphäre hinausgewachsen und in alle Bereiche und Institutionen menschlichen Lebens eingedrungen: in die Schule, in Unternehmen, in die Universität, in Kirchen usw. Damit sind alle naturalisierten Formen von Autorität, traditionelle Pflichtvorstellungen und "natürliche" Rollenverteilungen zur Disposition gestellt und rechenschaftspflichtig geworden. Allem voran betrifft dies die traditionellen Vorstellungen von Ehe und Familie. Protestantische Kulturen reagieren darauf eher mit Öffnung und Liberalisierung, katholische mit defensivem Rückzug. Ein Gott, der von einer Institution verkündet wird, die mit Partizipation und Umgang mit Macht und Autorität in ihrem Inneren Schwierigkeiten hat, kann von daher nur skeptisch wahrgenommen werden.

3) Das Verhältnis der EuropäerInnen zur Natur hat sich radikal verändert. Sie wird nicht mehr als eine vorgegebene Ordnung mit unwandelbaren und ewigen Prinzipien wahrgenommen, sondern sie lässt sich gestalten, manipulieren, demontieren, zusammensetzen und ändern. Grunderfahrungen mit dem Leben – sich ernähren, sich fortpflanzen, sich gesundhalten, sich verständigen – werden durch wissenschaftliche und technische Entwicklungen völlig neu definiert: Gentechnik, Reproduktionsmedizin, Kognitionswissenschaften, neue Technologien verändern das Leben von Grund auf. Selbst dort, wo Natur heute als Eigenmacht wieder als bedrohlich erlebt wird – als Folge des Klimawandels – steht der Mensch vor der Tatsache, dass er selbst für diese Entwicklungen verantwortlich ist.

4.1.4 Konsequenzen für Strukturreformen und Ekklesiogenese

Diese epochalen Transformationen wirken sich auf den Glauben aus, stellen überkommene Gottesbilder in Frage und führen zu einer radikalen Krise im Verständnis von Gott. Diese Krise lässt sich nicht durch die Suche nach neuen Verpackungen lösen. Gott selbst muss neu gesucht, gedacht, nach ihm muss neu gefragt werden – auch und gerade im Zug der Strukturreformen. Denn auch kirchliche Strukturen sind Aussagen über Gott, insofern die Institution in ihnen sich selbst und ihren Auftrag verwirklicht und repräsentiert. Intransparente oder ungerechte Entscheidungs- und Verwaltungsstrukturen desavouieren die Rede von einem gerechten und barmherzigen Gott. Partizipatorische Strukturen fördern die Glaubwürdigkeit.

Im Zuge der Reformprozesse sind also der Glaube an Gott, die Gottesrede und die Art, wie Gott gedacht und getan wird, selbst einer Kritik zu unterziehen und auf ihren inneren Zusammenhang mit kirchlichen Strukturen hin zu befragen. Prägen bestimmte Gottesbilder nicht auch das Festhalten an bestimmten Strukturen? Sind es nicht Gottesbilder, die anstehende Kirchenreformen blockieren oder fördern können? Welche Strukturen bilden jene Gotteserfahrungen ab, die Menschen heute machen – und wie stehen diese im Zusammenhang mit jenen Gotteserfahrungen, von denen die biblische Tradition erzählt? Hier wird noch viel Denkarbeit zu leisten sein.

Strukturreformen sind eine Chance, sich mit der Frage auseinanderzusetzen: Wie kann Gott im Angesicht religiöser Transformationsprozesse der Gegenwart wahrgenommen und gedacht werden? Diese Frage sollte aber nicht abseits der Strukturreformprozesse ausschließlich akademisch diskutiert werden. Sie kann nur Frucht bringen, wenn sie im Zug der Reformprozesse immer wieder mitreflektiert wird bzw. die Strukturreform selbst auf ihre immanente Gottesrede hin

explizit befragt wird: Welchen Gott verkünden unsere Strukturen? Welchen Geist lassen sie wahrnehmbar werden? Exemplarisch drei Aspekte, die dabei reflektiert werden könnten:

