

August 8/2016

Aus dem Inhalt

Ralf Miggelbrink
Mit Leib und Seele im Himmel 225

Reiner Nieswandt
Epochaler Gestaltwandel der Kirche? 227

Patrik C. Höring
Was bleibt? 232

Franz-Josef Bormann
Die Enzyklika „Laudato Si“ 240

Philipp Thull
Miteinander glauben, füreinander da sein 247

Literaturdienst: 254
Andreas Geßmann: Chance oder Störfaktor?

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Ralf Miggelbrink Universität Duisburg-Essen, Lehrstuhl für Systematische Theologie, R12 T04 E11, 45141 Essen | Pfr. Dr. Reiner Nieswandt, Königstraße 8, 42781 Haan | Prof. Dr. Patrik C. Höring, Erzbistum Köln - Generalvikariat, Marzellenstraße 32, 50668 Köln | Prof. Dr. Franz-Josef Bormann, Universität Tübingen, Kath.-Theol. Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen | Philipp Thull, Bischöfliches Generalvikariat, 31134 Hildesheim

Beirat: Domkapitular Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Petra Dierkes, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Uta Raabe, Niederwallstraße 8-9, 10117 Berlin | Generalvikariatsrat Dr. Christian Hennecke, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Hildesheim, Köln und Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7001, Fax (0221) 1642-7005, E-Mail: gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag GmbH, Friedrich-Ebert-Straße 104, 50374 Erftstadt

Der jährliche Bezugspreis beträgt 36,00 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 3,50 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Verlag GmbH, Friedrich-Ebert-Straße 104, 50374 Erftstadt

ISSN 1865-2832

Ralf Miggelbrink

Mit Leib und Seele im Himmel

Das Fest Mariä Himmelfahrt ist zwiespältig mit dem Leben der Menschen verbunden: Im August ist der in Bayern arbeitsfreie Festtag hochwillkommen. Er bietet Möglichkeiten für eine Flucht aus der heißen Stadt ans Meer oder in die Berge. Die Italiener haben ihn längst in „*Ferragosto*“ umbenannt, was in der trivialsten Deutung als „Augustfest“ verstanden wird. Der eigentliche Festsinn aber bereitet Schwierigkeiten. Das ist nicht anders geworden, seit Pius XII. den Glauben an die *leibliche* Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel zu einem Glaubensinhalt erhoben hat, den nur der „zu leugnen oder absichtlich in Zweifel zu ziehen“ vermöge, der „vom göttlichen und katholischen Glauben völlig abgefallen ist“ (DH 3904).

Die Schwierigkeiten, die wir mit dem Festsinn der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel haben, sind allerdings neueren Datums. Nimmt man die Malerei als Spiegel des allgemeinen Empfindens, so ist die Himmelfahrt Mariens für die Christenheit über Jahrhunderte von höchster Bedeutung. Wurde sie in der bildenden Kunst der Gotik noch bevorzugt als Rechtsakt der Erhöhung Mariens zur Himmelskönigin dargestellt (wie etwa im Giebelmosaik des Doms von Siena), so zeigt die Tafelmalerei der Renaissance keine Krönungsszene mehr, sondern eine religiöse Ekstase: Die schöne, junge Frau steigt von Putten über die Erdschwere erhoben mit seligem Ausdruck der goldgründigen Herrlichkeit entgegen. Die große, 1642 auf Seide im Format von ca.

2x3 Metern vollendete Himmelfahrtsdarstellung Guido Renis (1575-1642) begnügt sich vollkommen damit, die Verherrlichung als indirekte Wirkung des Göttlichen auf den menschlichen Leib zu interpretieren. Peter Paul Rubens (1577-1640) arbeitet der mit diesem Verfahren verbundenen Spiritualisierung des Leibes entgegen. In seiner im Düsseldorfer Kunstpalast zu sehenden ca. 4x4 Meter großen *Assumptio*-Darstellung aus den Jahren 1616-1618 erweitert der Maler das Grundmotiv der ekstatischen Entrückung um eine narrativ gestaltete untere Bildhälfte, die die staunend am Sterbebett der Gottesmutter Zurückbleibenden dargestellt. In der oberen Bildhälfte umschweben Putten die Gottesmutter, die einem Lichtstrahl entgegenfährt, dessen Gestaltung von dem atmosphärischen Phänomen des durch Wolken brechenden Sonnenlichts hergenommen ist.

Das Modell der religiösen Ekstase bildet den Kern der barocken Apotheosen wie etwa der Ignatius-Apotheose des Jesuitenmalers Andrea Pozzo (1642-1709) in der römischen Kirche San Ignazio. Pozzo bettet die Entrückung in eine heilsgeschichtliche Gesamtschau, deren Personal sich um die sogartig-spiralige Bewegung des Aufstiegs gruppiert. Das Bild durchbricht dabei den ihm scheinbar gesetzten architektonischen Rahmen und ragt mit seinen Figuren illusionistisch in die Sphäre der Kirchenbesucher. Damit offenbart es eine theologische Wahrheit aller Himmelfahrtstheologie: Immer geht es um die Leugnung der starren Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Geist und Leib, zwischen Leben und Heil, zwischen dem Reich von dieser Welt und dem Reich Gottes. Die Weigerung, den irdischen Leib und seine Geschichte angesichts der himmlischen Herrlichkeit für überflüssig zu erachten, hat sich im Dogma von der leiblichen Himmelfahrt der Gottesmutter ihren theologischen Ausdruck geschaffen. Die Wertschätzung des endlichen Leibes und seiner irdisch-diesseitigen Geschichte ist theologisch am Grenzfall des von Sünden nicht

entstellten Leibes der Gottesmutter entwickelt worden. Die Malerei begreift schnell, welche anthropologischen und eschatologischen Aussagen damit impliziert sind. *Prinzipiell* ist der Leib mit seiner Geschichte dazu berufen, realisierendes Zeichen der göttlichen Gegenwart zu sein. Dass es sich hierbei um eine allgemeine und nicht nur die christologische Ausnahme betreffende Regel handelt, erhellt aus der Lehre von der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel, die Pius XII. sehr feinsinnig mit der leiblichen Mutterschaft begründet: Sie, „die Christus empfang, gebar, mit ihrer Milch nährte, in den Armen hielt und an ihre Brust drückte“ (DH 3900), ist nach ihrem irdischen Leben vom verherrlichten Sohn ungetrennt.

Das Fest der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel weitet das Inkarnationsgeheimnis zum anthropologischen Geheimnis: So wie Jesus Gottes Gegenwart in Zeit und Geschichte ist, so ist prinzipiell jedes menschliche Leben berufen, zur Erscheinung der göttlichen Gegenwart in der Welt zu werden. Dabei wird nicht der weihnachtliche Anfang der Inkarnation fokussiert, sondern das eschatologische Ende mit der unerhörten Behauptung: Der Himmel ist nicht einfach das göttliche Leben selbst, an dem die Verherrlichten Anteil gewinnen, indem sie gewissermaßen zu Gott zurückkehren. Eine solche neuplatonisch eingefärbte Sicht der *visio beatifica* muss das irdische Leben als bloße Bewährungsprobe für den Zugang zu der ganz anders gearteten Herrlichkeit des innergöttlichen Lebens denken. Das Himmelfahrtsdogma misst hingegen dem irdischen Leben und der menschlichen Lebens- und Begegnungsgeschichte Bedeutung für die göttliche Ewigkeit zu und erinnert daran, dass im Großen Glaubensbekenntnis nicht die Erwartung des Himmels bekannt wird, sondern das „*Leben der kommenden Welt*“ (*et in vitam venturi saeculi*).

Liebe Leserinnen und Leser,

mit einer steilen These startet der Eröffnungsaiktel der August-Ausgabe: Wer nach „Vorläufern“ zum jetzigen Gestaltwandel in der deutschen Kirche sucht, muss schon auf das Tridentinum als Antwort auf die Reformation oder auf die Bewältigung der von Napoleon geschaffenen Situation „zurückgreifen“. Die aus diesem Umbruch erwachsende Aufgabe heißt für den Autor, **Pfr. Dr. Reiner Nieswandt** aus Haan, „Entklerikalisierung“ - für Laien und Klerus gleichermaßen!

Auf die beschriebene Umbruchsituation hat in concreto auch die Jugendpastoral zu reagieren. **Prof. Dr. Patrik C. Höring**, Referent für Jugendpastorale Grundsatzfragen im EGV Köln sowie Ordinarius für Katechetik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin, weist in diesem Zusammenhang Kriterien und Rahmenbedingungen gelingender Jugendpastoral auf und präsentiert am Ende drei denkbare Konzepte, von denen keines Absolutheitsanspruch hat, aber auch keines komplett zu verwerfen ist. Man muss sich nur jeweils seiner Wirkung bewusst sein und wissen, was und ob man es will,

Prof. Dr. Franz-Josef Bormann, Professor für katholische Moraltheologie an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, beschäftigt sich noch einmal mit der bereits im Pbl vorgestellten Enzyklika „Laudato Si“ von Papst Franziskus. Seine spezielle Fragestellung lautet, „ob und inwiefern die Enzyklika einen Neuanfang oder gar eine Zäsur innerhalb der katholischen Soziallehre darstellt und einen doktrinären Umdenkprozess in der Kirchenleitung dokumentiert“.

Lic. jur. can. Dipl. Theol. Philipp Thull, Referent für Kirchenrecht im GV Hildesheim, legt im Blick auf die Seelsorge an Flüchtlingen aus der katholischen Ostkirche sehr präzise dar, welche kirchenrechtlichen Bestimmungen hier greifen. Vor allem aber wirbt er für eine praktizierte Ernstnahme und Hochschätzung der Zugehörigkeit zu einer bestimmten östlichen Teilkirche mit ihren je eigenen Prägemerkmalen.

Mit den besten Wünschen für einen erholsamen Urlaubsmonat grüßt Sie herzlich

Ihr



Gunther Fleischer

Reiner Nieswandt

Epochaler Gestaltwandel der Kirche?

Eine Vermutung mit Blick auf Deutschland¹

Hintergrund

Im Sommer 2015 veröffentlichten die deutschen Bischöfe ihr Schreiben mit dem Titel „Gemeinsam Kirche sein“. In diesem als „Impulspapier“ (S. 7) gedachten Text ist u.a. die Rede von einem Perspektivwechsel, weg „von der Volkskirche zu einer Kirche des Volkes Gottes“ (S. 8). Die Berufung jedes Menschen zur Heiligkeit (S. 12-19) und die Entdeckung vielfältiger Charismen der Getauften (S. 19-28) bilden darin ebenso das Fundament wie die Betonung der Würde des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, die nicht mehr zu steigern ist (S. 34-41).

Ebenfalls im vergangenen Jahr hatte ich beruflichen Kontakt mit einem evangelischen Pfarrer, der mir von einer Begegnung mit dem Essener Bischof Franz-Josef Overbeck berichtete, anlässlich eines Vortrags des Bischofs. Bei der anschließenden Aussprache, sagte der Pfarrer zu ihm (sinngemäß): „Herr Bischof: Das, was Sie uns da gerade als Pastoralplan für Ihr Bistum vorgestellt haben, ist seit 500 Jahren das Programm der Reformation: Konzentration auf das Wort Gottes und Verantwortlichkeit der Christen in den Gemeinden.“

In seinem ersten Fastenhirtenbrief (2015) als Erzbischof von Köln sieht Kardinal Rainer Maria Woelki die Kirche in einer Zeit des Übergangs, in der alte Selbstverständlichkeiten verlorengehen, und fordert die Gemeinden zu einem geistlichen Weg auf, der mit einer Konzentration auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift einhergeht.²

In seinem zweiten Fastenhirtenbrief (2016) ermuntert der Kölner Erzbischof die Christen in den Gemeinden, gemeinsam Visionen zu entwickeln.³

Für das Gebiet des Erzbistums Köln ist festzustellen: Selbst die noch jungen Seelsorgebereiche (SSB) mit erst vor wenigen Jahren in oft sehr schmerzhaften und konfliktreichen Prozessen fusionierten, manchmal uralten Pfarreien (die sogar die Wirren der Reformation überstanden hatten) in mittelstädtischen Kommunen ebenso wie in ländlich geprägten Großgemeinden, können nicht mehr alle mit Leitenden Pfarrern besetzt werden. Es ist somit absehbar, dass die Zahl der SSB weniger, die durch Gemeindepriester und andere Seelsorger „zu versorgenden Flächen“ noch größer werden.

Bereits zum zweiten Mal innerhalb weniger Jahre stehe ich als Pfarrer vor der Situation, eine gut 50 Jahre alte Kirche (in baulich gutem Zustand) abreißen zu lassen und deren Ausstattung an eine Kirchengemeinde in Osteuropa zu verschenken, wo sie hoffentlich noch lange gebraucht wird.

Die These: Epochaler Gestaltwandel der Kirche

Mein Eindruck, den ich mit diesem Artikel zur Diskussion stelle, ist: Wir befinden uns – zumindest im deutschsprachigen Bereich – in der ersten Phase eines Gestaltwandels von Kirche, wie es ihn zuletzt mit dem Einsetzen der Reformation vor 500 Jahren gegeben hat.

Geschichtlicher Rückblick

Das *Konzil von Trient* (1545–1563), als Reaktion der Kirche auf die Herausforderung der (überwiegend) von Deutschland ausgegangenen Reformation, prägte mit seinen Dekreten bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts die Gestalt der Kirche: Die Gleichbe-

rechtiung von Schrift und Tradition; Predigt (nur) durch die Kleriker; Bestätigung der Lehre von den sieben Sakramenten und Konzentration des kirchlichen Lebens auf diese und mit diesen; Priesterausbildung in (Bistums-)Seminaren; Liste verbotener Bücher (Index); Definition des Messopfers als Sühnopfer und Erlaubnis zur Feier der Privatmesse; Einführung des Missale Romanum als allein verbindliches Messbuch der Kirche.

Die andere *Langzeitprägung der katholischen Kirche in Deutschland* erfolgte nach den napoleonischen Kriegen im 19. Jahrhundert: weitgehender Abschied von feudalen Strukturen in der Kirche aufgrund der Säkularisation, sprich: Enteignung kirchlicher Besitztümer; Bischofsämter werden nicht mehr ausschließlich von Angehörigen adeliger Familien besetzt, sondern erfolgen (je länger, je mehr) aus bürgerlichen und sogar ärmeren Schichten; die Kirche sucht und findet praktische Antworten auf die Herausforderung der sozialen Fragen angesichts der Industrialisierung: Entstehung zahlreicher mildtätiger wie missionarischer Ordensgemeinschaften sowie der organisierten Caritas; enger Schulterschluss von Klerikern und Laien durch die Gründung von Arbeiter- und Gesellenvereinen, christlichen Gewerkschaften, Bürger- und Akademikerverbänden; die Gründung einer eigenen starken politischen Partei (Zentrum) mit hohem Bindungspotential; die Differenzierung der Seelsorge in alle Bereiche sozialen („Anstaltsseelsorge“) und kirchlichen Lebens (Kirchenchöre, Frauengemeinschaften, Kinderkatechesen etc.); strenge Disziplin und Disziplinierung kirchlichen Lebens auf allen Ebenen.⁴

Diese Kirche war ungemein stark und schuf ein ihr eigenes Sozietop (Milieu) mit einem hohen Grad an Verbindlichkeit und Verlässlichkeit für alle „Mitglieder“. So konnte sie die materiellen Verluste aufgrund der Säkularisation ausgleichen und „sozialisieren“, in dem Sinne, dass kirchliche Gebäude und Einrichtungen nicht mehr als „Ei-

gentum“ oder „Herrschaftssitz“ kirchlicher Amtsinhaber angesehen wurden, sondern ihre funktionale Bedeutung und ihre Aufgabe für das praktische Leben der Kirche in den Vordergrund traten. Besondere Stärke zeigte die katholische Kirche Deutschlands auch gegen staatliche Übergriffe, sei es während Bismarcks Kulturkampf (1870er Jahre) oder im Widerstand gegen den Nationalsozialismus (wenn auch – aus der Perspektive der Nachgeborenen betrachtet! – nicht im erforderlichen Maß und Umfang). Im Nachkriegsdeutschland prägte die katholische Kirche die alte Bundesrepublik der 50er und 60er Jahre während der Kanzlerschaft Konrad Adenauers und über die nach dem Krieg aus dem Zentrum (und Bayerischer Volkspartei) entstandene (überkonfessionelle) CDU/CSU ganz erheblich, angefangen von ihren Vorstellungen von öffentlicher Moral bis zur sozialen Marktwirtschaft. Anders als im laizistischen Frankreich, das eine strikte Trennung von Staat und Kirche bis heute praktiziert, anders auch als in den USA, obgleich diese nach dem Krieg in Westdeutschland kulturprägend wurden, setzte sich hier das Modell der „Sozialpartnerschaft“ von Staat und Kirche durch, das sich seit dem 19. Jahrhundert entwickelt hatte.

