

Wolfgang Bartholomäus

Christsein in Kirche und Welt von morgen

Während ich an diesem Aufsatz arbeitete, kamen mir immer wieder Zweifel, ob es sinnvoll war, das Thema für dieses Heft vorzuschlagen. Läßt sich denn über das Christsein in Kirche und Welt von morgen etwas sagen, was über vage Vermutungen hinausgeht? Können wir anders Kenntnis über die Zukunft gewinnen als auf dem Weg der Extrapolation der Gegenwart, der diese aber doch nur verlängern kann, jedoch nicht die Möglichkeit geschichtlicher Brüche und überraschender Entwicklungen vorsieht? In welchem methodologischen Rahmen also lassen sich Aussagen gewinnen, die kommunikabel und begründet sind?

Doch auch inhaltliche Probleme traten auf. Kann man angesichts der globalen atomaren Bedrohung noch mit einer Welt von morgen rechnen? Werden sich unter Menschen, die diese Bedrohung längere Zeit aushalten, die Ängste verstärken oder die Sinnpotentiale erneuern? Wie werden die ökonomischen Verhältnisse, die kulturelle Situation, die politische Struktur, die religiöse Form der Gesellschaft von morgen aussehen? Werden in der Welt von morgen, wenn es sie noch gibt, Christen und Kirchen existieren? Oder werden sie durch eine fortschreitende Säkularisierung gänzlich aufgebraucht? Stehen Christen und Kirchen vor der Alternative, an den globalen Herausforderungen der Welt von morgen zu scheitern oder an ihnen zu genesen? In welchem gesellschaftlichen und theologischen Kontext also ist die Frage nach Christsein in Kirche und Welt von morgen zu stellen?

Solche Fragen aufzuwerfen und ihnen nachzugehen, belegt Vertrauen in die Zukunft. Obwohl die verfügbaren Vernichtungspotentiale den Menschen erstmals die Möglichkeit der totalen Selbstzerstörung geben, verbleibt unsere Welt unter der Verheißung der neuen Welt Gottes. Obwohl die Säkularisierungsthese, deren Tauglichkeit zur Erklärung der religiösen Situation allerdings in Frage steht, Entchristlichung und Verweltlichung in Aussicht stellt und eine nach-

christliche Zukunft verheißt, bleibt Gott der Herr auch dieser Zukunft.

So will ich denn ein paar Überlegungen zum Thema versuchen. Sie gehen der Frage nach, unter welchen Leitperspektiven christlicher Glaube der nächsten Generation weitergegeben werden kann. Leitperspektiven wirken in allen menschlichen Handlungen. Reflektiertes Handeln wird möglich, wenn Leitperspektiven ins Bewußtsein kommen. Das soll durch diese Überlegungen erleichtert werden. Ich habe nicht die Absicht, jemand auf eine bestimmte Leitperspektive festzulegen.

Eigentlich müßte ich ständig im Plural sprechen, weil es das eine Christsein in der einen Kirche und der einen Welt von morgen nicht geben wird. Uniformität ist für die Zukunft weder zu erwarten noch für Kirche und Welt zu wünschen. Das Schicksal unserer Zukunft ist ein Pluralismus, den nur totalitäres Handeln aufheben könnte, was sich niemand wünscht; dessen Vielfalt wir darum als Ermöglichung von Freiheit begreifen wollen. Man möge es mir gleichwohl verzeihen, wenn ich meiner Aufgabe im Singular nachgehe, wenn ich also vor allem die Situation der Bundesrepublik Deutschland im Auge habe.

I. Inhalte des Glaubens

Was glaubt der Glaube des Christen der Zukunft? Diese Frage kann man nur dann schnell beantworten, wenn man sie trivial verstehen will. Natürlich: Auch der Christ von morgen glaubt, was die Schriften und altkirchlichen Symbole als Glauben der Kirchen bekennen. Indem er sich mit einer Kirche grundsätzlich identifiziert, hat er am Glauben dieser Kirche teil.

Doch was ist der Glaube der Kirchen? Ich antworte: Was in den Kirchen als Glauben verkündigt wird. Das aber war nicht zu allen Zeiten gleich. In der Geschichte kirchlicher Verkündigung in Predigt und Katechese wurden, bezogen auf die Anforderungen der Zeit, inhaltliche Akzentuierungen getroffen und didaktische Profile entworfen, wenn auch unter dem Anspruch, sich auf der Basis und innerhalb des Rahmens von Schriften und Symbola zu bewegen. Es kann durchaus von einer materialen Geschichtlichkeit des Glaubens gesprochen werden.