1) Der Umgang mit Macht kann reflektiert werden – mit der institutionellen Macht der Kirche und mit der Macht Gottes. Orientierungspunkt dabei sind die biblischen Vorstellungen jener Gerechtigkeit Gottes mit ihrer Option für die Armen, Marginalisierten und Fremden. Am Umgang mit ihnen manifestiert sich die Qualität einer Strukturreform. Auch die Ohnmachtspraxis Jesu ist wegweisend: Diese Macht ist Liebe. Ohnmachtspraxis meint keinesfalls Inkompetenz oder Führungsschwäche, die man dann bei Schwierigkeiten religiös verbrämt. Ohnmachtspraxis kann aber durchaus das Anerkennen von Schwäche, Fehlern oder unbeantwortbaren Fragen bedeuten. Es ginge um einen Transformationsprozess, in dem die Macht kirchlicher Strukturen so reformiert wird, dass diese Liebe und Gerechtigkeit fördern. Dienen Strukturen dazu, dass Menschen die Gerechtigkeit und Liebe Gottes besser wahrnehmen können? Ermutigen sie Menschen dazu, ihrerseits für mehr Gerechtigkeit und Liebe in der Welt zu sorgen?³⁵

2) Gerechtigkeit ist die Form der Liebe:³⁶ Im Zuge der Strukturreform kann die Kirche Gerechtigkeit lernen. Diese zeigt sich aus biblischer Perspektive zentral an der Möglichkeit aller Beteiligten zu Partizipation; an der Sensibilität bzw. Inklusion von exkludierten, marginalisierten und armen Menschen und Gruppen sowie am Umgang mit Minoritäten

³⁵ Ich habe dieses Anliegen an der Frage durchbuchstabiert, wie sich eine Kultur der Anerkennung in den Strukturen der Kirche entwickeln könnte: Polak, Regina, Anerkennung. Eine Herausforderung für Kirche und Pastoral, ein Versuch: Anerkennung in religiösen Bildungsprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. T. Krobath - A. Lehner-Hartmann - R. Polak, Wien 2013, 315-342.

³⁶ Vgl. Tillich, Paul, Liebe, Macht, Gerechtigkeit, Tübingen 1955.

innerhalb und außerhalb der Kirche.³⁷ Am Umgang mit ihnen lässt sich ermesen, ob die Strukturreform gerecht ist. Dienen Strukturen dem Lernen von Gerechtigkeit innerhalb und außerhalb der Kirche?

3) Schließlich bedarf es Räume und Zeiten, in denen reflektiert und geübt wird, die Präsenz Gottes wahrzunehmen: es ginge um eine spirituell-kontemplative Vertiefung des Reformprozesses. Damit meine ich keine idealisierende, spirituelle Legitimierung oder Überhöhung der stattfindenden Prozesse. Religiös wird die Strukturreform nicht per se durch Gebete vor und nach den Planungssitzungen, sondern auch durch die Reflexion dessen, was in diesen Prozessen spirituell geschieht. Ein Prozess der Kirchenbildung, der dieser Dimension nicht Raum gibt, bleibt an der Oberfläche. Strukturreformen bergen das Potential einer spirituellen Vertiefung der Gläubigen.

Wenn das Reich Gottes, das die Mitte der Verkündigung der Kirche darstellt, eine individuelle und gesellschaftliche, eine spirituelle und eine politische Wirklichkeit ist, in der die Machtverhältnisse humanisiert werden, Welt und Menschen ein Stück weit liebevoller und gerechter werden und darin Gottes Präsenz erfahren werden kann, dann bemisst sich an seiner Realisierung die Qualität von Strukturreformen.

4.2 Pastorales Lernfeld: Mit den Anderen der Kirche und dem Fremden leben lernen

4.2.1 Ekklesiogenese bedarf der Anderen

Im Abschnitt 44 der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* („Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt

³⁷ Z.B. Kinder und Jugendliche, kranke und alte, arme und einsame Menschen, MigrantInnen innerhalb und außerhalb der Kirche: Welche Rolle spielen sie bei der Ekklesiogenese? Ist das Zusammenleben mit ihnen strukturbildendes Prinzip bei der Kirchenreform?

erfährt“) finden sich wegweisende Aussagen für die Ekklesio-genese der Kirche:

„Zur Steigerung dieses Austauschs bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt. Es ist jedoch Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann.“

Ob gläubig oder nicht, die Kirche braucht die Anderen, die nicht zur Kirche gehören, um die ihr geoffenbarte Wahrheit besser verstehen und leben zu können. Von ihnen kann die Kirche lernen, wer sie selbst ist, welche Aufgaben sich ihr stellen, wie Menschen außerhalb der Kirche Gott (nicht) erfahren oder denken – und wie sie sich daher jetzt für die Zukunft umbilden kann und muss.

