
Pastoralblatt für die Diözesen
Aachen, Berlin, Essen, Hamburg,
Hildesheim, Köln, Osnabrück

August 8/2001

Aus dem Inhalt

Robert Kümpel
Zölibat 225

Ralph Sauer
Die Familie – eine „Kirche im Kleinen“? 227

Manfred Entrich OP
Die Bedeutung der Männerpastoral im Kontext
der Gesamtpastoral 238

Thomas R. Elßner
Kirche als Sakrament des Friedens 245

Klaus Vellguth
Die Sonne geht im Osten auf 251

Literaturdienst:
Anton Hamm / Gerd Teschke:
Ein deutscher Arzt als „Heiliger“ in Moskau
Johann H. Claussen / Thies Gundlach / Peter Stolt:
Den Himmel auf die Erde holen 254

G 3212 E

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prälat Dr. Robert Kümpel, Kardinal-Frings-Str. 5,
50668 Köln | Prof. Dr. Ralph Sauer, Oldenburger Str. 10a,
49377 Vechta | P. Dr. Manfred Entrich OP, Kaiserstr. 163,
53113 Bonn | Dr. Thomas R. Elßner, Institut f. Theologie u.
Frieden, Postfach 1246, 22882 Barsbüttel | Klaus Vellguth,
Postfach 1110, 52012 Aachen

Unter Mitwirkung von Prälat Dr. Herbert Hammans,
Kalverbenden 91, 52066 Aachen | Prof. Dr. Heinrich Jacob,
Domhof 12, 49074 Osnabrück | Dompropst Dr. Alois
Jansen, Danziger Str. 52a, 20099 Hamburg | Prälat
Dr. Heiner Koch, Marzellenstraße 32, 50668 Köln |
Pfarrer Martin Pietsch, Wundt-Straße 48-50, 14057 Berlin |
Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-21, 31134 Hil-
desheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfling 16,
45127 Essen

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63,
50606 Köln, Telefon (0221) 1642-1464 od. -3148,
Fax (0221) 1642-3147

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen,
Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint
monatlich im J.P.Bachem Verlag GmbH, Ursulaplatz 1,
50668 Köln | Der jährliche Bezugspreis beträgt 65,60 DM
incl. MWSt. zzgl. Porto und Versandkosten | Einzelheft
5,50 DM |

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren
Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffas-
sung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit
Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Bespre-
chungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck:
Druckerei J.P.Bachem GmbH & Co. KG, Ursulaplatz 1,
50668 Köln

Robert Kümpel

Zölibat

Es ist nicht all zu lange her, da konnte man in der katholischen Kirche verschiedentlich die Erwartung hören, es werde nicht mehr allzu lange dauern, bis der Zölibat des Priesters abgeschafft werde. Die Ordensleute und alle, die es darüber hinaus wollten, könnten ihn ja gerne weiter einhalten, aber als Verpflichtung von Amts wegen sei er nicht mehr zeitgemäß. Der Pflichtzölibat sei ein von Menschen ersonnenes Gesetz, das im Westen vom 4. Jahrhundert an aus damals sehr verständlichen, aber doch vordergründigen Motiven heraus entstanden sei. Deshalb könne und solle die Kirche es möglichst bald wieder aufheben.

Ich persönlich habe mich mit dieser Sichtweise nie anfreunden können. Wer die Geschichte des Zölibats einmal genau anschaut, der wird feststellen, dass es kaum ein Jahrhundert gegeben hat, in dem der Zölibat unumstritten war. Und ebenso kaum eine Zeit, in der er fraglos und ohne Vorbehalte eingehalten wurde. Immer wieder hatte die Kirche mit Missständen zu kämpfen, was den Zölibat anging. Immer wieder mussten Reformen und innere Erneuerung den eigentlichen Sinn priesterlicher Ehelosigkeit neu ins Blickfeld rücken. Und trotzdem ist der Zölibat bis heute in Kraft. Ein bloß menschliches Gesetz? Ich habe da meine Zweifel. Was wäre, wenn der Geist in diesem Geschehen durch die Jahrhunderte hin doch kräftiger mitgerührt hätte, als wir uns vorstellen?

Keine Frage, dass der Zölibat eine massive Herausforderung ist für jeden, der Priester werden will. Ja noch mehr: eine Zumutung. Da wird sofort deutlich, welchen Anspruch Gott an seine Männer hat.

Beim Zölibat gilt der gleiche Tenor, dem wir auch in den Nachfolgeworten Jesu (Lk 9,51-62) begegnen: Um des Himmelreiches willen keine Halbheiten! Die Gottesherrschaft ist zu kostbar, als das Gott sie Unentschlossenen anvertrauen wollte.

Entscheidend für den Ruf des Zölibats wird immer sein, wie er konkret gelebt wird. Ausgangspunkt für eine solche Entscheidung muss eine tiefe Liebe zu Christus sein. Alles andere trägt nicht. Nur der Jünger, der wirklich sein Herz an seinen Herrn und Meister verloren hat, kann den Schritt in die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen wagen. Das heißt: Das erste Anliegen des Ehelosen muss immer mehr Christus werden, sein Dasein und Wollen, sein Handeln und seine Nähe. Wenn diese Beziehung austrocknet, drängen sich eigene Wünsche in den Vordergrund. Es macht schon nachdenklich, wenn Richard Sipe in einer soziologischen Untersuchung („Sexualität und Zölibat“) feststellt, dass diejenigen Priester unter seinen Klienten, die einen innerlich erfüllten Zölibat leben, täglich mindestens anderthalb bis zwei Stunden beten. Wer so lebt, für den kann die ganze Welt zum Feld der Begegnung werden mit seinem Gott. Und wenn er sich auch manchmal nach größerer menschlicher Nähe sehnt, so weiß der Auferstandene ihn doch immer neu auch in der Ernüchterung des Mangels zu trösten. Manchmal findet er dann überraschend dort Wärme und Beheimatung, wo er sie überhaupt nicht gesucht hat.

Und ein zweites setzt der Zölibat voraus: Liebe zu den Menschen. Priesterliche Ehelosigkeit ist keine Form der Entsagung, sondern will Raum schaffen für Begeg-

nung. Der Priester muss ein Beziehungsmensch sein, wenn er Gottes Reich verkünden will. Und sollte er es nicht von Natur aus sein, muss er sich mit besonderem Nachdruck darum bemühen, es zu werden. Denn beim Seelsorger ist die eigene Person geradezu das Medium seiner Seelsorge. Zu glauben, die Priesterweihe würde ihm solche zuweilen mühsamen Lernprozesse einfach ersparen, wäre unverzeihlicher Hochmut. Empfindlichkeit, Primadonnenverhalten, aufgesetzte Distanz sind im priesterlichen Dienst ebenso fehl am Platz wie Rechthaberei oder Autokratentum. Wer Gottes heilende Liebe weitergeben will, der muss schon bereit sein, Menschen an sich heranzulassen und Auskunft zu geben über seinen eigenen Glauben und seinen Lebensstil. Der darf sich nicht vor dem Risiko drücken, das Menschen und ihre Erwartungen immer auch bedeuten.

Wie mühsam dieser Dienst am Menschen sein kann, beschreibt Paulus sehr anschaulich im Blick auf sein eigenes Wirken (2 Kor 4,7-11). Aber gilt nicht auch sein Resümee (4,16), dass in allen Strapazen der innere Mensch immer wieder neu wird, wenn ich diesen Dienst in bewusster innerer Nähe zu Christus tue? Es scheint ein Geheimnis unserer Zeit zu sein, dass gerade in der Seelsorge an den Menschen die Überforderung der Seelsorger immer drastischer zutage tritt. Vielleicht, damit wir lernen, unser Machertum abzulegen und nicht auf eigene Faust zu handeln.

Der Zölibat ist immer eine Gratwanderung. Versuchungen werden dem Ehelosen weiß Gott nicht erspart bleiben. Aber wenn seine Gottes- und Menschenliebe echt ist, kann er auch daran wachsen. Eine nüchterne Selbsteinschätzung seiner eigenen Verführbarkeit kann ihn barmherziger machen und bescheidener anderen gegenüber. Er wird am eigenen Leib erfahren, dass es nicht seine Willenskraft ist, die ihn hält, sondern Gottes unvergleichliche Treue denen gegenüber, die sich ihm anvertrauen. Wer trotz oft schmerzlich spürbarer eigener Gebrochenheit sein

„Adsum“ nicht zurücknimmt, sondern bereit ist, die Spannung durchzutragen zwischen persönlicher Schwachheit und dem geheimnisvollen Wirken Gottes gerade durch diese Schwachheit hindurch, der kann in eine Hingabe hineinwachsen, die ausstrahlt und auch heute noch die Menschen anrührt. Und er wird erleben, wie Gott auf solche Hingabe antwortet.

Zu diesem Heft

Allen anders lautenden Bemerkungen zum Trotz gibt es sie doch, auch bei Jugendlichen: die Hochschätzung der Familie und eine neue Familienreligiosität. Sie als Herausforderung für die kirchliche Pastoral zu begreifen, ermutigt Prof. Dr. Ralph Sauer, Professor für praktische Theologie und Religionspädagogik an der Hochschule Vechta.

Spätestens seit der Männer-Studie „Männer im Aufbruch“ von 1998 ist die Männerpastoral als eigenes Themenfeld neu in den Blick gekommen. P. Dr. Manfred Entrich OP, Leiter der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz, sucht ihre Standortbestimmung im Rahmen kirchlicher Pastoral nicht durch Abgrenzung, sondern durch das Aufspüren gemeinsamer Fluchtpunkte, die die Arbeit aller pastoralen Felder bestimmen sollten.

Es folgt eine Beschäftigung mit der Frage, in wie weit die Kirche als Sakrament des Friedens verstanden werden kann. Verfasser dieses Beitrags, der auch eine ökumenische Perspektive hat, ist Dr. Thomas R. Elßner, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Theologie und Frieden, Barsbüttel.

Der letzte Artikel führt mit hoffnungsvollem Blick in die Welt Asiens und den dort entwickelten „Integralen asiatischen Pastoralansatz“ ein. Sich vom Aufblühen im Osten bereichern zu lassen, rät der Medienreferent bei Missio Aachen, Klaus Vellguth.

Eine anregende Lektüre und einen erholsamen Urlaub wünscht Ihnen, liebe Leserinnen und Leser,



Die Familie – eine „Kirche im Kleinen“?

Zum Wandel der Familien- religiosität

1. Die Klage über den Verfall der Familie

Aus kirchenamtlichen Verlautbarungen kann man immer wieder die große Sorge um den Bestand der Familie heraushören. Dabei wird ein sehr düsteres Bild von der gegenwärtigen familialen Situation entworfen. So warnt Papst Johannes Paul II. vor der Bedrohung und Auflösung der Familie. „Die Kirche muss die traditionelle Rolle der Familie verteidigen“, tönt es aus einer anderen Ecke. Im Zeichen des Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesses drohe der allmähliche Zerfall der Familie und damit der Untergang der menschlichen Zivilisation überhaupt. So meinte Papst Pius XII. 1949: „Ein Volk, in dem Ehe und Familie zerfallen, ist früher oder später dem Untergang geweiht“. Dieser Sorge verdankt sich die Einführung des Festes der Heiligen Familie im Jahre 1921. Ähnliche Töne klingen in den Hirtenbriefen anlässlich des alljährlich begangenen Familiensonntags an. Allerdings ist die Sorge um den Bestand der Familie nicht neu. Bereits in der Mitte des vorigen Jahrhunderts haben Familienforscher von einer „Erschütterung der Grundfesten der Gesellschaft“ gesprochen, und der evangelische Pädagoge und Gründer der „Inneren Mission“ und des „Rauhen Hauses“ in Hamburg, J. H. Wichern, forderte in dieser Zeit „die Wiederherstellung der Familie“. Hinter all diesen Lamen-

tos steht eine bestimmte Vorstellung von der traditionellen bürgerlichen Familie, die sich weitgehend dem Christentum verdankt. Hier wird ein bestimmter Familientyp festgeschrieben. Die Familie wird als natürlicher Organismus, als Urzelle von Staat und Gesellschaft, mit einer klaren Autoritätsstruktur ausgestattet, verstanden. Diese statische Betrachtungsweise duldet keine Veränderung in der Ausgestaltung des Familienlebens, jeglicher Pluralismus von Familienformen wird abgelehnt.

2. Der Stellenwert der Familie im Christentum

Hat die Kirche bzw. das Christentum von jeher sich so vehement für die Familie wie in der Gegenwart eingesetzt? War sie stets die Vorkämpferin für die Familie als Urzelle der Gesellschaft? Oder hat das Verhältnis Kirche-Familie im Laufe der Jahrhunderte unterschiedliche Gestalt angenommen? Ein cursorischer Durchblick versucht eine Antwort auf die gestellte Frage zu geben.

2.1 *Das Neue Testament und die Familie*

Beim Blick in das Neue Testament erhalten wir keine eindeutige, klar konturierte Antwort auf unsere Frage, wir müssen zwischen den Evangelien und der neutestamentlichen Briefliteratur unterscheiden.¹

Beginnen wir mit dem Bild, das die Evangelien uns von Jesus und seinem Verhältnis zur Familie überliefert. Zunächst muss jedoch festgehalten werden, dass Gott in einer menschlichen Familie zur Welt gekommen und dort auch herangewachsen ist, auch wenn seine Geburt den uns geläufigen biologischen Rahmen sprengt. Er wächst bei Maria und Josef auf, nimmt am religiösen Leben der Juden teil, erlernt das Handwerk seines Pflegevaters Josef. Auf der anderen Seite geht Jesus schon früh auf Distanz zu seiner Herkunftsfamilie. Wir brauchen nur an die Szene mit dem 12jährigen Jesus im Tempel zu denken. Angesichts des Vorwurfs

seiner besorgten Eltern verweist er auf seine Verbundenheit mit dem Vater im Himmel, die absoluten Vorrang genießt. „Wusstet ihr nicht, dass ich im Haus meines Vaters sein muss?“ (Lk 2,49 f) Hier zieht er bereits einen Trennungsstrich zwischen sich und seinen Eltern, er weiß sich einem Höheren verbunden. Ihm gebührt der Vorrang. Während seine Familie später versucht, ihn nach Hause zurückzuholen, da sie ihn angesichts seiner Wundertaten für verrückt hält, erklärt er diejenigen zu seiner Familie gehörig, die den Willen Gottes tun: „Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter“, lautet seine abgrenzende Antwort (Mk 3,34 f.). Blutsbande müssen vor der Bindung an Gott, seinen Vater, zurücktreten. Deutlicher kann man nicht die Distanz zur biologischen Familie zum Ausdruck bringen! Auch bei der Hochzeit zu Kana erfährt Maria eine barsche Absage. „Weib, was ist zwischen dir und mir?“ (Joh 2,4). Auf der anderen Seite erinnert sich Jesus seiner Sohnespflicht am Kreuz und übergibt Maria der Obhut seines Lieblingsjüngers. So relativiert Jesus die natürlichen familialen Beziehungen und transzendiert sie auf die Gottesbeziehung, ihr wird alles untergeordnet. Er etabliert eine neue Familie, die Familie der Kinder Gottes, die Gott zum Vater haben. Die Familie ist für Jesus kein Letztwert, sondern wird von etwas Größerem her definiert. Dies gilt auch für Marias Mutterschaft. Sie wird nicht Grundlage für einen besonderen Anspruch. So entsteht eine neue Familie, die vor der traditionellen den Vorrang besitzt (vgl. Mt 19,27-29; Mk 10,20-30; Lk 18,28-30). Aus diesem Grunde kann er seine Jünger auffordern, ihre Familie zu verlassen und ihm nachzufolgen.

Zusammenfassend kann man sagen: Jesus geht auf Distanz zu seiner Ursprungsfamilie, er relativiert ihre Bedeutung. Daher ist es auch äußerst problematisch, wenn in der kirchlichen Liturgie am Fest der Heiligen Familie die Familie von Nazaret zum Modell für das familiäre Zusammenleben erklärt wird. Das Tagesgebet lautet: „Herr, unser Gott, in der Heiligen Familie hast du uns ein leuchtendes Vorbild geschenkt. Gib unseren

Familien die Gnade, dass auch sie in Frömmigkeit und Eintracht leben und einander in Liebe verbunden bleiben.“ Das Verhältnis Jesu zu seiner Familie war nicht immer von Eintracht und Harmonie geprägt. Im Übrigen war diese Familie von ihren Anfängen so anormal, dass ihr kein Vorbildcharakter zugesprochen werden kann. Hier begegnet uns eine typische fromme Überhöhung des Familienlebens, das vom Verhalten Jesu nicht gedeckt und gerechtfertigt ist. In der Logienquelle bei Lukas zitiert Jesus den alttestamentlichen Propheten Micha und bezieht diese prophetischen Worte auf sein Kommen, wenn er sagt: „Meint ihr, dass ich gekommen bin, Frieden zu bringen auf Erden? Ich sage: Nein, sondern Zwietracht. Denn von nun an werden fünf in einem Hause uneins sein, drei gegen zwei und zwei gegen drei, der Vater gegen den Sohn und der Sohn gegen den Vater, die Mutter gegen die Tochter und die Tochter gegen die Mutter, die Schwiegermutter gegen ihre Schwiegertochter und die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter“ (Lk 12,51-53). Hier werden konkrete Erfahrungen Jesu und der frühen Gemeinde mit eingeflossen sein; denn die Botschaft Jesu von der mit ihm angebrochenen Gottesherrschaft hat oft in den häuslichen Gemeinschaften zu Spaltungen geführt.

