



Michael Sievernich SJ

# Sakramentale und nichtsakramentale Vollzüge

*in einer veränderten pastoralen Landschaft*<sup>1</sup>


In der frühen Neuzeit fasste ein Ordensmann, der Volksprediger und Lesemeister Johannes Pauli OFMConv aus dem Elsass, das Problem der damaligen pastoralen Landschaft mit folgender Geschichte zusammen:

Ein griechischer Philosoph und ein Narr, den man als Gelehrten herausgeputzt hatte, sollten miteinander disputieren, aber nur mittels Gesten. Der erste Gestus, den der Grieche zeigte, bestand darin, dass er den Zeigefinger erhob. Er wollte damit sagen, dass es nur *einen* Gott gibt. Der Narr meinte, dass ihm der Philosoph ein Auge ausstechen wolle. Daraufhin erhob er zwei Finger, um anzudeuten, dass er seinem Gegner *beide* Augen ausstechen werde, wenn dieser ihn angreife. Wer den Zeige- und Mittelfinger demonstrativ empor streckt, pflegt dabei den Daumen abzuspreizen, so dass der Narr in Wahrheit *drei* Finger zeigte. Der Grieche nickte befriedigt, denn er war jetzt sicher, dass er richtig verstanden worden war: Hatte er selbst auf den Monotheismus angespielt, so wies nun der andere Gelehrte offensichtlich auf die Trinität hin. Um auszudrücken, dass Gott alle Dinge offenbar sind, zeigte der Grieche jetzt seinem Gegner die flache Hand vor. Der Narr dachte, der Grieche wolle ihm auf die Backe schlagen und ballte daraufhin die Faust, um darzutun, dass er dem Philosophen eins auf den Kopf geben werde. Aber der griechische Philosoph fühlte sich verstanden, denn die Faust, so interpretierte er, wolle zum Ausdruck bringen, dass Gott alle Dinge in seiner Hand „beschlossen“ habe. Und so achtete der weise Grieche den Narren als verständig, obwohl dieser die Botschaft des Griechen nur als Droh-Botschaft verstand.<sup>2</sup>

Auch heute scheint es mutatis mutandis auf ähnliche Weise zuzugehen: Das Christentum gestikuliert mit Zeichen und Symbolen, dogmatischen und moralischen Sätzen, liturgischen und caritativen Handlungen, aber viele Zeitgenossen und Zeitgenossinnen scheinen diese Gesten nicht mehr oder noch nicht zu verstehen; einige empfinden sie gar als Drohung oder gar Bedrohung. So wissen in den neuen Bundesländern zahlreiche Jugendliche, von denen sich über die Hälfte auch heute noch der „Jugendweihe“ unterziehen, beim Anblick eines Crucifixus nicht mehr, wer der „nackte Mann am Kreuz“ ist. In den alten Bundesländern ist diese Grundkenntnis zwar noch weitgehend vorhanden, doch hält ein Urteil des Bundesverfassungsgerichts es mit der im Grundgesetz garantierten Religionsfreiheit für unvereinbar, in den Unterrichtsräumen einer staatlichen Pflichtschule ein Kreuz oder Kruzifix anzubringen; denn man dürfe keinen zwingen, „unter dem Kreuz zu lernen“.<sup>3</sup> Zwei nicht ganz untypische Einstellungen zum christlichen Grundsymbol der Erlösung (in der Westkirche), auch wenn sie für die Bevölkerungsmehrheit sicher nicht repräsentativ sind.

Wer es nun unternimmt, nach den sakramentalen Vollzügen der Kirche in unseren Breiten zu fragen, muss sowohl den zeitgenössischen Kontext der späten Moderne ins Auge fassen als auch das Typische der pastoralen Landschaft. Wir gehen das Thema daher in drei konzentrischen Umkreisungen an und fragen zunächst nach der Rolle der Religion in der späten Moderne, bestimmen





dann das Typische der pastoralen Landschaft, um so zu des „Pudels Kern“ vorzustoßen, zur Frage der sakramentalen und nichtsakramentalen Vollzüge.