Präludium des Gestaltwandels: Das Vaticanum II

Die Gegner des II. Vatikanischen Konzils (1962-65) hatten (und haben) durchaus das richtige Gespür mit ihrer Befürchtung, dass mit dem Konzil die bisherige Gestalt der Kirche sich grundlegend und kaum noch revidierbar verändern würde, ihr über die Symbolik insbesondere der „tridentinischen Messe“ vermittelter „heiliger Charakter“, unwiederbringlich verschwände.⁵ Das von Papst Johannes XXIII. und anderen Bischöfen proklamierte *aggiornamento*, also die göttliche Verpflichtung der Kirche zur Entfaltung ihrer Wirksamkeit in der jeweiligen Gegenwart ohne Auslieferung der Glaubensinhalte an den Zeitgeist, bestimmt

seitdem im wesentlichen die innerkirchlichen Auseinandersetzungen zwischen „Liberalen“ und „Konservativen“. Die seit dem Ende der 60er Jahre zusätzlich auftretende „Fundamentalismus“-Problematik, die in allen großen Religionen festzustellen ist, hat auch vor der katholischen Kirche nicht halt gemacht und verschärft die innere Auseinandersetzung.

Neben der vom II. Vaticanum beschlossenen Liturgiereform⁶ mit der Einführung der Volkssprache (SC 10) und dem Wunsch nach aktiver Einbindung des Volkes Gottes in die Liturgie („*participatio actuosa*“, SC 26f.) und Übernahme gottesdienstlicher Verantwortung durch Nichtpriester außerhalb der Heiligen Messen (SC 35), betonte das Konzil das durch die Taufe konstituierte „allgemeine Priestertum der Gläubigen“⁷ (LG 10); außerdem die positive Sicht auf demokratische Regierungsformen und Teilhabe der Bürger in der politischen Welt⁸ (GS 73-76), die Gewissensfreiheit (GS 21,46) und den respektvollen Umgang mit den getrennten Christen⁹ und den nicht-christlichen Religionen¹⁰. Eine von vielen Folgen des II. Vaticanum war in Deutschland die Einrichtung von (demokratisch gewählten) Pfarrgemeinderäten und damit ein sehr ausdifferenzierter Organisationsgrad im katholischen Milieu.

In diesem Rahmen lässt sich nicht entscheiden, ob das *II. Vaticanum* die (hauptsächliche) Ursache für den gegenwärtigen Gestaltwandel der Kirche darstellt, wie von konservativen Kritikern betont, weil es den Zusammenbruch der altherwürdigen Ordnung der Kirche befördert habe, gewissermaßen *als „Französische Revolution“ innerhalb der katholischen Kirche*. Oder, ob das Konzil – bei allen zeitbedingten Einschränkungen – nicht doch, wie von seinen Verteidigern egal welcher Couleur betont, vor allem eine notwendige Antwort *auf die drängenden innerkirchlichen wie au-Berkirchlichen Herausforderungen* an die Kirche darstellte, die einer zeitgemäßen Weiterentwicklung (eben *aggiornamento*)

auch in unseren Tagen bedürfen. Ich tendiere dazu, der zweiten Sichtweise den Vorzug zu geben, und zwar aus folgendem Grund:

Der prophetische Charakter des II. Vaticanum

War das Konzil von Trient eine mit dem Abstand von dreißig Jahren (wahrscheinlich zu) späte Reaktion auf die Herausforderungen der Reformation, so hat das II. Vatikanische Konzil bis heute einen „prophetischen Überschuss“ bewahrt, insofern es für viele (oben genannte) Lebensbereiche des christlichen Glaubens eine für Weiterentwicklung offene Grundlage darstellt und in seinen Beschlüssen gerade nicht dazu tendierte, Glaubens- und Lebensfragen der Kirche abschließend zu behandeln. Gewiss gibt es nicht auf alle Herausforderungen der Gegenwart eindeutige Antworten in den Konzilsdokumenten; so fehlt bspw. die erst einige Jahre später ins Bewusstsein gelangte Umweltthematik unter dem Stichwort „Bewahrung der Schöpfung“. Darum ist immer wieder zu fragen, welche Hinweise der „Geist des Konzils“ für die gegenwärtigen Herausforderungen geben mag. Dass diese nicht immer eindeutig sein mögen, liegt „in der Natur der Sache“, regt somit zu „geisterfülltem“, auch kontroverserem Austausch an. Insofern der Traditionalismus der Konzilskritiker (nicht ausschließlich verkörpert durch die 1988 exkommunizierte Priesterbruderschaft St. Pius X. um Erzbischof Lefebvre) die katholische Variante des seit dem Ende der 60er Jahre sich global ausbreitenden religiös-politischen Fundamentalismus und der damit verbundenen Gefahren darstellt¹¹, möchte ich behaupten, dass die Mehrheit der Konzilsväter mit den Beschlüssen des II. Vaticanum sogar eine prophetische Maßgabe zur Überwindung eines katholischen Fundamentalismus gelegt haben, was spätere Kirchenhistoriker vielleicht ebenso einmal feststellen werden.

Gestaltwandel der Kirche in der Gegenwart

Auch wenn sich der Abschied von der „Volkskirche“ nur langsam vollzieht, er ist da und er wird sich in den kommenden Jahren, wenn die Generation der jetzt um die 80-jährigen, die die letzte starke Generation des Milieukatholizismus repräsentiert, „abtritt“, nochmal verstärken; so mein Eindruck. Diesem Befund widerspricht nicht, dass es auch weiterhin quicklebendige Relikte der alten „Volkskirche“ geben wird, dort, wo es Jugendverbände, Frauengemeinschaften, Kirchenchöre und Kolpingvereine schaffen, sich zu erneuern und innerlich wie äußerlich „jung“ zu bleiben.

Dieser Befund gilt ähnlich auch für den sakramentalen Bereich kirchlichen Lebens, wie er sich seit dem Tridentinum ausgeprägt hatte und praktiziert wurde: Es gibt zwar *keinen Verlust an Sakramentalität* der Kirche¹² (den kann es – theologisch betrachtet – nicht geben), wohl aber einen spürbaren Rückgang an Sakramentenfeiern (traditionell auch „Sakramentspendung“ genannt): Zuerst der Niedergang der Priesterwehhezahlen etwa ab Beginn der 70er Jahre mit einem kurzfristigen „Ausschlag“ nach oben in den 80er Jahren; ferner das (weitgehende) Entschwinden des Bußsakraments und der Krankensalbung aus der Praxis der Gläubigen¹³. Nunmehr geht – aufgrund des Priestermangels – auch die Feier der Eucharistie als der zentralen Feier der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu in der Breite der bisherigen Ortsgemeinden „verloren“ und wird teilweise durch „Wort Gottes-Feiern“ (ohne Kommunionsspendung) vor Ort ersetzt. Auf der anderen Seite werden Taufe und Firmung, Erstkommunion und Trauung weniger als Ereignisse von ekklesiologischer Bedeutung, sondern gerne als familiäre „Events“ gefeiert und unterliegen damit der Gefahr der Oberflächlichkeit¹⁴ und/oder des (unausrottbaren) „Traditionalismus“, etwa dort, wo die äußere Feier der Erstkommunion im Mittelpunkt steht und der Kirchenschmuck den

Charakter einer „Kinderhochzeit“ annimmt. Mit dem quantitativen Verlust von Sakramentenfeiern in unseren Gemeinden geht die m. E. reelle Gefahr einher, dass das „qualitative“ Bewusstsein von Sakramentalität der Kirche ebenso verloren geht, und eine gefährliche Haltung der Gleichgültigkeit bei den Menschen – Gläubigen wie Ungläubigen, Engagierten wie Distanzierten – eintreten kann, selbst wenn es in diesem Bereich ebenso wie im sozialen Leben der Kirche auch gegenläufige Erfahrungen geben wird (und bereits gibt).

Was jetzt tun?

Da wir heutzutage mehr noch als früher in der Lage sind, wahrscheinliche soziale und religionssoziologische Entwicklungen in der Gesellschaft und damit der Kirche zu prognostizieren, darf niemand, der Verantwortung innerhalb der Kirche trägt, vor den Ergebnissen solcher Prognosen die Augen verschließen. Damit bleibt – neben der notwendigen Entwicklung neuer Alltagsstrukturen im Leben der Gemeinden – die Frage offen, was jetzt zu tun ist.

Ich möchte zwei Handlungsfelder aufzeigen, die m. E. für die Bereitung einer Zukunft, die wir nur bedingt vorhersagen können, von Bedeutung sind:

Realitätssinn und Trauerarbeit

Die gegenwärtige Situation der katholischen Kirche in Deutschland verlangt unbedingten Realitätssinn, und zwar bei allen Gliedern der Kirche. Dabei darf es keine Denkverbote bei der Beschreibung der Gegenwart und der voraussichtlichen Zukunft geben. Eine Hilfe, diesen Realitätssinn zu schulen, wird eine gute persönliche wie gemeinsame Trauerarbeit aller Engagierten sein.¹⁵

Eine wichtige Aufgabe der in der Pastoral Tätigen wird sein, diesen Weg mit den Gläubigen gemeinsam zu gehen. Dabei ist

mit Ungleichzeitigkeiten und unterschiedlichen (Selbst-)Wahrnehmungen zu rechnen. Wir dürfen den Verlust dessen, was wir (ich zähle mich ausdrücklich dazu!) als Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland erlebt haben, in der wir sozialisiert wurden und was wir (bei allem mitunter Schwierigem und Furchtbarem!) als wertvoll und Heimat vermittelnd erlebt haben, betrauern. Aus einer guten Trauerarbeit, die nicht einfach übergangen werden darf, wird dann auch die Kraft zu Neuanfängen und Aufbrüchen erwachsen.

Abschied vom Klerikalismus

„Il carnevale è finito“ – „Der Karneval ist vorbei“. So soll vor drei Jahren der frisch gewählte Papst Franziskus am Abend des Konklaves zum päpstlichen Kammerdiener gesagt haben. Klerikalismus ist eine ganz üble (hoffentlich nicht übliche) Erscheinung im Klerus, die in der Regel mit den Un-Tugenden (eigentlich: Todsünden) der Überheblichkeit (*superbia*) und/oder der Trägheit (*acedia*) einhergeht. Dabei gibt es nicht nur den Klerikalismus der Kleriker, sondern auch der Gläubigen, sogar von Fernstehenden und Distanzierten, im Sinne schädlicher Bilder und falscher Erwartungshaltungen, offensiven Besitzansprüchen und defensiver Besitzstandswahrung. Der notwendige Abschied von der Kleruszentriertheit bedeutet den Abschied vom „betreuten Christsein“ und ist somit ein weiteres Feld für die kirchliche Trauerarbeit, aber auch für die Einübung neuer Formen der Kooperation von Klerikern und Laien.

Es bleibt zu hoffen, dass es zusammen mit der „Entklerisierung“ der Kirche, also dem zahlenmäßigen Rückgang der Geweihten, auch zu einer „Entklerikalisierung“ kommen wird, die den Dienst an den Menschen in den Vordergrund rückt, den „Dienstleister“ „entmächtigt“ und so zur Nachfolge Christi befähigt und ausrüstet. Der Blick auf den Gekreuzigten, der sich den Menschen ohn-

mächtig auslieferte (die eigentliche *traditio Christi*¹⁶, die kirchliche Tradition erst begründet), wird Kirche wie Klerus die zum positiven Gestaltwandel nötige „Energie“ liefern und gewiss kein falscher Weg in die Zukunft sein. Äußeres Zeichen für die „Entklerikalisierung“ der Kirche kann dabei die Wiedergewinnung von größtmöglicher Schlichtheit in der Liturgie sein, so wie bereits vom II. Vaticanum (SC 34)¹⁷ gefordert.

Anmerkungen:

- ¹ Dieser Text entstand in der österlichen Bußzeit 2016.
- ² Rainer Maria Kardinal Woelki, Fastenhirtenbrief 2015, „Du sollst ein Segen sein“, S. 2f.
- ³ Rainer Maria Kardinal Woelki, Fastenhirtenbrief 2016, „Mitten unter euch“, S. 9f.
- ⁴ Eine in meiner Gemeinde engagierte Frau sagte mir, dass es in ihrer Eifeler Heimat ganz selbstverständlich war, dass der Pfarrer den Leuten sagte, was richtig und was falsch war.
- ⁵ Bekannte Streitschriften zu dem Thema sind: Alfred Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik.* Frankfurt/M. 1981. Martin Mosebach, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind.* Wien 2003, 3. erw. Aufl.
- ⁶ Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ (SC).
- ⁷ Dogmatische Konstitution „Lumen Gentium“ (LG).
- ⁸ Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ (GS).
- ⁹ Ökumenismuskonkordat „Unitatis Redintegratio“ (UR).
- ¹⁰ Erklärung „Nostra Aetate“ (NA).
- ¹¹ Die faktische Weigerung der Traditionalisten, die zur Versöhnung ausgestreckte Hand von Papst Benedikt XVI. im Jahr 2009, anzunehmen und sich im kirchlichen Leben einzuordnen, ist ein Kennzeichen von Fundamentalismus, der Aufeinander-zu-Gehen immer nur von der „anderen Seite“ erwartet.
- ¹² Das II. Vaticanum entfaltet die Lehre von der Kirche als „Grundsakrament“, während Christus selbst gewissermaßen das „Ursakrament“ ist, aus dem die Sakramente der Kirche „entspringen“: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1).

- ¹³ Die gemeinsame Feier der Krankensalbung erfreut sich nach meiner Erfahrung größerer Beliebtheit als das Sakrament der Versöhnung.
- ¹⁴ So die Kritik von Pfarrer Thomas Frings, z.B. gegenüber domradio, 20.02.2016, der mit diesem Befund seinen Rückzug aus dem Gemeindedienst in ein niederländisches Kloster ankündigte.
- ¹⁵ Auch hierbei sind die fünf Phasen des Erkennens „Ich werde bald sterben“ nach Elisabeth Kübler-Ross hilfreich, und ich meine, jeder, der diese Kirche liebt, kann sie bei sich wiederfinden:
1. Nicht wahr haben wollen.
 2. Ärger und Zorn.
 3. Verhandeln.
 4. Depression.
 5. Akzeptanz.
- ¹⁶ Vgl. Gregor Maria Hoff, *Ekklesiologie*. Paderborn 2011, S. 113.
- ¹⁷ „Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepasst und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen“ (SC34).

Patrik C. Höring

Was bleibt?

Zur Wirksamkeit von Jugendpastoral

I. Wirksamkeit von Jugendpastoral

Die Frage nach Wirkungen in Feldern der Jugendhilfe ist seit etwa Mitte der 1990er Jahre virulent. Der Anlass ist zunächst ein ökonomischer: Knappe Budgets und gestiegene Anforderungen lassen den öffentlichen Auftraggeber nach der Wirksamkeit des Ressourceneinsatzes fragen. Pädagogisches Handeln wird rechenschaftspflichtig.¹

Ähnliche Fragen durchziehen auch die Jugendpastoral, freilich oft weitaus subtiler: Warum finanzieren wir ein Jugendheim, wenn die jungen Leute sonntags nicht im Gottesdienst auftauchen? Wieso tragen Jugendverbände nicht zu einem spürbaren Zuwachs geistlicher Berufungen bei? So fragwürdig diese Fragestellungen sind, sie fragen nach der Wirksamkeit des Handelns. Zugleich wird deutlich: Diese ist abhängig von der zugrunde gelegten Zielsetzung. Wer nach Wirkungen fragt, muss vorab festlegen, welche Wirkung er sich denn erhofft.

II. ... ist abhängig von ihren Zielsetzungen

Wer nach Zielformulierungen für die Jugendpastoral sucht, wird zuallererst zum Würzburger Synodenbeschluss von 1975 greifen, der auf dem Hintergrund einer anthropologisch gewendeten Theologie und einer weltzugewandten Ekklesiologie Jugendarbeit versteht als einen *Dienst der Kirche an den Jugendlichen und an der Gesellschaft insgesamt* („gesellschaftliche Diakonie“²) – eine Perspektive, die inzwischen alle Bereiche der Jugendpastoral bis hin zur Katechese durchdringt. Dieser

Dienst erstreckt sich auf alle jungen Menschen und erwartet weder Zugewinn noch Dankbarkeit³. Er vollzieht sich im Wesentlichen nicht in der Bereitstellung von Räumlichkeiten oder Finanzen („Sachangebot“)⁴, sondern als ein „*personales Angebot*“ in der Gestalt von ehren- und hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern⁵. Es geht um Glaubende, die den Kontakt zu jungen Menschen suchen und auf diese Weise ein Lebens- und Glaubenszeugnis geben. Hilfreiches methodisches Mittel ist dabei die sogenannte „reflektierte Gruppe“, junge Menschen, die ihre Erfahrungen teilen und reflektieren, um im Leben und im Glauben zu wachsen⁶. Will man also nach der Wirksamkeit fragen, wäre diese Messlatte zur Hand zu nehmen.

- (Wie) Gelingt es, ein glaubwürdiges personales Angebot zu sein?
- Inwieweit realisiert sich dies in Form reflektierter Gruppen?
- Welche Wirkungen hat das ganze Setting auf den einzelnen?