Wenden wir uns der Apostelgeschichte und den neutestamentlichen Briefen zu, so erfährt die Familie eine Aufwertung, ja sie wird zum Ausgangspunkt für die Gemeinde als Familie Gottes. Zunächst fällt auf, dass weder die hebräische noch die griechische Sprache ein eigenes Wort für die Familie als Kernfamilie besitzt, wohl aber das Wort Haus (*oikos*) verwendet. Wo die Einheitsübersetzung mit Familie übersetzt, blieb Luther näher am Original, wenn er vom Haus spricht. Dieser Begriff ist nicht identisch mit dem, was wir heute unter Familie verstehen, nämlich die Verbindung von Mann und Frau, die sich auf das Kind, bzw. die Kinder überschreiten. Zum Haus gehörten damals auch Verwandte, Sklaven und Besitz.

In den ersten Jahrhunderten, aber auch schon zu neutestamentlicher Zeit, versam-

melten sich die Christen in Hausgemeinden. Diese sind Orte des Betens, der Katechese, der gottesdienstlichen Mahlfeier und der Gastfreundschaft für durchreisende Glaubensschwwestern und -brüder. So hat das Wort „Haus“ eine doppelte Bedeutung: Es meint einmal die Familie in einem weiten Sinn gefasst und zum anderen das Gebäude.

Bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts vollzog sich das Gemeindeleben ausschließlich in Privathäusern; die Gemeinde war eine Hausgemeinde. So erweist sich das Haus als eine untergeordnete Organisationsform der Orts- oder Gesamtgemeinde.² Im 3. Jahrhundert wird ein sogenanntes Privathaus dann zu einer Hauskirche umgebaut, im 1. Stock wird eine Wohnung für den Kleriker eingerichtet. Von diesem sogenannten Haus wird aber unterschieden die Gemeinde oder Kirche als familia dei, als Familie Gottes. Diese Familie Gottes wird in Analogie zum Haus geschildert, indem man Begriffe aus der Hausgemeinschaft auf die Gemeinde überträgt: Gott ist dann der Vater, Jesus Christus sein eingeborener Sohn, die Gemeindeglieder sind Kinder Gottes; sie verstehen sich untereinander als Brüder und Schwestern (vgl. Gal 4,7). Alle Getauften sind Söhne Gottes, egal ob sie Mann oder Frau sind. Paulus versteht sich als Sklave Christi. So erweisen sich hier Familie und Gemeinde enger verbunden, als man es oft meint. In der Apostelgeschichte ist davon die Rede, dass die ganze Hausgemeinde am Gottesdienst teilnimmt, ein ganzes Haus lässt sich taufen (Cornelius, Lydia und der Synagogenvorsteher Krispus, Apg 18,8). Ein schwieriges, auf die Familie bezogenes Thema stellen die sog. Haustafeln dar, die vor allem in den deuteropaulinischen Briefen enthalten sind, die Paulus nicht zum Verfasser haben. Es handelt sich hier um gegenseitige Ermahnungen an Gruppen des antiken Hauses, an Frauen, Männer, Kinder, Väter und Sklaven. Sie spiegeln eine stark hierarchisch und patriarchalisch geprägte Kultur wider, die keine fundamentale Gleichheit der Menschen erkennen lässt. Die Männer haben über die Frauen die Führerschaft, die Väter über die Kinder. Dieses Denken hat auch Pate

gestanden bei dem in Trauungsmessen häufig verwendeten Text aus dem Epheserbrief (Eph 5,22-23): „Ihr Frauen, gehorcht euren Männern, so wie ihr dem Herrn gehorcht. Denn der Mann ist das Haupt, das über die Frau regiert, wie Christus das Haupt ist, das über die Kirche regiert...“ Von den Männern wird erwartet, dass sie ihre Frauen lieben, „wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat“. Dieser Text musste oft dazu dienen, die Beziehung der Unterordnung zu unterstreichen.

Abschließend sei vermerkt, dass es im Neuen Testament keine einheitliche Auffassung über die Familie gibt. Während Jesus die Bedeutung der familiären Bande abschwächt und relativiert, und den Akzent mehr auf die Familie der Kinder Gottes legt, erhält die Familie in den neutestamentlichen Briefen als Haus verstanden eine Aufwertung und bildet die Grundlage für die Ausbildung der Gemeinde der Kinder Gottes. Die ersten christlichen Gemeinden wurden von der Familie her aufgebaut und haben in ihr ihre Voraussetzungen.

2.2 Die Familie im Verlauf der Kirchengeschichte

Diese enge Verbindung von Familie und christlicher Gemeinde hat sich im Verlauf der Jahrhunderte jedoch gelockert. In der nachkonstantinischen Zeit bis zum Beginn der Aufklärung hat die Kirche der Familie als Betätigungsfeld christlichen Lebens keine besondere Sorge zuteil werden lassen. In einer mehr oder weniger christentümlichen Gesellschaft war das „christliche Haus“ selbstverständlicher Raum christlichen Lebens. Die Familie wurde vom christlichen Milieu getragen und war von daher eo ipso eine christliche Familie. So war das einzige Buch in der bürgerlichen Familie die Hausbibel oder die christliche Hauspostille, eine Sammlung frommer Geschichten, Lieder und Gebete.

Als mit Beginn der Industrialisierung und Verstärkung die Großfamilie durch die Klein- oder Kernfamilie abgelöst wurde,

wandte sich die Pastoral nicht der neu entstandenen Kleinfamilie zu, sondern sprach die Menschen in Ständen an, als Frau und Mann, als Junge und Mädchen, also außerhalb der familialen Beziehungen. Es entstand die sogenannte Standesseelsorge. Erst nach 1950 traten Ehe und Familie neu in den Blickpunkt der Seelsorge. 1980 wird das „Komitee der Familie“ durch Papst Paul VI. zum „Päpstlichen Rat für die Familie“ aufgewertet und erhält den Auftrag, für die Verbreitung der Lehre der Kirche über die Familie zu sorgen und die pastoralen Bemühungen in diesem Bereich zu fördern und zu koordinieren. Eigene theologische Familieninstitute wurden in Rom und Roermond eingerichtet.

Schon vorher hatte man sich an das von Johannes Chrysostomus geprägte Bildwort von der Familie als Mikrokirche, als „Kirche im Kleinen“ erinnert. In einer Predigt gegen Ende des 4. Jahrhunderts fordert er: „Wenn ihr heimkommt, so deckt nicht nur den irdischen, sondern auch den geistigen Tisch. Der Mann soll von dem erzählen, was hier gesagt wurde. Die Frau soll aufpassen, die Kinder sollen es lernen und auch die Hausgenossen, und so werde Euer Haus zur Kirche.“³ Augustinus greift dieses Bild auf in „De bono viduitatis“.⁴

Diese Vorstellung von der Familie als Hauskirche ist dann später in Vergessenheit geraten und erst im vergangenen Jahrhundert neu ins Bewusstsein der Kirche gehoben worden. Auf Grund der Intervention eines italienischen Bischofs, Pietro Fiordelli von Prato, fand sie Aufnahme in die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche (Lumen Gentium). In Nr. 11 heißt es: „Die christlichen Gatten bezeichnen das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche und bekommen daran Anteil ... Aus diesem Ehebund geht die Familie hervor... In solch einer Art Hauskirche sollen die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein“.⁵

Seitdem zieht dieses Bild sich wie ein roter Faden durch sämtliche nachkonziliaren kirchenamtlichen Verlautbarungen zur

christlichen Familie, z.B. in dem Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II.: „Familiaris consortio“ und in den Verlautbarungen der Synoden von Würzburg (1974) und Rottenburg/Stuttgart (1985/86). Auf diese Weise konnte die seit dem Trienter Konzil verbreitete Überbetonung der Ehe als Vertrag zurückgenommen und Ehe und Familie unter einem theologischen, genauer unter einem ekklesiologischen Aspekt betrachtet werden. Entsprechend heißt es in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Gaudium et spes, in Nr. 48: „Daher soll die christliche Familie – entsteht sie doch aus der Ehe, die das Bild und die Teilhabe an dem Liebesbund Christi mit der Kirche ist – die lebendige Gegenwart des Erlösers in der Welt und die wahre Natur der Kirche allen kundmachen, sowohl durch die Liebe der Gatten, in hochherziger Fruchtbarkeit, in Einheit und Treue als auch in der bereitwilligen Zusammenarbeit aller ihrer Glieder.“ Der sog. Weltkatechismus formuliert die derzeit verbindliche Lehre der Kirche über die Familie, wenn es in Nr. 2204 heißt: „Die christliche Familie ist eine spezifische Darstellung und Verwirklichung der kirchlichen Gemeinschaft. Sie kann und muss deshalb ‚Hauskirche‘ genannt werden. Sie ist eine Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; wie im Neuen Testament angedeutet wird, kommt ihr in der Kirche eine einzigartige Bedeutung zu.“ Und in Nr. 2205 wird der Gedanke fortgeführt: „Die christliche Familie ist eine Gemeinschaft von Personen, ein Zeichen und Abbild der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist...“ Und vorher in Nr. 1655 lesen wir: „Christus wollte im Schoß der heiligen Familie Josefs und Marias zur Welt kommen und aufwachsen. Die Kirche ist nichts anderes als die ‚Familie Gottes‘“. Hier wird die Familie als Gemeinschaft von Vater, Mutter und Kind in nächster Nähe zur Kirche als der „Familie Gottes“ gerückt, ohne dass die Unterschiede aufgezeigt werden. Jesus hatte anders über die Familie gedacht! Auch in diesem Katechismus darf der Hinweis auf die Familie als „Ecclesia domestica“, als Hauskirche, nicht

fehlen (1656). Bei der pointierten Herausstellung der Familie als Kirche im Kleinen droht die Gefahr, dass die Familie in ihrem Eigensein und ihren speziellen Aufgaben in der heutigen Gesellschaft nicht mehr ernst genommen, sondern ihr lediglich die Rolle einer kirchlichen „Rekrutierungsanstalt“ für die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation zuerteilt wird – eine Aufgabe, die ihr sicher auch zufällt, aber darin erschöpft sich nicht ihr Wesen. Dabei wird übersehen, dass das in ihr gelebte Mensch- und Christsein schon um ihrer selbst willen wertvoll und förderungswürdig ist. Müsste nicht die christliche Familienpastoral der Familie bei der Erfüllung ihrer primären Aufgaben Hilfen gewähren, z.B. bei der Entwicklung einer eigenen Familienkultur, bei der Stabilisierung der emotionalen Beziehungen der Familienmitglieder untereinander, auch bei der humanen Erziehung ihrer Kinder (z. B. Hausaufgabenhilfen, Betreuung der Kinder bei Abwesenheit der Mutter, Eltern-Kind-Gruppen...). Die offiziellen kirchlichen Dokumente nehmen nicht hinreichend zur Kenntnis, dass im Zuge der Ausdifferenzierung und Segmentierung der Lebenswelten die Familie einen eigenen, selbständigen Lebensbereich darstellt mit eigenen Zielen und Sinngestalten. Diese Aufteilung in Spezialgebiete der Lebenswelt ist ein Kennzeichen der modernen Gesellschaft. In diesem System bildet Religion und Kirche auch nur noch ein Segment neben den anderen, und nicht mehr wie früher die zusammenfassende Klammer, die alles zusammenhält und überwölbt. Betont man zu sehr die Familie als „Kirche im Kleinen“, droht die Gefahr, dass man sie für kirchliche Zwecke vereinnahmt und in die Pflicht nimmt, statt ihre Eigengesetzlichkeit zu würdigen. Die Familie eignet sich am wenigsten als Bollwerk gegen die Individualisierungs- und Pluralisierungstendenzen der Moderne. Sie darf auch nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Nachwuchssicherung für das gemeindliche Leben betrachtet werden.

Die Jahrhunderte alte Koalition zwischen Familie und Kirche ist weitgehend zerbrochen, stellt der Religionssoziologe Franz

Xaver Kaufmann fest. Dafür führt er drei Gründe an:

1. die Unzeitgemäßheit der katholischen Ehelehre;
2. das in der kirchenamtlichen Verkündigung vorherrschende wirklichkeitsfremde Familienbild;
3. die, wie er es nennt, „Verkirchlichung“ des Christentums.⁶

Sie fällt daher als Ort kirchlich-religiöser Sozialisation weitgehend aus, zumindest geht ihr Einfluss auf diesem Sektor zurück.

3. Der Ausfall der kirchlichen Sozialisation in der Familie

Dieser Ausfall möge an einigen markanten Phänomenen aufgezeigt werden⁷.

– Seit den 70er Jahren haben immer weniger junge Menschen eine ausgesprochen religiöse Erziehung im Elternhaus erfahren. Die Familie versagt sich zunehmend, einen Beitrag zur kirchlich-christlichen Sozialisation zu erbringen. Lediglich der Großteil der älteren Generation kann noch auf eine religiöse Sozialisation im Sinne der Kirche zurückblicken. Sie hat noch ein „sehr religiöses Elternhaus“ erlebt. Der Rückgang der religiösen Erziehung in der Familie kann einmal auf eine Distanz zur verfassten Religion zurückgehen, kann aber auch Ausdruck von Unsicherheit auf Seiten der Eltern sein, die nicht mehr wissen, wie sie nach dem Konzil ihren Kindern das christliche Glaubens- und Lebenswissen vermitteln sollen. Folgerichtig delegieren sie diese Aufgaben an den Kindergarten, die Gemeinde und den Religionsunterricht.

– Gemeinsame Gebete gehen deutlich zurück. Das Morgengebet oder die Morgenandacht spielt praktisch keine Rolle mehr. Lediglich noch 10 Prozent vollzogen Ende der 80er Jahre diesen alten Brauch. Das Tischgebet wird nur noch in ca. 21 Prozent der Familien verrichtet. Folgen wir der Shell-Jugendstudie 2000, so beten 27 % der Jugendlichen manchmal oder regelmäßig, 56 % tun das nie! Also über die

Hälfte der Jugendlichen verfügen über keine Gebetspraxis mehr! Je älter die Jugendlichen werden, um so mehr geht das Beten bei ihnen zurück. 20 % der männlichen und 33 % der weiblichen Jugendlichen beten, 44 % der ausländischen (italienischen und türkischen) Jugendlichen beten.

- Nur knapp ein Drittel der westdeutschen Jugendlichen glauben an ein Weiterleben nach dem Tod, wobei noch offen bleibt, wie sie sich ein Weiterleben vorstellen, wieweit sie noch den christlichen Auferstehungsglauben nachvollziehen können, oder ob sie eher dem Reinkarnationsglauben anhängen. 2/3 dieser Heranwachsenden begnügen sich also mit dem Diesseits, was nach P. M. Zulehner eine „angestregte Diesseitigkeit“ zur Folge hat, die alles erleben und genießen will, ehe es zu spät ist. Eine Gelassenheit und ein Abschiednehmen ist unter diesen Umständen nicht mehr möglich.
- Die Taufen gehen namentlich in den Groß- bzw. Hochschulstädten zurück, dafür wächst die Zahl der Taufen der über 14jährigen, noch stärker diejenige der Erwachsenentaufen. In der evangelischen Kirche beträgt der Anteil der Erwachsenentaufen mittlerweile neun Prozent. Jährlich werden 10.000 Erwachsene in die katholische Kirche aufgenommen. In der französischen Kirche sind es 15.000 mit steigender Tendenz. Dafür hat man das altkirchliche Katechumenat wiederbelebt, eine Forderung des II. Vatikanischen Konzils, die erst langsam aufgegriffen wird. In den USA ist das Erwachsenenkatechumenat ein fester Bestandteil der Pastoral und weist beeindruckende Zahlen auf. 90 % der katholischen Gemeinden in den USA beteiligen sich am Erwachsenenkatechumenat. Von dieser hohen Zahl kann die katholische Kirche in Deutschland nur träumen. Das wurde einer Delegation der Deutschen Bischofskonferenz bei ihrem einwöchigen USA-Besuch im vergangenen Jahr deutlich. Das starke Engagement der Gemeinden in den USA in der Katechumenatsbewegung wird auf dem Hinter-

grund der speziellen Situation in den USA verständlich: Dort ist ein Wechsel von einer Kirchengemeinschaft zur anderen nicht außergewöhnlich. So kann ein Taufbewerber bereits vier bis fünf Mal die Kirche gewechselt haben, ehe er um Aufnahme in die katholische Kirche bittet. Für uns wäre so etwas undenkbar!