Aber nicht nur das. Insofern Christen nicht nur in Partizipation am Glauben ihrer Kirche glauben, sondern eine je eigene Glaubensgeschichte haben und diese selbst verantworten,

setzen sie je eigene Schwerpunkte. Vieles spricht sogar dafür, daß man nur noch so glauben kann. Dann aber kommt zur objektiven Glaubensentwicklung auch eine subjektive Glaubensgeschichte, in der zwar nicht abgewählt, aber doch ausgewählt wird. Es scheint, als suchten sich die Christen aller Zeiten einen je eigenen Zugang zum Glauben.

Der Streit um die katechetischen Formeln

Der Streit um die Inhalte des Glaubens in der Verkündigung ist kürzlich neu aufgebrochen. Kardinal Josef Ratzinger hat in einer viel beachteten und heftig kritisierten Rede im Januar 1983 in Paris und Lyon gefordert, die katechetische Glaubensvermittlung solle zu ihren traditionellen Inhalten zurückkehren: zu den vier klassischen «Hauptstücken» der Katechese, nämlich Symbolum, Vaterunser, Dekalog, Sakramente. Ratzinger erinnert daran, daß der Catechismus Romanus von 1566 in diesen Formeln die Dimensionen der christlichen Existenz ausgedrückt sah. In ihnen sei nämlich dargestellt worden, was der Christ zu glauben habe (Symbolum), was zu hoffen sei (Vaterunser) und was zu tun (Dekalogals Interpretation der Weisen der Liebe), und es werde der Lebensraum umschrieben, in dem dies alles verankert sei (Sakrament und Kirche)¹. Der Christ der Zukunft wird gedacht als Mensch, der die katechetischen Hauptstücke gelernt und sich als Dimensionen seines Lebens zu eigen gemacht hat.

Ratzinger betont ausdrücklich, die Bibel könne nicht direkter Inhalt der Glaubensvermittlung sein. Sie werde vielmehr in diesen Hauptstücken vermittelt und über sie erschlossen. Im Zentrum der Katechese solle der Catechismus stehen. Denn die Grundstruktur der Glaubensvermittlung müsse aus der Logik des Glaubens ermittelt werden. Dies sei so alt wie das frühchristliche Katechumenat, also so alt wie die Kirche selbst. Vor der Theo-Logik des Glaubens hat die narrative Logik der Bibel und schon gar die Psycho- und Sozio-Logik seines Erwerbs zurückzustehen.

Ratzinger wendet sich, indem er sich gegen eine Katechese wendet, die, wie er meint, den traditionellen Glauben nicht mehr vermittelt, gegen ein Christsein, das ohne die Kenntnis der katechetischen «Hauptstücke» auskommen will. Von Karl dem Großen bis wenigstens Martin Luther und Petrus Canisius war das die unisono vorgetragene Angst staatlicher und kirchlicher

Autoritäten. Als Glaubenden stellte man sich den vor, der über diese Hauptstücke informiert war. Im Extremfall, der häufig allerdings den Normalfall darstellte, hieß das, er mußte sie auswendig können.

Ratzingers Erinnerung, und das macht sie fragwürdig, fällt nun in eine Zeit, in der, anders als im europäischen Mittelalter, die gesellschaftliche Basis solcher Klage und daraus hervorgehender Appelle nicht mehr gegeben ist: die alle verbindende und von allen grundsätzlich als Lebensraum bejahte Welt des Christentums. Und Ratzinger übersieht: Wo jene gemeinsame Basis katechetischer Glaubensvermittlung noch nicht oder nicht mehr gegeben war, wo zumindest die Entchristlichung oder Unchristlichkeit der Gesellschaft als denkbar erschien, da wurden für die Katechese andere Inhalte vorgesehen: in der frühen Taufkatechese die «Zwei-Wege-Lehre» (Didaché); im entfalteten Erwachsenenkatechumenat bei Augustinus die Erzählung der Heilsgeschichte (De catechizandis rudibus), in Anlehnung an diese heilsgeschichtliche Tradition (Fleury, Gruber, Hirscher, May, Jungmann, Arnold), in Perioden missionarischer Verkündigung, in den vielfältigen Versuchen einer am Gang der biblischen Geschichte bzw. an den biblischen Texten orientierten Katechese; ganz abgesehen von den jüngsten Versuchen einer die Erfahrungen und Konflikte heutiger Menschen aus der Sicht und der Kraft des Evangeliums deutenden und verändernden Verkündigung (Katechismus des Don Mazzi, Holländischer Katechismus, Der Katechismus der Bauern von Solentiname)².