Hinsichtlich der Wirkungen auf den einzelnen Jugendlichen kann auf wenige Studien verwiesen werden, die die Wirkungen non-formaler und informeller Bildung beschreiben, etwa den Erwerb kommunikativer, sozialer, methodischer und personaler Kompetenzen, z. B. durch das Engagement als Gruppenleiter(in)⁷. Fraglich ist heute, ob und wie dieses wirkungsvolle Angebot mittelfristig abgesichert werden kann. Dazu sei auf einige aktuelle Herausforderungen geblickt, um mögliche Lösungswege anzudeuten.⁸

III. Kriterien und Rahmenbedingungen gelingender Jugendpastoral

1. Ein personales Angebot lebt von qualifizierter Beziehung

Wenn es um Lernprozesse geht – und hier geht es ja um außerschulische Jugendbil-

dung –, dann ist die persönliche Beziehung zwischen Lehrenden und Lernenden nach wie vor fundamental. Nicht von ungefähr gilt in kirchlichen Dokumenten die Lehrperson für den schulischen Religionsunterricht als Dreh- und Angelpunkt.⁹ Auch aktuelle Forschungen bestätigen die zentrale Rolle der Lehrperson und der Ausgestaltung der Lehrer-Schüler-Beziehung. Laut John Hattie kommt es zu einem „sichtbaren Lehren und Lernen“ (visible teaching and learning, d.h. erkennbares, *wirksames Lernen*),

- „wenn Lernen das explizite Ziel ist,
- wenn es ausreichend anspruchsvoll ist,
- wenn sowohl die Lehrperson als auch die Lernenden (jeweils auf ihre Weise) überprüfen, ob und in welchem Ausmaß das anspruchsvolle Ziel erreicht ist,
- wenn es absichtsvolles Lernen gibt, um die Beherrschung des Ziels zu erreichen,
- wenn Feedback gegeben und eingefordert wird und
- wenn am Lernprozess aktive, leidenschaftliche und engagierte Menschen ... beteiligt sind“¹⁰.

Dies gilt auch für außerschulische Lernprozesse, bei denen möglicherweise noch sehr viel mehr von der Kompetenz der Teamer bzw. Gruppenleiter/-innen abhängt. Ehemalige DPSG-Mitglieder gaben in einer Befragung zu ihrem Verbandsaustritt als wesentlichen Grund ihre Enttäuschung im Blick auf Programm, Leiter und Gruppenkonstellation an.¹¹ Letztlich genügte es, die aus der Freiwilligenforschung bekannten Motive und Erwartungen wahr- und ernstzunehmen, die hinter freiwilligem Engagement (und dazu zählt nicht nur das Engagement als Leiter/-in, sondern auch die reine Teilnahme an Angeboten) stehen: (1) „Ich will durch mein Engagement die Gesellschaft ... mitgestalten“; (2) „Ich will ... vor allem mit anderen Menschen zusammenkommen“; (3) „Ich will ... wichtige Qualifikationen erwerben“; (4) „Ich will ... Ansehen und Einfluss in meinem Lebensumfeld erwerben“.¹² Auf die Jugendpasto-

ral übertragen, ließe sich postulieren: Sie erweist sich als wirksam und attraktiv, wenn Jugendliche

- sich aktiv einbringen können
- persönliche Herausforderungen finden
- sich Ziele setzen können und sie erreichen
- eine Kultur des Feedbacks und der Anerkennung vorfinden
- Leidenschaft und Engagement erleben und ausleben können.

2. Ein personales Angebot lebt von Kontakt und Nähe

Basis des Würzburger Synodenbeschlusses ist ein personales bzw. beziehungsorientiertes Verständnis von Seelsorge. Dieser Ansatz nimmt den jungen Menschen als Person und nicht primär als Handlungsträger oder Adressat wahr. Ausgangspunkt ist dessen individuelle und soziale Lebenssituation. Die Synode hatte noch eine Situation vor Augen, in der vor Ort die Möglichkeiten für eine lebendige, persönliche Beziehung gegeben waren. Daher beschreibt sie die Mitwirkung Erwachsener hauptsächlich als „ein Angebot der Kommunikation“. Mitarbeiter müssten „die Fähigkeit haben, gemeinsame Erfahrungen mit den Jugendlichen auf ihre möglichen Tiefen- und Glaubensdimensionen hin zu deuten“.¹³

Für eine solche Begleitung junger Menschen ist der persönliche Kontakt, ist gemeinsam verbrachte Zeit fundamental. Wo dies fehlt, entwickelt sich keine Beziehung und stirbt ehrenamtliches Engagement. Jugendarbeit lebt, wenn sie junge Menschen aufsucht und ihnen nachgeht. Genau diese Blickrichtung leitete auch die Synode: „Christen werden sich überall um Jugendliche kümmern, wo diese sich treffen - sie warten nicht darauf, daß diese zuerst in die von der Kirche bereitgestellten Räume kommen oder von der Kirche angebotene Veranstaltungen besuchen. Personales Angebot bedeutet, daß Christen zu den Jugendlichen hingehen“¹⁴. Was die Synode für Jugendliche „außerhalb der Gemein-

den“ formulierte, gilt heute grundsätzlich, gerade angesichts der größer gewordenen Pfarreien und Seelsorgeräume. Wer sich nicht darum bemüht, zu jungen Menschen Kontakt aufzunehmen, darf sich nicht wundern, wenn seine Einladungen nicht angenommen werden und seine Verkündigung leer wird.

3. Ein personales Angebot braucht (geeignete) Personen

Ein solchermaßen qualifiziertes Angebot lebt von entsprechend qualifizierten Personen. Da dem jungen Menschen „Ideen und Programme ... in der Regel soviel [gelten] wie die Personen, die sie verkörpern“, kommt es „entscheidend darauf an, daß die Botschaft Jesu den Jugendlichen in glaubwürdigen Menschen begegnet“.¹⁵ Nebst unterschiedlichsten Kompetenzen („Fähigkeit, Fragen zu hören und auszuhalten“; „Bereitschaft, mit jungen Menschen originäre Erfahrungen zu machen und zu reflektieren“, „Kreativität im Entdecken und Erproben neuer Formen des Miteinanderlebens“ u.v.m.) steht für den Synodenbeschluss letztlich im Vordergrund, „in alldem die Bereitschaft und Fähigkeit, am eigenen Glauben teilnehmen zu lassen“.¹⁶

Heute ist zu fragen: Wer kann das noch? Es scheint immer schwerer, Ehren- und Hauptamtliche zu finden, die solche Kompetenzen mitbringen. Eine früher durch religiöse und kirchliche Sozialisation in Familie und Gemeinde abgesicherte Grundkompetenz hinsichtlich des christlichen Glaubens kann heute selbst bei kirchlichen Mitarbeitern nicht mehr vorausgesetzt werden. So ist bei Absolventen der Studiengänge Soziale Arbeit durchaus ein Interesse an der Kirche als Arbeitgeber zu beobachten, zugleich aber eine Unsicherheit in Fragen der eigenen religiösen Praxis und der eigenen Kirchlichkeit, in der beruflichen Praxis verbunden mit mangelnder Handlungssicherheit in pastoralen oder religionspädagogischen Aufgabenstellungen, die daher gern an Theologen delegiert

werden. Umgekehrt ist zu beobachten, dass viele Theologen sich mit Jugendarbeit schwer tun. Viele haben keine innere Nähe zum Handlungsfeld, ziehen sich schnell auf liturgische oder formale katechetische Aufgaben zurück, meiden das Hinaus- und Zugehen auf junge Leute, vor allem wenn diese nicht zum inneren Kreis der Gemeinde zählen, oder sie schützen eine Überfülle an anderen Aufgaben vor.

Ähnliche Beobachtungen gelten für ehrenamtliche junge Erwachsene, denen angesichts eigener schulischer und beruflicher Herausforderungen eine verlässliche Begleitung von Kindern und Jugendlichen oft nicht mehr möglich ist. Und auch ihnen fällt es nicht leicht, Glaubenszeuge im Sinne des personalen Angebots zu sein. Was früher durch eine selbstverständliche Kirchlichkeit abgedeckt war, ist heute durch formale Lernprozesse zu erwerben. Hier liegt der Dreh- und Angelpunkt für die Zukunft kirchlicher Jugendarbeit: eine professionelle Personalentwicklung – für haupt- wie ehrenamtliche Mitarbeiter/-innen.

Dazu gehört die Berücksichtigung der Freiwilligenforschung und dessen, was man „neues Ehrenamt“ nennt.¹⁷ Ehrenamt braucht eine professionelle Anleitung, Begleitung und Koordination. Es braucht der Sache und den Menschen angemessene Strukturen und Arbeitsbedingungen. Ehrenamtskoordinatoren können eine Hilfe sein. Lernen kann man auch von evangelikalen Gruppen, wie sich ein Wandel von einer aufgabenorientierten Personalplanung hin zu einer ressourcen- bzw. gaben- oder charismenorientierten Planung vollziehen kann.¹⁸ Sie fragt nicht danach: Was ist zu tun? Wer macht's? Sondern umgekehrt: Wer ist da? Was kann derjenige gut? Was könnte sich daraus entwickeln?

Einzelne Pfarreien leisten sich inzwischen einen eigenen Jugendreferenten, der die lokalen Jugendgruppen unterstützt und begleitet, selbst Angebote macht, diese aber ebenso vernetzt mit den übrigen Angeboten der Pfarrei, der Stadt oder des Landkreises. Es sind mitunter Menschen,

die aus der Pfarrei selbst stammen und ihr bisheriges ehrenamtliches Engagement professionalisieren. Hier ist über neue Zugangswege und neue Berufe in Pastoral und Jugendarbeit – neben den klassischen Zugangswegen Theologiestudium oder Soziale Arbeit – nachzudenken, etwa durch die Erweiterung nebenamtlicher Beschäftigungsmöglichkeiten und die Entwicklung entsprechender Ausbildungsgänge (Trainee-Kurse u.ä.), zu denen notwendigerweise auch eine geistliche Anleitung und Begleitung gehörte.

Dort, wo ältere Jugendliche und junge Erwachsene fehlen, sind Lösungen zu suchen, ohne das Ideal einer von Jugendlichen selbst getragenen Jugendarbeit („Jugend leitet Jugend“) in Frage zu stellen. Im Notfall wird man vorübergehend auf Erwachsene zurückgreifen, ohne jedoch jugendliches Engagement an den Rand zu drängen oder zu reglementieren.¹⁹ Der Grundsatz der Subsidiarität gilt hier unbedingt! Daher sind (ehrenamtliche) Erwachsene in der Jugendarbeit gut anzuleiten und zu begleiten, um rechtzeitig wahrzunehmen, wann es an der Zeit ist, die Verantwortung wieder an Jugendliche zurückzugeben.

Unverzichtbar bleibt eine theologische Fachkompetenz. Dies gilt besonders für die Ministrantenpastoral, will sie nicht nur Choreographie und Jahresausflug, sondern auch eine mystagogische Vertiefung des liturgischen Dienstes sein.²⁰ Es gilt auch für die Jugendverbände. Es darf niemanden wundern, wenn das christliche Profil der Verbände schwimmt, weil keine Präsidien zur Verfügung stehen bzw. von der Bis­tumsleitung freigestellt werden.

4. Eine reflektierte Gruppe braucht Zeit

Zentrales Instrument nach dem Synodenbeschluss ist die „reflektierte Gruppe“, die „auch die zwischenmenschlichen Beziehungen ... und die dadurch ausgelösten Gruppenprozesse als Hilfe“²¹ nutzt. Aus der in den 1960/70er Jahren populären Gruppendynamik hervorgegangen, ist dieses

Instrument nach wie vor geeignet. Freilich haben schon damals solch intensive Gruppenerfahrungen eher in Gruppenleiterkursen ihren Platz gehabt als in der alltäglichen Praxis vor Ort. Unter Druck gerät ein solches Konzept heute durch das knapper werdende Zeitbudget junger Menschen. Ganztägiger Schulbetrieb und die Verkürzung der Schulzeit an den Gymnasien zeigen deutliche Spuren.²² Jugendarbeit in Kooperation mit der Schule dort neu zu etablieren, gelingt bislang kaum – selbst an kirchlichen Schulen.

So wird sich Jugendarbeit wohl weiter in den Abend und auf das Wochenende verschieben und in eine verstärkte Konkurrenz zu anderen Anbietern geraten. Große Chancen bieten die Schulferien, in denen Eltern händeringend nach Betreuungsmöglichkeiten suchen. Allen Kindern offenstehende Freizeiten und Angebote von „Ferien daheim“ – auch in Kooperation mit Schulen oder anderen Trägern – können Kindern und Jugendlichen Gemeinschaftserfahrungen ermöglichen und vielleicht auch katechetische Prozesse eröffnen.

5. Eine Gruppe braucht (immer wieder neue) Aufgaben

In der Jugendarbeit bekannt sind die klassischen Phasen einer Gruppe, wie sie von Tuckman 1965 beschrieben wurden.²³ Jede Gruppe durchläuft unterschiedliche Phasen mit Höhen und Tiefen bis sie schließlich stagniert, was entweder ihre Auflösung, eine neue Gruppenkonstellation oder neue Zielsetzungen erforderlich macht. Jugendarbeit und die Kirche in Deutschland erweckt den Anschein, als steckten sie seit einigen Jahrzehnten in einer Phase der Stagnation. Es fehlen Ziele und Aufgaben, denen sich Jugendliche heute stellen können, Aufgaben, die gemeinschaftlich angepackt und gelöst werden können.

Vor über 50 Jahren war es das Konzil, das eine Phase der Stagnation unter Papst Pius XII. beendet und enorme Kreativität induzierte. Vor über hundert Jahren war es die

soziale Frage, die Folgen von Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, die die Impulse der Jugendbewegung zur Wirkung kommen ließen. Es sind also oft Impulse von außen, ‚Krisen‘, die die Kirche erneuern. Aktuell scheinen es die gesellschaftlichen Herausforderungen durch die Flüchtlingsbewegungen zu sein sowie das Eintreten von Papst Franziskus für eine Option für die Armen und eine „missionarische Umgestaltung der Kirche“. Beides stellt die Frage: Was braucht die Welt heute von uns? Was will letztlich Gott von uns, an diesem Ort, in dieser Zeit?

IV. „Die missionarische Umgestaltung der Kirche“ als Perspektive

Mit Papst Franziskus könnte sich ein Perspektivwechsel anbahnen: Kirche (und Jugendpastoral) als „Instrument“ (vgl. LG 1: „Zeichen und Werkzeug“) einer missionarischen Kirche. Denn: „Wir können nicht passiv abwartend in unseren Kirchenräumen sitzen bleiben“. Es braucht den Schritt „von einer rein bewahrenden Pastoral zu einer entschieden missionarischen Pastoral“ (EG 15).

Eine Reform der Kirche zugunsten ihres missionarischen Auftrags konzentriert sich auf das Wesentliche (vgl. EG 35), und das ist: die Botschaft von der Liebe (vgl. EG 36). Ihr ‚zuliebe‘ gilt es Wichtiges von weniger Wichtigem zu unterscheiden. So könnte eine erste Prüffrage lauten: *Wo erfahren Menschen tatsächlich durch unser/mein Handeln ein Mehr an Liebe, an Mut, an Hoffnung?*

Die Konzentration auf das Wesentliche darf, ja muss Gewohntes in Frage stellen, „tief in der Geschichte verwurzelte Bräuche ...“, die nicht mehr in derselben Weise interpretiert werden und deren Botschaft nicht entsprechend wahrgenommen wird. Sie mögen schön sein, leisten jedoch jetzt nicht denselben Dienst im Hinblick auf die Weitergabe des Evangeliums. Haben wir keine Angst, sie zu revidieren. (EG 43). Und das gilt auch für die Praxis der Jugendarbeit: *Welche Gewohnheiten und Routinen,*

welche Gebräuche und Traditionen wären aufzugeben zugunsten einer programmatischen Neuausrichtung?

Zentral ist die Hinwendung zu den Rändern der Gesellschaft. Die Konzentration auf das Wesentliche bedeutet eine Konzentration auf die ersten Adressaten: „nicht so sehr die reichen Freunde und Nachbarn, sondern vor allem die Armen und die Kranken, diejenigen, die häufig verachtet und vergessen werden ... „Die Armen sind die ersten Adressaten des Evangeliums““ (EG 48). Denn sie haben einen „bevorzugten Platz“ im Volk Gottes (EG 197ff). Daher erklärt sich die Rede von einer „armen Kirche“. Franziskus geht es nicht um vermehrte Almosen, sondern um eine Begegnung auf Augenhöhe mit den Benachteiligten: „Es ist nötig, dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen. ...“ (EG 198).

Diese Grundaussage, Reform der Kirche zugunsten eines neuen missionarischen Aufbruchs, ermutigt zum Einsatz für eine neue gerechtere Gesellschaftsordnung (vgl. EG 53–60). Sie ermutigt zu neuen Wegen der Inkulturation des Evangeliums (vgl. EG 68–75), ohne Angst vor Verschiedenheit (vgl. EG 117).²⁴ Die soziale Frage ist der Glaubwürdigkeitserweis einer missionarischen Kirche: „Wie die Kirche von Natur aus missionarisch ist, so entspringt aus dieser Natur zwangsläufig die wirkliche Nächstenliebe, das Mitgefühl, das versteht, beisteht und fördert“ (EG 179). Orthodoxie und Orthopraxis gehören zusammen.