- Auch die Zahl der kirchlichen Trauungen geht zurück, dies gilt allerdings auch für die zivilen Trauungen. 1994 wurden gerade noch 51,3 % der Ehen kirchlich geschlossen, wenn ein Partner katholisch oder evangelisch war. Auch wenn beide Partner katholisch waren, sinkt der Anteil der zur kirchlichen Trauung Bereiten auf knapp 63 %. Hier erweist sich das geforderte Versprechen zu lebenslänglicher Treue als Stolperstein. Auch wirkt sich hier die Distanz zur kirchlichen Sexual- und Ehemoral als hinderlich aus. Nur 12 % der katholischen Frauen sind mit der kirchlichen Haltung zur Empfängnisverhütung einverstanden, mit ihrer Position zur Ehescheidung und zur Ehe ohne Trauschein 20 bzw. 19 %.⁸
- Die Bereitschaft, das Sakrament der Firmung zu empfangen, ist auch deutlich zurückgegangen; auch hier scheut man vor der damit verbundenen Verpflichtung zurück, Verantwortung in der Kirche zu übernehmen (s. die Firmung als Sakrament der Mündigkeit). In der französischen Kirche empfangen nur noch 6 % der Getauften das Firmsakrament. Umgekehrt ist man für unverbindliche Segenshandlungen empfänglich und aufgeschlossen. Diese erfreuen sich ungebrochener, ja wachsender Beliebtheit.

Angesichts dieser Zahlen, die auf den schwindenden Einfluss der Kirche auf die gegenwärtige Gestalt des Familienlebens schließen lassen, stellt sich die Frage, wieweit die Familie noch eine „Kirche im Kleinen“ ist. Beschreibt dieses Bild noch die Wirklichkeit familiären Lebens oder verbirgt sich dahinter nur ein frommer Wunsch, der mit der Wirklichkeit wenig zu tun hat?

4. Die Familie als modernes Heiligtum

Allen Unkenrufen und Untergangsszenarios zum Trotz erfreut sich die Familie gegenwärtig einer hohen Wertschätzung und Akzeptanz. Dies wird durch jüngere Untersuchungen und Befragungen eindrucksvoll bestätigt, so dass Karl Gabriel 1994 behaupten konnte: „Der Bereich Familie ist inzwischen an die Spitze der Lebensziele der Jüngeren gerückt.“⁹ Nach den Ergebnissen der IBM-Jugendstudie von 1992 wollten 75 % aller Jugendlichen in Deutschland irgendwann einmal Kinder haben, 70 % irgendwann einmal heiraten. Als ideale Familienform stehen Eltern mit Kindern bei den ostdeutschen Jugendlichen insgesamt höher im Kurs als im Westen. Die Shell-Studie von 1992 befragte Jugendliche nach einer Hierarchie der Werte; dabei standen 18 zur Auswahl. In Ostdeutschland setzten 79 % die familiäre Situation an die zweite Stelle, während 57 % der Westdeutschen diese Werte an die vierte Stelle setzten. In den 50er Jahren gaben die jungen Männer der Berufsorientierung noch den Vorrang, heute unterscheiden sie sich im Blick auf das Lebensziel Familie nicht mehr von den jungen Frauen. Die neue Shell-Studie 2000 hat auf die Vorgabe einer Werthierarchie verzichtet, sie hat dafür in ihrer qualitativen Studie im 2. Band Interviews mit 20 deutschen und 10 türkischen Jugendlichen durchgeführt. Dabei stellte sich heraus, dass für deutsche wie für türkische Jugendliche die Eltern eine wichtige Rolle spielen, „sie vermitteln Sicherheit und Vertrauen“¹⁰. „Weibliche wie männliche türkische Jugendliche stellen sich stark auf ihre Familie bezogen dar“.¹¹ Sie bringen ihren Eltern Achtung und Respekt entgegen. In einer Untersuchung in einem ländlichen Raum in Baden gaben die befragten Jugendlichen u. a. zu Protokoll: „Meine Familie ist mein ein und alles.“ Oder: „Bei mir stehen die Eltern eigentlich immer hinter mir. Egal, was ich, auch wenn ich mal Mist gebaut habe“, so. Da sagen sie trotzdem noch ‚Ja, ok., das war Scheiße, aber, trotzdem klar, wir halten zu

Dir.“ Auch wenn nicht alle so ihre Familie erleben, zumindest alle erwarten, dass sie einem beisteht, wenn man sie braucht.¹²

Nach einer Hamburger Befragung, die allerdings schon einige Jahre wieder zurückliegt, sagten 83 % der Frauen und 70 % der Männer: „Für mich ist die Familie das Heiligtum“. Von ihr erhofft man sich in einer anonymen, kalten, vom Leistungsdenken und Erfolgsstreben gekennzeichneten Gesellschaft die Befriedigung emotionaler Bedürfnisse, die nicht am Arbeitsplatz und auch nicht im Freizeitraum (häufig auch nicht in den Kirchengemeinden) hinreichend gestillt werden können. Gerade die Intimität der Privatatmosphäre spricht für die Familie. In einem Interview mit einer jungen Arbeiterfamilie in einem Münchener Vorort wurde gefragt: „Was bedeutet es für Sie, eine Familie, Kinder zu haben?“ Sie erhielten zur Antwort: „Damit das Leben überhaupt einen Sinn hat.“ Und eine andere Interviewte gestand: „Familie und Kinder sind das Höchste, das Erste.“ Hier erfährt die Familie eine deutliche Überhöhung, eine Sakralisierung, sie übernimmt die klassische Funktion der Religion, nämlich „aus dem Chaos der Welt einen durchschaubaren und bewohnbaren Kosmos als Ort der Beheimatung zu machen“¹³. So übernimmt in der Gegenwart die Familie eine quasi-religiöse Funktion, und dies gilt keineswegs nur für unser Land. Nach einer Umfrage des französischen Meinungsinstituts CSA kommen 2/3 der 15–18jährigen Franzosen ohne Gott aus, 62 % dagegen erblicken die Familien als ihr Vorbild. Hier haben sich die Gewichte gegenüber früher erheblich verlagert.

Die Familie als modernes Heiligtum erweist sich als religionsproduktiv, wenn auch nicht immer im Sinne einer kirchlich geprägten Religiosität, aber auch, wie wir noch sehen werden, nicht völlig von ihr losgelöst. Religiosität dürfen wir weder mit Christlichkeit noch mit Kirchlichkeit gleichsetzen, wie dies noch immer wieder bei Befragungen geschieht. Das Gleiche gilt auch für die Antworten der Interviewten. Bei der Religion geht es generell um das Bemühen um einen überindividuellen Sinn des

Lebens, sei es, dass dieser innerhalb dieser Welt gefunden wird oder diese Welt transzendiert. Auch wenn heute die Familie einen zentralen Daseinswert besitzt, schließt dies nicht aus, dass Religion, ja auch noch Kirche eine gewisse Bedeutung besitzen, aber dieser Bereich rangiert bei den unter 65jährigen auf der Wertskala weit unten. Dies führt zwangsläufig zu einer nachlassenden religiösen Sozialisation im Elternhaus¹⁴. Wo sich in der modernen Familie religiöse Bedürfnisse regen, wählen sie aus dem vorhandenen, auch kirchlichen, Angebot aus, während in der Vergangenheit die Kirche die offiziellen Vorgaben festgelegt hat, was für die Familie von Relevanz war, wir sprechen in diesem Zusammenhang vom „Auswahlchristentum“ (P.M. Zulehner bezeichnet dies als „Leute-religion“). Sie suchen einen Schutzschild, einen „heiligen Baldachin“ (P.L. Berger), der sich über ihrem bedrohten Leben wölbt und ihnen Schutz und Geborgenheit gewährt. Diesen Schutzschild suchen sie in Riten, Symbolen, Symbolhandlungen und Festen, über die sie selbst nicht verfügen, die sie sich von der institutionalisierten Religion, der Kirche, gewissermaßen ausleihen. Sie bedienen sich aus dem rituellen Angebot der kirchlichen Religion und stellen diese in den Dienst ihrer Familienreligion. Dies wird am deutlichsten erkennbar bei der Auswahl aus den kirchlichen Feiertagen und den sog. Passageriten, also Taufe, Hochzeit, Erstkommunion bzw. Konfirmation und Beerdigung. Wiederum können wir der jüngsten Shell-Studie das entsprechende Material für unsere Behauptung entnehmen: Weihnachten ist für 84 % der befragten Jugendlichen zwischen 15 und 24 Jahren wichtig, und 89 % nehmen auch am Gottesdienst teil. Aber Weihnachten ist zugleich und vornehmlich ein Familienfest. So feiern sie an diesem Tag eigentlich nicht, wie es die kirchliche Liturgie vorsieht, die Geburt des Weltenerlösers, nicht den Geburtstag Jesu, sondern begehen diesen Tag als Tag der Familie und des Kindes. (Folgerichtig verbringen Eheleute ohne Kinder oder mit erwachsenen Kindern häufig die Feiertage an einem Urlaubsort oder auf einem Kreuzfahrtschiff). Bei den Jugend-

lichen in den Neuen Bundesländern genießt das Fest noch höhere Akzeptanz, entsprechend ist die Teilnahme auch höher. Dies hängt mit der starken Familienzentriertheit der Jugendlichen in der Ex-DDR zusammen; denn unter der SED-Diktatur flüchtete man in die Nische der Familie. Selbst 40 % der türkischen Jugendlichen halten dieses Fest für wichtig, die Hälfte von ihnen nimmt sogar daran teil. Es ist daher bezeichnend, dass in Deutschland speziell das Weihnachtsfest weitgehend den Charakter eines Familienfestes angenommen hat, mit dem Harmonie und Frieden verbunden wird. Auf diese Weise macht die moderne Familie Anleihen beim christlichen Weihnachtsfest, verleiht diesem aber einen anderen, nicht von der Kirche intendierten Sinn.

Die sog. Passage- oder Übergangsriten erfreuen sich großer Wertschätzung, auch bei der jüngeren Generation. Sie wird zum Hauptgrund für die Kirchenmitgliedschaft. 57 % evangelische Christen und 58 % katholische Kirchenmitglieder beantworteten 1992 die Frage: „Was einem die Kirche bringt, was man Positives für sich herausziehe?“ dahingehend, „dass man wichtige Ereignisse im Leben kirchlich feiern kann, z.B. Hochzeit, Taufe“¹⁵. Gerade an den Knotenpunkten menschlicher Existenz, die immer auch als Bedrohung und Unbehauptetsein empfunden werden, macht man gern Gebrauch von den kirchlichen Riten und Symbolhandlungen, die der Familienreligiosität einverleibt werden; dies gilt für die Taufe, die Hochzeit und ganz besonders für die Beerdigung. Letztere erfreut sich der höchsten Wertschätzung; selbst in den neuen Bundesländern, hier wird sie von 53 % der Bevölkerung, auch von den Konfessionslosen, für wichtig erachtet, obgleich nur maximal 30 % einer der beiden großen Kirchen angehört. Selbst die Angehörigen eines aus der Kirche ausgetretenen Verstorbenen erbitten den Beistand eines Geistlichen bei der Bestattung, der heute auch meistens gewährt wird. 1995 wurden 94,7 % aller verstorbenen Katholiken kirchlich beerdigt. Auch auf evangelischer Seite liegt der Anteil bei über 90 % mit leicht sinkender Tendenz.

Gewisse kirchliche Gebräuche erfreuen sich bei den Familien einer großen Wertschätzung, dies gilt vor allem für katholische Familien. Dazu zählt der Besuch der Sternsinger am Fest der Erscheinung des Herrn, die Fahrzeugweihe, gelegentlich auch noch die Haussegnung und die Palmenweihe. An Palmsonntag im vergangenen Jahr konnte ich die Beobachtung machen, wie überaus zahlreich junge Eltern mit ihren Kindern am Palmsonntag zur Segnung der Palmstöcke und der anschließenden Prozession um die Kirche erschienen waren. Das war auf der einen Seite ein erfreulicher Anblick; so viele junge Familien reagierten positiv auf ein rituelles Angebot der Kirche. Auf der anderen Seite fragt man sich: Wann werden sie wieder so zahlreich einem kirchlichen Angebot folgen; vielleicht zu Ostern, das nach Weihnachten in der katholischen Kirche immer noch die meisten Gottesdienstbesucher anlockt? Spätestens aber zum Pfarrfest wird man sie wieder entdecken. Das übrige Kirchenjahr muss man sich jedoch mit der Kerngemeinde begnügen, die überaltert ist und einen hohen Anteil an Frauen aufweist.

Seit längerem bilden die sog. Familiengottesdienste in beiden Kirchen einen festen Bestandteil des gottesdienstlichen Angebotes. Sie sind weitgehend an die Stelle der Kindergottesdienste getreten, auch wenn oft nur ein Etikettenwechsel stattgefunden hat. Sie sind auf evangelischer Seite in der ehemaligen DDR entstanden und haben später auch Eingang in die Gottesdienste der westdeutschen Kirchen gefunden. Die katholische Kirche hat wie so oft später nachgezogen. Offiziell verfügt sie nur über ein Direktorium für Kindergottesdienste, aber über keines für den Familiengottesdienst, der sich eines großen Zuspruchs erfreut. Beide Kirchen machen die Erfahrung, dass die Besucherzahlen bei dieser Art von Gottesdienst ansteigt; ein gut gestalteter Familiengottesdienst garantiert ein „volles Haus“, wenn ich mich einmal so ausdrücken darf. Die jungen Eltern sind dankbar, dass die Kirche ein „attraktives Angebot“ für sie und ihre Kinder macht, dass die Familie hier ernstgenommen wird. Diese Eltern verabschieden sich aber

wieder vom gottesdienstlichen Leben, wenn ihre Kinder herangewachsen sind, meist nach der Erstkommunion oder Konfirmation. Es gelingt nicht, die jungen Familien über den Familiengottesdienst an die Gemeinde auf Dauer zu binden. Sie nehmen das Angebot zeitweiliger Gastfreundschaft an, ohne sich für dauernd zu engagieren. Auch hier kann man die Beobachtung machen, die Familien wählen aus dem reichen gottesdienstlichen Angebot der Gemeinden aus und begnügen sich mit der Form, die ihrer Familienreligiosität am ehesten entspricht.

Noch verfügen die beiden Kirchen über ein Riten- und Feiermonopol, das ihnen andere weitgehend noch nicht streitig machen. Aber schon heute gibt es bereits Konkurrenz, wenn man an die professionellen Hochzeits- und Beerdigungsredner denkt – gelegentlich handelt es sich dabei um ehemalige Theologen. So hat ein früherer katholischer Theologe, der seiner Kirche den Rücken gekehrt hat, in Hamburg das „Interim Institut für Ritus, Fest und Feier“ gegründet, das „persönliche Zeremonien zu besonderen Lebenszeiten“ anbietet im vorkonfessionellen Raum. Er beschränkt sich nicht nur auf kostspielige Arrangements für Hochzeiten und Beerdigungen, er gestaltet auch Feiern für den Übergang Jugendlicher ins Erwachsenenalter oder anstelle der Taufen Begrüßungszeremonien. Viele Beerdigungsunternehmer lassen die trauernden Hinterbliebenen zwischen dem kirchlichen und dem nichtkonfessionellen Anbietern wählen. Während früher im Todesfall sogleich an die zuständige Kirchengemeinde verwiesen wurde, ist heute die Kirche nur noch ein Anbieter neben anderen. Ganz anders dagegen die Situation in den neuen Bundesländern, wo z. B. der Freidenkerverband mit Erfolg an die DDR-Tradition der Jugendweihe anknüpfen kann. Dieser Ritus erfreut sich steigender Beliebtheit, so dass sogar demokratische Politiker sich gern als Festredner verpflichten lassen; unter ihnen befinden sich auch CDU-Politiker. In den neuen Bundesländern werden die meisten Toten nicht kirchlich bestattet.

Von den beiden großen Kirchen wird viel Erfindungsreichtum und Flexibilität gefordert, wollen sie sich feinfühlig den Bedürfnissen und Sehnsüchten der Menschen anpassen, die nicht mehr im christlichen Glauben beheimatet sind, dennoch aber oft mehr unbewusst nach einem „Mehr an Sinn“ verlangen. So hat der frühere Berliner evangelische Bischof M. Kruse die Frage aufgeworfen, „ob die Kirche nicht doch über ein ‚billigeres‘ Alternativangebot nachdenken müsste, das Begegnung ermöglicht, eine Feier einschließt, aber nicht gleich auf die Konfirmation zuführt? ... Zeigt nicht z. B. das Beispiel von christlichen Schulwochen im Lande Brandenburg, dass ein viel breiteres Interesse an der Information über Glaube und Kirche unter jungen Menschen da ist, als die Kirche es aufnimmt?“ Auf Seiten der katholischen Kirche gibt es solche Bemühungen. Es sei an das „Nächtliche Weihnachtslob“ im Erfurter Dom hingewiesen, das über 2000 Besucher anlockt, in einer Stadt, in der nur 25 % der Bevölkerung einer christlichen Kirche angehört. Die große Resonanz, die der weihnachtliche Wortgottesdienst bei den Nichtchristen der Stadt gefunden hat, hat einen Erfurter Religionslehrer, der zugleich Dompfarrer ist, dazu animiert, mit nichtgetauften Schülern, die eine katholische Schule in kirchlicher Trägerschaft besuchen, eine Feier zur Lebenswende, d. h. zum Wechsel von der Kindheit zum Jugendalter zu entwickeln. 12 Vierzehnjährige waren dazu bereit, die nicht an der Jugendweihe teilnehmen wollten. Die Schüler kamen nach einer halbjährigen Vorbereitung mit ihren Angehörigen und Freunden in den Hohen Chor des Domes. Die Eltern legten ein Tuch in der Lieblingsfarbe ihrer Kinder auf den Boden. Symbolisch für ihr bisheriges Leben und für die Menschen und Dinge, die ihnen wichtig sind, häuften die Jugendlichen über das Tuch ein Kuschetier, ein Foto der Eltern oder des Freundes / der Freundin, einen Fußballdress usw. Dann folgte ein Dank an die Eltern. Folgende Elemente bestimmten die Lebenswendefeier: Lieder, Lesung aus der Hl. Schrift, die die besondere Situation der Schüler an der

Lebenswende thematisieren (z. B. Gen 13,1-13: Die Trennung Lots von Abraham), ein Anspiel sollte das Anliegen verdeutlichen, Gebete, bei deren Formulierung die Jugendlichen beteiligt waren. Eine Schwierigkeit bestand in der Anrede an Gott, obgleich sie von sich behaupteten, dass „sie ein bißchen an Gott glauben“. Über diese Schwierigkeit wurde vorher mit ihnen gesprochen. Es gab Symbolhandlungen, z. B. ein Händedruck nach einem kurzen Gespräch mit dem Zelebranten. Fürbitten, das Vater unser, ein Schlussgebet und ein Segen. Inzwischen ist diese Lebenswendefeier zum zweiten Mal im Erfurter Dom veranstaltet worden; auch evangelische Gemeinden in den Neuen Bundesländern haben ähnliche Feiern mit Jugendlichen gestaltet. Dies ist ein erster zaghafter Versuch, auf die Herausforderungen einer areligiösen, säkularistischen Gesellschaft zu reagieren, die ohne Riten und Symbolhandlungen auch nicht auskommt.