Die Präsenz der Anderen, der Dialog mit ihnen und deren Partizipation sind also unverzichtbar für Strukturreformen: Sind jene, die nicht zur Kirche gehören, Teil von Beratungen, Planungssitzungen, Projektentwicklungen? Werden sie eingeladen, sucht man sie auf? Ich gestehe, dass ich sie weitgehend vermissem. Sei es auf diözesaner Leitungsebene oder auf Gemeindeebene, auch an vielen theologischen Fakultäten, fehlt der regelmäßige und strukturierte Dialog mit jenen, die nicht zur Kirche gehören. Ob die Strukturreformen gelingen, hängt maßgeblich davon ab, ob es gelingt, Strukturen nicht allein für die eigenen Mitglieder zu entwickeln, sondern ob sie jenem Dienst dienen, zu dem die Kirche in der Welt im Zusammenleben in Vielfalt und Verschiedenheit berufen ist. Dazu ist es nötig, den Anderen zuzuhören: Was haben sie über die Zeichen der Zeit zu erzählen? Welche Nöte und Chancen erkennen sie in der Welt? Wie nehmen sie die

Kirche wahr und was erwarten sie von ihr? Wie verstehen sie Gott? Der Dialog mit den Anderen ist konstitutiv für die Ekklesiogenese – aus theologischen Gründen, weil Gott auch mit ihnen ist. Die weitgehende Absenz der Anderen bei Strukturreformen enthüllt, dass die Kirchenkrise auch eine Krise in der Beziehung zu den Anderen ist.

4.2.2 Wer sind diese Anderen?

Drei Gruppen möchte ich programmatisch anführen:

1) Die Juden: Ohne Dialog mit dem lebendigen Judentum wird es keine substantielle Erneuerung der Kirche geben. Juden sind nicht nur unsere älteren Brüder und Schwestern im Sinne einer Vorgeschichte, sondern der Dialog mit dem lebendigen Judentum der Gegenwart wird uns helfen, tiefer Kirche zu werden. Die lange und schwierige Schuldgeschichte der Kirche gegenüber den Juden wird diesen Dialog nicht einfach machen, aber mit den Vorgaben von *Nostra Aetate* ist der Kirche eine noch weitgehend ausstehende Aufgabe ins Haus gestellt. Vom Judentum lernen wird der Kirche neue theologische Erkenntnisse ermöglichen (z.B. in der Frage nach der Gerechtigkeit oder dem Umgang mit Zugehörigkeit). Zugleich geht es um die Bearbeitung der eigenen Schuldgeschichte und Versöhnung sowie die Bildung von Beziehungsstrukturen, die die Anerkennung der Berufung Israels kommunikativ und symbolisch zum Ausdruck bringen, auch in den Strukturen.³⁸

2) Die anderen Christen und Kirchen: Strukturreform kann nur im ökumenischen Dialog mit den christlichen Brüdern und Schwestern stattfinden. Das Anstreben der Einheit der einen Kirche Jesu Christi ist der je größere Horizont der Bildung neuer Strukturen. Dienen Strukturen dem Eins-

³⁸ Konkrete Aufgaben vgl. z.B. Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Berlin e. V., Die zwölf Thesen von Berlin. Ein Aufruf an christliche und jüdische Gemeinden in der ganzen Welt: http://www.gcjz-berlin.de/berliner_thesen_ICCJ_flyer-lang.pdf [Zugriff: 18.12.2013].

werden der Kirchen? Fördern oder behindern sie das Zusammenleben und -wirken christlicher Kirchen? Wenn sich so z.B. Strukturen um ein konkretes Projekt herum bilden, wäre dies von Beginn an im Dialog mit den je anderen christlichen Kirchen in der Region zu entwickeln.