Die Forderung nach eindeutigen, am Dogma der Kirche orientierten Inhalten der Glaubensvermittlung, die in der neuerlichen Reklamation der traditionellen katechetischen Formeln liegt, intendiert zugleich die Identität der Kirche in der Geschichte und die Sicherung ihres Glaubensbestandes. Beides ist richtig und wichtig. Doch die Form, dies über den Rückgriff auf die katechetischen Formeln zu tun, erweckt eher den Eindruck nostalgischer Träumereien, als daß sie von einer genauen Wahrnehmung der gegebenen Möglichkeiten bestimmt ist.

Nachweis der Relevanz des Glaubens

Wer weniger an der kirchlichen Institution und ihrer Bewahrung interessiert ist als an den Menschen der Kirche; wer sich stärker engagiert für

die Ermöglichung ihrer sinnstiftenden und rettenden Sendung als für ihre Sicherung als Anstalt; wer Identität nicht an die Gleichheit der Formeln, sondern an die gleichbleibende Kraft ihrer Wirkung hängt, für den ist entscheidend, daß in Zukunft die befreienden Impulse des Evangeliums zur Geltung kommen und sich in Sprache und Praxis der Verkündigung auswirken. Die Wahrheit des Evangeliums erweist sich in seiner die Erfahrungen und Konflikte der Menschen aufhellenden und verändernden Wirkung. Dazu müssen vor allem die Glaubensgeschichten (der Bibel und der Heiligen) erzählt und gefeiert werden. Nicht daß die katechetischen Formeln bewahrt werden (obwohl sie auch nicht in Vergessenheit geraten sollen), sondern daß Sinn gefunden, Hoffnung gestiftet, Liebe ermöglicht wird aus der Kraft des Gottes Jesu Christi, das ist für das Christsein der Zukunft entscheidend. Damit die zu Sinn, Hoffnung und Liebe befreiende Kraft des Glaubens sich auch eindeutig und in Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche sprachlich ausdrücken kann, dafür werden wir je zeitnahe Formeln finden müssen.

Der Glaube der Christen der Zukunft wird die psychische und gesellschaftliche Wirkung des Evangeliums ergreifen, was erst möglich ist, wenn es «am Material des normalen Lebens» und im Durchgang durch die eigene Lebensgeschichte erschlossen wird³. Die Glaubensbegründung verweist nicht mehr einfach auf die Übereinstimmung mit der Tradition. Sie sucht das Evangelium dadurch verständlich zu machen, daß sie seine (zu Sinn, Hoffnung und Liebe) befreiende Leistung in Lebensgeschichte und Gesellschaft aufdeckt und erfahren läßt.

Der Glaube der Christen der Zukunft existiert also als die Erfahrung der die Lebensgeschichte und die Gesellschaft befreienden Wirkung des Gottes Jesu Christi, die in Glaubensgeschichten erzählt und in Gottesdiensten gefeiert wird. Das löst die Offenbarung nicht in Bestätigungsleistungen für das Vorhandene auf. Die Widerständigkeit der Offenbarung erweist sich gerade in ihrer den sinnleeren Ablauf und das glatte Funktionieren des Lebens zerbrechenden Wirkung. Unter den Bedingungen individueller und gesellschaftlicher Unfreiheit, unter denen die meisten leben, bedeutet Befreiung immer auch Veränderung. Der Glaube der Zukunft profiliert nicht den intellektuellen Gehalt, sondern die soteriologische Kraft des Evangeliums.