5. Schlussbemerkung

Die neue Familienreligiosität, die in der Familie ein modernes Heiligtum erblickt, stellt eine große Herausforderung für die kirchliche Pastoral beider Kirchen dar. Die Kirchen stehen vor der Frage, sollen sie sich dem Begehren von dieser Seite verschließen, weil sie dahinter eine subjektivistische und synkretistische Form von Zivilreligion vermuten, oder sollen sie die damit verbundene Chance ergreifen und bei den Bedürfnissen und Sehnsüchten der heutigen Menschen ansetzen und sie weiterführen, indem sie diese in Beziehung setzen zum christlichen Sinn- und Heilsangebot. Dieses Bemühen nennen wir Korrelation, ein Begriff, der in der gegenwärtigen Religionspädagogik kontrovers diskutiert wird. Vor dieser Frage steht jeder Geistliche, wenn Eltern für ihr neugeborenes Kind die Taufe erbitten. Wie soll er sich verhalten, wenn ein Elternpaar sein Kind zur Taufe anmeldet und beim obligatorischen Taufgespräch ihn sofort unterbricht: „Taufen sollen Sie das Kind, uns lassen Sie bitte in

Ruhe!“ Sie wollten nicht in das Geheimnis der sakramentalen Taufe eingewiesen werden, sondern erbaten sich lediglich für ihr Kind den Segen einer höheren überindividuellen und überkollektiven Macht, mit Kirche wollten sie nichts zu tun haben. Dabei sind Sakramente ihrem Selbstverständnis entsprechend Lebensvollzüge der Kirche; durch die Taufe wird der Täufling in die Kirche eingeführt, wird ihr Mitglied. Die gleiche Frage stellt sich, wenn ein Brautpaar um die kirchliche Trauung bittet. So antworten die Brautleute ganz offen auf die Frage der evangelischen Theologin, warum sie eine kirchliche Trauung erbitten: „Ach, wissen Sie, wir möchten so gern, dass es hält. Und wir denken ja auch, dass es hält. Aber es ist heute schwierig, es kann viel dazwischen kommen. Da meinen wir eben, die Kirche mit ihrer langen Tradition müsste einem dazu doch etwas sagen können.“ Reicht diese Disposition aus, ein Sakrament zumindest im katholischen Sinne zu spenden? Wollen diese Menschen nur den Segen einer den Menschen übersteigenden transzendenten Macht, wie immer diese auch vorgestellt wird, oder wollen sie sich dem ewigen Du anvertrauen, das in Jesus Christus sich uns verheißungsvoll zugesprochen hat und das uns in der Kirche entgegentritt? Die Antwort fällt nicht leicht, zumal keiner in das Herz der Menschen hineinschauen und auch nicht weiß, was in ihren Köpfen vorgeht. Auch können wir nicht einfach davon ausgehen, dass die früheren christlichen Generationen gläubiger waren. Ihr „Glaube“ wurde jedoch durch das christentümliche Milieu gestützt und getragen; diese Stütze fällt heute fort. Die Menschen sind auf sich selbst zurückgeworfen und müssen ihren Glaubensweg selbständig gehen und können sich nicht mehr auf Vorgaben der Tradition und Umwelt verlassen. Eine rigorose Praxis würde nicht dem Beispiel des guten Hirten entsprechen, der dem Verlorenen nachgeht. Hier bedarf es einer klugen Abwägung, die nicht alles segnet und sakramental überhöht; gelegentlich empfiehlt sich auch ein Aufschub der Taufe und der Trauung. Zugleich muss hier aber auch eine gewisse

Weitherzigkeit vorherrschen, die nicht alles am Katechismus Maßnahmen lässt. Zwischen Ausverkauf, dem Angebot der „billigen Gnade“, wie es H. Heine und D. Bonhoeffer formuliert haben, und dem Rigorismus sollte sich unsere pastorale Strategie bewegen. Wir dürfen nicht übersehen, dass trotz vieler Vorbehalte die getauften Christen noch gewisse Erwartungen an ihre Kirche haben – das geht aus den Antworten auf eine Meinungsumfrage des Ordinariates Limburg aus dem Jahre 1979 hervor.¹⁶

Wir sollten daher die biblische Weisung ernstnehmen und befolgen: „Lösch nicht den glimmenden Docht aus!“ (Jes 42,3 und Mt 12,20).

Anmerkungen

¹ Zum Ganzen den Artikel von C. Osiek: Das Neue Testament und die Familie, in: Concilium 32, 1996, 287–293.

² H.J. Klauk: Die biblische Familie – Eine Fehl-anzeige?, in: Lebendige Katechese 2/1999, 80–84.

³ In Genesim. Homilia 2, 4 (PG 53), 31.

⁴ PL 40, 450.

⁵ Ausführlich hat M. A. Fahey die Genese dieses Begriffs in seinem Artikel „Die christliche Familie als Hauskirche im Zweiten Vatikanischen Konzil“, in: Concilium a.a.O., 346–351 nachgezeichnet.

⁶ F. X. Kaufmann: Kirche begreifen. Freiburg u. a. 1979, 134.

⁷ Vgl. M. E. Ebertz: Die Erosion der Gnadenanstalt. Frankfurt/M. 1998, 100–117. (2.4 Kirche und kirchenbezogene Religion und Religiosität in den 90er Jahren).

⁸ Ebd., 116.

⁹ K. Gabriel: Familie im Überdruck gesellschaftlicher Erwartungen, in: Zukunft bejahen – Erziehung wagen, hg. von der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände für Erziehung und Schule. Bonn-Bad Godesberg 1994, 4–12, hier 5.

¹⁰ 13. Shell-Jugendstudie. Jugend 2000, Bd. 2. Opladen 2000, 9.

¹¹ Ebd., 11.

¹² M. E. Ebertz/W. Nikolai: Mächtig – Ohnmächtig. Jugendliche im ländlichen Raum. Eine empirische Exploration, Konstanz 1999, 48 f.

¹³ K. Gabriel: Familie, 7.

¹⁴ Vgl. M. E. Ebertz: Heilige Familie? Die Herausbildung einer anderen Familienreligiosität, in: Deutsches Jugendinstitut (Hg.), Wie geht es der Familie? München 1988, 403–413, hier 408.

¹⁵ M. E. Ebertz: Erosion der Gnadenanstalt, 115.

¹⁶ „Lasst die Kirche im Dorf!“ Aus einer Meinungsumfrage des Ordinariats Limburg 1979, abgedruckt in: M.E. Ebertz: Heilige Familie, 412.

Manfred Entrich OP

Die Bedeutung der Männerpastoral im Kontext der Gesamtpastoral¹

Einleitung

Es geht mir im Folgenden nicht darum, das psychologisch oder anthropologisch besondere Wesen des Mannes zu beschreiben. Es geht auch nicht um die empirische Wahrnehmung der Veränderungen im Männerbewusstsein, wie sie in der Studie „Männer im Aufbruch – Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen (Zulehner/Volz)“ auf beachtliche Weise geleistet worden ist.² Unsere Überlegungen wollen vielmehr vor dem Hintergrund des neuen Männerbewusstseins die besonderen Aufgaben der Männerseelsorge im Verhältnis zur Gesamtpastoral akzentuieren: Ich will also erstens die Lasten und Aufgaben bestimmen, die die Männerpastoral mit allen anderen pastoralen Bemühungen gemeinsam zu tragen hat, und zweitens den besonderen Beitrag der Männerpastoral für die Bewältigung der anstehenden Probleme, mit dem sie sich von anderen unterscheidet und mit dem sie sich auf unersetzbare Weise einbringt.

Dabei soll die These vertreten werden, dass Männer- und Frauenseelsorge anders zu betrachten und zu gewichten sind, als pastorale Initiativen im Bereich der Berufs- und Kategorialseelsorge. Denn das Mannsein und das Frausein sind die Grundwirklichkeiten des Menschseins. Wie immer Menschen leben, was sie tun, was sie lernen,

welche Berufe sie ausüben und wie sich in der Gesellschaft positionieren, tun sie als Mann oder als Frau. Es soll in dieser Reflexion nicht der Frage nachgegangen werden, ob es hier zu geschlechtsspezifischen Benachteiligungen in der gesellschaftlichen oder privaten Lebensorganisation gekommen ist. Für das hier gestellte Thema soll vielmehr die Grundthese leitend werden, dass der vielfachen Ausdifferenzierung pastoraler Aktivitäten zunächst einmal eine grundlegende Pastoralorientierung vorausgeht, nämlich die der Pastoral für Männer und für Frauen.

Weiterhin möchte ich eine kurze Bemerkung zum Begriff „Pastoral“ vorwegschicken und den Pastoralbegriff von dem der Seelsorge abgrenzen. Sicherlich haben Pastoral und Seelsorge ein großes gemeinsames semantisches Feld. Sie haben jedoch auch einen gewichtigen für das Leben und Handeln der Kirche hochbedeutsamen Unterschied. Seelsorgedienst ist immer speziell und individuell, zu ihm wird der Einzelne beauftragt. Seelsorge ist immer eine Form oder eine Teilhabe an einem speziellen Amt. Pastoral meint das evangeliumsbezogene Handeln des ganzen Gottesvolkes und damit jedes einzelnen Christen, vor und unabhängig von der Spezifizierung besonderer Charismen und Ämter. Wenn in dieser Weise von Pastoral gesprochen wird, sind zunächst einmal die Fragen einer besonderen Spiritualität ausgeklammert, wiewohl die Überlegungen natürlich danach drängen, konkrete und besondere Formen der Spiritualität zu beschreiben.

Es geht also um die Frage, in welchem Kontext sich Männerpastoral im Bereich des pastoralen Engagements der Kirche platziert.

I. In welcher Zeit stehen wir?

Wer die pastorale Landschaft der deutschen Kirche beschreiben will, wird sehr schnell an eine Grenze stoßen. Es gibt keine eindeutige Beschreibung der gesellschaftlichen und kulturellen Wirklichkeit für die große Region Westeuropas. Wir leben in

einer Situation des „Übergangs“ und des beschleunigten Wandels. Das bringt es mit sich, dass das pastorale Handeln sich einer Pluralität von Situationen und Herausforderungen ausgesetzt sieht. Auch in Deutschland machen sich regionale Unterschiede immer stärker bemerkbar: Es gibt Regionen, in denen nur noch ein Drittel unserer Bürger getauft sind. Und es gibt Regionen, in denen – noch oder schon wieder – eine lebendige christliche Kultur mit vitalen volkskirchlichen Traditionen das Leben der Menschen prägt. Wir unterscheiden in Deutschland vier große „Konfessionen“: katholisch, evangelisch, islamisch und die Konfession der Konfessionslosen. Dabei sei mitvermerkt, dass es ein Nord-Süd-Gefälle gibt und darüber hinaus im Osten Deutschlands die durch die etablierte Konfessionslosigkeit geprägte gesellschaftliche Atmosphäre zu einer außerordentlich schwierigen pastoralen Situation führt.

Dennoch kann man bei Würdigung regionaler Unterschiedlichkeiten und bei aller Gegensätzlichkeit von volkskirchlicher und konfessionsloser Prägung eine pastorale Grundeinsicht formulieren, die der Erfurter Bischof und Vorsitzende der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz so zum Ausdruck bringt: „Vermutlich geht in unserer Generation endgültig eine Gestalt des Christwerdens zu Ende, die seit dem Beginn der Reformationszeit bzw. der Gegenreformation bestimmend gewesen ist, nämlich die pädagogisch vermittelte Gestalt der Weitergabe des christlichen Glaubens, so – wie seit frühmittelalterlichen Zeiten die ‚soziale‘ Gestalt der Glaubensvermittlung vorherrschend gewesen war. Wir treten jetzt endgültig in eine Zeit ein, in der der christliche Glaube allein missionarisch-evangelisierend in der Generationenabfolge weitergegeben werden kann. Damit nähern wir uns, freilich in einem völlig verschiedenen gesellschaftlichen Kontext, in bemerkenswerter Weise wieder der Situation des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten seines Bestehens an.“³ Der Vorsitzende der Pastoralkommission beschreibt hier eine Entwicklung, die mit unterschiedlicher Dy-

namik in vielen Regionen unseres Landes in den kommenden zehn Jahren als pastorale Herausforderung zur Aufgabe gestellt ist. Wenn auch die volksgemeinnahmiger stärker geprägten Regionen nicht in der gleichen dramatischen Weise von der Entwicklung erfasst werden wie der Nordosten unseres Landes, so darf doch vermutet werden, dass der Prozess des Zu-Ende-Gehens einer Gestalt des Christwerdens (Wanke) zunehmend pastorale Aufgabe der gesamten deutlichen Kirche wird.

Ausgehend von dieser Beobachtung stellt sich dann die Frage nach dem gemeinsamen Inhalt allen pastoralen Handelns. Das Bemühen der Pastoral, Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen aufzusuchen, ihren unterschiedlichen kulturellen und religiösen Voraussetzungen Rechnung zu tragen und sie zu vielfältigen Formen kirchlichen Lebens einzuladen, wird es weiterhin geben. Aber, damit ein solcher Prozess der beschleunigten Ausdifferenzierung und Pluralisierung nicht unübersichtlich und absurd wird, muss nach dem gemeinsamen und verbindenden Inhalt der vielfältigen Formen pastoralen Handelns gesucht und gefragt werden. Um es anders zu sagen: Es geht darum, das Identische der Pastoral in den unterschiedlichen Zielgruppenfeldern pastoralen Engagements zu formulieren. Wir müssen uns darüber klar werden, was das Gemeinsame einer Akademikerpastoral, einer Arbeiterpastoral, einer Jugendpastoral, einer Erwachsenenpastoral und einer Männer- und Frauenpastoral ausmacht. Es ist nötig, das, was Pastoral will, worum sie sich bemüht, deutlich zu formulieren, um dann – im Sinne des uns zur Reflexion gestellten Themas – die Bezüge zu den jeweils anderen pastoralen Feldern zu klären.

Der Vorsitzende der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Wanke, hat häufiger die Formulierung gebraucht, dass unsere Pastoral zunächst einmal die Wirklichkeit unseres Lebens unverstellt wahrnehmen soll, um diese Wirklichkeit dann mit dem Licht des Evangeliums zu berühren. Dieses Wort scheint in mehrfacher Weise glücklich: Zunächst nimmt es

eine Formulierung des II. Vatikanischen Konzils auf, in der wir aufgefordert werden, im Licht des Evangeliums diese Welt wahrzunehmen und zu deuten⁴. Die Formulierung hilft aber auch insoweit weiter, weil sie zunächst einmal offen ist, sehr unterschiedliche Instrumente zur Wirklichkeitswahrnehmung zu gebrauchen. Sicher ist auch die Erarbeitung der Männerstudie, wie sie von der Arbeitsstelle Männerseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz wesentlich mitinspiriert wurde, ein solches Instrument zur Wirklichkeitswahrnehmung. Diese Studie ist nicht nur der Schlusspunkt einer Untersuchung, die man dann in die Vielzahl anderer Untersuchungen einreihen kann, sondern sie sollte in der Hand der in der Männerseelsorge Verantwortlichen als Mittel zur Wirklichkeitswahrnehmung genutzt werden.