3) Andere Religionen und die Gesellschaft: Diese Anderen bilden ein nahezu unüberschaubares Feld und die Dialogpartner werden je nach Region und pastoralem Projekt spezifisch auszuwählen sein. Aber das hörende und lernende Gespräch mit Muslimen, Buddhisten, Atheisten; mit Menschen aus Wirtschaft, Politik, Kultur, Medien oder Wissenschaft; mit VertreterInnen marginalisierter Gruppen ist unverzichtbar, wenn die Kirche ihre Strukturen so bilden möchte, dass sie Beziehung, Kommunikation sowie das Zusammenleben in Vielfalt und Verschiedenheit ermöglichen.

Strukturreformen dienen demnach der Ekklesiogenese, wenn sie in einem ökumenischen Horizont erfolgen. Ökumene verstehe ich hier in dreifachem Sinn: Als Dialog und Förderung der Beziehungen zwischen Kirche und Judentum, mit den christlichen Kirchen und der Menschheit im Horizont einer gemeinsamen Welt.³⁹ Diese ökumenische Orientierung lässt die Kirche ein Stück weit katholischer werden.

Was hindert die Kirche, Anderen auf Augenhöhe zu begegnen? Was kann diese Beziehungen fördern? Die Auseinandersetzung mit dieser Frage wird helfen, Strukturen zu identifizieren, die den Dialog blockieren (z.B. zu viel innere Verwaltung, Terminplanung, Bildung von Projektgruppen nach institutionellen oder persönlichen Interessen, unreflektierte Machtverhältnisse, Sprache oder Symboliken, die andere fernhalten) und solche zu entwickeln, die ihn fördern (z.B. Besetzung, Planung von Pfarrgemeinderäten, Projektplanung nach Sachinteressen, niederschwellige Zugangs-

³⁹ Vgl. Polak, *Mission* (Anm. 11), 93-96.

möglichkeiten). Sichtbar wird dabei freilich werden, dass auch Gläubige nicht frei sind von Vorurteilen und Xenophobien, von Antisemitismus und Islamophobie, Ablehnung von Minderheitengruppen und anderen Humanophobien. Auch Gläubige plagen sich mit der gegenwärtigen Pluralisierung und Diversifizierung von Gesellschaft und erleben Differenz eher als Störung denn als Potential. Wie lassen sich diese Fehlhaltungen entlernen und zugleich Erfahrungsräume eröffnen, in denen Anderssein, Unterschiede, Vielfalt ein Potential sind? Wer neugierig wird auf Unterschiede, wird die Anderen alsbald als unverzichtbare PartnerInnen bei der Ekklesiogenese erkennen und deren Partizipation fördern.

4.2.3 Die theologische Bedeutung der Anderen

Die Einbeziehung der Anderen in Strukturreformen ist keine Frage der Strategie bei der Suche nach guten Ideen für das Eigene. Die Anderen haben eine theologische Bedeutung für die Ekklesiogenese.

Einen Aspekt möchte ich hier besonders herausstreichen: Die Begegnung mit Anderen ermöglicht die Erfahrung des Fremden.⁴⁰ Die Anderen sind aber nicht die Fremden. Die Anderen der Kirche sind mit den Gläubigen der Kirche dadurch verbunden, dass sie gemeinsam Mensch und Geschöpfe Gottes sind. Die Unterschiede, die dabei wahrnehmbar werden, können allerdings als Fremdheit erlebt werden. Deshalb sind die Anderen aber nicht die Fremden; denn Fremdsein ist keine Eigenschaft von Menschen, sondern eine Beziehungserfahrung zwischen Menschen. Das Fremde, das dabei erfahren werden kann, zeigt sich als Wirklichkeit, die nicht zur Gänze verstanden, erfasst oder beherrscht

⁴⁰ Philosophisch-Theologische Grundlage dieser Überlegungen vgl. Gmainer-Pranzl, Franz, *Beunruhigungen. Diskurs über das Unzugängliche: Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität*, hg. v. S. Lederhilger, Frankfurt 2012, 61-71.

werden kann. Das Fremde ist und bleibt uneinholbar. Darin erkenne ich auch die theologische Chance: Sich daran erinnern zu lassen und gewahr zu werden, dass jeder Mensch ein uneinholbares, uneinnehmbares Geheimnis ist. In dieser Erfahrung kann sich auch Gott zeigen, der fremd und niemals zur Gänze zu verstehen ist. Auch wenn er in seiner Fremdheit nahe ist, bleibt er Geheimnis. Die Erfahrung des Fremden in der Begegnung mit den Anderen kann also nicht nur neue, bereichernde Sichtweisen eröffnen, sondern zugleich ein Lernort sein, das Geheimnis Gottes neu und tiefer zu verstehen und seine Unfassbarkeit wahrnehmen und anerkennen zu lernen – so wie die Andersheit der Anderen der Kirche.