II. Christsein in der Kirche

«Glaube ohne Kirche gibt es nicht.»⁴ Eindeutig ist dieser Satz gewiß nicht. Er kann beinhalten, daß niemand zum Glauben kommt, ohne daß die vor ihm Glaubenden ihm diesen Glauben vermittelt hätten (Kirche als Medium des Evangeliums). Er kann die Behauptung enthalten, daß Glaubende ohne ständig realisierte Beziehung zur Kirche und darin zu einer Gemeinde theologisch und faktisch nicht existieren können (Kirche als Lebensraum der Glaubenden). So gilt für selbstverständlich: Der Glaube impliziert eine explizite Beziehung der Glaubenden zu einer kirchlichen Gemeinschaft, weil er immer ein Mit-Glauben mit anderen ist, und weil der Gottesbezug, der im Glauben liegt, nicht von den Menschen isoliert, sondern für die Menschen öffnet. Glaubensverkündigung intendiert darum, daß der übernommene Glaube in der Gemeinschaft der Kirche gelebt wird.

Doch scheint es, als ob die für notwendig erachtete Kirchenbeziehung verschiedene Varianten zuläßt. Glaubende existieren in verschiedenartiger Kirchenbeziehung.

Volkskirche – Gemeindekirche?

In der praktisch-theologischen Auseinandersetzung um die Frage, ob die Kirche der Zukunft eine volkskirchliche oder gemeindegirchliche Gestalt habe oder bekommen solle, die sich allerdings auf die europäische Situation bezieht und deren Akzente durch die christliche Geschichte Europas bestimmt sind, wurde das gemeindegirchliche Kirchenmodell entwickelt, das von jedem Getauften eine reflektierte Entscheidung im Glauben, eine intensive Partizipation am Leben der Gemeinde und soziales Engagement für die Menschen erwartet. Das gemeindegirchliche Kirchenmodell ist im Widerspruch gegen ein volkskirchlich verfaßtes Christentum formuliert worden, in dem zwar die Christen bestimmten gesetzlich formulierten Anforderungen an ihre religiöse Praxis unterworfen sind, gleichwohl aber als Mitglieder der Kirche genommen werden, auch wenn sie nur selten, am Anfang ihres Lebens (Taufe), in der Mitte (Gottesdienst, Kirchensteuer, Eheschließung) und am Ende (Begräbnis) mit ihr Kontakt halten. Schafft hier das Getauftsein ein schwach entwickeltes Bewußtsein der Mitgliedschaft in einer Anstalt, die sich in der Repräsentanz der Amts-

träger (Papst, Bischöfe und Priester) als existent erweist, so besteht dort ein Gefühl und ein Wille der Zugehörigkeit zu einer Gruppe von Menschen, die sich um ein gemeinsames Interesse sammeln.

Das volkshkirchliche und das gemeindegkirchliche Kirchenmodell haben gemein, daß sie die Kirche eher als Institution denken, in die hinein die Glaubenden versammelt werden sollen. Es waltet hier ein zentripetales Kraftfeld. Die Dynamik drängt auf ein Zentrum: von außen nach innen (Gemeindegkirche); von unten nach oben (Volkshkirche). In beiden Fällen wirkt das Prinzip der Selbsterhaltung stärker als das der Selbsthingabe. Kritiker sprechen im Blick auf beide Kirchenmodelle von einer ekklesialen Selbstverwirklichungsneurose.

Kirche als Zeichen

Das Gegenbild sieht die Kirche als Symbolzeichen der Sache Jesu, das ist der von Gott gewollten und in Gott möglichen Freiheit von aller Knechtschaft und zu universaler Gemeinschaft. In der Kirche ist zeichenhaft lebendig die Utopie der neuen Welt Gottes, in der sich die lebensgeschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse aller in Richtung Freiheit und Kommunikation ändern. Der Gedanke der Anstalt oder Gruppe spielt darin nur eine instrumentelle Rolle. Sie sind notwendig, damit die Sache Jesu lebendig bleiben kann. Doch ihr Leben erweist sich nicht in der Betreuung von Mitgliedern einer hierarchisch geführten Anstalt (Volkshkirche) oder im Drängen zu Partizipation und Engagement in einer demokratisch-christlichen Gemeinschaft (Gemeindegkirche). Es erweist sich in der Realisation der kommunikativen Freiheit in Biographien und Weltgesellschaft, die Christsein ist. Die dazu als Instrument dienende Kirche organisiert sich nach dem Modell der pluralen Ausformung des Christlichen: Gruppen und einzelne, Engagierte und Distanzierte, Amtsträger und Laien, Kerngemeinden und Randgruppen realisieren in ihren Erwartungen und Beziehungen, was Gott will und ermöglicht: kommunikativ buchstabierte Freiheit, Befreiung inspirierende Beziehungen. Dabei läßt sich auf sehr viel bürokratische Verwaltung und hierarchische Entfremdung leicht verzichten.