Der zweite Teil der Formulierung von Bischof Wanke für die Weise, wie wir Pastoral zu treiben haben, ist nicht minder von Bedeutung: die Berührung der Wirklichkeit mit dem Licht des Evangeliums. Damit meint er eine evangelisierende, ja sogar missionarische Haltung des Christen im Blick auf unsere Welt und sich selbst. Natürlich weiß jeder, dass gerade der Begriff „missionarisch“ in den letzten Jahrzehnten deutlichen Verschleißerscheinungen unterlag. Vielfach wurde Mission als ein aufdringliches, nicht-dialogisches und manchmal sogar gewalttätiges Geschehen verstanden. Der Begriff „missionarisch“ ist aber ein Grundbegriff der Kirche Jesu Christi und der christlichen Existenz. Die Sendung, zu der uns der auferstandene Herr beruft, ist die Sendung zu den Menschen in allen Zeiten, ihnen zu sagen, was unser Leben trägt und erhält und was Zukunft schenkt, und dass es auch ihr Leben trägt, erhält und beschenkt – nämlich die Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten.

Pastoral – soweit sie vor dem Hintergrund der Wirklichkeitswahrnehmung die Menschen zu erreichen sucht – wird sich auch weiterhin an den vielfältigen Lebensbedingungen zu orientieren haben, in denen Menschen stehen. Pastoral wird sich aber dabei zugleich vom Grundimpuls des Heils-

ereignisses bewegen und leiten lassen. In der Analyse des Vorsitzenden der Pastoralkommission ist es eine immer stärker sich anmeldende Anfrage an die Christen, wie sie ihren Glauben missionarisch und evangelisierend leben können. So gesehen gibt es über die verschiedenen Zielgruppen hinweg und bei aller Verschiedenheit pastoraler Kategorien und Zielgruppenfelder einen gemeinsamen Impuls, ein gemeinsames Motiv, warum wir Kirche sind und warum wir uns in der Pastoral für sie einsetzen. Das ist wichtig, festzuhalten.

II. Männerseelsorge im Kontext der Gesamtpastoral

Normalerweise stellen wir uns das Gesamt des pastoralen Handelns der Kirche in einem relativ statischen Säulenmodell vor. Dafür spricht, dass das Säulenmodell erstens mit den biblischen Bildern von der Kirche als Haus oder als Leib Christi eng korrespondiert. Zweitens besticht das Säulenmodell durch seine Klarheit: So wie man die verschiedenen Gebäudeteile oder Funktionen des Leibes gut voneinander unterscheiden kann, so auch die verschiedenen pastoralen Felder – eben wie verschiedene Säulen. Folgt man diesem „Leitbild“ wird man sich jedoch sehr schnell bewusst, dass zunächst einmal die besondere Bedeutung Jesu Christi für die Kirche und in der Kirche anschaulich gemacht werden soll. Zunächst einmal ist die Einheit im Bild vom Leib oder vom Haus tragende Voraussetzung. Die Verschiedenheit, die Unterschiedlichkeit der Funktionen und Zuordnungen ist ein zweites, dem ersten nachgeordnetes Moment.

Als sich die Pastoraltheologie deutlicher als eigene Perspektive kirchlich reflexiven Handelns im 19. Jahrhundert herausbildete, war es außerordentlich verdienstlich, dass sie der Verkündigung der Kirche half, deutlicher die biografischen Situationen der Adressaten der Verkündigung zu unterscheiden, so z.B. die Frage nach Alter und Lebensphase, nach Stand. Später differenzierte sie sich diese Hinsicht noch weiter

aus, so dass wir im pastoralen Handlungskanon selbstverständlich Begriffe wie Seniorpastoral, Jugendpastoral und Familienpastoral haben. Die gewaltigen eruptiv aufgeladenen gesellschaftlichen Umbrüche, die massiv mit der Französischen Revolution das europäische Denken bestimmen und die eine dramatische Zuspitzung mit der Veröffentlichung des kommunistischen Manifests erfahren – bis hin zu den tragischen Auswirkungen für Leib und Leben vieler Menschen –, hat auch die Pastoral der Kirche zutiefst beeinflusst. Die päpstliche Lehräußerung Leo XIII. „*Rerum novarum*“ war in diesem Sinne ein starker geschichtlicher Impuls, in dessen Folge ganze pastorale Handlungsfelder neu entdeckt und bearbeitet wurden. Der spätere Kardinal Cardijn, der die Arbeiterjugend zu sammeln wusste und mit seinem pastoralen Handlungsimpuls „Sehen – urteilen – handeln“ ein bis heute gültiges pastorales Konzept in die Hand junger Menschen gab, ist hier ebenso zu nennen, wie Madeleine Delbrêl, jene französische Mystikerin, die in der Bannmeile von Paris mitten in einer sozialistisch-kommunistisch geprägten Lebensumwelt ihren neuen Entwurf der christlichen Präsenz mit einigen Frauen in die Tat umsetzte. Zeuge dafür ist ihr Buch „*Wir Nachbarn der Kommunisten*“⁵. Es ließen sich noch eine ganze Reihe von hervorragenden Beispielen einbringen, in denen sich kirchliche Handlungsfelder auftraten und pastoralwirksame Antworten gegeben werden konnten. Dies häufig allerdings durch Persönlichkeiten, Männer und Frauen, die die Wirklichkeit unverstellt wahrnahmen und sie mit dem Licht des Evangeliums berührten.

Mit diesem letzten Hinweis kommen wir wieder zu unserer Ausgangsthese zurück, dass wir als Männer und als Frauen diesen pastoralen Herausforderungen gegenüberstehen. Voraussetzend muss man natürlich festhalten, dass es gültige Untersuchungen darüber gibt, welche Zielgruppen die Kirche nicht mehr oder nur sehr schlecht erreicht, ja auch, welche Gruppen sich gänzlich von der Kirche abgewandt haben. Dabei wird immer wieder das Beispiel gebracht, dass die Kirche

zunächst die Arbeiter verloren habe, dann die Jugend und schließlich jetzt die Frauen. Aber diese Beobachtung ist bei aller zugestandenen richtigen Trendanzeige doch zu unscharf. Es wenden sich Menschen ab, deren Wirklichkeit von der Pastoral nicht mehr unverstellt wahrgenommen und mit dem Licht des Evangeliums nicht verändernd berührt wird. Anders ausgedrückt, wenn es stimmt, dass sich Frauen von der Kirche abwenden, dann ist dieses Abwenden nicht zunächst in ihrem Frausein begründet, sondern in der Enttäuschung, dass frauliche Lebenswelten eben nicht wahrgenommen und entsprechend wertgeschätzt werden. Das Gleiche gilt sicher für die Männer und es gilt für die pastoralen Zielorientierungen im Berufs- und Gesellschaftsbereich. Worauf es hier ankommt ist, dass aller Differenzierung voraus die Lebenswirklichkeit von Menschen wahrgenommen und als Lebensbedingung aufgenommen werden muss. Diese Hinsicht unterscheidet sich in einer grundsätzlichen Perspektive, dass Männer und Frauen diese Wirklichkeit gemeinsam erleben, aber entsprechend ihres Mann- und Frauseins die Wahrnehmung unterschiedlich akzentuieren. Das biografische Datum des Menschen, jung zu sein, bringt sicher darüber hinaus eine ganz eigene Hinsicht auf diese Wirklichkeit, aber auch hier ist das Mann- und Frausein bereits als etwas vorhanden, das die Wahrnehmung auch jugendlicher Wirklichkeit mit unterscheidet. Gleiches gilt für andere biografische Lebensdaten, wie Familien, Existenz und Alter. Auch die berufliche Wirklichkeit ist immer von dieser Bipolarität mitbestimmt. Von daher ergibt sich fast zwingend, dass die Männer- und Frauenpastoral gewissermaßen Fundamentsteine einer dann sich ausdifferenzierenden Pastoral der verschiedenen Lebensphasen und der unterschiedlichen Arbeitsbiographien zur Folge hat.

Um es vereinfachend zu sagen, Männer- und Frauenpastoral sind nicht einfach Säulen neben anderen in einer pastoralen Systematik, sondern sie sind der pastoralen Ausdifferenzierung vorausgehend. Ob ein Säulenmodell für unsere Gesellschaft ohne-

hin noch als angemessen wirksam gelten kann, müsste an anderer Stelle diskutiert werden. Sicher aber ist, dass heute die Lebenswelten zueinander so fließend sind und dass die den Menschen abverlangte Mobilität so hoch ist, dass es immer schwerer wird, von Ständen und Zuständen zu sprechen.

Fassen wir zusammen: Man darf die Entwicklung der Strukturen und Differenzierungen der pastoralen Praxis wie sie in den letzten 120 Jahren in der Pastoral der Kirche deutlich wurde, sicher als eine außerordentlich große Leistung verstehen; denn durch diese Differenzierung der Pastoral blieb die Kirche in einer sich immer stärker differenzierenden Welt präsent und bewahrte so den Anspruch der Universalität der Verkündigung des Evangeliums. Die Entwicklungen aber in den letzten Jahrzehnten zeigen, dass die pastoralen Zielfelder stärker miteinander in Berührung kommen, dass sich wieder neue Schnittmengen zwischen vorher ausdifferenziert unterschiedlichen Zielorientierungen ergeben. Pastorales Handeln fragt vor aller Ausdifferenzierung wieder stärker nach dem gemeinsamen Hintergrund unserer Pastoral. Die Haltung, mit der wir den Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche begegnen, wie wir ihnen die Botschaft des Evangeliums verdeutlichen, das ist der Grundakkord, der aller Differenzierung vorausgeht.

III. Was ist zu tun: Pastoral durch Männer - Pastoral für Männer

Der Mensch als Mann und als Frau ist Träger bzw. Trägerin des pastoralen Engagements. Wer sich einbeziehen lässt in die Mission der Kirche, das Evangelium der Kirche den Menschen bekannt zu machen und das Evangelium weiterzusagen, tut es als Mann oder Frau in der Wirklichkeit des Lebens, die allen gemeinsam ist. Dabei werden entsprechend unseres Mann- oder Frauseins Wahrnehmungen in der Wirklichkeit des Lebens voneinander unterschieden sein können. Dies deshalb, weil nicht nur die

geschlechtliche Unterschiedenheit von Mann und Frau gewissermaßen biologisch unterschiedlich begründete Wahrnehmungselemente freisetzt, sondern weil auch die jeweilige gesellschaftliche Stellung von Mann und Frau durchgängig asymmetrisch ist. Wir spüren diese schmerzliche Wahrnehmung von Asymmetrien in der Wahrnehmung des eigenen Wertes Mann oder Frau zu sein, nicht zuletzt auch in den Diskussionen um die Stellung der Frau in der Kirche. Mir drängt sich der Eindruck auf, dass wir uns im Nachdenken darüber, wie die Botschaft des Evangeliums an die Menschen herangetragen werden kann, deutlicher der Frage zuwenden sollten, wie Männer und Frauen Pastoral mitgestalten können und wie von der Verschiedenheit des Mann- und Frauseins für die Sendung der Kirche fruchtbare Perspektiven eingebracht werden könnten. Mann- und Frausein ist etwas grundsätzlich Anderes als Akademiker oder Arbeiter sein. Ich kann als Akademiker Mann und Frau sein, ich kann als Arbeiter Mann und Frau sein, ich bin in der Frühzeit meines Lebens als jugendlicher Mann oder Frau und ich bin im Alter Mann oder Frau. Legt sich von daher nicht nahe, den Versuch zu wagen, Mann- und Frausein als eigene, voneinander unterschiedene, und doch auf ein Ziel hin gemeinsam orientierte Voraussetzungen von Pastoral zu verstehen. Es ist also nicht der Seitenwechsel angefragt von Mann und Frau, es ist das Einhören von Mann und Frau gemeinsam auf das Evangelium selber Voraussetzung für pastorales Handeln von Männern und Frauen. Vielleicht ist es gar nicht so korrekt, von Männerpastoral und Frauenpastoral zu sprechen, weil eben doch zu schnell dahinter mitschwingt, dass es eine nur für Männer und nur für Frauen geltende Pastoral zu entwickeln gilt. Noch einmal sei festgehalten: Es gibt männerspezifische und frauenspezifische Pastoral, natürlich, aber der Pastoral geht grundsätzlich der gemeinsame Impuls voraus, die Wirklichkeit unverstellt wahrnehmen und mit dem Licht des Evangeliums berühren. Wie also kann der Weg der „Männerpastoral“ vergleichbar mit anderen pastoralen Feldern in der kommen-

den Zeit durchschritten werden. Vier Schritte sollen hier vorgeschlagen sein:

1. Ortsbesichtigung – Wo befinden wir uns?

In diesen Punkt ist das, was Bischof Wanke mit der unverstellten Wirklichkeitswahrnehmung benannt hat, einzubringen. Pastorales Handeln kann sich nicht mit Meinungen und unreflexem Fühlen begnügen. Es braucht die differenzierte realitätsbezogene Einsicht, ohne sie gleich mit den eigenen Bewertungen zu belasten. Die Männerstudie von Paul M. Zulehner und Rainer Volz ist hier ein wesentliches Instrumentarium.

2. Unternehmungen – Was planen wir?

Unter dieser Frage sind die Voraussetzungen einzubringen, aus denen heraus wir handeln. Hier ist also zu fragen, welche Perspektive des Evangeliums leitet uns derzeit? Welches Gottesbild ist in uns lebendig? Welches Kirchenbild leitet uns? Es sind all die Fragen zu stellen im Bereich des Glaubens, die sozusagen das Maß, den Werkstoff und den Grund bilden für jede Unternehmung.

3. Handeln – Was tun wir?

Unter diesem Punkt gilt es zunächst einmal die eigenen Vorstellungen und Wünsche zu sortieren, Unnötiges abzustreifen und das Ganze auch in ein Maß zu bringen, das möglich ist. Es geht nicht darum, alles zu machen, sondern Weniges gut zu machen. Dass es dann auch das Richtige ist, das sollte mitbedacht sein. Im Handeln geht es darum, eine grundsätzliche Entscheidung zu fällen, die Wirklichkeit der Welt nicht nur unverstellt wahrzunehmen, sondern sie auch mit dem Licht des Evangeliums zu berühren. Das setzt die Frage frei, welches denn nun das Licht ist, das auch mich getroffen hat, mich erleuchtet und motiviert als Christ zu leben und zu handeln.

4. Leitbilder – Woran orientieren wir uns?

Jedes Handeln braucht orientierende Leitbilder, sonst versinkt unser Tun im Chaos und wir nehmen Schaden, persönlich und aneinander. Die Männerseelsorge in Deutschland hat einen Leitbildentwurf gefertigt. Dieser Leitbildentwurf wird noch entsprechend beraten und dann den Gremien der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegt werden, aber der Leitbildentwurf ist mehr als ein Text, der zur Abstimmung kommen soll. Er ist ein Text, mit dem auch umgegangen werden soll, d.h. das, was im Leitbild angezielt ist, was Sie bereits eingeschrieben haben, verlangt dann danach, dass es umgesetzt wird und in die konkrete Arbeit eingebracht wird. Das wird nicht immer einfach sein, weil die unterschiedlichen Lebens- und Erfahrungsräume, so wie am Anfang meiner Darlegungen beschrieben, in den Regionen Deutschlands sehr verschieden ausgeprägt sind. Leitbilder wollen aber nicht die Differenzierung, sondern wollen das Ganze in den Blick nehmen und damit auch Einheit schaffen. Ich ermutige Sie also dazu, die Leitbilddiskussion als ein Gespräch zu führen, in dem das, was uns die Botschaft des Evangeliums sagt, Fleisch wird in ihrer konkreten pastoralen Arbeit.

Schlussbemerkung

„Eine Kirche, die nicht mehr wachsen will, gibt sich auf. Ob sie wächst, ist Gottes Gnade“ – dieses Wort von Bischof Wanke birgt zwei Perspektiven, die für die Pastoral insgesamt und damit auch für die Männerpastoral im Kontext der Gesamtpastoral hilfreich sind, zum einen die Aufforderung zur Selbstbesinnung, sich nicht mit dem Ist-Zustand zufrieden zu geben. Sie selbst sind sich dieser Aufforderung bewusst, wenn sie aktiv auch jüngere Männer einladen, sich im Bereich Ihres pastoralen Engagements einzubringen. Und es klingt auch eine Botschaft der Gelassenheit darin mit, denn es ist Gottes Gnade, ob unser Tun Frucht bringt. Letztentscheidender ist also Gott selbst. Alles,

was wir tun, gilt es mit hoher Verantwortung zu tun. Aber dann muss auch jene unaufgeregte Gelassenheit Platz greifen, dass Gott selbst für seine Kirche sorgt.

Anmerkungen:

- ¹ Vortrag auf der Haupttagung der Katholischen Männerarbeit: „Männerpastoral – Chance und Herausforderung“; am Dienstag, den 5. Mai 2000, in Fulda.
- ² Paul M. Zulehner, Rainer Volz: Männer im Aufbruch. Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen. Ein Forschungsbericht. Ostfildern 1998.
- ³ Unveröffentlichter Text: Vom Erbe zum Angebot. Missionarisch Kirche werden.
- ⁴ Ebd.
- ⁵ Madeleine Delbrêl: Wir Nachbarn der Kommunisten. Einsiedeln 1995

Kirche als Sakrament des Friedens

1. Vorbemerkung

Im Hirtenschreiben der Bischöfe vom 27. September 2000 findet sich die Redeweise von der Kirche als Sakrament des Friedens. (Nr. 10, Nr. 162, Nr. 166, Nr. 172, Nr. 187).