## 1. Religion in der späten Moderne

In der westlichen Moderne hatte man im Zuge der Rationalisierung und der Differenzierung der Lebensbereiche (Säkularisierung) den Rückgang oder gar das Ende der Religion prognostiziert. Spätestens seit den 80er Jahren erfuhr diese allgemeine Erwartung eine überraschende Korrektur, denn in der späten Moderne kommt es zu einer Revitalisierung der Religion und zu einem neuen Nachdenken über ihre Rolle.

Daher wird die Gegenwart durch zwei gleichzeitige, aber gegenläufige Tendenzen bestimmt: Auf der einen Seite ist der unübersehbare Rückgang des kirchlich gebundenen Christentums in den meisten Ländern Europas und insbesondere in Deutschland festzustellen. Auf der anderen Seite ist ebenso unübersehbar ein neu erwachtes Interesse am Religiösen festzustellen, auch wenn diese Tendenz in der Regel nicht mit einer neuen Zuwendung zu den Kirchen verbunden ist.

Was der evangelische Theologe Ernst Troeltsch zu Beginn des 20. Jahrhunderts (1903) feststellte, scheint sich nach dem Modernisierungsschub am Beginn des 21. Jahrhunderts zu wiederholen: „Die große moderne religiöse Bewegung, das wiedererwachte Religionsbedürfnis, bewegt sich außerhalb der Kirchen und zumeist auch außerhalb der Theologie.“ Aber der Mensch werde, wie stets bisher, das bloß Praktische und Irdische nicht aushalten. „Er wird die Wissenschaft zwingen, ihm die Quelle aller Kraft wieder freizulegen oder freizugeben, die Religion.“<sup>4</sup>

Das Christentum als prägende Religion Europas befindet sich im Umbruch. Der Rückgang christlich geprägter und kirchenbezogener

Religiosität zeigt sich empirisch in den statistischen und demoskopischen Zahlen, die alle Pfarrgemeinden im Hinblick auf ihre Situation kennen und die für die deutsche Kirche massive Rückgänge in der Partizipation der Gläubigen am kirchlichen Leben zeigen.

So scheint sich die Säkularisierungsthese zu bestätigen, wonach wissenschaftliche Berechenbarkeit und technischer Fortschritt eine rationale „Entzauberung“ der Welt (Max Weber) mit sich bringen. Was dabei verlorenggeht, darauf hat Jürgen Habermas bei seiner epochalen Rede als Friedenspreisträger am 14. Okt. 2001 in der Frankfurter Paulskirche aufmerksam gemacht. Er, der sich als „religiös unmusikalisch“ bezeichnet, aber die religiöse Tradition beerben will, beklagt etwa den Verlust zentraler theologischer Kategorien bei den „ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne“: „Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren.“<sup>5</sup>

Solche Verlusterfahrungen haben mit dazu beigetragen, dass die neue heimliche oder unheimliche Sehnsucht nach Religiösem, auch wenn sie kaum christlich geprägt oder gar kirchlich gebunden ist, die These vom Absterben der Religion in der Moderne als nicht mehr haltbar erweist. Freilich kam diese Entwicklung genauso unerwartet wie die Wiedervereinigung Deutschlands.

Die Moderne erzeugt in hohem Grad neue Risiken und Ängste (Verlust der Transzendenz, Bindungsschwäche, Umweltproblematik), die zu „religionsproduktiven Tendenzen“<sup>6</sup> führen. In der Tat deuten esoterische Lebenshilfe und spiritistische Kulte, das Aufblühen von Mythos und Magie, psychoreligiöse Therapie und ökoreligiöser Holismus auf eine Renaissance des Religiösen hin zu einer neuen synkretistischen „Philosophia perennis“ (Ken Wilber), einem neuen Zueinander von Naturwissenschaften, Psychologie und Religion. Auch der Wunsch nach Wiederverzauberung der Welt wächst, ob durch den „kleinen Prinzen“ (Saint-Exupéry) oder die





„kleine Momo“ (Ende), den „kleinen Hobbit“ (Tolkien) oder den kleinen Zauberlehrling „Harry Potter“ (Rowling).