Doch geht das Ganze nicht ohne eigene Verankerung in der „Freude des Evangeliums“. Denn: „Vom Gesichtspunkt der Evangelisierung aus nützen weder mystische Angebote ohne ein starkes soziales und missionarisches Engagement noch soziales oder pastorales Reden und Handeln ohne eine Spiritualität, die das Herz verwandelt“ (EG 262). Für diese Perspektive gilt es Jugendliche zu gewinnen. Es lenkt den Blick ab von einem selbst und den eigenen Verstrickungen. Es lenkt den Blick auf die Welt und stellt die Frage: *Wo sind wir als Kirche heute in der Welt nötig? Wen können wir als Partner gewinnen? Mit wem können wir*

gemeinsam handeln, um die Welt ein kleines Stück besser, lebenswerter zu machen?

V. Ausblick

Was für eine Gestalt von Jugendpastoral folgt daraus? Drei mögliche Konzepte:

1. *Jugendpastoral als Weg, Jugendliche wieder zur Ortsgemeinde zurückzuführen – das „Angelhakenkonzept“*

Ein typisches Beispiel dafür sind Ministrantengruppen. Kinder und Jugendliche erhalten Gelegenheit zur Mitwirkung im Gottesdienst, eine Einladung, der im Anschluss an die Erstkommunion viele folgen. Freilich: Die Mitwirkung vollzieht sich in festgelegten Bahnen. Veränderung, Mitentscheidung ist nicht intendiert. Kein Wunder, dass viele mit 13/14 Jahren die Lust daran verlieren. Denn tatsächlich erinnert diese Form der Mitwirkung eher an ein „Zückerchen“, das man den Kindern hinhält, um sie für die Ortsgemeinde zu gewinnen, um sie – buchstäblich – „in Dienst zu nehmen“. Keine andere Funktion erfüllen Kommunionkinder, wenn sie – oft mehr schlecht als recht – ihnen vorgefertigte Fürbitten im Angesicht der versammelten Gemeinde vortragen. Es geht um das Entertainment der übrig gebliebenen Erwachsenen – mehr nicht.

Eine solche Haltung verleitet auch dazu, Jugendliche zu verpflichten, im Rahmen der Firmvorbereitung die verschiedenen Gruppierungen und Einrichtungen zu besuchen – in der stillen (oft unerfüllten) Hoffnung, es möge doch wenigstens einer Freude am Singen im Kirchenchor oder eine an der Mitwirkung in der Frauen- und Müttergemeinschaft finden.²⁵

Tatsächlich geht es darum die Reihen zu füllen, Mitwirkende für die bestehenden Formen der Gemeindegarbeit zu gewinnen und den eigenen Fortbestand zu sichern. Erneuerung, Veränderung ist nicht beabsichtigt. Gleichwohl finden solche Angebote durchaus ihre Zielgruppe. Mit der Brill-

le der Sinusmilieus analysiert²⁶, wird man Konvergenzen zu „konservativ-bürgerlichen“ Jugendlichen erkennen, die nicht so sehr das eigene Fortkommen und die aktive Veränderung von Rahmenbedingungen, die eigene Profilierung und Selbstdarstellung suchen, sondern sich lieber einfügen in eine Gemeinschaft, in der sie Beständigkeit und Verbindlichkeit finden.²⁷ Sie schätzen „klar abgesteckte Verantwortlichkeiten“ und eine „strukturierte Führung und Anleitung“²⁸.

2. *Jugendpastoral als Weg der Erneuerung von Ortsgemeinde – das „Jungbrunnenkonzept“*

Dieses Konzept versteht Jugendpastoral als einen Weg, Kirche und Ortsgemeinde von innen her zu erneuern und zu verlebendigen. Es findet sich in den Köpfen derer, die eine Jugendarbeit fördern, weil sie wirkliche Mitwirkung und Mitentscheidung wollen. Es findet sich in den Herzen jener Gemeindemitglieder, die verstanden haben, dass sie selbst nicht das Gemeindeleben von morgen werden tragen können und erkannt haben, dass jungen Menschen kraft Taufe und Firmung Mitsprache und Mitverantwortung zukommt. Das wäre vielleicht das Ideal von Gemeinde am Ort: Begegnung auf Augenhöhe, ehrliche Gemeinschaft im Sinne des theologischen Prinzips der Koinonia.²⁹

Menschen dieser Vorstellung sind offen für intergenerationelles Handeln, sehen Aushandlungsprozesse auch als Weg der Veränderung von Kirche. Hier ist der originäre Ort gemeindlich orientierter (Jugend-)Verbände wie der Katholischen Jugend Gemeinde (KJG), die hinsichtlich Vergemeinschaftung, den Einstellungen zu Religion und Kirche sowie den Erwartungen hinsichtlich freiwilligem Engagement tendenziell eher den Charakteristika der „Sozialökologischen“ oder „Adaptiv-Pragmatischen“ entspricht, wenn man noch einmal die Sinusmilieus zu Hilfe nehmen will.³⁰ Faktische Konflikte zwischen Kir-

chenleitung und Verbänden zeigen an, wo – bzw. das Ausbleiben derselben wie selten – so ein Konzept Realität geworden ist.

3. *Jugendpastoral als Weg, Kirche dort und auf jene Weise zu leben, wo und wie sie jungen Menschen entspricht – das „Jugendkirchen-/Jugendgemeindegemeindekonzept“*

Ein dritter Weg könnte darin liegen, Jugendliche dort aufzusuchen, wo sie sind, um mit ihnen Christus zu entdecken und Gemeinde zu gründen auf eine Weise wie sie sind. Für katholische Ohren, zumindest in Europa, klingt das ungewöhnlich. Tatsächlich wird dort eher über Zusammenlegungen und das Auflösen von Gemeinden nachgedacht als über Neugründungen. Wer rechnet wirklich noch mit einem Wachstum? Doch ist dies die Perspektive von Papst Franziskus: neue Wege beschreiten, neue Menschen mit Christus in Kontakt bringen. Während die ersten beiden Konzepte sich an jene richten, die einer Einladung bereits gefolgt sind, blickt dieses Konzept in die Ferne, auf jene, die noch nicht unmittelbar an der Kirchentüre stehen, die möglicherweise auch nicht den Weg in die Kirche finden, deren Herz aber gleichwohl Nährboden für das Evangelium sein könnte. Wie sehr eine solche Neuausrichtung die Kirche insgesamt, aber auch die bestehenden Gemeinden verändern kann, belegen die Erfahrungen anderer Konfessionen mit einer dezidiert missionarischen Ausrichtung.³¹

Im Mittelpunkt stehen die Menschen. Und Kirche entsteht dort und auf jene Weise, wie sie diesen Menschen entspricht. Gemeinde ist damit dort, wo Menschen im Namen Jesu zusammen sind, die Frohe Botschaft teilen, Leben und Brot teilen, einander die Füße waschen – und das möglicherweise (noch) ohne das volle sakramentale Programm oder sakramental ordinierter Leitung. Ein solches Konzept entspräche weitgehend dem, was die Anglikanische Kirche eine „Fresh Expression of Church“ nennt, eine Weise in unserer veränderten

Kultur Kirche zu sein, in erster Linie für jene, die noch nicht zur Kirche gehören.³²

Die bereits in vielen Städten errichteten Jugendkirchen sind erste Formen solcher Personalgemeinden, die freilich immer noch von einem Kirchenraum als Basis ausgehen. Mobile Angebote entsprechen dem hier intendierten Konzept noch mehr. Umgekehrt, können aber auch bereits existierende Angebote, etwa die Offene Kinder- und Jugendarbeit oder die Jugendsozialarbeit, als solche Formen einer von Jugendlichen gebildeten Gemeinde verstanden werden. Bzw. es wäre solchen Orten auch die Dignität einer Kirche/Gemeinde zuzusprechen, um sie zu einer noch besseren Verschränkung von diakonischen und spirituellen, lebenspraktischen und biblischen, gemeinschaftbildenden und gottesdienstlichen Vollzügen anzuspornen. Auch die Jugendverbände reflektieren ihr Selbstverständnis derzeit auf dem Hintergrund eines veränderten Gemeindebildes.³³

Wenn eingangs die Frage nach der Wirkung gestellt wurde, wäre jetzt zu fragen: Worin bestünde sie? Könnte sie darin bestehen, dass – wie es ähnlich im Sacharjabuch (Sach 8,23) heißt – zehn junge Leute, an deiner Jacke ziehen und sagen: „Warte, wir wollen mit dir sein, denn wir haben gespürt, Gott ist mit dir?“ Und fortan trafen sich die elf während zweier Jahre regelmäßig, einmal die Woche am Donnerstag-Abend im Dorfkrug zu Bier und Chips, zu Bibel-Teilen und Gebet. Und als sie wieder auseinandergingen war ihnen klar: So eine Zeit, die kommt so nicht wieder. Aber hier war Christus mit uns.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. etwa Merchel, J. (Hrsg.): Qualität in der Jugendhilfe. Kriterien und Bewertungsmöglichkeiten. Münster 1998.
- ² Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Beschluß (1975), 290, in: Bertsch, L. u. a. (Hrsg.): Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg i. Bsg. 1976, 288-311.

- ³ Vgl. auch ebd., 297f.
- ⁴ Vgl. ebd., 301f. Zur Frage der Priorität des personalen vor dem Sachangebot vgl. ebd., 298, und v.a. ebd., 302.
- ⁵ Vgl. ebd., 298-301.
- ⁶ Vgl. ebd., 300f.
- ⁷ Vgl. Kreber, Th.: Jugendverbände, Kompetenzentwicklung und biografische Nachhaltigkeit, in: Lindner, W. (Hrsg.): Kinder- und Jugendarbeit wirkt. Aktuelle und ausgewählte Evaluationsergebnisse der Kinder- und Jugendarbeit. Wiesbaden 2008, 109-123; Fauser, K.; Fischer, A.; Münchmeier R.: Jugendliche als Akteure im Verband. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung der Evangelischen Jugend, Bd. 1 u. 2. Opladen & Farmington Hills 2006.
- ⁸ Vgl. ergänzend Höring, P.C.: Kirchliche Jugendarbeit vor dem Aus? Einige Überlegungen angesichts aktueller Herausforderungen, in: StZ 138 (2013), 85-95.
- ⁹ Vgl. u.a. Der Religionsunterricht in der Schule, Beschluß, 147f, in: Bertsch, L. u. a.. Synode (s. Anm. 2), 123-152; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers. Grundfragen des Berufsbildes und des Selbstverständnisses der Religionslehrer unter Berücksichtigung der heutigen Situation in Schule und Kirche [Die deutschen Bischöfe 3]. Bonn 1983; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Kirchliche Anforderungen an die Religionslehrerbildung [Die deutschen Bischöfe 93]. Bonn 2010.
- ¹⁰ Hattie, J.: Lernen sichtbar machen. Überarbeitete deutschsprachige Ausgabe von Visible Learning. Baltmannsweiler ³2015, 27.
- ¹¹ Vgl. Teutenberg, K.: Warum verlassen Jugendliche den Verband? Der Verbandsaustritt aus der Sicht ehemaliger DPSG-Mitglieder, in: deutsche jugend 62 (2014), 377-386.
- ¹² Hauptbericht des Freiwilligen surveys 2009. Ergebnisse der repräsentativen Trenderhebung zu Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und Bürgerschaftlichem Engagement, München 2010, 12, Abb. Z6.
- ¹³ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, 299f.
- ¹⁴ Ebd., 301.
- ¹⁵ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, 299.
- ¹⁶ Ebd.
- ¹⁷ Vgl. u.a. Reifenhäuser, C./Reifenhäuser, O.: Praxishandbuch Freiwilligenmanagement. Weinheim/Basel 2013; Steinebach, D.: Getauft und engagiert. Vom innovativen Umgang mit den alten und neuen Formen des kirchlichen Ehrenamtes, Würzburg 2011.
- ¹⁸ Genannt seien hier Konzept und Materialien der Willow Creek Community Church in Chicago. Vgl. dazu Obenauer, S.: Vielfältig begabt. Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche. Berlin/Münster 2009.

- ¹⁹ Vgl. Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, 304, bes. Empfehlung 3.
- ²⁰ Vgl. Stuflesser, M.: Mystagogie in der Jugendpastoral, in: Haunerland, W. u.a. (Hrsg.): Liturgie und Mystagogie. Trier 2007, 184–192; für die Praxis: Höring, P.C. u.a.: Minikurs, Band 1–3. Düsseldorf/Kevelaer 2006–2007, bes. Band 3. Gruppenstunden für 14– bis 18-jährige, 131–149.
- ²¹ Ebd., 300.
- ²² Vgl. Hauptbericht des Freiwilligensurveys 2009, 149f.
- ²³ Vgl. Tuckman, B.: Developmental Sequence in Small Groups, in: Psychological Bulletin 63 (1965), 384–399.
- ²⁴ Zur Frage von Inkulturation bzw. Interkulturation von Evangelium und Jugendkultur vgl. Höring, P.C. Katholische Perspektiven einer missionarischen Jugendarbeit, in: Karcher, F.; Zimmermann, G. (Hrsg.): Handbuch missionarische Jugendarbeit. Neukirchen-Vluyn 2016 (im Erscheinen).
- ²⁵ Wer nach Alternativen für die Firmvorbereitung sucht, wird vielleicht hier fündig: Höring, P.C. (Hrsg.): Gott entdecken – Gott bezeugen. Firmkatechese heute. Freiburg i. Brsg. 2014.
- ²⁶ Vgl. Calmbach, M.: Wie ticken Jugendliche? 2012. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland. Düsseldorf 2011.
- ²⁷ Vgl. ebd., bes. 100–103.123–127.
- ²⁸ Ebd., 128.
- ²⁹ Vgl. bei Höring, P.C.: Jugendlichen begegnen. Jugendpastorales Handeln in einer Kirche als Gemeinschaft. Stuttgart 2000.
- ³⁰ Vgl. Calmbach, M.: Wie ticken Jugendliche? 2012, 144–147.167–173.298–300.318–322.
- ³¹ Vgl. Elhaus, Ph. u.a. (Hrsg.): Kirche². Eine ökumenische Vision. Würzburg 2013; Hempelmann, H.; Herbst, M.; Weimer, M. (Hrsg.): Gemeinde 2.0. Frische Formen für die Kirche von heute. Neukirchen-Vluyn ²2013.
- ³² Vgl. Mission bringt Gemeinde in Form. Gemeindepflanzungen und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext. Dt. Übersetzung von: „Mission-shaped Church. Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context“ (2004). Neukirchen-Vluyn ³2008 sowie www.freshexpressions.org.uk bzw. www.freshexpressions.de.
- ³³ Vgl. BDKJ (Hrsg.): Der Anteil der Verbände an der Sendung der Kirche. Beitrag zu einer Theologie der Verbände. Düsseldorf 2015; auch: Adler, H.: Die prophetische Kraft der Jugend, in: StZ 140 (2015), 505f.

Franz-Josef Bormann

Die Enzyklika „Laudato Si’“

Eine Aufforderung zum Umdenken?

Um die Frage zu beantworten, ob und inwiefern die päpstliche Enzyklika „Laudato Si’“ eine „Aufforderung zum Umdenken“ darstellt, muss man zunächst einmal angeben, an wen sich diese Aufforderung als mögliches Subjekt des Umdenkens überhaupt richtet. Hier gibt es wenigstens zwei Deutungsvarianten:

Die eine – naheliegende – Möglichkeit, dieses Subjekt näher zu bestimmen, besteht darin, an den typischen *Leser* der Enzyklika zu denken. Die Frage lautet dann: Müssen *wir* – vor allem also die Katholiken (insbesondere in den Wohlstandsregionen der Welt), sodann aber auch „alle Menschen guten Willens“ – umdenken?

Die andere – auf den ersten Blick vielleicht überraschende – Interpretationsmöglichkeit, besteht darin, das Subjekt des Umdenkens auf das *kirchliche Lehramt* selbst zu beziehen: Die Frage zielte dann darauf ab zu klären, ob und inwiefern die Enzyklika einen Neuansatz oder gar eine Zäsur innerhalb der katholischen Soziallehre darstellt und einen doktrinären Umdenkprozess in der Kirchenleitung dokumentiert, den die einen (progressiven) Katholiken möglicherweise sehnsüchtig erwarten, während ihn die anderen (konservativen) Katholiken befürchten.

Im Folgenden sollen in fünf Schritten beide Fragen beantwortet werden.

1. Papst Franziskus und die Tradition der katholischen Soziallehre

Die öffentliche Berichterstattung neigt dazu, Papst Franziskus wegen seiner erfrischend unprätentiösen Art der Lebens- und Amtsführung in ein Spannungsverhältnis zur kirchlichen Tradition zu rücken. Bei näherer Betrachtung zeigt sich m. E. jedoch, dass gerade die Enzyklika „Laudato Si“ weit tiefer in der Tradition der katholischen Soziallehre verankert ist, als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Grob schematisierend lässt sich die Entwicklung der im Sozialkatholizismus des 19. Jahrhunderts entstandenen sog. *katholischen Soziallehre* in zwei Phasen einteilen: eine *Grundlegungsphase* (von 1890-1945) und eine *Konsolidierungs- und Erweiterungsphase* (1945 bis heute)¹.