Allein ein Blick auf die Ziffern, in denen von der Kirche als Sakrament des Friedens gesprochen wird, verrät, dass vor allem im dritten Teil des Hirtenwortes diese Ausdrucksweise zu verzeichnen ist. Zudem lässt sich leicht feststellen, dass der dritte Teil, der unter der Überschrift „Aufgaben der Kirche“ steht, mit einer Reflexion über die Kirche als Sakrament des Friedens beginnt.

2. Theologische Implikationen

2.1. Thema: Der gerechte Friede

Der dritte Teil des Bischofswortes unter der Hauptüberschrift „Aufgaben der Kirche“ wird mit dem Teilkapitel „Der gerechte Friede als Leitbild der Kirche“ (III,1) eröffnet. Diese Teilüberschrift ist nicht nur eine Überschrift schlechthin, sondern sie darf zugleich als Vorzeichen für die folgenden Ausführungen insofern verstanden werden, als in diesem Abschnitt von dem Frieden aus theologischer Gesamtperspektive die Rede ist. Dies deutet sich sprachlich schon darin an, dass der bestimmte Artikel vor *Friede* im Singular unter Einschluss des Adjektivs *gerecht* verwendet wird: Der gerechte Friede.

Der Ausdruck „der Friede“ betont, dass es dabei nicht nur um einen Teilfrieden oder

einen vorläufigen Frieden, sondern dass es um *den* Frieden überhaupt geht. Dies impliziert gleichzeitig, dass es sich dann bei diesem Frieden folglich auch nur um den gerechten Frieden handeln kann. Denn wenn von einem Frieden die Rede ist, der als *der Friede* bezeichnet wird, so setzt das stillschweigend voraus, dass dieser Friede nur gerecht sein kann. Somit haftet der attributiven Bestimmung „gerecht“ gewissermaßen ein redundanter Charakter an. Man kann aber auch sagen, dass das Adjektiv *gerecht* eine verdeutlichende Funktion besitzt.

2.2. Theologische Strukturmerkmale

Dieser Frieden kann aber nach christlichem Verständnis nicht rein immanent, d. h. innerweltlich verstanden und voll verwirklicht werden. Rein innerweltlich kann jener Friede deshalb nicht sein, „insofern die Menschen Sünder sind“; und somit „droht ihnen die Gefahr des Krieges, und sie wird ihnen drohen bis zur Ankunft Christ (GS Nr. 78)“¹. Deshalb ist es ein Merkmal jenes Friedens, dass Menschen ihn allein nicht von sich aus bewirken können, sondern dass sie ihn sich zusagen und schenken lassen müssen, und zwar durch die biblische Botschaft vom Reich Gottes (vgl. Nr. 57). Die Kirche steht unter dieser Botschaft und hat sie zu verkünden. Somit entnimmt die Kirche „das Leitbild des gerechten Friedens keinem Weltbild, sie erbt es vielmehr aus der Geschichte des Gottesvolkes und trägt es in sich in Gestalt des Urbildes Christi“. „Daher versteht sie den gerechten Frieden auch nicht in erster Linie als politisches Programm für die Gesamtgesellschaft, sondern als Geschenk des Himmels“ (Nr. 164). Hiermit wird deutlich, dass dieser Friede sowohl eine transzendente als auch eine immanente Struktur und somit eine Doppelstruktur besitzt. Hinzu kommt, dass dieser Friede nicht anonym, sondern personal vermittelt ist, wenn es in Bezug auf Jesus Christus in der Schrift heißt: „Denn er ist unser Friede“ (Eph 2,14)².

Zudem deutet sich im Hirtenwort auch die trinitarische Vermittlungs-Struktur bezüglich des gerechten Friedens an. Von Jesus Christus wird gesagt, dass er unser Friede ist (vgl. Nr. 164); der gerechte Friede wird als Geschenk des Himmels, man könnte sagen: vom Vater³, erwartet (vgl. 164); und vom Heiligen Geist wird erhofft, dass er „in der Kirche Begeisterung weckt für die Sache des gerechten Friedens“ (Nr. 203).

2.3. Kirche als Sakrament

Wenn es heißt, dass der Heilige Geist angerufen werden kann, damit er *in* der Kirche Begeisterung für den gerechten Frieden erwecke, so klingt zudem die ekklesiologische Vermittlungsstruktur des wahren Friedens an. Denn der Kirche wohnt eine sakramentale Struktur inne, bzw. sie darf selbst in gewisser Weise als Sakrament verstanden werden.

Dies wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil zu Beginn der dogmatischen Konstitution über die Kirche mit dem grundlegenden Teilsatz „da aber die Kirche in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts ist...“ (LG 1)⁴ wieder ins Bewusstsein gehoben.

Sakrament zu sein gehört zu einem Wesensmerkmal von Kirche. Der Ausdruck Sakrament ist in diesem Zusammenhang jedoch nicht univok in der Weise zu verstehen, wie er in Bezug auf die Siebenzahl der Sakramente innerhalb der katholischen Kirche verwendet wird.

Das Konzil knüpft hingegen hierbei an den patristischen und biblischen Befund bzw. Sprachgebrauch an⁵. Dabei wird auf Cyprian verwiesen, der in seinem Brief „ad Magnum“ in Bezug auf „die Einheit der Kirche“ von einem „unauflöselichen Sakrament der Einheit“⁶ spricht. Der Begriff sacramentum ist hier als eine Übersetzung des griechischen Ausdrucks *μυστήριον* aus dem Neuen Testament⁷ zu verstehen, wie es sich

beispielsweise anhand der Vulgata an einigen Stellen nachprüfen lässt⁸.

Durch diese theologische Herleitung „mysterion - sacramentum“ wird dem Geheimnischarakter der Kirche insofern Rechnung getragen, als sie nicht hinlänglich allein durch soziologische Kriterien erfasst und begriffen werden kann und sie sich nicht selbst, sondern von Gott her verdankt. Sie ist mit den Worten des Konzils eine einzige komplexe Wirklichkeit / *una realitas complexa* (vgl. LG 8). Denn die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* wird u. a. durch das Interesse geleitet, unter Verwendung jenes „alten Sprachgebrauchs der Kirche eine sakramentale Zeichenhaftigkeit und Werkzeuglichkeit im Ganzen der göttlichen Heilsökonomie für die gesamte Menschheit und ihre Geschichte zuzuschreiben. Sie ist ‚allumfassendes Heilssakrament‘ (LG 48,2)“⁹.

Wie es zur Aufgabe eines Zeichens und Instrumentes gehört, nicht Selbstzweck zu sein, sondern auf eine andere Wirklichkeit hinzuweisen und sich dafür in den Dienst nehmen zu lassen, so spricht sich dies im Sakrament-Sein der Kirche in LG 9 aus, worauf das Hirtenwort in Nr. 162 *expressis verbis* Bezug nimmt. Es heißt dort: „Gott hat die Versammlung derer, die glaubend auf Jesus, den Urheber des Heils und den Ursprung der Einheit und des Friedens, schauen, als Kirche zusammengerufen und gegründet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei“.

Der Instrument-Charakter der ekklesiologischen Verweisstruktur äußert sich im Friedenswort in Nr. 203 insofern, als die Begeisterung für die Sache des gerechten Friedens, die der Heilige Geist in der Kirche hervorzu-rufen vermag, zugleich auch eine Begeisterung „für Gottes Herrschaft und Reich“ ist. Gottes Herrschaft und Reich sind somit in einem Voraussetzung und Zielperspektive für den gerechten Frieden: Voraussetzung insofern, als Gottes Herrschaft und Reich die *conditio sine qua non* für den gerechten Frieden bilden oder, mit Kant gesprochen, die Bedingung der Möglichkeit für den ewigen Frieden. Der geschichtliche Haftpunkt

findet sich in der Reich Gottes Verkündigung Jesu (vgl. Nr. 11¹⁰), und Christen glauben, dass das Reich Gottes *schon* anfangs-haft unter uns begonnen hat.

Zielperspektive insofern, als sich das Reich Gottes *noch nicht* unter uns vollendet hat und somit Ausrichtung unseres Hoffens, Glaubens und Handelns bleibt. Diese Spannungseinheit, die es im geschichtlichen Erfahrungshorizont in Bezug auf das Reich Gottes zu ertragen gilt, gilt daher auch für den gerechten Frieden.

2.4. Kirche als Sakrament des Friedens

Auf der theologischen Folie der dogmatischen Konstitution über die Kirche vom 21. November 1964 ist die Redeweise von der Kirche als Sakrament des Friedens zu verstehen. Das bedeutet, dass auch hier der Begriff Sakrament in analogischer Weise angewandt wird.

Im einzelnen ist dabei methodisch und kriteriologisch zu unterscheiden zwischen dem Sakrament-Sein des Friedens (vgl. Nr. 162) und dem Sakrament-Werden des Friedens der Kirche (vgl. Nr. 10). Dabei geht das Sakrament-Sein des Friedens dem Sakrament-Werden des Friedens voraus. Kirche kann nicht zum Sakrament des Friedens werden, wenn sie es von ihrem Wesen her nicht schon ist. Diese Spannungseinheit lässt sich ebenfalls auf dem Hintergrund der Redeweise von der Kirche als *una realitas complexa* verstehen (vgl. LG 8), „die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8).

Denn in Christus ist sie, die Kirche, gleichsam das Sakrament (vgl. LG 8), da sie durch ihn, den erhöhten Herrn, als universales Sakrament des Heils eingesetzt worden ist (vgl. LG 48)¹¹.

Dies wiederum stellt eine Art Vorgriffstruktur für das Sakrament-Werden dar, da zum einen die Kirche erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden wird¹² und zum anderen die gesamte Welt noch auf ihr Ziel zugeht¹³.

2.4.1 Sichtbar-Werden als Sakrament des Friedens

Das Wissen um die Spannungseinheit des schon Sakrament-Seins des Friedens und des noch Sakrament-Werdens des Friedens der Kirche für alle Völker im erfahrbar sichtbaren Raum der Geschichte kann vor Resignation bewahren, auch wenn es die Sache gerechten Friedens in der Welt nicht einfacher macht. Jene Erkenntnis kann zudem vor Selbstüberschätzung¹⁴ und Verblendung schützen, den gerechten Frieden aus eigener Kraft zu bewerkstelligen, woran u.a. alle Ideologien gescheitert sind und künftig scheitern werden (vgl. Nr. 63). Es wäre jedoch unheilvoll, unter jenem Spannungsbogen leidend, in eine quietistische oder gar fatalistische Haltung zu verfallen, die nunmehr auf jegliches Beten, Hoffen und Handeln für den gerechten Frieden verzichtet. Kirche nimmt ihre Bestimmung (instrumentum), ein Beitrag zum Frieden zu sein (vgl. Nr. 162), wahr und wird für andere zum erfahrbar sichtbaren Zeichen (signum), „wenn sie selbst als Sakrament des Friedens in der Welt ‘für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit‘ (LG 1) eintritt“.

Es stellt sich aber durchaus die Frage, ob „die Kirche heute als Sakrament des Friedens erkennbar“ ist (Nr. 163). Denn wenn sich die Kirche einer Welt, die voll Gewalt und Krieg ist, anpasst, kann sie nicht als Sakrament des Friedens wirken (vgl. 164). „Diese Welt braucht keine Verdopplung ihres Unfriedens durch eine Religion“ (Nr. 164). Als ein exemplarisches Zeichen negativer Art hierfür gilt vielen Menschen bis heute die Zeit der Kreuzzüge und der Konfessionskriege¹⁵, auch wenn nicht wenige Menschen über jene Zeiten über kein genaues historisches Wissen verfügen.

Dennoch ist die Geschichte darüber nicht einfach hinweggegangen. Denn „(da)s Zeugnis der Kirche als Sakrament des Friedens wird verdunkelt durch die Trennung der Christenheit. Sie widerspricht dem Willen Christi“ (Nr. 187). Dies berührt somit auch „die Substanz als Sakrament des Friedens

und der Versöhnung“ (Nr. 166). Der Zeichencharakter der Kirche als Sakrament des Friedens wird im wahrsten Sinne des Wortes attraktiv¹⁶ für Menschen, die der Kirche nicht (mehr) angehören, wenn für sie sichtbar und erfahrbar wird, was im Kolosserbrief (3,15-16) an die Gemeinde Jesu Christi adressiert ist und in das Hirtenwort Eingang gefunden hat (Nr. 166): „In euren Herzen herrsche der Friede Christi; dazu seid ihr berufen als Glieder des einen Leibes. Seid dankbar! Das Wort Christi wohne mit seinem ganzen Reichtum bei euch. Belehrt und ermahnt einander in aller Weisheit“¹⁷. Dieser Text ist insofern auch bedeutend, als jener die einzige Stelle im Neuen Testament ist, in der sich die Formulierung „der Frieden Christi“ findet (καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ, genitivus subjectivus¹⁸)¹⁹. Dieser Friede Christi ist es denn auch, der die Gemeinde sagen lässt: „Denn er ist unser Friede“ (Eph 2,14).

2.4.2 Strukturelle Voraussetzung der Wirksamkeit als Sakrament des Friedens

Das Hirtenwort zitiert das Konzil mit der Aussage: „Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen. Darum muss dieses Volk eines und ein einziges bleiben und sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten. So soll sich das Ziel des Willens Gottes erfüllen, der das Menschengeschlecht am Anfang als eines gegründet und beschlossen hat, seine Kinder aus der Zerstreuung wieder zur Einheit zu sammeln“ (LG 13). Alle Menschen sind zu diesem Volk gerufen (cuncti vocantur homines). Es erfolgt keine Exklusion, sondern Inklusion, aber ausgerichtet auf ein gemeinsames Ziel hin: zum neuen Volk Gottes (ad novum Populum Dei).

Dass jenes Gottesvolk eines und ein einziges bleibt, ist Voraussetzung dafür, dass die Kirche als Sakrament des Friedens wirken kann und „alle rassistischen, nationalen, ethnischen und auch sozialen Grenzen überschreitet und jene Barrieren überwindet, die Menschen voneinander trennen und oft genug zu Feinden machen“ (Nr. 162). Denn

der Friede Christi, der sich durch die Kirche „als Sakrament des Friedens auswirkt und so die Welt verändert“ (Nr. 164) ist normativ, gilt daher universal, allumfassend und nicht partikular.

Dem korrespondiert, dass in und aus Teilkirchen die eine und einzige katholische Kirche besteht (vgl. LG 23)²⁰. Diese Aussage, welche ebenfalls an Cyprian anknüpft²¹, hebt die Grundstruktur der Kirche ins Wort: Das eine und einzige Volk Gottes und die eine und einzige katholische Kirche²² bedingen einander. Dieser Grundstruktur ist es eigen, dass die Kirche aber zugleich in allen rechtmäßigen örtlichen Gemeinden anwesend ist, wie es das Konzil sagt (vgl. LG 26²³). Diese Gemeinden, Ekklesien, wiederum sind nicht als ein Nebeneinander zu verstehen, sondern sind untereinander vernetzt. Denn „weil in den einzelnen Kirchen die eine Kirche anwesend ist, stehen die Einzelkirchen untereinander in ‚communio‘“²⁴, so dass die Einheit der Kirche eine „communio-Einheit“ genannt werden kann²⁵. Die communio, die die vertikale (Gemeinschaft mit Gott) und die horizontale Dimension (Gemeinschaft untereinander) umfasst, teilt sich in den Sakramenten mit²⁶. Von daher sagt das Hirtenwort: „Die Kirche als Sakrament verwirklicht sich von den Sakramenten her“ (Nr. 162); „denn die eine Kirche Jesu Christi ist in jeder Ortskirche, besonders in jeder Feier der Eucharistie, gegenwärtig“²⁷.

Auf jene Grundstruktur von Kirche insgesamt ist auch die Aussage über die Kirche als Sakrament des Friedens strukturell und personal bezogen: a) strukturell: Die Kirche als Communio-Einheit, b) personal: Denn er ist unser Friede (Eph 2,14). Auf diese Weise ist theologisch gewährleistet, dass Kirche als Sakrament des Friedens universal in den einzelnen Ortskirchen sein, bleiben und wirken kann für alle Menschen, die zum neuen Volk Gottes gerufen sind. Und dieses Sakrament ist auch personal verknüpft in und durch Jesus Christus.

3. Ökumenische Zielperspektive

Wie das Friedenswort der Bischöfe selbst feststellt, wird das Zeugnis der Kirche als Sakrament des Friedens „verdunkelt durch die Trennung der Christenheit“ (Nr. 187; vgl. zudem Nr. 168 und Nr. 188). Der Prozess der Überwindung dieser Trennung bzw. Trennungen, bei dem die Kirchen Kirchen bleiben und doch immer mehr eine Kirche werden²⁸, gehört mit zum sichtbaren Erfahrbar-Werden von Kirche als Sakrament des Friedens für alle Menschen.

Denn in nicht-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften können dem Vaticanum secundum entsprechend viele und bedeutende Elemente der Kirche Christi existieren (vgl. UR 3)²⁹. Zudem wird jeder Mensch durch das Sakrament der Taufe in Wahrheit dem gekreuzigten und verherrlichten Christus eingegliedert (vgl. UR 22,1³⁰). Somit begründet die Taufe ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, welche durch die Taufe wiedergeboren sind (UR 22,2).