Diese Erfahrung betrifft auch die Gläubigen innerhalb der Kirche – denn auch KatholikInnen unterschiedlicher Prägung können einander sehr fremd sein. Die Begegnung mit den Anderen der Kirche macht diese Fremdheit allerdings deutlicher bewusst. Deshalb ist sie aber auch eine Chance. In einer Gesellschaft, in der Diversität und Differenz Normalität darstellen, kann auch die Kirche nicht umhin, sich dieser Erfahrung zu stellen – mag sie auch mit Schmerz, Irritation und Verunsicherung verbunden sein. Wenn das Zusammenleben in Vielfalt und Verschiedenheit eine der großen Herausforderungen der Gegenwart auch für die Kirche ist, liegt im Dialog mit und im Lernen von den Anderen eine große Chance. Sie kann und muss lernen, die ihr geoffenbarte Wahrheit im Horizont der Anderen und deren bleibender, uneinnehmbarer Fremdheit zu verstehen und zu denken, auszudrücken und zu leben. Die Erfahrung des Fremden kann so eine spirituell-theologische Dimension bergen: in der Begegnung mit den Anderen den fremden Gott wieder wahrzunehmen und ihm so näher zu kommen. Deshalb müssen die Anderen der Kirche an Strukturprozessen beteiligt werden, weil sich nur so Kirche bilden kann.

4.3 Pastorales Lernfeld: Gemeinschaft strukturieren lernen

Gläubige betonen immer wieder, dass Kirche Gemeinschaft ist und erkennen in dieser einen hohen Wert. Dennoch möchte ich die These in den Raum stellen, dass die Kirchenkrise auch eine Gemeinschaftskrise ist. Gemeinschaft wird nämlich zwar durchaus in ihrer sozialen Funktion wertgeschätzt, aber selten in ihrer theologischen Bedeutung und ihrem genuin spirituell-politischen Eigenwert erkannt. Gott beruft Gemeinschaften – das Volk Israel und die Kirche – um seine Heilsgeschichte zu verwirklichen. Diese Gemeinschaften sind mehr als die Summe ihrer Einzelteile. Beruft er Einzelne, tut er dies nicht zu deren persönlichem Wohlergehen, sondern zum Wohl der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ist gleichsam das Instrument der Heilspraxis Gottes, die sodann dem Wohl, dem Wert und der Würde des Einzelnen dienen kann.

Strukturreformen finden ihre Qualität wesentlich darin, ob sie solche Gemeinschaften und Gemeinschaftsbildungen fördern. Zu lernen wäre demnach, was eine christliche Gemeinschaft auszeichnet und wie dies zu fördern ist; welche spirituelle Dimension Gemeinschaft birgt und worin ihre gesellschaftliche Bedeutung und Aufgabe besteht. Gemeinschaften aber benötigen Strukturen, um die Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern und die Beziehungen der Gemeinschaft mit der Außenwelt zu gestalten. Diese Strukturen machen den Geist einer Gemeinschaft nach innen und nach außen wahrnehmbar. Darin liegt ihre theologische Würde.

Im Bereich der Organisationsentwicklung wird der Frage nach Strukturen schon länger große Aufmerksamkeit gezollt. Sie gelten als jene Rahmenbedingungen, die es Menschen innerhalb einer Organisation ermöglichen, ihre Aufgabe gut und angemessen erfüllen zu können. Strukturen von Institu-

tionen können die Würde von Menschen fördern oder blockieren; sie können Menschen sogar demütigen. Avishai Margalit spricht in diesem Zusammenhang von einer „anständigen Gesellschaft“, die sich dadurch auszeichnet, dass Institutionen ihre Menschen nicht demütigen, d.h. Menschen nicht aus der menschlichen Gemeinschaft ausschließen und sie nicht ihrer Kontrollfähigkeit und Freiheit berauben.⁴¹ Wie steht es um die „(hoch)anständige Kirche“? Eine Schlüsselrolle spielt in diesem Diskurs auch das Konzept der Anerkennung von Vielfalt als individuelle und vor allem als strukturelle Größe: Strukturen gelten dann als menschengerecht, wenn sie Differenz anerkennen. Im religionspädagogischen Bereich und in der Schulentwicklung gibt es dazu zwischenzeitlich herausragende Projekte, die sich der Frage nach differenzsensiblen und gerechten Strukturen widmen.⁴²