In der Grundlegungsphase ging es zum einen darum, die kirchliche Grundoption eines „dritten Weges“ zwischen einer sozialistischen Verabsolutierung des Staates einerseits und einem *laissez faire*-Liberalismus andererseits zu entwickeln. In diesem Sinne verteidigte Leo XIII. in seiner Enzyklika *Rerum novarum* (1891) unter dem Eindruck des Massenpauperismus der frühkapitalistischen Industrialisierung sowohl die Freiheit des Individuums als auch die Notwendigkeit einer staatlichen Ordnungspolitik, die bis heute die tragenden Säulen der „sozialen Marktwirtschaft“ bilden. Zum anderen ging es um den Entwurf einer über die bloße Arbeiterfrage hinausgreifenden *gesamtgemeinschaftlichen Wohlordnung* auf der Grundlage des Ideals „sozialer Gerechtigkeit“ (*iustitia socialis*), die Pius XI. in der maßgeblich von Oswald von Nell-Breuning verfassten Enzyklika *Quadragesimo anno* aus dem Jahre 1931 als eine umfassende „Gemeinwohlgerechtigkeit“ versteht. Der traditionelle Begriff des „Gemeinwohls“ (*bonum commune*) bezeichnet dabei den „Inbegriff“ alles dessen, „was als allgemeine Voraussetzung für den Bestand und das Gedeihen der Gemein-

schaft selbst und damit für das Wohl jedes einzelnen als Gemeinschaftsglied gewährleistet sein muss“².

Auf der Basis dieser grundsätzlichen normativen Orientierungen kam es dann in der sog. *Konsolidierungs- und Erweiterungsphase* ab der Mitte des 20. Jahrhunderts vor allem darauf an, die verschiedenen Implikationen der Leitidee „sozialer Gerechtigkeit“ und die Reichweite ihrer Konsequenzen genauer zu durchdenken. Drei Akzente scheinen dabei für die kirchliche Lehrentwicklung von besonderer Bedeutung: erstens die Hinwendung zur *Demokratie*, zweitens die Übernahme des *Menschenrechtsparadigmas* und drittens die *Internationalisierung* des Gerechtigkeitsdiskurses, die vor allem durch Johannes XXIII. und Paul VI. konsequent vorangetrieben worden ist.

In diesem Sinne hatte Johannes XXIII. in seinem Lehrschreiben *Mater et magistra* (1961) den Übergang von einem „*volkswirtschaftlichen Gemeinwohl*“³ zu einem „gesamtmenschheitlichen Gemeinwohl“ gefordert und damit eine substantielle Erweiterung der lehramtlichen Gerechtigkeitsdiskussion eingeleitet, die erst in den 1980er und 90er Jahren unter dem Stichwort der Globalisierung verstärkt ins öffentliche Bewusstsein treten sollte. Paul VI. kommt dabei das viel zu wenig beachtete Verdienst zu, in der Enzyklika *Populorum progressio* (1967) den Begriff der „*sozialen Gerechtigkeit*“ als Orientierungsgröße eines anzustrebenden gesellschaftlichen Transformationsprozesses zu profilieren, dessen Ziel in der „*volleren Entfaltung*“⁴ jedes Einzelnen besteht. Neben der *Ganzheitlichkeit* der Entwicklung, die als solche weit über ein rein ökonomisches Wachstum oder einen technischen Fortschritt hinausgeht, enthält der von ihm besonders prominent hervorgehobene Gedanke eines *développement intégral* auch noch den weiteren Aspekt der *weltweiten Inklusion*, die niemanden aus der Entwicklung ausschließen darf. Das heißt: Jeder Einzelne

soll die Chance erhalten, sich umfassend in allen Dimensionen seines Menschseins entwickeln zu können, und keiner darf aus diesem Prozess ausgeschlossen werden.

Die Überlegungen der Enzyklika „Laudato Si“ liegen nun genau in der Fluchtlinie dieses *ganzheitlichen Entwicklungsverständnisses*, das seit den 1960er Jahren zum selbstverständlichen Repertoire päpstlicher Lehrverkündigung gehört – und später besonders von Johannes Paul II (etwa in *Centesimus annus* 1991) vertiefend reflektiert worden ist. Neu ist lediglich, dass Papst Franziskus diesen vertrauten Gedanken nun auch ausdrücklich hinsichtlich seiner *ökologischen* Implikationen entfaltet und damit dem Gedanken der Ganzheitlichkeit der Entwicklung eine weitere Sinndimension hinzufügt (vgl. LS 15).

2. Zum methodischen Ansatz katholischer Soziallehre

Die katholische Kirche, der gegenwärtig mit ca. 1,2 Mrd. Menschen etwa 17,5% der Weltbevölkerung angehören, weiß sich in ihrer Moralverkündigung vor eine *doppelte Herausforderung* gestellt: Sie muss zum einen nach innen (*ad intra*) ihrem globalen Charakter entsprechend gewisse *allgemeine* moralische Grundorientierungen vorgeben, die von ihren Mitgliedern in allen Kulturen verstanden und den jeweils unterschiedlichen Umständen entsprechend im konkreten Handeln berücksichtigt werden können.

Und sie muss zum anderen nach außen (*ad extra*) im Blick auf die Kommunikation mit Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen deutlich machen, worin sie mit anderen Kulturen übereinstimmt und worin sie sich von ihnen unterscheidet.

Zur Bewältigung beider Aufgaben hat die Kirche ein zweistufiges Ethos ausgebildet, das zwei einander ergänzende Dimensionen umfasst: eine *basale* Dimension *elementarer Normen*, die alle Menschen verpflichten,

weil sie allein mit den Mitteln der praktischen Vernunft begründet werden können; und eine darüber hinausgehende *hochethische* Dimension einer religiös begründeten „*größeren* Gerechtigkeit“, die an die zentralen jesuanischen Motive der „*Reich Gottes*“-Botschaft und der „*Nachfolge*“ gebunden ist und das Spezifikum einer dezidiert *christlichen* Existenzform darstellt.

Die Äußerungen der Enzyklika „Laudato Si“ bewegen sich weitgehend auf der basalen Ebene der *elementaren Minimalmoral*, wobei Papst Franziskus drei wichtige *methodische Hinweise* gibt: Erstens bekennt sich der Papst – ganz i. S. der Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils⁵ und einer langen naturrechtlichen Vernunfttradition katholischer Moraltheologie – uneingeschränkt zur „legitimen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“⁶, derzufolge „die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch [sc. mit den Mitteln der Vernunft] schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss“. Zweitens folgt daraus, dass es in „Bezug auf viele konkrete Fragen ... nicht Sache der Kirche [ist], endgültige Vorschläge zu unterbreiten“. Papst Franziskus sieht die Aufgabe der Kirche vielmehr darin, „dass sie zuhören und die ehrliche Debatte zwischen den Wissenschaftlern fördern muss, indem sie die Unterschiedlichkeit der Meinungen respektiert“ (LS 61). Dessen ungeachtet ist Papst Franziskus schließlich *drittens* der Überzeugung, dass „die Überzeugungen des Glaubens den Christen und zum Teil auch anderen Glaubenden wichtige Motivationen für die Pflege der Natur und die Sorge für die schwächsten Brüder und Schwestern bieten kann“ (LS 64), so dass es unbedingt notwendig ist, „auf die verschiedenen kulturellen Reichtümer der Völker, auf Kunst und Poesie, auf das innerliche Leben und auf die Spiritualität zurückzugreifen“ (LS 63), um zu einer ganzheitlicheren Ökologie und einer volleren Entwicklung der Menschheit voranschreiten zu können.

3. Das anthropologische Grundproblem und das Ziel einer umfassenden „Humanökologie“

Angesichts der enormen Fülle von Einzelthemen, die in der Enzyklika „Laudato Si“ angesprochen werden, dürfte es besonders wichtig sein, sich zu vergegenwärtigen, worin Papst Franziskus zufolge das eigentliche moralische Grundproblem besteht, das die Wurzel der vielfältigen ökologischen Krisensymptome bildet.

Tatsächlich weist er immer wieder darauf hin, dass wir die *ökologische* Krise nicht isoliert für sich betrachten dürfen, da sie nicht nur mit einer *sozialen* Krise einhergeht, sondern letztlich auf eine tiefer liegende *anthropologische* Krise zurückzuführen ist. Die gestörte Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt ist demnach nur der Reflex eines gestörten Selbstverständnisses des Menschen, das sich in den verschiedensten Lebensbereichen äußerst destruktiv auswirkt.

So stellt Papst Franziskus fest, dass „das enorme technologische Wachstum [der vergangenen Jahrzehnte] ... nicht mit einer Entwicklung des Menschen in Verantwortlichkeit, Werten und Gewissen einher[ging]“ (LS 105). Das heute vorherrschende „technokratische Paradigma“ basiere auf einem fatalen *Reduktionismus*, der die menschliche Vernunft auf bloße technische Rationalität verenge und den Menschen insofern zu einem „hemmungslosen Größenwahn“ (LS 114) verführe, als er sich zum Herrn der Welt stilisiere, der sich nur noch im Modus „des Besitzens, des Beherrschens und des Umgestaltens“ (LS 106) zu seiner Umgebung verhalte. Der Mensch verhalte sich so, „als ob das Subjekt sich dem Formlosen gegenüber befände, das seiner Manipulation völlig zur Verfügung steht“ (LS 106).

Der Mensch überschätze dabei jedoch nicht nur seine eigene Gestaltungsmacht gegenüber der Umwelt, er übersehe auch, wie sehr er selbst als Teil der Schöpfung in seiner leib-seelischen Verfasstheit von un-

beliebigen naturalen Vorgaben geprägt sei, deren behutsame konkretisierende Ausgestaltung ihm aufgetragen sei. In dem Maße, in dem der moderne Mensch diese Vorgaben und Abhängigkeiten rationalistisch verdränge, entfremde er sich nicht nur von sich selbst, sondern verliere er auch jedes Maß im Umgang mit der ihn umgebenden natürlichen Umwelt.

Fragt man nach den möglichen *Alternativen* es zu diesem „fehlgeleiteten Anthropozentrismus“ des technokratischen Paradigmas, dann stößt man Papst Franziskus zufolge auf zwei völlig unterschiedliche Denkmodelle: Vor allem naturalistische Ansätze, die dem Menschen keinerlei Sonderstellung innerhalb der Welt der belebten Wesen mehr einräumen und dazu tendieren, Freiheit und Verantwortung als bloße illusionäre Selbsttäuschungen des Menschen abzutun, führen letztlich zu einem radikalen „Biozentrismus“, der „nicht nur die Probleme nicht lösen, sondern auch andere hinzufügen würde“ (LS 118).

Papst Franziskus zufolge sollten wir daher einen anderen, weniger radikalen Weg einschlagen, der sich an der jüdisch-christlichen *Schöpfungslehre* orientiert. In diesem Sinne stellt er fest: „Die beste Art, den Menschen auf seinen Platz zu verweisen und seinen Anspruch, ein absoluter Herrscher über die Erde zu sein, ein Ende zu setzen, besteht darin, ihm wieder die Figur eines Vaters vor Augen zu stellen, der Schöpfer und einziger Eigentümer der Welt ist“ (LS 75). Tatsächlich habe das jüdisch-christliche Denken die Welt zwar *entmythologisiert*, doch dürfe eine „Rückkehr zur Natur ... nicht auf Kosten der Freiheit und der Verantwortung des Menschen geschehen, der ein Teil der Welt ist mit der Pflicht, seine eigenen Fähigkeiten auszubauen, um die Welt zu schützen und ihre Potentialitäten zu entfalten“ (LS 78). Statt uns dadurch aus der Verantwortung zu entlassen, dass wir unsere Sonderstellung in der Welt der Lebewesen leugnen, sollen wir erkennen, dass Gott uns zu *Hütern* und

Bewahrern eines Lebensraumes eingesetzt hat, der uns letztlich nicht selbst gehört: „Eine zerbrechliche Welt mit einem Menschen, dem Gott sie zur Obhut anvertraut, appelliert an unsere Vernunft, um zu erkennen, wie wir unsere Macht orientieren, ausüben und beschränken müssten“ (LS 78). Gefordert sei daher die Weiterentwicklung der bisherigen umweltzentrierten „Ökologie“ zu einer umfassenderen „Humanökologie“, die die anthropologischen Wurzeln der Umweltkrise in den Blick nimmt und „die notwendige Beziehung des Lebens des Menschen zu dem moralischen Gesetz [berücksichtigt], das in seine eigene Natur eingeschrieben ist“.⁷

4. Normative Leerstellen und offene Fragen

So überzeugend m. E. die generelle Stoßrichtung der Argumentation der Enzyklika und das von Papst Franziskus skizzierte ideale Leitbild einer zukünftig anzustrebenden umfassenden Humanökologie ausfällt, so sehr weisen die Überlegungen des Papstes auch einige empfindliche Leerstellen auf. Diese betreffen keineswegs nur naturwissenschaftliche Einzelprobleme oder konkrete politische Umsetzungsfragen, deren Lösung und Beantwortung auch gar nicht in den Kompetenzbereich der Kirche fällt. Vielmehr geht es darum, dass die *gerechtigkeitsethischen Implikationen des angemahnten Strukturwandels* auf den Feldern von Wirtschaft, Politik, internationalen Beziehungen und persönlicher Lebensführung nur unzureichend entfaltet werden.

In Wahrheit verbergen sich nämlich hinter Franziskus' vager Feststellung, es sei „die Stunde gekommen, in einigen [sc. wohlhabenden] Teilen der Welt eine gewisse Rezession zu akzeptieren und Hilfen zu geben, damit in anderen [sc. ärmeren] Teilen ein gesunder Aufschwung stattfinden kann“ (LS 193), hochexplosive und notorisch umstrittene Fragen der *Verteilungsgerechtigkeit*, die angesichts der ver-

schiedenen Ursachen von Wohlstand bzw. Marginalisierung eingehender zu analysieren wären: Leider erfährt man aber weder etwas Genaueres über die hier einschlägigen verteilungsrelevanten *Güter* (Geld, humanitäre Hilfe, ökonomische Teilhabechancen, Wissenstransfer, Schutz öffentlicher Güter etc.) noch über die ihnen jeweils korrespondierenden *Verteilungsregeln*, geschweige denn über die Identifikation jeweils geeigneter *Schwellenwerte* (i. S. von nicht zu unterschreitenden Minimalversorgungen etc.), die bei den Umverteilungsprozessen berücksichtigt werden müssten. Auch der für die Forderung der generationenübergreifenden Gerechtigkeit einschlägige *Zeitfaktor* wird an keiner Stelle näher spezifiziert, so dass die geforderte „Solidarität zwischen den Generationen“ (LS 159) letztlich als wohlfeiler Appell weitestgehend folgenlos verhallen dürfte.

Jenseits dieser ungelösten gerechtigkeitsethischen Einzelprobleme stellt sich für politische Entscheidungsträger die hochrelevante strategische Frage, ob sich die geforderte ökologische Umsteuerung der Wirtschaft mit der Aufrechterhaltung des erreichten Wohlstandsniveaus verbinden lässt oder aber – zumindest in einigen Weltregionen – auf eine prinzipielle Entkopplung von Prosperität und Nachhaltigkeit hinausläuft, die politisch auf enorme Durchsetzungsprobleme stoßen dürfte. Papst Franziskus' Äußerungen zur globalen Umverteilung scheinen zumindest für die Wohlstandsregionen die zweite Möglichkeit für unvermeidlich zu halten, ohne die daraus resultierenden politischen Konflikte offenzulegen.

Angesichts dieser gravierenden Leerstellen der Enzyklika könnte es vielleicht hilfreich sein, einen Blick auf ein für unsere Thematik einschlägiges Dokument der Deutschen Bischöfe aus dem Jahre 2011 zu werfen, das dem Entwurf der Grundkoordinaten einer *chancengerechten* Gesellschaft gewidmet ist⁸. In diesem Text geht es darum, die beiden auch in der Enzyklika

„Laudato si“ zentralen moralischen Grundbegriffe der *Freiheit* und der *Verantwortung* so in der Kategorie *verantworteter Freiheit* zusammenzudenken, dass die Gefahr gebannt ist, entweder – wie im *laissez faire*-Liberalismus – die Freiheit gegen die Verantwortung oder – wie im Sozialismus – die Verantwortung gegen die Freiheit auszuspielen.

Der Begriff der „verantworteten Freiheit“ enthält (ganz i. S. des Personalitäts- und des Subsidiaritätsprinzip katholischer Soziallehre) vier verschiedene Dimensionen der Verantwortung⁹: erstens die Verantwortung jedes Individuums für sich selbst; zweitens die Verantwortung jedes Individuums für das Gemeinwohl; drittens die Verantwortung von Gesellschaft und Staat für jeden Einzelnen und viertens die ordnungspolitische Verantwortung von Gesellschaft und Staat für den Erhalt und die zukunftsfähige Weiterentwicklung der tragenden Grundinstitutionen unserer Sozialordnung (insbesondere unserer demokratischen Grundinstitutionen und unserer durch Überschuldung und eine prekäre demographische Entwicklung massiv gefährdeten sozialen Sicherungssysteme).