Wenn alle in der rechten Art und Weise³¹ Getauften nicht-katholischer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften dem einen Christus inkorporiert sind und somit auch über ein sakramentales Band miteinander verbunden sind, man kann sagen, in *communio* stehen, so darf dies als Vorgriffsstruktur auf die einmal zu vollendende „*Communio*-Einheit der Kirchen, oder besser: die *Communio*-Einheit der Kirche“³² und somit auf das vollendete Sakrament-Sein der Kirche verstanden werden.

Ein wichtiges Band auf diesem Weg zur vollständigen Einheit kann die *communio canonis* bilden, die zwischen den orthodoxen Kirchen und denen der Reformation untereinander und mit der katholischen Kirche besteht. Diese Kanon-Gemeinschaft ist eine fundamentale und identitätsstiftende für die eine Kirche Jesu Christi, da sie textual eine diachrone *communio* über Zeiten und Räume hinweg zur Urkirche herstellt. Während die *communio canonis* hinsichtlich des Alten Testamentes³³ vor allem mit Blick auf die Kirchen der Reformation³⁴ nicht

ganz kongruent ist, ist sie in Bezug auf das Neue Testament vollständig gegeben. Jene *communio canonis* enthält und tradiert die Zusage, dass Jesus Christus unser Friede ist (Eph 2,14).

Über die Vorgriffsstruktur auf die vollständige *communio*-Einheit und über die *communio canonis* können nicht-katholische Kirchen und kirchliche Gemeinschaften an der universalkirchlichen Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi partizipieren und zum Zeugnis für Kirche als Sakrament des Friedens werden, „denn der Geist Christi weigert sich nicht, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen“ (RU 3,6³⁵).

Anmerkungen:

¹ Nr. 60. In GS 78 heißt es: *Quatenus homines peccatores sunt, eis imminet periculum belli, et usque ad adventum Christi imminet*.

² *Αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν*, Eph 2,14.

³ Im Mt-Evangelium wird z. B. der Ausdruck „die Himmel“ von Jesus als nähere Bestimmung für seinen Vater (7,21; 10,32.33; 12,50; 18,19) und unseren Vater (5,16.45; 6,1; 7,11.) verwendet.

⁴ *Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*.

Wenn nicht anders angegeben folge ich bei der Zitierung der deutschen Übersetzung der Konzilstexte Denziger-Hünemann, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1991³⁷, da mir jene Übersetzung in nicht wenigen Punkten als präziser erscheint.

⁵ Vgl. Grillmeier, Aloys, LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil. Bd I. Freiburg-Basel-Wien, 1966, 157.

⁶ ... *si eum constiterit ecclesiae unitatem tenere. Denique quam sit inseparabile unitatis sacramentum ...*, Cyprian, Brief 69,6.

⁷ Es finden sich auch nicht-hebräische Texte im Corpus des AT, in denen die Ausdrücke *μυστήριον* und *rāz* verwendet werden und die in der Vulgata mit *sacramentum* wiedergegeben sind (Tob 12,7; Weis 2,22 und Dan 2,18.30.47).

⁸ Eph 1,9; 3,3.9; 5,32; Kol 1,27; 1 Tim 3,16; Off 1,20; 17,7. Besonders hervorzuheben ist davon Eph 5,32.

⁹ Grillmeier, Aloys, LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil. Bd I. Freiburg-Basel-Wien, 1966, 157.

- ¹⁰ „Das Reich Gottes ist nahe herangekommen/ ἤγγικεν (γάρ) ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ“, Mt 3,2; 4,17; Mk 1,15; Lk 10,11. „Das Reich der Himmel ist nahe herangekommen / ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν“, Mt 10,7. „Das Reich Gottes ist nahe zu euch herangekommen/ ἤγγικεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ“, Lk 10,9; Mt 10,7.
Bei allen Textstellen handelt es sich bei ἤγγικεν um eine 3. P. Sg. Ind. Perf. Akt.
- ¹¹ ut universale salutis sacramentum constituit.
- ¹² Ecclesia ... nonnisi in gloria caelesti consummabitur, LG 48.
- ¹³ ad finem suum accedit, LG 48.
- ¹⁴ Vgl. „Wir wollen hier auf Erden schon das Himmelreich errichten“, Heinrich Heine, Deutschland. Ein Wintermärchen, Caput I.
- ¹⁵ Vgl. Das Hirtenwort der Deutschen Bischöfe „Gerechtigkeit schafft Frieden“ Nr. 3, 3.
- ¹⁶ Das Hirtenwort gebraucht an einigen Stellen den Ausdruck *faszinieren* (Nr. 27, Nr. 47, Nr. 162).
- ¹⁷ Der Ausdruck „als Glieder“ in Kol 3,15 findet sich im griechischen Text selbst nicht, entspricht aber als sachliche Ergänzung dem Bild vom einen Leib (ἐν ἐνὶ σώματι), vgl. Röm 12,5; 1 Kor 12,27 und Eph 5,30. Etwas bedauerlich hingegen ist, dass in der deutschen Übersetzung (EÜ) die klare syntaktische Bezogenheit „Berufung der Glieder Christi“ zum „Frieden Christi“ abgeschwächt ist, was zumal über die Interpunktion durch das Setzen eines Semikolons besonders unterstrichen wird. Als Übersetzung für Kol 3,15 wird vorgeschlagen: „Und der Friede Christi herrsche/ walte in euren Herzen, zu welchem (εἰς ἦν) auch ihr berufen seid in einem Leib“.
- ¹⁸ Vgl. Phil 4,7 καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ.
- ¹⁹ Nach der Struktur des Textes ist dieser Friede Christi dem Wort Christi für die Erwählten Gottes (vgl. Kol 3,12) vorgängig. Erst wenn der Friede Christi in den Herzen herrscht, kann das Wort Christi auch in ihnen reichlich wohnen: ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβεύετω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν (Kol 3,16). ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν πλουσίως (Kol 3,16).
- ²⁰ „in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit“..
- ²¹ „cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa“... Cyprian, Brief 55,24.
- ²² Populus unus et unicus (LG 13) – una et unica Ecclesia (LG 23).
- ²³ „Haec Christi Ecclesia vere adest in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus“.
- ²⁴ Kasper, Walter: Das Verhältnis von Universal- kirche und Ortskirche. 798, in: Stimmen der Zeit, 2000/12, 795–804.
- ²⁵ Vgl. Kasper, Walter: Das Verhältnis von Univer- salkirche und Ortskirche, in: Stimmen der Zeit 12/2000, 795–804, hier: 800.
- ²⁶ Vgl. Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Commu- nio, 28. 5. 1992, 7.
- ²⁷ Kasper, Walter: a. a. O., 800.
- ²⁸ Vgl. Ratzinger, Joseph: Die Kirche und die Kir- chen, in: Reformatio 13 (1964), 105, zitiert bei Kasper, Walter: a. a. O., 802.
- ²⁹ „...ex elementis ... plurima et eximia exstare possunt.“ Diese Aussage wird auch im „Schrei- ben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio, 28. 5. 1992, 18“ aufgegriffen.
- ³⁰ „Baptismi sacramento ... homo vere Chriso cru- cifixo et glorificato incorporatur“ .
- ³¹ Vgl. RU 22,1.
- ³² Kasper, Walter: a. a. O., 802.
- ³³ Die Frage nach einer communio canonis mit dem TeNaK, der hebräisch-aramäischen Bibel, kann hier nicht diskutiert werden.
- ³⁴ Zum Ausdruck „Kirchen der Reformation“ vgl. Kasper, Walter: Situation und Zukunft der Öku- mene. Frankfurter Allgemeine Zeitung, Mitt- woch, 24. 1. 2001, 13. In diesem Artikel spricht Kasper davon, dass im Zuge der Reformation „faktisch ein neuer Typ von Kirchen entstan- den“ ist. „Ich sage bewusst: ein neuer Typ von Kirchen, und ich ziehe diese, vom früheren Prä- sidenten des Einheitsrates, Kardinal Jan Wille- brands, übernommene Formulierung der ande- ren vor, die sagt, die aus der Reformation her- vorgegangenen Kirchen seien keine Kirchen im eigentlichen Sinn“.
- ³⁵ „Iis enim Spiritus Christi uti non tenuit tam- quam salutis mediis“.

Die Sonne geht im Osten auf

„Wir haben gelernt, auf eine neue Weise Kirche zu sein.“ So beschreibt Milroy Fonseka aus Sri Lanka die Früchte des pastoralen Aufbruchs in seiner Heimat. Er hat erlebt, wie sich in den letzten Jahren mehrere tausend Kleine Christliche Gemeinschaften gebildet haben. Und es werden immer mehr. Der junge Priester ist überzeugt: „Auch in Europa können diese Gemeinschaften der Kirche eine neue Blüte bringen.“

Kräftige Blüten treibt die asiatische Kirche nicht nur in Sri Lanka. Auch in Indien ist in vielen Diözesen ein neuer Frühling angebrochen, ebenso in Thailand, Myanmar, Taiwan, Vietnam und auf den Philippinen. Überall das gleiche Phänomen: In den traditionell ausgerichteten Pfarreien befreit sich die Kirche von erstarrten Strukturen. Es bilden sich Basisgemeinschaften, in denen Christen die heilende Kraft der Bibel entdecken. Menschen, die früher beziehungslos nebeneinander her lebten, schließen sich in ihrer Nachbarschaft zusammen. Regelmäßig treffen sie sich in ihren Häusern zum Bibel-Teilen und öffnen sich für den spirituellen Reichtum der Schrift.

Aufbruchstimmung. Doch vor diesem pastoralen Frühling gab es auch in Asien einen pastoralen Winter. Die Bischöfe spürten, dass die Kirche in eine Phase der Stagnation geraten war. Um sie zu überwinden, machten sie sich gemeinsam auf die Suche nach frischen Impulsen, um lebendige Glaubensgemeinschaften aufzubauen. Sie studierten Pastoralmodelle aus anderen Kontinenten. Dabei stießen sie auf das Konzept der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, das am südafrikanischen Lumko-Institut entstand und in vielen Regionen Afrikas

bereits zum Aufbau einer Basiskirche geführt hatte. Wichtig war den Bischöfen, dass das afrikanische Konzept „ganz unten“ ansetzte. Und so luden sie im Jahr 1995 Oswald Hirmer, den Leiter des Lumko-Instituts, zur Vollversammlung der asiatischen Bischöfe nach Bandung / Indonesien ein, um mehr von den Erfahrungen mit dem afrikanischen Modell zu hören. Für viele Bischöfe wurde diese Versammlung ein Schlüsselerlebnis. Sie erkannten die große Chance, die Kirche mit den Kleinen Christlichen Gemeinschaften von erstarrten Strukturen zu befreien.

Eine neue Vision...

Die Versammlung von Bandung gilt heute als Geburtsstunde von AsIPA, dem „integralen asiatischen Pastoralansatz“ (Asian Integral Pastoral Approach). Beeindruckt von den konkreten pastoralen Möglichkeiten beschrieben die asiatischen Bischöfe damals in ihrem Schlussdokument ihre Vision: „Die Kirche in Asien muss eine Gemeinschaft von Gemeinschaften werden, in denen Laien, Ordensleute und Klerus einander als Brüder und Schwestern anerkennen und annehmen. Sie alle werden durch das Wort Gottes als Gemeinschaft zusammengerufen ... zur Bildung Kleiner Christlicher Gemeinschaften (Basisgruppen). Das ist der Ort, an dem sie gemeinsam beten und die Frohbotschaft Jesu miteinander teilen, im Alltag, indem sie einander unterstützen, zusammenarbeiten und 'ein Herz und eine Seele' sind. Diese Kirche ist eine partizipatorische Kirche, in der die Charismen aller erkannt und gefördert werden, so dass die Gemeinschaft wächst und die Kirche ihre Mission verwirklichen kann.“

Es ging den Bischöfen bei ihrer kopernikanischen Wende in der Pastoral darum, dass ihr Konzept allen Gläubigen erlaubt und ermöglicht, Mitverantwortung zu tragen. Bewusst gaben sie dem neuen Programm den Namen AsIPA (Integraler asiatischer Pastoralansatz):

Integral ist der Ansatz, weil er den ganzen Menschen in den Blick nimmt. Die spirituel-

le Ebene ist ebenso Bestandteil wie der soziale Aspekt des Zusammenlebens. Das Pastoralprogramm geht von einer partnerschaftlichen Beziehung zwischen Priestern und Laien aus und will den individuellen Bedürfnissen der Einzelnen ebenso gerecht werden wie den Anliegen der Gemeinschaft.

Asiatisch ist das Pastoralkonzept, weil es zunächst an die Situation der Christen in Asien angepasst werden musste und auf diesem Kontinent mit seiner reichen spirituellen Tradition und dem Bewusstsein für Gemeinschaft zum Erfolgsmodell wurde.

Pastoral ist der Ansatz, weil er die Kirche von innen radikal erneuert. Er macht ernst mit der „aktiven Teilnahme aller Gläubigen“ (*participatio actiosa*), das schon zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert wurde, und seitdem zwar häufig in kirchlichen Kreisen zitiert, aber zu wenig umgesetzt wurde. Doch AsIPA geht noch weiter. Der Ansatz ist zugleich christozentrisch, da bei den Treffen der Kleinen Christlichen Gemeinschaften immer wieder die Verkündigung der Schrift im Mittelpunkt steht. Der pastorale Prozess führt die Christen über eine Vertiefung des persönlichen Glaubens dahin, Basisgemeinschaften zu bilden.

... eine neue Spiritualität ...

Herzstück des AsIPA-Programms ist das Bibel-Teilen. Es erfährt gegenwärtig in Asien eine Renaissance, nachdem seine tiefe spirituelle Dimension erkannt wurde. Beim Bibel-Teilen geht es darum, in Gemeinschaft einen Bibeltext zu meditieren. Ziel ist kein Bibelgespräch, keine Analyse, sondern eine spirituelle Annäherung an das Gotteswort – ähnlich wie bei der mittelalterlichen Tradition der *Lectio Divina*. Es wird kein Zufall sein, dass gerade in Asien der spirituelle Reichtum dieser Bibellektüre und die unmittelbare Begegnung mit der Schrift aufgegriffen werden. Denn zum einen kennzeichnen den Kontinent seine spirituell durchdrungenen Kulturen. Und zum anderen kann man in den asiatischen Kirchen ebenso wie in vie-

len anderen Kirchen des Südens beobachten, wie das Evangelium auf verblüffende Weise wieder „beim Wort genommen“ und auf die eigene Lebenssituation bezogen wird. Dieser Umgang mit der Bibel erscheint vielen Europäern zunächst unwissenschaftlich, vereinfachend oder zumindest fremd. Doch auch die europäische Theologie entdeckt den Gewinn dieser scheinbar so „einfachen Bibellektüre“. Gerade Theologen, die das Leben in den Jungen Kirchen kennengelernt haben, setzen sich mit den Vorbehalten gegen die „einfache Bibellektüre“ auseinander und weisen auf seine Stärken hin. So schreibt Johann Baptist Metz: „Was ich in diesem neuen Umgang mit der Bibel am Werk sehe, ist nicht schlechte Unmittelbarkeit, ist auch nicht etwa voraufklärerische Naivität, sondern eine andere hierzulande kaum vertraute Form der Verstehenslehre, also der theologischen Hermeneutik... Praxis kehrt heim in die reine Theorie, Widerstand und Leiden kehren heim in der Erfahrung der Gnade und des Geistes. Diese Hermeneutik zieht und drängt das Christentum zusammen, wirft es auf das wesentliche zurück. Wer möchte eine solche ‚Reduktion‘ theologisch unterschätzen? Für mich gehört sie zum Anzeichen eines Aufbruchs, in dem das Christentum sich ‚an der Wurzel fasst‘.“

... und eine befreiende Kirche

Ein Blick nach Asien zeigt, welche radikale Konsequenzen (lat. *radix*: Wurzel) solche bibelorientierte Spiritualität nach sich zieht. Sie befreit Christen aus einer Unmündigkeit, die sie in der Vergangenheit gelähmt hat. In den Kleinen Christlichen Gemeinschaften entwickelt sich ein neuer, partizipatorischer Leitungsstil. Die Treffen sind so ausgelegt, dass jede und jeder sie leiten kann. Bewusst finden die Zusammenkünfte der Gemeinschaft reihum in verschiedenen Häusern statt, um alle Familien an der Vorbereitung und Durchführung der Treffen zu beteiligen. So verändern sich Umgangsformen und Strukturen an der kirchlichen Basis, und von dort aus befruchten sie die Kirche in allen

Bereichen. Christen, die das Leben in den Kleinen Christlichen Gemeinden kennengelernt haben, sprechen von einer „neuen Art, Kirche zu sein“. Bei dieser „Graswurzelrevolution“ wächst die Kirche von unten.

Solch eine basisorientierte Kirche fixiert sich nicht auf sich selbst. Sie nimmt die gesellschaftlichen Probleme wahr und sucht nach Wegen, sie zu lösen. Meist geht es den Kleinen Christlichen Gemeinschaften um ganz konkrete Schritte. Sie engagieren sich für eine verbesserte Trinkwasserversorgung, bauen Vorurteile in ihrer Siedlung ab, setzen sich für die Rechte der Witwen ein, ermutigen Menschen mit geringer Bildung und wenden sich gegen die Ausgrenzung der Schwachen in ihrer Gesellschaft. So gehen sie kleine Schritte auf dem langen Weg der Befreiung.