Ich sehe für die Zukunft eine sich vergrößernde Vielfalt in der Art der Kirchengzugehörigkeit. Die Kirche wird selbst zum Zeichen und zur

Plattform von Freiheit. Was sie eint, ist nicht ihre hierarchische Struktur, auch nicht das realisierte Engagement der Entschiedenen (obwohl beides existiert und in unterschiedlichem Grad notwendig ist). Was sie eint, ist die inspirative Kraft derer, die das Evangelium verkünden und feiern, die zu ihm rufen und für es werben, die es aber aufgeben, die Wirkung des Evangeliums zu verwalten.

III. Gemeinde – Ort der Glaubensvermittlung

Der Ort freilich, an dem in Zukunft Christsein vermittelt wird, wenn es vermittelt wird, wird die Gemeinde sein. Man mag darüber streiten, weil Christsein in der Vergangenheit an anderen Orten vermittelt wurde: im Mittelalter in der Welt des Christentums (Malerei und Plastik, Messe und Prozessionen, Feiertage und Feste, Armenbibeln und Totentänze, Katechismustafeln und Gebotefriese, Medaillen und Reliquien-schreine, Kreuzwege und Mysterienspiele: alles wirkte im Sinne einer «katechetischen Anschauungsmethode» zusammen und vermittelte über den Augenschein, was über das Ohr kaum tiefer hätte dringen können); im Protestantismus zu Anfang der Neuzeit das Haus (Hauskatechese); im Katholizismus Schule und Pfarrei (Christenlehre); seit Anfang des 19. Jahrhunderts der Religionsunterricht; zunehmend dann auch die bürgerliche Familie.

Unbestritten jedoch ist, daß Menschen nur Christen werden können, wenn sie Christen erleben an den Orten, wo Christen erlebbar sind. Medienvermitteltes Christsein, auf das die Kirchen immer mehr zu setzen scheinen, die Gottesdienstübertragung im Fernsehen also, die Rundfunkpredigt, die kirchliche Nachricht im Bildschirmtext, mag anregend sein. Als Träger von Glaubensvermittlung aber ist es ungeeignet. Wirksamkeit wird hier ausschließlich in den Kategorien der Publizität gedacht. Hindernd wirkt zudem die Ambivalenz aller Medien, die zugleich vermitteln und dazwischentreten, zugleich also informieren und distanzieren. Christwerden braucht die unmittelbare Begegnung mit Menschen. Sie sind ja nicht nur Modelle des Glaubens. In ihrer Nähe werden die emotionalen und psychologischen Möglichkeiten erworben, mit denen der Glaube zu tun hat.

Das gilt ebenso im Blick auf Gesellschaften, die ohne christliche Vergangenheit sind, wie für die nachchristliche europäische Gesellschaft der

Zukunft. Da mögen (in den psychischen und gesellschaftlichen Strukturen) zwar viele Spuren ihrer religiös-christlichen Vergangenheit noch sichtbar bleiben. Im ganzen wird sie sich aber dieser Vergangenheit gegenüber mehr und mehr verselbständigen und religiös erinnerungslos und erlebnisunfähig werden. Deshalb die Notwendigkeit gemeindlicher Erfahrungsfelder, in denen Christsein vermittelt und erworben wird.

Das Problem Familie

Die bekannte Aufmerksamkeit kirchlicher Oberer auf Ehe und Familie und die Sorge um ihre Erhaltung und Gestaltung war, obwohl sie in der Geschichte der Kirche eher der Ehe als der Familie galt, bei allem Interesse am Glück der Beteiligten immer auch motiviert von der Erwartung der Vermittlung christlichen Glaubens in der Familie. Das ist verstärkt heute der Fall und findet seinen theologischen und pastoralen Ausdruck im Begriff «Hauskirche», der seit dem II. Vatikanum immer häufiger auf die Familie angewendet wird⁵. Es gibt sogar Stimmen, die das Schicksal der Kirche ganz an die Familie binden: «Die Überlebenschance der Kirche von heute liegt nahezu ganz in den Hauskirchen.»⁶