Mit Hilfe dieses viergliedrigen Deutungsansatzes, der von einer gestuften Verantwortung einzelner Individuen sowie verschiedener gesellschaftlicher Gruppen und staatlicher Institutionen ausgeht, sollen nun abschließend noch einige konkrete Herausforderungen auf den Gebieten von Energieversorgung, Mobilität und Ernährung bedacht werden.

5. Konkretionen

Obwohl die generelle Mahnung der Enzyklika „Laudato si“ zur Änderung unserer derzeitigen umweltfeindlichen Lebensgewohnheiten und zur Überwindung eines „zwanghaften Konsumismus“ (LS 203) gewiss für alle drei Handlungsfelder von Bedeutung ist, stellen sich die Verantwort-

lichkeiten hier doch jeweils sehr unterschiedlich dar:

5.1 Ernährung

Im Blick auf die hinlänglich bekannten Pathologien einer *ungesunden Ernährung* (mit zu hohem Konsum minderwertigen Fleisches; dem wachsenden Trend zu Fertiggerichten und dem Verzehr von zu vielen Süßstoffen) sowie den damit verbundenen Begleitphänomenen einer nicht artgerechten Massentierhaltung sowie der Vernichtung riesiger Lebensmittelbestände liegt es nahe, zunächst an die *Verantwortung des Endverbrauchers* zu erinnern, der mit seinen alltäglichen Kaufentscheidungen einen maßgeblichen Einfluss auf den Lebensmittelmarkt ausübt. Ein *kritischer Konsum*, der nicht nur an einem möglichst niedrigen Verkaufspreis der Waren orientiert ist, sondern zudem auch den tatsächlichen eigenen Bedarf, die Qualität der Produkte sowie die soziale und ökologische Bilanz ihrer Entstehungsbedingungen angemessen berücksichtigt, ist freilich erst dann zu erwarten, wenn die Verbraucher (z. B. im Rahmen ihrer schulischen Sozialisation) rechtzeitig über medizinische Gefahren der Fehlernährung aufgeklärt werden und jene Zubereitungs- und Lagerungstechniken erlernen, die sie dazu befähigen, für sich und ihre Familien eine gesunde Ernährung sicherzustellen. Zwar gibt es auch eine überindividuelle Dimension institutioneller Verantwortung: So ist z. B. der *Gesetzgeber* verpflichtet, mittels rechtlicher Lebensmittelverordnungen informative Transparenz zu schaffen, während es den maßgeblichen Protagonisten der Agrarpolitik obliegt, wirksame Anreize für artgerechte Anbau- und Aufzuchtbedingungen im Rahmen der Pflanzenproduktion und Tierhaltung zu implementieren. Doch kann diese institutionelle Verantwortung die personale Verantwortung des individuellen Verbrauchers nicht ersetzen, sondern bestenfalls flankieren.

5.2 Mobilität

Ganz ähnliche Phänomene zeigen sich im Bereich der privaten Mobilität. Auch hier ist zunächst jeder Einzelne gefragt, seinen eigenen Lebensstil kritisch zu reflektieren. Statt den Individualverkehr in immer größeren, schwereren oder schnelleren PKWs mit veralteten Verbrennungsmotoren beständig auszuweiten und den Aktionsradius von Urlaubsreisen zu erweitern, sollten der Ausbau umweltschonender integrierter öffentlicher Verkehrssysteme vorangetrieben werden, um die Lebensqualität urbaner Regionen zu verbessern und den Flächenverlust durch den Straßenbau sowie die Schadstoffbelastung der Luft spürbar zu senken.

5.3 Energieverbrauch

Zwar besitzt der Einzelne auch im Blick auf seinen individuellen Energieverbrauch insofern eine gewisse Mitverantwortung für unsere Umwelt, als er sich Papst Franziskus zufolge „gewohnheitsmäßig etwas wärmer anzieh[en kann], statt die Heizung anzuzünden“, doch darf daneben nicht die weit größere Verantwortung jener politischen Mandatsträger übersehen werden, die maßgeblichen Einfluss auf die Grundkoordinaten der nationalen Energiepolitik besitzen. In Deutschland wurde diese Verantwortung in der jüngeren Vergangenheit nur sehr unvollkommen wahrgenommen. Ich nenne hier nur drei Problemkomplexe: erstens die jahrelange weitgehende Ausschaltung des Wettbewerbes durch die kartellartige Aufteilung des Energiemarktes unter wenige große Energieversorger; zweitens den Einstieg in die Nutzung der Atomenergie bei völlig ungelöster Entsorgungsproblematik sowie die Art und Weise, in der jüngst der Ausstieg aus der Nutzung dieser vermeintlich umweltschonenden Energieform vollzogen wurde; und drittens die strukturellen Ungerechtigkeiten der an sich längst überfälligen Umsteuerung in Richtung einer verstärkten Nutzung erneuerbarer

Energien, deren Kosten (durch das Erneuerbare-Energien-Gesetz) unverhältnismäßig auf die privaten Haushalte abgewälzt werden. Das Geflecht von Lobbyismus, Problemverdrängung und Opportunismus führt hier zu einer Gemengelage, die weit hinter den Möglichkeiten einer rationalen, verlässlichen und nachhaltigen Energiepolitik zurückbleibt. Zwar hat Papst Franziskus sicher recht, wenn er beklagt, dass die bisherigen Fortschritte im Kampf gegen den Klimawandel „leider sehr spärlich“ (LS 169) ausfallen und die Strategie einer „Internationalisierung der Umweltkosten“ (LS 170) die Gefahr neuer ungerechter Belastungen für die Entwicklungs- und Schwellenländer mit sich bringt, doch bleibt das wirksamste Instrument zur Durchsetzung eines „an der Nachhaltigkeit orientierten Wandels des Lebensstils und eines technischen Fortschritts, der sich an den ökologischen Erfordernissen ausrichtet“¹⁰, unerwähnt: nämlich die konsequente Berücksichtigung des Verbrauchs ökologischer Ressourcen in den Preisen für Güter und Dienstleistungen: „Das kann beispielsweise durch die Besteuerung von Umweltgütern oder die Schaffung geeigneter Märkte für Verbrauchs- und Verschmutzungsrechte [also durch die gezielte ordnungspolitisch notwendige Anwendung der bewährten Methoden marktwirtschaftlicher Prozesse auf den Bereich der öffentlichen Güter] geschehen“¹¹.

6. Ertrag

Unsere Ausgangsfrage lautete, ob und inwiefern die Enzyklika „Laudato si“ eine *Aufforderung zum Umdenken* darstellt. Die naheliegende Antwort, dass dies tatsächlich der Fall ist, bedarf freilich der Differenzierung – je nachdem, welchen Adressaten man dabei in den Blick nimmt. Umdenken sollen nicht nur die einzelnen Christen und alle Menschen guten Willens, die Papst Franziskus „zu einem prophetischen und kontemplativen Lebensstil [auffordert], der fähig ist, sich zutiefst

zu freuen, ohne auf Konsum versessen zu sein" (LS 222). Umdenken müssen auch die Entscheidungsträger in Politik und Wirtschaft vor allem in den Wohlstandsregionen der Welt, deren Handeln maßgeblich dazu geführt hat, die „Erde, unser Haus, ... immer mehr in eine unermessliche Mülldeponie zu verwandeln" (LS 21). Umdenken muss schließlich aber auch das kirchliche Lehramt, dessen traditionelles Eintreten für eine soziale Wohlordnung auf der Basis der klassischen Sozialprinzipien (sc. der Personalität, Solidarität und Subsidiarität) einer konsequenten Weiterentwicklung durch die Orientierung am Leitbild einer umfassenden Humanökologie bedarf. Mit der Enzyklika „Laudato si'" hat das Lehramt einen wichtigen Schritt in diese Richtung getan, dem angesichts noch vieler ungelöster Fragen noch weitere Schritte folgen müssen.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. F.-J. Bormann: Gerechtigkeit und Verantwortung im Spiegel der katholischen Soziallehre, in: P. Chummar Chittilappilly (Hg.): Ethik der Lebensfelder. Freiburg 2010, 183–200.
- ² O. von Nell-Breuning: *Iustitia socialis*, in: ders./H. Sacher: Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, Bd. III. Freiburg 1947–1951, Sp. 42.
- ³ Mater et magistra Nr. 80; vgl. auch Nr. 122 und Nr.157.
- ⁴ *Populorum progressio* Nr.1.
- ⁵ Vgl. GS 36.
- ⁶ Vgl. LS 80.
- ⁷ LS 155. Papst Franziskus verweist in diesem Zusammenhang auf die Rede von Benedikt XVI im Deutschen Bundestag (22. September 2011), in dem er betonte, „dass es eine ‚Ökologie des Menschen‘ gibt, denn ‚auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann.‘" (Ebd.).
- ⁸ Vgl. Die deutschen Bischöfe. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen: Chancengerechte Gesellschaft. Leitbild für eine freiheitliche Ordnung, Bonn 2011.
- ⁹ Vgl. Chancengerechte Gesellschaft, 19–21.
- ¹⁰ Chancengerechte Gesellschaft, 32.
- ¹¹ Ebd.

Philipp Thull

Miteinander glauben, füreinander da sein

Kirchenrechtliche Anmerkungen zur Seelsorge an Flüchtlingen, die einer katholischen Ostkirche angehören

Die Schrecken des Krieges und des Terrors, die dieser Tage in Syrien und den angrenzenden Regionen toben, haben unzählige Menschen auf grausame Weise ihrer Heimat beraubt. Hunderttausende haben sich auf den beschwerlichen Weg nach Europa begeben, um in der Fremde eine Zuflucht zu finden. Viele von ihnen sind nach Deutschland gekommen. Sie stellen nicht nur die staatlichen Kommunen, sondern auch die Kirche vor neue, ungeahnte Aufgaben und Herausforderungen. Um die bereits in Angriff genommenen humanitären Hilfsmaßnahmen weiter verbessern zu können, hat die Deutsche Bischofskonferenz am 18. Februar 2016 auf ihrer Vollversammlung in Kloster Schöntal „Leitsätze des kirchlichen Engagements für Flüchtlinge"¹ verabschiedet, in denen sie Grundlagen und Themenfelder des kirchlichen Engagements für Flüchtlinge benennt. Darin nimmt sie auch jene Flüchtlinge in den Blick, die einer katholischen Ostkirche angehören. „Die klassischen muttersprachlichen Missionen, die vor Jahrzehnten für die katholischen Arbeitsmigranten errichtet wurden“, so heißt es, „können dem seelsorglichen Unterstützungsbedarf für christliche Flüchtlinge aus dem Mittleren Osten jedoch allein nicht entsprechen"². Genau genommen werden diese muttersprachlichen Gemeinden den spirituellen, rituellen und auch kulturellen Bedürfnissen der Gläubigen, die einer katholischen Ostkirche angehören, gar nicht gerecht. Sie orientieren sich nämlich nicht an der Zugehörigkeit der Gläubigen zu einer bestimmten Teilkirche oder einem be-

stimmten Ritus, sondern allein am Merkmal der Sprache. Wie ist aber – so wird manch einer zu Recht rückfragen – mit jenen Gläubigen richtig umzugehen? Welchen Status genießen sie hier und was ist zu tun, dass sich diese Menschen „inmitten unserer Kirche willkommen fühlen“³? Eine erste Orientierung bietet die zwischenzeitlich von der DBK veröffentlichte Arbeitshilfe „Christen aus dem Orient“⁴. Auf viele der Fragen, die sich nun im pastoralen Raum stellen dürften, bietet das Kirchenrecht eine erste verlässliche Antwort. Im Folgenden werden darum einige Punkte in Erinnerung gerufen, die im Umgang mit den Gläubigen dieser katholischen Ostkirchen, aber auch aus (innerkatholisch) ökumenischer Perspektive höchst relevant sind und auf deren gewissenhafte Erfüllung im seelsorglichen Umgang das geltende kodikarische Recht im CIC und im CCEO⁵ besonderen Wert legt – nicht, weil das Recht ohnehin komplexe Sachverhalte unnötig zu verkomplizieren wünscht, sondern weil es die Identität der Gläubigen ernst nimmt und schützt.

Die Gläubigen der katholischen Ostkirchen und ihr kirchenrechtlicher Status in Deutschland

Die Ostkirchen, denen viele der aus dem Nahen und Mittleren Osten geflohenen Menschen angehören, werden in der katholischen Kirche heute sehr hochgeschätzt.⁶ In dem geistigen und geistlichen Schatz, den sie über Jahrhunderte bewahrt haben, „leuchtet ja“, wie es die Konzilsväter in *Orientalium Ecclesiarum* ausgedrückt haben, „eine Überlieferung auf, die über die Kirchenväter bis zu den Aposteln zurückreicht. Sie bildet ein Stück des von Gott geoffenbarten und ungeteilten Erbes der Gesamtkirche“⁷. Dieses „ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe“ gehört, wie es in *Unitatis redintegratio* heißt, „mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche“⁸. Es bleibt

die Absicht der Kirche, all das zu bewahren, „was in der Kirche durch die Vorsehung Gottes geschieht“, so Papst Johannes Paul II. in der anlässlich der Promulgation des CCEO im Jahre 1990 veröffentlichten Apostolischen Konstitution *Sacri canones*, „damit sie, durch den einen Geist versammelt, wie mit den zwei Lungenflügeln des Ostens und Westens atmet und mit einem Herzen, das gleichsam zwei Kammern hat, in der Liebe Christi glüht“⁹.

Die Kirchen, von denen der CCEO als sog. *Ecclesiae sui iuris*, d. h. Kirchen eigenen Rechts spricht, die jeweils einem den fünf Traditionen entstammenden Ritus verpflichtet sind¹⁰, bilden jeweils eigene Teilkirchen, die untereinander durch das dreifache Band desselben Glaubens, derselben Sakramente und derselben oberhirtlichen Führung organisch geeint sind. Sie, die sich aufgrund ihrer ekklesiologischen Ausprägung und ihres spirituellen, theologischen und liturgischen Reichtums voneinander unterscheiden, stehen mit der lateinischen (d. h. römisch-katholischen) Teilkirche ekklesiologisch gesehen auf einer Ebene. Untereinander nehmen sie ohne Unterschied „die gleiche Würde ein, so daß auf Grund ihres Ritus keine von ihnen einen Vorrang vor den anderen hat. Alle genießen dieselben Rechte und haben dieselben Verpflichtungen, auch bezüglich der unter Oberleitung des Bischofs von Rom auszuübenden Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt (vgl. Mk 16,15)“¹¹.

Die Gläubigen, die diesen katholischen Ostkirchen angehören und nun eine neue Heimstatt in Deutschland gefunden haben, unterstehen nach einer von der Kongregation für die Orientalischen Kirchen gemäß c. 916 § 5 CCEO getroffenen Entscheidung¹², wie alle anderen ostkirchlichen Gläubigen, den lateinischen Ordinarien. Sie übernehmen in Deutschland ersatzweise die Aufgabe der Hierarchen aller ostkirchlichen Gläubigen¹³. Das universalkirchliche Recht verpflichtet und berechtigt diese Gläubigen dazu, ihren je eigenen Ritus überall, also auch in Deutschland, gewissenhaft zu beachten und zu pflegen¹⁴. Das

Recht, den Gottesdienst gemäß den Vorschriften des eigenen, von den zuständigen Hirten der Kirche genehmigten Ritus zu feiern und der eigenen Form des geistlichen Lebens zu folgen, sofern diese mit der Lehre der Kirche übereinstimmt, gehört gar zu den unveräußerlichen Rechten aller Gläubigen in der Kirche¹⁵. Selbst dann, wenn sie – wie jetzt in Deutschland – der Sorge des Hierarchen oder Pfarrers einer anderen eigenberechtigten Kirche anvertraut sind, bleiben sie ihrer eigenen Kirche doch zugehörig¹⁶. Auch der über einen längeren Zeitraum geübte Brauch, die Sakramente nach einem Ritus einer anderen Kirche eigenen Rechts zu empfangen, ändert daran nichts¹⁷. Diejenigen Gläubigen, die also bspw. der syrisch-katholischen, der melkitisch griechisch-katholischen oder der chaldäisch-katholischen Kirche angehören, bleiben dies auch weiterhin. Sie haben zwar selbstverständlich die Möglichkeit, die Sakramente in Deutschland auch von römisch-katholischen Spendern zu empfangen¹⁸, sie bleiben *de iure* aber immer ihrer eigenen Kirche zugehörig und ihrem Ritus verpflichtet. Mit Blick auf den Schutz des eigenen Ritus und das geistliche Wohl dieser Gläubigen trug bereits das Zweite Vatikanische Konzil dem Diözesanbischof die Pflicht auf, für die geistliche Betreuung der Gläubigen eines anderen Ritus zu sorgen. „Das kann er tun“, wie es in *Christus Dominus* heißt, „durch Priester oder Pfarreien dieses Ritus oder durch einen bischöflichen Vikar, der mit geeigneten Vollmachten ausgestattet ist und gegebenenfalls auch die Bischofsweihe empfangen hat. Er kann aber auch selbst das Amt des Oberhirten für die verschiedenen Riten ausüben.“¹⁹ Außerdem „können vom Bischof ein oder mehrere bischöfliche Vikare bestellt werden.“²⁰ Der nachkonziliare Gesetzgeber hat diese Vorgabe in den CIC von 1983 übernommen. In c. 383 § 2 CIC verpflichtet er den Diözesanbischof, Vorsorge für die geistlichen Bedürfnisse jener Gläubigen zu treffen. Dieser Obliegenheit kommt er nach, indem er Priester desselben Ritus ernennt, eigene Personal-

pfarreien errichtet, die nach dem Ritus bestimmt werden²¹ oder einem Bischofsvikar, der „dieselbe ordentliche Gewalt [besitzt], die nach allgemeinem Recht dem Generalvikar zukommt“²², die Hirtensorge für diese Gläubigen anvertraut²³. Denkbar wäre es auch, dass in Deutschland ein gemeinsames Ordinariat für die Migranten verschiedener orientalischer Riten errichtet würde oder dass der Apostolische Stuhl nach vorausgegangenem Zweckmäßigkeitserwägungen zu dem Urteil gelangt, in Deutschland nach Anhörung der Deutschen Bischofskonferenz, weitere Teilkirchen zu errichten, die sich an der Rituszugehörigkeit der Gläubigen orientieren.²⁴ Bislang verfügt auf dem Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz nur die ukrainische griechisch-katholische Kirche über eine eigene Hierarchie. Der Apostolische Exarch für katholische Ukrainer des byzantinischen Ritus in Deutschland und Skandinavien, Petro Kryk, der seinen Sitz in München hat, nimmt gemäß c. 450 § 1 CIC als Gast an den Sitzungen der DBK teil.