Konsequent verändern viele visionäre Bischöfe seit dem Beschluss von Bandung das Gesicht ihres Bistums. Dabei helfen ihnen Workshops, die im Rahmen des AsIPA-Programms entwickelt wurden. Inhaltlich orientieren sie sich an den Themenkomplexen Bibel-Teilen, partizipatorische Kirche, Kleine Christliche Gemeinschaften, neuer Leitungsstil und Inkulturation. Viele Laien, Priester und Bischöfe nehmen an diesen AsIPA-Workshops teil und sind anschließend in der Lage, das Programm in ihren Diözesen umzusetzen. Kardinal Kim aus Seoul faszinierte, dass es sich bei AsIPA um konkrete Schritte handelt, die leicht realisiert werden können: „Bei vielen Konferenzen diskutieren wir endlos über unsere neue Vision einer partizipatorischen Kirche, aber niemand konnte uns sagen, wie wir sie verwirklichen können. Ganz anders beim AsIPA-Workshop: Wir haben endlich Werkzeuge bekommen, um unsere Vision umzusetzen.“ Und in ihrem Schlussdokument schreibt die erste Generalversammlung des AsIPA-Teams in Bangkok: „Wir sind uns bewusst, dass AsIPA nicht der einzige Weg ist, um die Kirche zu einer Gemeinschaft von Gemeinschaften werden zu lassen, wie die asiatischen Bischöfe wünschen. Wir spüren jedoch, dass AsIPA ein sehr wertvolles Instrument ist, um die Kirche in diese Rich-

tung zu führen... Wir sind überzeugt, dass AsIPA eine große Hilfe bei der Erneuerung auf dem Weg ins Dritte Jahrtausend sein kann.“

Die Vision von der erneuerten Kirche beruht auf der Überzeugung, dass jeder Christ Charismen hat, mit der er die Kirche bereichert. „Niemand in der Kirche ist so arm, dass er nichts zu geben hätte, und niemand so reich, dass er nichts empfangen müsste“, schreiben beispielsweise die philippinischen Bischöfe über ihre neuen pastoralen Erfahrung. In solch einem Satz klingt an, dass sich durch die pastorale Praxis ein neues Verhältnis zwischen den Gläubigen als *ecclesia discens* (lernende Kirche) und den Bischöfen als *ecclesia docens* (lehrende Kirche) entwickelt. Das vielzitierte Wort des Zweiten Vatikanums vom „Gemeinsamen Glaubenssinn der Gläubigen“ wird in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften vertont und so zur (Zukunfts-)Musik einer neuen Kirche.

Johann Baptist Metz geht davon aus, dass sich in den Kirchen des Südens ein neues Kirchenmodell herausbildet, das auch die Kirche in Deutschland befruchten kann: „Das basiskirchliche Modell steht hier für den Versuch der Verlebendigung der Kirche als Nachfolgegemeinschaft. In dieser Lebensform der Kirche können nicht zuletzt die in unseren traditionellen Gemeinden häufig herrschende Beziehungslosigkeit, die gegenseitige Verhältnisslosigkeit, die emotionale Vereinsamung, die Kommunikations- und Handlungssperre überwunden werden.“ Welch eine Vision auch für die Kirche in Deutschland. Schon heute gibt es ermutigende Ansätze in einigen deutschen Diözesen (v. a. Rottenburg-Stuttgart, Trier), die sich vom Beispiel der Kleinen Christlichen Gemeinschaften anstecken ließen.

Der Blick nach Asien lohnt

Es ist eine gute alte Tradition, Kirchen zu „osten“. Denn mit der architektonischen Ausrichtung der Gotteshäuser orientieren die Christen ihre Kirchengebäude an der

Himmelsrichtung, in der die Sonne aufgeht und von der die Kirche seit ihren Anfängen die Wiederkunft des auferstandenen Christus erwartet. Es ist eine Bereicherung, wenn sich die Kirche in Deutschland heute auch pastoral dem Orient zuwendet, um sich von den befreienden Aufbrüchen bereichern zu lassen, die sich seit der Bischofskonferenz von Bandung 1995 in der Kirche von Sri Lanka, Indien und anderen asiatischen Ländern vollziehen. Natürlich lässt sich das AsIPA-Modell nicht einfach auf den europäischen Kontext übertragen. Zu verschiedenen sind die gesellschaftlichen Bedingungen. Doch die asiatischen Erfahrungen laden dazu ein, in Deutschland aufgegriffen und an die bestehende pastorale Situation angepasst zu werden. Befreit von eurozentrischen Scheuklappen kann solch ein theologischer Weitblick Pfarreien in Deutschland dazu ermutigen, in Kleinen Christlichen Gemeinschaften eine lebendige Kirche aufzubauen. Der Blick nach Asien eröffnet neue Perspektiven, und es zeigt sich auch in der Pastoral: In Asien geht die Sonne auf.

Literaturdienst

Anton Hamm / Gerd Teschke: Ein deutscher Arzt als „Heiliger“ in Moskau. WestkreuzVerlag, Berlin-Bonn 2000, 2. Auflage. 168 S.; 34,80 DM.

Es wird noch eine gute Weile dauern, bis die böse Vergangenheit von Deutschland und Russland im 20. Jahrhundert aufgearbeitet sein wird. Die vielerlei Vorwürfe im Hin und Her, wie immer sie im einzelnen auch berechtigt sein mögen, führen aber nicht allzu schnell zu versöhnlichem Verstehen und verstehender Versöhnung. Um so bedeutsamer ist dann die Tatsache, dass eine außergewöhnliche Persönlichkeit als ein Zeichen der Begegnung und ein Zeugnis brüderlicher Verbundenheit den beiden Völkern vor Augen gestellt werden kann.

Der Buchtitel verweist auf Dr. med. Friedrich Joseph Haass, der in Münstereifel vor 220 Jahren geboren und vor bald 150 Jahren in Moskau verstorben ist. Die Biographie des Verfassers, eines Gymnasialpfarrers und Opfers des nationalsozialistischen Systems im KZ Dachau, ist in ergänzter Form in zweiter Auflage, unter Mitwirkung des Übersetzers Gerd Teschke für die russischen Texte, herausgegeben worden. Dieser Ausgabe gehen Gedenkworte von Dr. Alois Mertes, dem ehemaligen Staatsminister im Auswärtigen Amt, sowie des russischen Schriftstellers Lev Kopelev voraus. Beide sind sich darin einig, dass die Haass'sche Devise „Beeilt euch, Gutes zu tun“ ein notwendiger Appell an uns Heutige darstellt. Mittlerweile hat das Erzbistum Köln einen Seligsprechungsprozess für Dr. Haass in Gang gebracht.

Die nunmehr vorliegende Biographie stellt dem Leser auf gut 150 Seiten in zwölf überschaubaren Kapiteln, versehen mit sorgfältig ausgearbeiteten Anmerkungen, einem Literaturverzeichnis der Werke von und über Dr. Friedrich Joseph Haass und einzelner handschriftlicher Dokumente so wie einer ausführlich gehaltenen Zeittafel, ein Leben vor Augen, das tief betroffen macht im Aufzeigen dessen, was Nächstenliebe überhaupt heißt und diese, in letzter Konsequenz gelebt, als ein Wunder der Gnade bezeichnet werden darf.

In Kürze einige Daten: Am 10. August 1780 als Sohn eines Amtsapothekers geboren; wahrscheinlich Besuch des Gymnasiums in Münstereifel und Abitur in Köln; daselbst Studium an der Akademie mit den Fächern Literatur, Medizin und Naturwissenschaften; Fortsetzung der Studien in Jena und Göttingen; hier 1805 zum Doktor der Medizin promoviert „in Abwesenheit ohne Examen“. Denn mittlerweile oblag Haass der Ausbildung in der Augenheilkunde in Wien. Nach einer Augenbehandlung des russischen Fürsten Repnin ließ er sich 1806 darauf ein, in dessen Familie als Haus-

arzt mit nach Russland zu gehen und in Moskau seinen Aufenthalt zu nehmen. 1807 trat er in den russischen Staatsdienst als Chefarzt der Medizinischen Abteilung im Kaiserlichen Paul-Krankenhaus ein.

Als er zum Direktor des Moskauer Gefängnis-schutzkomitees berufen und 1829 Chefarzt aller Moskauer Gefängnisse wurde, setzte er sich dafür ein, dass auch den schuldig gewordenen Menschen ihre Menschenwürde nicht abgesprochen werden dürfe. In dieser Aufgabe überzeugte er sich davon, dass Verbrechen, Unglück und Krankheit untereinander eng verflochten sind. Die Einzelheiten hier zu lesen sind erschreckend und geben einen Einblick in die russische Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, die manche Verbrechen des bolschewistischen Systems in ihrer Furchtbarkeit erklären helfen.

In den verschiedenen Aufgabenbereichen, z. B. das Recht auf besondere Gesundheitskontrolle bei Strafgefangenen, suchte Haass außer dem „leiblichen Erbarmen“ auch das „geistliche Erbarmen“ in Aktion zu bringen. Aus den vielen Einzelheiten sei hervorgehoben, dass er mit seiner religiösen Schrift sich an die Unglücklichen wandte mit dem Titel „ABC der christlichen Sittsamkeit“, das im russischen Text den Zusatztitel enthält: „Über die Verwerflichkeit von Schimpf- und Schmähreden und im allgemeinen unschicklichen Ausdrücken gegenüber dem Nächsten“ oder „Von den Grundsätzen der Nächstenliebe“.

Was Haass in seiner Schrift letztgültig aussagt, hat er vorgelebt. Er erschöpft sich in seiner ihm unbegrenzten Arbeitszeit, er wusste auf Gehaltserhöhung zu verzichten, setzte sein persönliches Vermögen ein bis hin zu seiner eigenen Armuts-grenze, scheut sich nicht, auf Bettelwege für andere zu gehen.

In einer Kranzaufschrift zu seinem Gedenken hieß es kennzeichnend: „Er war von einer Einfachheit, für die sich das Wort Einfalt im Sinne des Evangeliums aufdrängt“ (143).

Neben der Inhaltsübersicht mit einer jeweiligen kurzen Einführung in die einzelnen Kapitel veranschaulichen die den Text illustrierenden Dokumente und Fotos, Zeichnungen und Farbbilder das russische Umfeld des „Heiligen Doktors von Moskau“. Sein Leben zur Kenntnis genommen zu haben, könnte einen Leser in Schrecken versetzen in dem Bewusstsein, was er selber so nicht vermag und was dennoch jener zu tun vermochte, ohne je einen einzelnen beschämen zu wollen. Eben dieses letztere zu erkennen, wäre eine tröstliche Einsicht.

Eric Johannes Heck

Johann H. Claussen / Thies Gundlach / Peter Stolt: Den Himmel auf die Erde holen. Literatur-Gottesdienste. Kreuz-Verlag 2001. 175 S.; 29,90 DM.

„Es ist derselbe Spiegel: / beweglich, aufblitzend nennen wir es Dichtung, / zentral verankert nennen wir es eine Religion, / (...)“, sagt der australische Schriftsteller Les Murray (Akzente 40, 1993, 43).

Die Autoren dieses Werkbuches, evangelische Pastoren und Publizisten, allesamt Predigtliebhaber und *Buchtrinker* (K. Huizing), blicken in diesen Spiegel und bieten 12 ausgearbeitete Modelle mit einer vollständigen (am evangelischen Predigtgottesdienst orientierten) Wortliturgie. Ein ungewohnter Zugangsweg wird beschriftet, mit Bestsellern zu predigen. Fremde Gäste finden in diesen Literaturgottesdiensten ihren Platz am Tisch des Wortes: „In den Gottesdienst ist ein Buch eingeladen.“⁽⁸⁾ Zentrale Abschnitte aus Romanen des 19. und 20. Jh. – aus Eichen-dorffs „Taugenichts“ und Fontanes „Stechlin“, aber auch aus Gegenwartsbestsellern der Unterhaltungsliteratur wie Kracauers „In eisige Höhen“ und Nadolnys „Entdeckung der Langsamkeit“ und sogar einem Krimi – werden verlesen; behutsam werden Schnittstellen oder Spannungsmomente zu biblischen Texten angedeutet. Ein überzeugender Versuch, neue Wege zu suchen, das Wort zu verkünden und dabei den Eigen-Sinn des literarischen Textes zu respektieren. Die Modelle lassen die Dichter ausreden, ohne dass sie catechetisch verzweckt oder als homiletischer Zitatenschatz ausgeschlachtet werden. Originell und überzeugend gelingt es den Autoren, das spannungsreiche Verwandtschaftsverhältnis von Dichtung und Religion/Wort Gottes und die im literarischen Text aufbrechenden Fragen und Sehnsüchte in ein Predigtgespräch zu bringen. Bemerkenswert ist, dass die Vorlagen den bildungsbürgerlichen Buchkanon überschreiten und nicht vor weiterbreiteten Romanen der Unterhaltungsliteratur zurückschrecken. Sehr hilfreich ist ein theoretischer Einleitungsteil (7-18), in dem sich die Autoren dieses Werkbuches Rechenschaft ablegen über die homiletische Bedeutung ihres Projekts: Sprachhorizonte zu erweitern, der zaghaften und fast verschwiegenen Gottrede der Dichter ein Forum zu verschaffen und der Verkündigung eine homiletische Frischzellenkur zu gönnen. Ein anregender Leseimpuls für die Buchkultur des Predigers; ein aufregender Anstoß zu thematischen Gottesdienst-Reihen, gemeindlichen Literatur-Cafés, Frühschichten; und die sanfte Erinnerung an einen noch kaum gehobenen Schatz, der auch *Kirchenfremde* durch innovative Sprechversuche bereichern wird.

Kurt Josef Wecker

Unter uns

Auf ein Wort

„Wenn nicht von Gott selber berichtet würde, dass Er am siebenten Tage ruhte und den Menschen einen Ruhetag in der Woche befohlen hätte, der geistige Mensch könnte leicht sich verleiten, keine Ruhe zu halten, ja, es sich als ein Verbrechen anrechnen, auszuruhen. Gleichzeitig ist ja aber auch gesagt, daß Gott *immer* wirkt. Also kann vielleicht der Mensch auch in der Ruhe wirken. Dieses versteht nur der *homo spiritua-lis*.“

Theodor Haecker

in: Tag- und Nachtbücher 1939-1945,
München 1947, 142.

Der Engel der Ausweglosen

Auf der Ausfahrt aus Köln passierte mir Folgendes: An der Kreuzung Luxemburger Straße / Militärring – einem Hauptknotenpunkt – stand ich in der ersten Reihe. Als die Ampel grün zeigte, wollt ich starten, aber der Wagen sprang nicht an. Hinter mir ungeduldiges Hupen. Ich stieg aus, aber niemand kam, um mir zu helfen und den Wagen etwa fünfzig Meter weg zu schieben. Rechts und links konnten Autos vorbeifahren. Fünf Minuten stand ich da. Plötzlich setzte sich ein junges Mädchen mit ihrem Wagen vor den meinen, stieg aus und frug mich, ob sie mich abschleppen solle. Sie brachte mich bis zur nächsten Reparaturwerkstatt. Wir kamen ins Gespräch. Ich erkundigte mich nach dem Ort, wo sie herkam, fragte sie nach dem Pfarrer, wobei sie beiläufig erwähnte, dass sie vor einigen Wochen gefirmt worden sei. Hatte der Heilige Geist sie mir über den Weg geschickt?

Je mehr ich über das ganze Erlebnis nachdenke, desto mehr kommt es mir wie ein Symbolgeschehen vor: Gott lässt uns gele-

gentlich unsere ganze Ohnmacht erfahren, um uns dann einen Engel zu schicken, der uns daraus befreit.

Einige Monate später erlebte ich eine ähnliche Situation, bei der es um Leben und Tod ging.

Vielen Lesern wird sicher Ähnliches einfallen. Glaube ist Wegerfahrung.

Hermann-Josef Lauter OFM

Fröhliche Antwortkarten

Wie jedes Jahr verschickte der Erzbischof von Köln auch in diesem Jahr einen Kinderhirtenbrief, auf den viele ungebrochene und fröhliche Antwortkarten folgten. In einem dieser Briefe heißt es: „Wir haben unseren Herrn Pastor zu uns in die Grundschule eingeladen. Er war noch nie in unserer Schule, aber jetzt musste er kommen. Er durfte aber nicht predigen, weil wir ihm Fragen gestellt haben, die er beantworten sollte. Das hat er aber auch gerne gemacht. Er hat uns erzählt, womit er gerne als Kind gespielt hat und seit wann er wusste, dass er Priester werden wollte. Da bekamen wir noch sehr viel Spaß. Wir freuen uns jetzt schon auf seinen nächsten Besuch. Er hat versprochen, dass er bald wiederkommt.“

Prälat Dr. Heiner Koch, Köln

Mit Kinderhand

Im „Fürbitt- und Dankbuch“ in unserer Krankenhauskirche finde ich in Kinderschrift den folgenden Eintrag: „Lieber Gott, du bist der liebste Mensch auf dieser Erde!“

Pater P. Nöthen, Bonn