Ob dieser Sprachgebrauch und die in ihm steckenden Erwartungen an die Familie gerechtfertigt sind, läßt sich nicht allein aus praktisch-theologischer Perspektive angeben. Der Neutestamentler G. Lohfink hat energisch bestritten, daß sich die Gleichsetzung von Familie und Hauskirche auf die Bibel zurückführen lasse⁷. Wie viele religionssoziologische Untersuchungen zum Thema «Religion und Familie» belegen, sind die im Begriff «Hauskirche» angelegten Erwartungen an die kerygmatische Kraft christlicher Familien völlig überzogen. Sie intendieren zudem eine Klerikalisierung der Familie, gegen die sich selbst gutwillige Christen wehren. Außerdem liefern sie das Christentum der familialen Privatisierung aus. Sie müssen deswegen die Eltern überfordern und die Seelsorger enttäuschen. Noch wichtiger freilich ist dies: Die so angemeldete Erwartung an die Eltern, als Katecheten ihrer Kinder zu wirken, die der jahrhundertlang betriebenen Säkularisierung der Familie durch Theologie und Kirchenpraxis widerspricht⁸, kann die Gemeinden ungewollt aus ihrem kerygmatischen Auftrag entlassen und deren kerygmatische Kraft schwächen. Die Geschichte hat viele

Belege dafür. Das Kerygma hat seinen Ort in der Gemeinde.

Gleichwohl behalten die Eltern ihre Bedeutung für die Glaubensbiographie ihrer Kinder. Nur muß man diese, wenn sie zum Zuge kommen soll, sehr bescheiden formulieren: Eltern ermöglichen die emotionalen und psychosozialen Bedingungen von Glauben; geben teil an ihrer religiösen Praxis, sofern sie eine haben; vermitteln ihre Kinder in die Gemeinde und führen gelegentlich katechetische Gespräche, soweit sie das können⁹. Ich bin freilich sicher, daß sie selbst dies nur dann realisieren, wenn die Familien getragen sind durch ein christliches Miteinander, das größer (und damit öffentlicher) ist als die Familie und kleiner (und damit intimer) als die Ortsgemeinde. Die religionspädagogischen Möglichkeiten der Familien hängen an einem familienübergreifenden gemeindlichen Miteinander, wie es etwa in Basisgemeinden, aber auch in Familienkreisen, Elterntreffs, Projektgruppen, Freundeskreisen oder Verbänden versucht wird. Dieses Miteinander zu inspirieren, in dem Eltern und Kinder eingebettet sind in einen größeren Zusammenhang, als es die privatisierte Familie ist, ist Aufgabe der Pastoral der Zukunft. Die Kirche beginnt nicht in der Familie. Sie beginnt in der Gemeinde, weil die katechetische Kraft der Familie an dieser hängt.

IV. Selbstbestimmtes Christsein – Gemeinden der Selbstbestimmung

Seit die Menschheit (in der begrenzten Perspektive des Abendlandes) als christlich gilt, ist es selbstverständlich geworden, den Glauben «Unmündigen» weiterzugeben. Das waren nicht nur Kinder. Auch die Erwachsenen, die ja vom altkirchlichen Katechumenat an bis zur noch im 19. Jahrhundert in größerem Umfang praktizierten tridentinischen Christenlehre die hauptsächlichen Adressaten katechetischer Verkündigung waren (erst die Verschulung der Katechese vor zweihundert Jahren brachte deren Einschränkung auf Schüler), galten als «Unmündige». Und sie bleiben es durch eine Glaubensverkündigung, die den Glauben einseitig als Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt ausgab und so unter dem Schein der Mündigkeit Abhängigkeit bewirkte. Das hat eine Struktur der Glaubensverkündigung hervorgebracht, die von Erwachsenen als Entmündigung erlebt und als Kinderei abgetan und mehr und mehr gemieden wurde.

Die Verantwortlichen in der Kirche haben sich damit zufrieden gegeben und tun das, wenigstens im alten Europa, vielerorts noch heute. Man bildet sich ein, man könne den Glauben in den Familien und im Religionsunterricht allen Kindern vermitteln und dann warten, bis diese erwachsen werden. So gebe es immer wieder neu erwachsene Christen. Kinderglauben wird in diesem Denken gesichert durch die «Rechtspflicht» religiöser Familienerziehung und schulischen Religionsunterrichts, Erwachsenenglaube durch die «Rechtspflicht» des Glaubens. Es überrascht nicht, wenn in diesem religionspädagogischen «Denkmodell» der Ausdruck «nächste Generation» ausschließlich Kinder und Jugendliche meint.