Sakramentenrechtliche Implikationen

In welche Kirche eigenen Rechts ein Kind durch Taufe aufgenommen wird, ergibt sich immer aus den rechtlichen Bestimmungen. Eine freie Wahl haben die Betroffenen insofern nur in eingeschränktem Maße.²⁵ Ein Kind, welches das 14. Lebensjahr noch nicht vollendet hat, wird durch die Taufe stets jener Kirche eigenen Rechts zugeschrieben, der der katholische Vater angehört. Sofern allein die Mutter katholischen Glaubens ist oder beide Eltern gemeinsam darum ersuchen, wird es der Kirche eigenen Rechts zugeschrieben, welcher die Mutter des Kindes zugeschrieben ist.²⁶ Ist die Mutter des unter 14 Jahre alten Kindes unverheiratet, wird es jener Kirche zugeschrieben, der sie selbst angehört²⁷, sind die Eltern des Kindes unbekannt, wird es der Kirche eigenen Rechts zugeschrieben, welcher jene zugeschrieben sind, de-

ren Sorge es rechtmäßig anvertraut ist²⁸, sind beide Eltern ungetauft, wird das Kind schließlich jener Kirche eigenen Rechts zugeschrieben, welcher der angehört, dem die religiöse Kindererziehung anvertraut worden ist²⁹. Taufbewerber, die das 14. Lebensjahr bereits vollendet haben, können selbst bestimmen, welcher Kirche eigenen Rechts sie angehören möchten.³⁰

Hinsichtlich des Empfangs der übrigen Sakramente ergeben sich für die ostkirchlichen Gläubigen hierzulande keinerlei Schwierigkeiten. Sie können die Sakramente grundsätzlich bei allen katholischen Spendern empfangen, unabhängig davon, welcher Kirche eigenen Rechts sie selbst oder diese angehören.³¹ Sie können in jedwedem katholischen Ritus an der Feier der Eucharistie teilnehmen und – unbeschadet der allgemeinen Voraussetzungen des c. 844 CIC bzw. 671 CCEO – die heilige Kommunion empfangen.³² Der Erfüllung ihrer Sonntagspflicht³³ und jährlichen Kommunionpflicht³⁴ kommen diese Gläubigen damit auch durch die Mitfeier der Eucharistie im lateinischen Ritus nach. Das Sündenbekenntnis im Rahmen des Beichtsakramentes können sie gegenüber jedem katholischen Beichtvater ablegen, unabhängig von dessen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche eigenen Rechts.³⁵ Ostkirchliche Männer, die den übrigen Anforderungen des Rechts genügen, können von einem lateinischen Bischof geweiht werden, wenn ein apostolisches Indult vorliegt.³⁶ Sofern ein Gläubiger einer katholischen Ostkirche einen Gläubigen der lateinischen Kirche heiraten möchte, assistieren der Ortsordinarius und der Ortspfarrer einer solchen Eheschließung innerhalb der Grenzen ihres Gebietes kraft ihres Amtes immer gültig, sofern sie nicht durch Urteil oder Dekret exkommuniziert, interdiziert oder vom Amt suspendiert worden bzw. als solche erklärt worden sind.³⁷ Wichtig zu beachten ist in diesem Fall, dass um der Gültigkeit der Eheschließung willen nur ein Priester einer solchen Eheschließung assistieren kann. Es müssen die eherechtlichen Anforderungen des CIC und des CCEO er-

füllt sein. Der Priester, der einer solchen Eheschließung zu assistieren wünscht, hat zuvor den zuständigen Ortsordinarius um das *Nihil obstat* anzugehen³⁸ und die Ehe – auch das ist für eine gültige Ehe nach ostkirchlichem Verständnis konstitutiv – zu segnen.³⁹ Die Spendung des Segens ist nach erfolgter Eheschließung in das Ehevorbereitungsprotokoll einzutragen, bestenfalls unter E.29.⁴⁰ Gehören beide Brautleute der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche an, liegt die Zuständigkeit beim Exarchen in München, gehören sie beide anderen Kirchen eigenen Rechts an, liegt sie nach der Entscheidung der Kongregation für die Orientalischen Kirchen vom 30. November 1994 beim lateinischen Ortsordinarius, in dessen Territorium sie gemäß c. 912 CCEO ihren kanonischen Wohn- oder Nebenwohnsitz haben.⁴¹ Dieser wiederum assistiert einer solchen Eheschließung, bei der beide Brautleute einer anderen Kirche eigenen Rechts angehören – dies gilt in gleicher Weise, wenn einer der beiden Brautleute einer anderen Kirche eigenen Rechts angehört, der andere aber nicht katholisch ist – daher immer gültig, wenn einer von beiden in seinem Gebiet wohnt.⁴² Der lateinische Ortspfarrer jedoch hat seinen Ortsordinarius vor der Eheschließung in jedem Fall um eine entsprechende Beauftragung zu ersuchen.⁴³

Besonderheiten gelten mit Blick auf die nichtkatholisch getauften orientalischen Christen, die in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche aufgenommen werden wollen. Kirchenrechtlich gilt für sie Folgendes:

1. Bei der Aufnahme nichtkatholischer orientalischer Christen in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche ist die Gültigkeit der in den verschiedenen nichtkatholischen orientalischen Kirchen gespendeten Taufen nicht in Zweifel zu ziehen. Es genügt, das Faktum der gespendeten Taufe festzustellen.⁴⁴ Da die Initiationssakramente in diesen Kirchen bereits im Säuglingsalter im Rahmen einer liturgischen Feier gespendet

- werden, ist bei der Aufnahme auch von der Spendung des Sakramentes der Firmung abzusehen.⁴⁵ Es ist unter keinen Umständen statthaft, einem Getauften, der einer nichtkatholischen Kirche oder Kirchlichen Gemeinschaft angehört, in der katholischen Kirche das Sakrament der Firmung zu spenden. Es ist unverzichtbar, vor Beginn der Firmvorbereitung zu prüfen, ob ein Firmbewerber tatsächlich katholisch und noch nicht gefirmt worden ist.
2. Wie allen anderen, die in einer nichtkatholischen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft getauft worden sind, darf auch den nichtkatholischen orientalischen Christen bei Aufnahme in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche nicht mehr auferlegt werden, als notwendig ist.⁴⁶
 3. Nichtkatholische orientalische Christen, die die Aufnahme in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche begehren, werden der entsprechenden katholischen Kirche eigenen Rechts desselben Ritus zugeschrieben.⁴⁷ Sie sind allein mit dem Bekenntnis des katholischen Glaubens nach vorausgegangener katechetischer und spiritueller Unterweisung entsprechend den eigenen Verhältnissen aufzunehmen.⁴⁸
 4. Jugendliche, die das vierzehnte Lebensjahr noch nicht vollendet haben, dürfen nur dann aufgenommen werden, wenn sich die Eltern oder Erziehungsberechtigten nicht widersetzen.⁴⁹ Sofern sich aufgrund der Aufnahme schwere Nachteile für die Kirche oder die Jugendlichen selbst ergeben könnten, ist die Aufnahme – abgesehen von Todesgefahr – aufzuschieben.⁵⁰
 5. Ein Rituswechsel erfordert in der Regel die Zustimmung des Apostolischen Stuhls.⁵¹ Ausnahmen sind möglich:
 - a) wenn die jeweiligen Kirchen eigenen Rechts im selben Gebiet eigene Ordinarien haben⁵² – dies gilt in der Bundesrepublik Deutschland derzeit nur für die römisch-katholische und die ukrainische griechisch-katholische Kirche;
 - b) wenn die Ehefrau bei der Eheschließung oder während der Ehe zur katholischen Kirche eigenen Rechts ihres Ehemannes übertreten möchte;⁵³ diese Möglichkeit steht in der Lateinischen Kirche nicht nur der Frau, sondern auch dem Mann offen;⁵⁴
 - c) wenn die katholischen Eltern bzw. in einer konfessions- oder religionsverschiedenen Ehe der katholische Elternteil den Ritus wechseln; die Kinder folgen diesem Wechsel, sofern sie das 14. Lebensjahr noch nicht vollendet haben.⁵⁵
 6. Kein Gläubiger darf zu einem Wechsel in eine andere Kirche eigenen Rechts veranlasst werden.⁵⁶ Die Gläubigen bleiben – wie oben bereits angesprochen – ihrer eigenen Kirche eigenen Rechts immer und überall zugehörig, selbst wenn sie der Sorge eines Hirten einer anderen Kirche eigenen Rechts anvertraut sind.⁵⁷ Die Riten der katholischen Ostkirchen, die Erbe der ganzen Kirche Christi sind, in dem sowohl das aufstrahlt, was von den Aposteln über die Kirchenväter überliefert ist, als auch das, was die göttliche Einheit des katholischen Glaubens in seiner Verschiedenheit bestätigt, sind gewissenhaft zu bewahren und zu fördern.⁵⁸
 7. Die Zuschreibung zu einer bestimmten Kirche eigenen Rechts oder der Wechsel in eine andere Kirche eigenen Rechts sind unter „Bemerkungen“ in das Taufbuch einzutragen.⁵⁹

Wege zu einer Pastoral der „communio“

In seiner Instruktion „*Erga migrantes caritas Christi*“ erinnert der „Päpstliche Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs“ schließlich an die Notwendigkeit einer echten „Pastoral der ‚*communio*‘⁶⁰, die ausgehend von einer kommu-

nialen Ekklesiologie auf eine Spiritualität der *communio* gerichtet ist. Grundlegend sei, so der Päpstliche Rat, der stete Kontakt zwischen den Kirchen am Aufnahmeort mit jenen am Ort der Herkunft der Migranten, dem es vor allem um eine Abstimmung über die gemeinsamen pastoralen Anliegen gehen muss. Um eine geordnete Koordination der Seelsorge für die vielen Migranten zu ermöglichen, obliege es der jeweiligen Bischofskonferenz, eine eigens mit dieser Aufgabe zu betrauende Kommission einzurichten oder wenigstens einen einzigen Bischof zum Beauftragten oder Promotor zu ernennen. Auf diese Weise werde deutlich, wie es weiter heißt, „dass die geistliche Betreuung derer, die fern vom Vaterland sind, eine vornehmlich kirchliche Verpflichtung ist, eine pastorale Aufgabe, die nicht nur der Großherzigkeit Einzelner – Priester, Ordensleute oder Laien – anvertraut werden kann, sondern von den Ortskirchen, auch materiell, unterstützt wird (vgl. PaG 45)“⁶¹. Es wäre daher wünschenswert, wenn sich die deutschen Bischöfe in ihrer pastoralen Sorge um die Gläubigen, die einer katholischen Ostkirche angehören, vor diesem Hintergrund verstärkt um den Kontakt zur Kongregation für die Orientalischen Kirchen sowie zu den Patriarchen und Großerzbischöfen oder Metropoliten mühen würden, denen die Jurisdiktion über diese einzelnen Kirchen eigenen Rechts zukommt. Streng genommen sind sie ja sogar dazu verpflichtet. Denn wenn sie „Priester, Pfarrer oder Synkelloi zur Sorge für die Christgläubigen von Patriarchatskirchen einsetzen“, müssen sie gemäß c. 193 § 3 CCEO zuvor „mit den betroffenen Patriarchen Kontakt aufnehmen“⁶² und den Apostolischen Stuhl informieren. Nicht zuletzt wäre es ja denkbar, dass sich die deutsche Bischöfe auf einen Bischof aus ihren Reihen verständigen, dem die Sorge um die ostkirchlichen Gläubigen und die Koordination einer den Bedürfnissen der katholischen Ostkirchen angemessenen und wirklich gerecht werdenden Seelsorge als Aufgabe anvertraut wird.

Ausblick

Die deutschen Bischöfe werden den Gläubigen der katholischen Ostkirchen in Deutschland künftig weitaus größere Beachtung schenken müssen als bisher. Sie werden sich um Wege zu mühen haben, auf denen ein gemeinsames Miteinander ohne jegliche Form der Bevormundung fruchtbar gelingen kann. Dazu gehört auch, die Gläubigen für die Bedeutung und die Eigenheiten der katholischen Ostkirchen zu sensibilisieren, sie zu schulen und ihnen auch die kirchenrechtliche Relevanz dieser Thematik vor Augen zu halten. Der Appell des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass sich alle, „die durch ihr Amt oder ihren apostolischen Dienst in engere Berührung mit den Ostkirchen oder ihren Gläubigen kommen, angesichts ihrer verantwortungsschweren Aufgabe in der Kenntnis und Ausübung ostkirchlicher Gebräuche, in ostkirchlicher Ordnung, Lehre, Geschichte und charakterlicher Eigenart gründlich unterrichten lassen“⁶³, darf auch in Deutschland nicht ungehört bleiben. Wo bislang nur geringe Kenntnisse über die katholischen Ostkirchen bestehen und eine ritusspezifische Seelsorge nicht gewährleistet ist, besteht nun dringender Handlungsbedarf.⁶⁴ In Zukunft wird, wie *Richard Potz* völlig richtig bemerkt, „besonders darauf zu achten sein, dass die in der neuen Umwelt ohnehin Dekulturation bedrohten ostkirchlichen Gemeinden weder den zentralisierenden Tendenzen Roms noch den lokalen lateinischen Bischöfen ausgeliefert werden“⁶⁵. Es geht heute, mehr denn je, auch um das Überleben dieser Kirchen. Als Geschwister im Glauben sind wir ihnen zur unterstützenden Hilfe verpflichtet!

Anmerkungen:

¹ Vgl. http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2016/2016-031-Anlage-1-Leitsaetze-FWV-Pressebericht.pdf, geprüft am 23.02.2016.

² Leitsätze, (Anm. 1), 4.