Theologie und Kirche haben diese Diskurse bisher so gut wie gar nicht rezipiert. Man bedient sich zwar gerne diverser Methoden aus der Organisationentwicklung, eine theologische Reflexion dazu ist aber kaum zu finden.⁴³ So werden dann Managementmethoden aus der Wirtschaft übernommen, ohne darüber nachzudenken, ob diese auch mit dem Wesen und dem Auftrag der Kirche vereinbar sind. Hinzu kommt die Schwäche vieler kirchlicher Akteure in Bezug auf die Wahrnehmung und Wirkung von Strukturen auf Menschen. Diese Strukturblindheit betrifft nicht nur die Wahr-

⁴¹ Margalit, Avishai, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin 1997.

⁴² Vgl. Jäggle, Martin – Krobath, Thomas – Schelander, Robert (Hgg.), *lebens.werte.schule – Religiöse Dimensionen von Schulkultur und Schulentwicklung*, Wien 2009; Jäggle, Martin – Krobath, Thomas – Stockinger, Helena – Schelander, Robert (Hgg.), *Kultur der Anerkennung: Würde – Gerechtigkeit – Partizipation für Schulkultur, Schulentwicklung und Religion*, Wien 2013.

⁴³ Eine Ausnahme z.B. Heller, Andreas – Krobath, Thomas (Hgg.), *Organisationsethik. Organisationsentwicklung in Kirchen, Caritas und Diakonie*, Freiburg 2003.

nehmung von inneren Strukturen, sondern auch die von Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. Ob diese Blindheit nicht auch eine der Ursachen für das flächendeckende Versagen der Kirche in der NS-Zeit war?

Demgegenüber ist in Erinnerung zu rufen, dass Strukturen als institutionalisierte Beziehungen einer Gemeinschaft Ausdruck und Verwirklichung – theologisch formuliert: Inkarnationen – des Heiligen Geistes als der beziehungsstiftenden Wirklichkeit Gottes sind. Geist ermöglicht Beziehungen – und die Institutionalisierung von Beziehungen innerhalb einer Institution nennt man Strukturen. Medard Kehl hat den Zusammenhang zwischen Geist und Institution folgendermaßen beschrieben:⁴⁴ Der Heilige Geist manifestiert sich nicht nur in den persönlichen Charismen, sondern auch in den bleibenden Strukturen der Kirche. Der Geist ist auf menschliche Mitwirkung angewiesen – auch im Institutionellen. Die Hauptaufgabe der Institution besteht darin, Einheit in Vielfalt zu stiften – womit nicht Uniformität gemeint ist, sondern die Bewahrung und Förderung vielfältiger Beziehungen innerhalb der Institution und der Institution mit ihrer Umwelt:

1) Die Institution ist ein Zeichen des identifizierenden Geistes. Sie hilft dabei, dass sich die Kirche durch die Zeiten hindurch immer neu mit der ursprünglichen Botschaft des Evangeliums identifizieren und damit die eigene Identität finden kann. Strukturen dienen also dazu, die Wahrnehmung Gottes im Sinne der biblischen Offenbarung zu unterstützen.

2) Die Institution ist ein Zeichen des integrierenden Geistes. Sie fügt die einzelnen Glaubenden sowie die einzelnen Kirchen in die Einheit der *communio sanctorum* und der *communio ecclesiarum* ein. So bleibt die Gemeinschaft lebendig und vielfältig, wird vor Erstarrung und Selbstgenügsamkeit geschützt, weil mit jedem neuen Element

⁴⁴ Vgl. Kehl, Kirche (Anm. 9).

auch die Diversität und Differenzierung innerhalb der Kirche zunimmt. Strukturen schützen also vor Uniformisierungstendenzen und ermöglichen Selbstrelativierung und Korrektur.