Auf eine Revitalisierung deutet auch ein wachsendes Interesse an „Mystik“ hin, ob am mittelalterlichen Meister Eckart oder der Frauenmystik, am muslimischen Sufi, am chassidischen Rabbi oder am buddhistischen Lama, nicht selten als „analoger“ Ausgleich bei „digitalen“ Berufen in der Informationstechnologie. Auch die Lehren von der Wiedergeburt (Reinkarnation, Seelenwanderung) findet zunehmend Gläubige (man rechnet mit etwa 20% der Bevölkerung), wobei der Unterschied zwischen dem fernen Osten und dem nahen Westen darin bestehen dürfte, dass man in den östlichen Religionen (Buddhismus, Hinduismus) durch sittliche Anstrengung aus dem Rad der Wiedergeburt herauswill, während man im Westen hineindrängt, wohl um die befristete Lebenszeit auszudehnen.

Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte lässt sich schematisch etwa so kennzeichnen: Sagte man in den 70er Jahren: Kirche nein – Jesus ja, so in den 80er Jahren: Jesus nein – Gott ja und in den 90er Jahren: Gott nein – Religion ja. Der religiöse Bezug wird damit immer abstrakter und immer weniger personal.

Die unerwartete Karriere der Religion zeigt sich auch bei dem amerikanischen Theologen Harvey Cox, der in den 60er Jahren Zeitalter der völligen „Religionslosigkeit“ heraufziehen sah und vor der törichten Hoffnung warnte, dass die Religion eines Tages wieder ein Comeback feiern könnte. Schon zwei Jahrzehnte später mußte er angesichts der faktischen Entwicklungen diese These revidieren und sieht nun eine Ära des „Wiederauflebens des Religiösen“ (religious revival) heraufziehen: „Wenn die Herausforderung der modernen Theologie darin bestand, den Glauben in einer Zeit des religiösen Rückgangs zu bestimmen und zu verteidigen, so besteht die Aufgabe der postmodernen Theologie darin, die christliche Botschaft in einer Zeit zu interpretieren, in der die Wiedergeburt der Reli-

gion (rebirth of religion), weniger ihr Verschwinden, die ernstesten Fragen stellt.“<sup>7</sup>

Die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Modernisierungsprozesse führen also keineswegs zur religiösen Ebbe, sondern im Gegenteil zu einer neuen Flut: zur Suche nach den Quellen der Identität, nach neuen Formen der Gemeinschaft und nach tragenden Werten und nach welttranszendenten Kräften.

## 2. Veränderungen in der pastoralen Landschaft

Von blühenden pastoralen Landschaften ist nicht zu berichten, aber auch nicht von pastoralen Katastrophenszenarios, wenn man die unübersehbare Krise der Kirche und der Orden (Nachwuchsmangel) in größere Entwicklungen einordnet. Dann sind über hausgemachten Gründen (wie ängstliches Beharren auf dem status quo, mangelnde Innovationskraft, liberal-anpasserisches oder rigid-autoritäres Verhalten) vor allem Gründe zu nennen, die mit der gesellschaftlichen Situation zusammenhängen und an denen die Kirche wie andere Institutionen des öffentlichen Lebens teilhat.