- ³ Leitsätze, (Anm. 1), 4.
- ⁴ Vgl. DBK, Christen aus dem Orient. Orientierung über christliche Kirchen im Nahen Osten und Nordafrika und die pastorale Begleitung ihrer Gläubigen in Deutschland (= Arbeitshilfen Nr. 283, Bonn 2016).
- ⁵ Vgl. zum CCEO u. a. Madey, J., Quellen und Grundzüge des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Ausgewählte Themen (= Münsterischer Kommentar zum CIC, Beiheft 22). Essen 1999 sowie Potz, R. hin, vgl. ders., Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: Haering, S./Rees, W./Schmitz, H. (Hrsg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Regensburg 32015, 101-116; Pinto, P. V. (Hrsg.), Commento al codice dei canoni delle chiese orientali. Vatikan 2001; Nedungatt, G. (Hrsg.), A guide to the Eastern Code. A commentary on the Code of canons of the Eastern Churches (= Kanonika 10). Rom 2002.
- ⁶ Das war nicht immer so. Schmerzlich bleiben den Ostkirchen die in vergangenen Jahrhunderten von Rom betriebenen Latinisierungsversuche im Gedächtnis, vgl. dazu u. a. de Vries, W., Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg i. Br. u. a. 1963, 318ff; Zoghby, E., Den zerrissenen Rock flicken. Paderborn 1984, 32f.
- ⁷ OE 1.
- ⁸ UR 17.
- ⁹ Gerosa, L./Krämer, P. (Hrsg.), Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Paderborn 2000, 37.
- ¹⁰ C. 28 § 2 CCEO benennt diese Riten in alphabetischer Reihenfolge: es handelt sich im Einzelnen um jene, die der alexandrinischen, antiochenischen, armenischen, chaldäischen und konstantinopolitanischen Tradition entstammen.
- ¹¹ OE 3; vgl. auch LG 23.
- ¹² Vgl. Dekret der Kongregation für die orientalischen Kirchen zur Benennung eines Hierarchen für die in Deutschland lebenden orientalischen Katholiken, in: AfkKR 164 (1995) 1, 152 sowie Mandiyil, J., La situazione giuridica e pastorale dei fedeli delle chiese cattoliche orientali in Germania, in: *Ius Ecclesiae* XXV (2013) 1, 131-152, 136, Anm. 20.
- ¹³ Auf die Problematik der Jurisdiktionsfrage über ostkirchliche Gläubige, die außerhalb der Territorien der Patriarchate ihren kanonischen Wohnsitz haben weist u. a. Potz, R. hin, a. a. O. (s. Anm. 5), ders-. Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: Haering, S./Rees, W./Schmitz, H. (Hrsg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 111f.
- ¹⁴ Vgl. c. 39 CCEO.
- ¹⁵ Vgl. c. 214 CIC bzw. c. 17 CCEO sowie OE 2-3, 5 und SC 4.
- ¹⁶ Vgl. c. 38 CCEO.
- ¹⁷ Vgl. c. 112 § 2 CIC.
- ¹⁸ Vgl. c. 403 § 1 CCEO.
- ¹⁹ CD 27.
- ²⁰ Ebd.
- ²¹ Vgl. c. 518 CIC.
- ²² C. 476 CIC.
- ²³ Vgl. Okulik, L., Tutela giuridica dell'identità ecclesiale dei fedeli orientali in situazione di diaspora, in: ders. (Hrsg.), Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora (= Studi/Istituto di diritto canonico San Pio X, 7). Venezia 2008, 219-241.
- ²⁴ Vgl. c. 372 § 2 CIC.
- ²⁵ Vgl. Salachas, D., L' appartenenza giuridica dei fedeli a una Chiesa orientale sui iuris o alla chiesa latina, in: *PerRC* 83 (1994), 19-55, 20ff.
- ²⁶ Vgl. c. 29 § 1 CCEO.
- ²⁷ Vgl. c. 29 § 2, n. 1 CCEO.
- ²⁸ Vgl. c. 29 § 2, n. 2 CCEO.
- ²⁹ Vgl. c. 29 § 2, n. 3 CCEO.
- ³⁰ Vgl. c. 30 CCEO bzw. 111 § 2 CIC.
- ³¹ Vgl. cc. 112 § 2, 844 § 1 CIC.
- ³² C. 923 CIC.
- ³³ Vgl. c. 881 CCEO.
- ³⁴ Vgl. c. 708 CCEO.
- ³⁵ Obwohl der CCEO keine c. 991 CIC entsprechende Norm enthält, ist diese auf ostkirchliche Gläubige analog anzuwenden.
- ³⁶ Vgl. cc. 1015 § 2, 1021 CIC bzw. cc. 748 § 2, 752 CCEO.
- ³⁷ Vgl. c. 1109 CIC.
- ³⁸ Vgl. Anmerkungstafel zum Ehevorbereitungsprotokoll der Deutschen Bischofskonferenz in der Fassung vom 22./23. November 2010, Nr. 22 e, abgedruckt bei Reinhardt, H. J. F./Althaus, R., Die kirchliche Trauung. Ehevorbereitung, Trauung und Registrierung der Eheschließung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Texte und Kommentar. Essen 32014, 25-28, 28.
- ³⁹ Vgl. c. 828 CCEO.
- ⁴⁰ Vgl. Reinhardt, H. J. F./Althaus, R., Trauung. (Anm. 38); Rn. 282.
- ⁴¹ Vgl. Dekret der Kongregation für die orientalischen Kirchen zur Benennung eines Hierarchen für die in Deutschland lebenden orientalischen Katholiken, in: AfkKR 164 (1995) 1, 152.
- ⁴² Gemeint sind kanonischer Wohn- und Nebenwohnsitz.
- ⁴³ Die Zuständigkeit des lateinischen Ortspfarrers in diesem Fall bleibt unklar. Während die Kongregation für die Orientalischen Kirchen in einem Antwortschreiben an den Official von Passau vom 23. Oktober 2013 davon ausgeht, dass der lateinische Ortspfarer zuständig ist, verneint dies der Päpstliche Rat in seinem Schreiben vom 4. Juli 2014 an den Bischof von Rottenburg-Stuttgart.
- ⁴⁴ Vgl. Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus v. 25. 3. 1993, Nr. 99 a.
- ⁴⁵ Vgl. ebd.

- ⁴⁶ Vgl. c. 896 CCEO.
⁴⁷ Vgl. c. 35 CCEO bzw. c. 112 CIC.
⁴⁸ Vgl. c. 897 CCEO.
⁴⁹ Vgl. c. 900 § 1 CCEO.
⁵⁰ Vgl. c. 900 § 2 CCEO.
⁵¹ Vgl. c. 112 § 1, n. 1 CIC bzw. c. 32 § 1 CCEO.
⁵² Vgl. c. 112 § 1, n. 1 CIC bzw. c. 32 § 2 CCEO.
⁵³ Vgl. c. 33 CCEO.
⁵⁴ Vgl. c. 112 § 1, n. 2 CIC.
⁵⁵ Vgl. C. 34 CCEO.
⁵⁶ Vgl. c. 31 iVm c. 1465 CCEO.
⁵⁷ Vgl. c. 38 CCEO.
⁵⁸ Vgl. C. 39 CCEO.
⁵⁹ Vgl. c. 535 § 2 CIC bzw. c. 37 CCEO.
⁶⁰ Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen, Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* (Die Liebe Christi zu den Migranten), (in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 165): Bonn 2004, Nr. 70.
⁶¹ Ebd.
⁶² Obwohl der CIC eine solche Anordnung nicht enthält, sollte sie in Analogie zum CCEO auch auf die Diözesanbischöfe der lateinischen Kirche übertragen werden, vgl. *Erga migrantes* (Anm. 60), Nr. 55. OE 6.
⁶³
⁶⁴ Vgl. Sauser, E., So nahe steht uns die Ostkirche, Frankfurt a. M. 1980, 9: „Es geht einfach nicht mehr an, die Kenntnis, Wertschätzung und richtige Einordnung des Phänomens der Ostkirche [...] nur den Fachökumenikern zu überlassen. – Das Interesse, das nur durch Gebet und Kenntnis geweckt werden kann, muß breite Schichten und Kreise erfassen. Jedes Zuwarten ist vertane Zeit! Wir dürfen nicht zuwarten, wir müssen vielmehr zugehen, weil uns durch Wissen etwas daran liegt!“
⁶⁵ Potz, R., *Codex* (Anm. 5), 112.

Literaturdienst

Andreas Geßmann: Chance oder Störfaktor? Die Beziehung zwischen neuen geistlichen Bewegungen und Pfarrei. Studien zu Spiritualität und Seelsorge, hrsg. von Andreas Wollbold und Peter Schallenberg, Band 5, Regensburg 2015, 437 S., 44,- Euro. ISBN 978-3791726748.

Der Eindruck mag oberflächlich sein, aber die Wogen um die Neuen Geistlichen Bewegungen scheinen sich zu glätten. Eigentlich eine gute Rahmenbedingung, um wissenschaftlich zu beobachten, wie neue geistliche Gemeinschaften auf traditionsverbundene Territorialpfarreien gewirkt haben und wirken.

Was der Autor jetzt als Buch der Öffentlichkeit präsentiert, ist seine Dissertation, vorgelegt im Fach Pastoraltheologie der LMU München. Die leitende Perspektive der Arbeit bzw. des Buches wendet sich der Rezeption neuer geistlicher Gemeinschaften in Pfarreien mit der Absicht zu, die Begegnung verschiedener Glaubensausdrucksformen zu beobachten. Es geht also primär nicht um neue geistliche Bewegungen, sondern um deren Wirkung auf Ortspfarreien.

Damit steht zur Debatte, was heute vielfach zu hören und zu lesen ist, wenn es um pastorale Neuausrichtungen geht, nämlich die Frage nach einer geistlichen Grundierung – sei es des Prozesses der Neuausrichtung, sei es der daraus hervorgehenden Pastoral. Was die jüngste Geschichte lehrt, kann als Sehschule dienen: Geistliche Aufbrüche in der Konkretion einer Gruppe, die sich in den Binnenkreis tradierter Sozialformen wie der Pfarrei begeben, entfalten eine Wirkung auch auf der Ebene der sozialen Interaktion. Interaktion bedeutet konkrete Kommunikation – und genau die untersucht Andreas Geßmann.

Für die kommunikativen Glaubensmilieus stehen in der Buchfassung die neuen geistlichen Bewegungen. Ihnen wird gegenüber der herkömmlichen Territorialpfarrei und ihrem Glaubensformen eine erhöhte Sprachfähigkeit zugeordnet. Mit dem Attribut der Sprachfähigkeit bewegen wir uns im Terrain der Binnenkommunikation, wie sie innerhalb einer Gemeinschaft gepflegt wird. Und genau diese gesteigerte Sprach- und Ausdrucksweise ist es, so die Beobachtungen der Studie, die oft genug zu latenten oder auch offen ausgetragenen Konflikten führt, wenn sie auf tradierten Kommunikationsformen des Pfarreichristentums stößt. Noch einmal: Andreas Geßmann beschreibt Wirkungen, nicht Absichten oder Konzepte. Und genau das ist die Stärke des Buches für alle, die pastoral neu ausrichten wollen.

Auf mehr als 300 Seiten erzählt das Buch bzw. lässt es erzählen. S. 41 bis S. 350 (von 394 Textseiten) sind das aufbereitete Ergebnis einer quantitativen und qualitativen Befragung. Befragt wurden Sprecherinnen und Sprecher neuer geistlicher Bewegungen oder Gruppierungen und Pfarrer sowie Sprecherinnen und Sprecher von Gremien der entsprechenden Pfarreien. Gegenstand der Befragung war lediglich die erlebte Interaktion – in ihrer Geschichte und Gegenwart.

Die 10 Fallstudien betreffen die Gemeinschaften des neokatechumenalen Weges, das Pastoralkonzept „Wege erwachsenen Glaubens“ (WeG), die Cursillo-Bewegung, die aus Exerzitien im Alltag entstandene Gruppe „Auszeit“ und die Gemeinschaft Sant’ Egidio.

Fünf Geistliche Bewegungen jeweils an zwei unterschiedlichen Orten, die gewachsene Pfarreirealitäten darstellen. 10 mal begegnen wir beim Lesen dem gleichen schematischen Aufbau: Zunächst werden in einem kurz gerafften Abriss sowohl die geistliche Bewegung als auch die Pfarrei vorgestellt; daran schließen sich ausgiebige zusammenfassende Berichte der Erzählungen und Erinnerungen signifikanter Personen an.

Die Gleichförmigkeit im Aufbau macht die unterschiedlichen Geschichtsverläufe überdeutlich. Die nüchterne Erzählform tut gut, gibt den Erinnerungen und gegenwärtigen Selbsteutungen der Beteiligten viel Raum. Interpretationen des Autors fallen entsprechend zurückhaltend aus. Wo sie zum Zuge kommen, sind sie eher schematisch, etwa in der groben Unterscheidung verschiedener Konfliktstufen oder der Art und Weise des Sendungsbewusstseins der Bewegung. Auf diese Weise gelingt es dem Autor, Erfahrungen darzustellen und die erlebte Wirklichkeit gelten zu lassen.

Dem gleichförmigen Erzählduktus ist es zu verdanken, dass die Studie tatsächlich so etwas wie eine Perspektivenerweiterung ermöglicht, eine Sehschule für alle jene, die mit pastoralen Strategieentwürfen zu tun haben. Es ist zwar nur in einer Fußnote, aber nicht weniger aufschlussreich, wenn Geßmann zum besseren Verständnis der Kommunikation zwischen Bewegungen und Pfarrei auf Erfahrungen der Migrationsforschung zurück greift und Analogien geltend macht. Kommunikative Glaubensmilieus und eine aus der Volkskirche erwachsene Kommunikationsform der Territorialpfarrei finden – wo es gelingt – nur langsam und mühsam zu einander. „Die inhaltliche Auseinandersetzung mit den Grundgedanken des Initiationsweges führte zu einer regelrechten existentiellen Kehrtwendung des Pfarrers, die für viele in der Pfarrei nicht nachvollziehbar war. ... fühlten sich einige Personen aus dem bisherigen Umfeld des Pfarrers vernachlässigt und dadurch gekränkt und sogar persönlich verletzt“ (S. 73) ... „Von da an waren wir nicht mehr geliebt“ (ebd. Fußnote 284).

Die Studie bewertet keine pastoralen Optionen oder Kommunikationsstile des Glaubens. Sie beobachtet allerdings Unterschiede in der expliziten Sprachfähigkeit in Sachen Glauben und verortet genau hier mögliche Irritationen, Ausweichbewegungen und auch Konfrontationen. Die Absicht des Buches ist eine durchaus praktische, nämlich die Verbesserung der Kommunikation und damit der Interaktion. Unterscheidungshilfen tauchen im Verlauf der dargestellten Interviews immer wieder auf, vor allem die Unterscheidung zwischen „threat“ und „appeal“, zwei Begriffe der Bewegungsforschung, die die Wirkung von neuen Bewegungen auf tradierte Pfarreigruppen beschreibt. Dahinter stecken auch Selbstbestimmungen der Bewegungen hinsichtlich ihres Sendungsbewusstseins auf die Pfarrei und ihre Pastoral.

Den ausführlichen Interviewberichten fügt Andreas Geßmann ein mit ca. 40 Seiten knapp gehaltenes Kapitel „Kriteriologie“ an.

Es beginnt mit einer hilfreichen schematischen Zusammenschau der Fallstudien. Tabellarisch und gut systematisiert werden Unterscheidungskriterien vorgestellt, die die Interaktion von Gemeinschaft und Pfarrei differenziert beobachten lassen.

Die folgenden Kapitel sind informativ aber wenig verbunden mit der Lebensrealität der Fallstudien: Das betrifft die Darstellung unterschiedlicher Konflikttypen genauso wie eine kurze Abhandlung über das Wesen der Pfarrei. Hier könnte man sich mehr vorstellen, z. B. eine Interpretation der erwähnten Unterscheidungskriterien „threat“ und „appeal“ oder einen erweiterten Blick auf die Kulturform Pfarrei. Aber das sind lediglich Wünsche.

Der abschließende Teil widmet sich der Unterscheidung der Geister bzw. praktischer Empfehlungen. Diese sind durchaus akzentuiert, bleiben allerdings weitgehend appellativ. Akzente liegen in der Rolle des Pfarrers und seiner Aufgabe der Vermittlung und der Vermeidung von Monokulturen in den Ausdrucksformen des Glaubenslebens einer Pfarrei. Die Appelle verblassen allerdings ein wenig angesichts der vorangegangenen dichten Erzählungen samt ihrem Konfliktpotential. Ansonsten bleibt es bis zum Schluss sehr wohlthuend, mit Andreas Geßmanns Perspektive auf Konfliktsituationen zu schauen – als eine wahr- und ernst zu nehmende kommunikative Situation, die der Gestaltung, Veränderung und der Entscheidungskraft durchaus zugänglich ist – zum Wachstum aller Beteiligten im geteilten Glauben.

Der Rezensent zumindest teilt das Erlebnis des Autors, durch die Fallstudien eine dienliche Sehschule besucht zu haben.

Wilfried Röttgen

Glauben – (wie) geht das?

Es geht nicht darum, dass die Leute denken sollen, wir machen etwas zu wenig oder ganz verkehrt oder so. Dann sage ich immer: „Nein, nicht einfach mehr machen. Mir geht es eher darum: Ich will Sehnsucht wecken!“ Und dann kommt ein Pfarrer und meint: „Jetzt sagt der Bischof, ich soll zu all dem vielen, das ich tue, auch noch mehr beten!“ Dann sag ich: „Nein, das soll nicht noch eine weitere Anstrengung sein!“ Schauen Sie auf die großen Gestalten unseres Glaubens: Teresa von Avila, Ignatius von Loyola, Don Bosco! Die haben alle sehr, sehr viel geleistet. Aber sie sind doch vor allem unsere geistlichen Leuchttürme.

Woher kommt das? Sie haben offensichtlich Kontemplation und Aktion so ineinander geführt, dass sie gewissermaßen immerfort gelernt haben, in der Gegenwart Gottes zu leben und daraus ihre Aktivität zu entfalten. Das war nicht eine zusätzliche Anstrengung, sondern es war ihr Lebensvollzug: Beim Herrn sein und mit dem Herrn das Seine tun! Papst Franziskus hat neulich, das fand ich wunderbar, zu den Priestern gesagt: „Die Schlüsselkompetenz des Priesters ist: Ausruhen können beim Herrn!“ Ja, aber bei uns ist es doch ganz oft – wenn man ehrlich ist – genau umgekehrt. Dann heißt es: „Jetzt muss ich auch noch das Brevier beten.“ Das darf natürlich auch immer wieder so sein im Alltag. Aber wir müssen dennoch die Frage an uns heranlassen: „Haben wir gelernt, so vor dem Herrn zu sein und auszuruhen, dass wir mit den Psalmisten sagen können: ‚Herr, vor deinem Angesicht ist Freude in Fülle, Wonne für alle Zeit!?’“

*Hermann Stinglhammer
im Gespräch mit dem Passauer Bischof Dr. Stefan Oster SDB*

aus: Glauben – (wie) geht das?
hrsg. Hermann Stinglhammer
Regensburg 2016, S. 7-27, hier: 20f.

Ritterbach Verlag GmbH · Friedrich-Ebert-Straße 104 · 50374 Erfstadt
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E