3) Die Institution ist ein Zeichen des befreienden Geistes. Sie befreit die Gläubigen vom Zwang, sich selbst das Heil schaffen zu müssen und damit geschichtslos der Gegenwart ausgeliefert zu sein. Dabei darf auch keine Vergangenheit absolut gesetzt werden. Die befreiende Wirkung der Strukturen schützt vor subjektiver Enge und Formlosigkeit und zeigt sich durch Partizipation.

Haben die Strukturen, die die Kirche nun neu bildet, diesen Zeichencharakter? Erfüllen sie ihre Aufgaben?

1) Helfen die Strukturen dabei, Gott und seinen Geist wahrnehmen, denken und tun zu können? Eröffnen und fördern sie Beziehungsräume, die zum Fragen, Nachdenken, Miteinanderleben ermutigen?

2) Helfen die Strukturen dabei, dass Menschen besser in Verschiedenheit zusammen leben können und die Verschiedenheit als Bereicherung erlebt wird? Eröffnen sie dem Fremden Raum und Zeit? Tragen sie zur Inklusion marginalisierter Menschen und Gruppen bei, sodass diese ihre Erfahrungen einbringen können?

3) Lassen Strukturen die befreiende Wirkkraft Gottes erfahrbar werden? Können Menschen durch Partizipation ungeahnte Begabungen an sich entdecken und diese in einem fehlerfreundlichen und angstfreien Klima entfalten? Können sie wahrnehmen, dass es möglich ist, miteinander verbunden und zugleich man selbst sein zu können, weil Verschiedenheit als normal anerkannt wird? Können sie die Erfahrung machen, dass Tradition Freiheit ermöglicht und Glaube und Leben ein Geschenk sind?

5. Gemeinden als Zentrum

Ich wünsche mir, dass in den derzeit stattfindenden Strukturreformen Grundlagenfragen mehr Raum und Zeit eingeräumt wird. Diese verstehe ich weniger als wissenschaftliche Diskurse, sondern als Dialoge und Lernprozesse zwischen Gläubigen, Kirchenleitung, WissenschaftlerInnen und den Anderen. Strukturreformen finden nicht abseits von Glaubensfragen und Ekklesiogenese statt; sie sind vielmehr deren Ausdruck und Verwirklichung. Dazu erscheinen mir drei Aspekte zentral:

1) Die Transformation der Wahrnehmung Gottes, der Denk- und Redeweisen über Gott: Kirche bildet sich von der Gotteserfahrung her neu.

2) Der Aufbruch aus der Binnenorientierung hin zu den Anderen der Kirche, mit deren Hilfe die Kirche ihr Wesen und ihren Auftrag besser verstehen lernen kann: Kirche bildet sich von den Anderen her neu.

3) Die Wahrnehmung von Strukturen als Ausdrucksformen der Beziehungen einer Gemeinschaft, in denen sich der Geist Gottes ereignet und wahrnehmbar wird.

6. Gemeinde als zentraler Ort der Ekklesiogenese

Nicht der einzige, aber zentrale und unverzichtbare Ort, an dem sich diese pastoralen Lernprozesse vollziehen, ist die Gemeinde.

In der Pastoraltheologie gibt es seit längerem eine heftige Debatte, ob und warum die Gemeindetheologie gescheitert

ist.⁴⁵ Ohne hier detailliert auf die Debatte einzugehen, gehöre ich zu jenen, die die Gemeinde für jenen zentralen Ort hält, an dem Kirche sich bildet. Sie ist gleichsam Kirche vor Ort. Mögen die Gemeinden in ihrer traditionellen Form gescheitert sein, so teile ich die Sichtweise Jürgen Werbicks:

„Das Scheitern ist viel grundlegender, denn gescheitert ist die Glaubenskommunikation der Kirche insgesamt und die Kirchenloyalität – auch vieler Gläubiger – ist allem voran durch Strukturen in Mitleidenschaft gezogen, die durch das universalkirchliche Gebahren bedingt sind: durch ein autoritär-feudales Selbstverständnis kirchlicher Amtsträger, durch Diözesen und universalkirchliche Zusammenhänge, die sich gegen Lebenszusammenhänge von Menschen immunisiert haben und sich anthropologischen, ekklesiologischen und zentraleren theologischen Herausforderungen entziehen.“⁴⁶

Die Gemeinden für die Krise der Kirche und ihr Scheitern verantwortlich zu machen, ist demnach eine Sündenbockstrategie, die das Ausmaß der Krise wahrzunehmen verweigert.