Die Erwachsenen als Herausforderung

Es wird in Zukunft wichtig sein, von diesem, wenn auch heute verbreiteten, so doch kirchengeschichtlichen Sonderfall, der in den Missionsgebieten nie der Normalfall war, abzukommen, so sehr er von unserem praktisch-theologischen Denken und von den Sprach- und Handlungsmustern der pastoralen Praxis Besitz ergriffen hat, bis hin zu den manchmal peinlichen Gesten von kirchlichen Oberen gegenüber Kindern und den oft im Bild präsentierten Nachrichten von ihrer besonderen Wertschätzung für Kinder. Ohne die Erwachsenen keine erwachsene Kirche. Die eigentliche Herausforderung der Kirche der Zukunft sind nicht die Kinder, sondern die Erwachsenen¹⁰. Deren Herausforderung mag zwar belasten und oft enttäuschen, wird doch das Christentum «mehr als bei der Kinder- und Jugendkatechese vielleicht mit seinem eigenen Tod konfrontiert, wenn es sich um die Erwachsenenkatechese bemüht»¹¹. Aber eben diese Erwachsenen sind die Zukunft der Kirche, wenn diese noch eine haben soll.

Sind die Erwachsenen «Adressaten» der Verkündigung, dann bezieht sich der Ausdruck «nächste Generation» nicht auf die kommende Generation von Kindern, sondern auf die jetzt nächste, nämlich unsere Generation, und darin auf die, die diese Generation vor allem tragen, die Erwachsenen. Diesen wird der Glaube auch nicht eigentlich tradiert. Sondern sie suchen, angeregt durch die Inspirationskraft anderer Christen, im Zusammenhang mit der Lösung biographischer Sinnprobleme und der Verständigung über Modelle eines gelungenen Lebens in

dieser Gesellschaft, sich der Erfahrungen des Evangeliums zu vergewissern. Darin wechseln Erwachsene von «Adressaten» der Katechese zu ihren Subjekten. So spielt sich ein Klima freier und wechselseitiger Kommunikation in der Kirche ein. Recht hat P.M. Zulehner: «Das oberste Gesetz des Umgangs mit den Menschen ist...das der Freiheit, welche sich durchaus mit ernsthafter Konfrontation verträgt.»¹²

Christsein wird dann selbstbestimmtes Christsein. Es wird ein tragendes Element einer persönlich zu verantwortenden Glaubensgeschichte mit individuellen, vielleicht überraschenden, vielleicht anstößigen, weil von der Linie abweichenden Zügen. Es bleibt ein individuelles Christsein und verfällt nicht zu einem individualistischen, aus der Abgrenzung gegenüber anderen gewonnenen Christsein, wenn die Bischöfe und Pfarrer den einladenden Stil freier Kommunikation pflegen, der auch dann noch frei läßt, wenn er (vielleicht erfolglos) wirbt. Solche Kommunikation läßt auch offenen (wechselseitigen) Widerspruch zu. Notwendig dazu ist eine Kultur des Streitens um die Wahrheit, in der die Sprachlosigkeit von Repressalien keinen Platz hat.

Die Möglichkeit der Wahl

Die Kirche begegnet selbstbestimmten Erwachsenen dadurch, daß sie sich wählbar macht und Wählbares anbietet: in einer, freilich vor Zufällen geschützten, situativen Pastoral. Die Einladung zu kontinuierlicher Partizipation (Regelmäßigkeit im Sonntagsgottesdienst, Beichte...) trifft wohl nur noch die Bedürfnislage von Kerngemeindechristen, von solchen, die im kontinuierlichen Kontakt zu einer Gemeinschaft von Christen Sicherheit gewinnen. Die anderen, wohl die große Mehrheit, für die Christsein in der Gemeinde nur eine Teilrolle darstellt, läßt sich eher zu speziellen Gelegenheiten und Feiern ansprechen (Geburt, Hochzeit, Tod, Feste, Wallfahrt, Urlaub). Vermutlich sind die Kirchen- und Katholikentage deswegen so gut besucht, weil hier geistliche Ereignisse der Wahl der Eingeladenen angeboten werden.