Wenn ich die Gemeinde als den zentralen Ort der Ekklesiogenese betrachte, setze ich keinesfalls die derzeitigen Verwaltungseinheiten bzw. die Sozialformen, die Gemeinden

⁴⁵ Protagonisten dieser These sind vor allem die Pastoraltheologen Michael Ebertz und Rainer Bucher; bei aller Berechtigung der Kritik, die diese an Gemeinden und der damit verbundenen Theologie üben, teile ich doch eher die Positionen von Johann Pock, Paul Weiß und Paul M. Zulehner, dass es ohne lebendige Gemeinden keine Kirche gibt. Zu dieser Debatte vgl. u.a. Sellmann, Matthias (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft. Theologische und praktische Modelle*, Freiburg 2013; die beiden Ausgaben der *Lebendigen Seelsorge* 55 (2004): *Seelsorge hat Zukunft* sowie 57/2006: *Gemeinde neu verstehen*; oder Mette, Norbert, *Gemeindekirche – passé: Diakonia* 32 (2001), 124-131. Zur Relevanz der Gemeinde vgl. z.B. Pock, Johann, *Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindeftheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine Analyse der Pastoralplanungen der Diözesen Deutschlands und Österreich*, Wien – Münster 2006; Weiß, Paul, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*, Graz 1989; Zulehner, Paul M. – Hennesperger, Anna, *Damit die Kirche nicht „rat-los“ wird. Pfarrgemeinderäte für zukunftsfähige Gemeinden*, Ostfildern 2010 uvm.

⁴⁶ Zitat aus dem Vortragsmanuskript von Werbick, Jürgen, *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*, Gastvorlesung an der Universität Wien, 4. Juni 2013.

heute aufweisen, als normative Modelle voraus.⁴⁷ Wie Johann Pock in seiner Habilitation gezeigt hat, zeichnet sich christliche Gemeinde durch eine Vielfalt von Modellen und Sozialformen aus.⁴⁸ Entscheidend war und ist bei der Entwicklung von Gemeindemodellen, ob und wie es gelingt, die jeweilige Sozialform der Gemeinde und ihre Strukturen im Dialog mit der Welt und ihren Herausforderungen neu zu entwickeln. Gemeinde kann vielfältige Sozialformen haben. Aber sie ist der Ort, an dem Menschen in personalen Lernprozessen in Gemeinschaft lernen, mit Gott und den Menschen, Gläubigen wie Nicht-Gläubigen, zu glauben und zu leben. Auch wenn die strukturelle Grundeinheit der Katholischen Kirche die Diözese ist – was zahlreiche Binnenstrukturierungsmöglichkeiten eröffnet (kategoriale Seelsorge, Schulen, Krankenhäuser, Orden usw.) – so ist die Gemeinde doch der wichtigste Ort, an dem Kirche vor Ort lebendig und Gottes Präsenz sichtbar wahrnehmbar wird.⁴⁹ Dies schließt Zusammenlegungen, regionen- und kategorienübergreifende Projekte, die Bildung geistlicher Zentren keinesfalls aus. Aber Strukturreformen sind in ihrer Qualität wesentlich daran zu messen, ob sich überschaubare Gemeinschaften bilden können, die durch ihr Leben als Gemeinde Gottes Präsenz und seine Zuwendung zu den Menschen wahrnehmbar machen.

⁴⁷ Die Perspektiven, die Rainer Bucher für Gemeinden entwickelt, finde ich überaus anregend: Bucher, Rainer, Die Neuerfindung der Gemeinde und des Pfarrgemeinderates: Lebendige Seelsorge 55 (2004), 18-22.

⁴⁸ Die Jesusbewegung der Wandercharismatiker; die paulinischen charismatischen Gemeinden; die Lerngemeinschaft des Matthäus; die Lukasgemeinde, die sich offensiv den Zeichen der Zeit zuwendet; die Solidargemeinschaft im Hintergrund des Hebräerbriefes, die auf Kult verzichtet: All dies waren Versuche, den christlichen Weg als Nachfolgepraxis in Gemeinschaft zu realisieren, vgl. Pock, Gemeinden (Anm. 45).

⁴⁹ Werbick, Jürgen, Warum Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002.