Priestermangel – eine Chance?

Selbstbestimmte Christen lassen sich auf Dauer nur in Gemeinden der Mitbestimmung beheimaten. Beheimatung schließt die Möglichkeit der

Mitgestaltung ein, und nicht nur in peripheren Dingen. Es ist ein grober Irrtum, sich dem Problem des Priestermangels zu entziehen und sich vom Vorwurf der Verweigerung von Priesterweihen zu entlasten durch den Hinweis, Gemeinden ohne Priester würden so Subjekte ihres Gemeindelebens und und erhielten die Chance der Selbstversorgung. Priesterlosigkeit ist weder Merkmal von Selbstbestimmung noch ihr Grund. Gemeinden der Mitbestimmung sind nicht solche, die keinen Priester haben, sondern solche, die ihren Priester wählen. Die also, wenn es denn keinen anderen Priester gibt, aus ihrer Mitte einen Kandidaten auswählen und zur Bestätigung und Weihe ihrem Bischof präsentieren, der seinerseits dem Wunsch zu entsprechen hat,

wenn nicht wichtige Gründe dagegen stehen, die er allen einsichtig machen kann.

Einen Priester für alle Gemeinden vorzusehen, ist nicht Symptom einer falschen «Priesterzentrierung». Bei den geschichtlich gewachsenen Erwartungen an die Gemeinden und den vielfältigen Aufgaben der Gemeinden ist es unrealistisch, sich auf Dauer eine ehrenamtlich geleitete Gemeinde vorzustellen. Ganz davon abgesehen, daß sich eine Gemeinde in der und um die Eucharistie sammelt, die an die Ordination gebunden ist. Gemeinden der Mitbestimmung leben, wenn auch nicht allein, so doch eben auch von der inspirierenden Kraft des Priesters. Wir entkommen dem Mangel nicht, wenn wir ihn zum Ideal erklären.

¹ Catechismus Romanus, Prooemium XII; J. Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung (Einsiedeln 1983).

² Vgl. W. Bartholomäus, Einführung in die Religionspädagogik (Darmstadt und München 1983).

³ A. Teipel, Die Katechismusfrage (Freiburg i.B. 1983) 369.

⁴ J. Ratzinger, Die Krise der Katechese, 27.

⁵ AA 11; LG 11; Johannes Paul II., Familiaris Consortio, 49.51.

⁶ R. Graber, Die Familie als häusliches Heiligtum (München 1980) 32.

⁷ G. Lohfink, Die christliche Familie – eine Hauskirche?: Theologische Quartalschrift 163 (1983) 227–229.

⁸ Vgl. H. Tyrell, Familie und Religion im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung; V. Eid – L. Vaskovics (Hg.), Wandel der Familie – Zukunft der Familie (Mainz 1982) 19–74.

⁹ Vgl. W. Bartholomäus, Christsein lernen (Zürich 1980).

¹⁰ Vgl. W. Bartholomäus, Einführung in die Religionspädagogik 121 f. 127; derselbe, Gemeindekatechese: Theologische Quartalschrift 162 (1982) 254–259.

¹¹ J. Bouteiller, Erwachsenenkatechese: H. Schultze – H. Kirchhoff, Christliche Erziehung in Europa. IV: Frankreich (Stuttgart-München 1974) 66.

¹² P.M. Zulehner, «Leutereligion» (Wien 1982) 34.

WOLFGANG BARTHOLOMÄUS

1934 in Osnabrück geboren. Studium der Philosophie und Theologie in Frankfurt am Main, der Religionspädagogik, Pädagogik und Kommunikationswissenschaften in München; der Tiefenpsychologie in Wien. 1972 Doktor der Theologie. Professor für Religionspädagogik und Kerygmata an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Veröffentlichungen: Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie (Zürich 1972); Kleine Predigtlehre (Zürich 1974); zus. mit A. Stock: Wissenschaftstheorie und Studienreform (Zürich 1975); Religionsunterricht im Spannungsfeld von Kirche und Theologie (Münster 1976); Christsein lernen (Zürich 1981); Einführung in die Religionspädagogik (Darmstadt und München 1983). Anschrift: Hölderlinstr. 29, D-7400 Tübingen.