Im Zug der Modernisierung der Gesellschaft ist sicher ein Rückgang oder Abschmelzen der „Milieus“ zu verzeichnen, darunter auch der katholischen Milieus. Daher erscheint die kirchliche Gemengelage diffus und plural. Sie reicht von den traditionellen volksskirchlichen Sektoren in einigen Landesteilen und dem noch immer starken und oft innovationsfreudigen verbandlichen Katholizismus über große kulturchristliche Anteile und die Gruppe der Halbgläubigen und religiös Suchenden bis hin zu den religiös Unmusikalischen und zur verfestigten Areligiosität (östliche Bundesländer). Angesichts dieser kirchlich zerklüfteten Situation steht die Pastoral vor einer doppelten Herausforderung:

(1) Die Pastoral steht vor der Aufgabe, den Sektor der klassischen Gemeindepas-



toral neu zu gestalten. Dabei hat das territoriale Prinzip seine Bedeutung, aber der Zuschnitt der pastoralen Räume paßt oftmals nicht mehr in die Landschaft und bedarf einer neuen Definition. Nicht nur wegen des Priestermangels, sondern vor allem aus pastoralen Gründen scheinen folgende Punkte dringend: größere Pfarrgemeinden mit Mittelpunktkirche und Filialkirchen, in denen sich eine Vielfalt spiritueller Stile entfalten kann; größere Pluriformität gemeindlichen Lebens (kein Einheitsprogramm) und Ausbildung von Schwerpunkten (z.B. Familien, Jugendliche, Predigt, Kirchenmusik...), besonders in urbanen Räumen (Stadtkirche); starker Bezug zu den Nachbarschaften des pfarrgemeindlichen Raums; Vielfalt von Gruppen und Gemeinschaften, die im größeren Pfarr-Rahmen ein ergänzendes Netzwerk „kommunikativer Glaubensmilieus“ (M. Kehl) bilden und bei denen spirituelle Gruppierungen wie die Orden oder Geistlichen Gemeinschaften Impulse geben können.

(2) Die Pastoral steht vor der Aufgabe, den kategorialen Sektor pastoral kreativ und pluriform auch auf die neuen Situationen zu beziehen. Dabei ist es wichtig, die bestehenden Zentren in den Blick zu nehmen, ob pädagogischer, monastischer, spiritueller oder diakonischer Art, und sie im Sinn einer missionarischen Kirche zu positionieren. Die Aufgabe besteht darin, wie Paulus in Athen auch auf den „modernen Areopagen“ (Johannes Paul II., *Redemptoris Missio* Nr. 37) den Glauben „zu Markte zu tragen“. Hier sind insbesondere die Orden aufgrund ihrer unterschiedlichen Prägungen und geographischen Verbreitung besonders gefordert, ihre Spiritualität neu zu inkulturieren, wenn denn die Aufgabe der Inkulturation nicht nur in fernen Kontinenten, sondern auch in der Kultur der späten Moderne zu leisten ist.<sup>8</sup> Bei dieser doppelten Aufgabe sind auch die neuen Zielgruppen ins Auge zu fassen: Etwa die verfestigten Agnostiker, denen religiös „nichts fehlt“, oder die Halbgläubigen, die über die ästhetische Formensprache der Li-

turgie, die christliche Tradition oder die geistlichen Stile der Orden einen neuen Zugang zum Glauben und zur Kirche finden. Dabei sind die verschiedenen Milieus der Erlebnisgesellschaft zu beachten und ihre pastoralen Herausforderungen.<sup>9</sup>

Einer aus der Gruppe der „Halbgläubigen“ ist der italienische Philosoph Gianni Vattimo, der von einem glühenden Katholiken zu einem Atheisten und dann zu einem Halbgläubigen geworden ist: „Ich gestehe: Wieder in die Kirche gegangen bin ich bisher, ... nur aus feierlichen und zugleich traurigen Anlässen: zu Begräbnissen geliebter Menschen, aber auch Taufen und Hochzeiten; und das eine oder andere Mal, aus vorwiegend ‚ästhetischen‘ Gründen (die von ‚authentisch‘ religiösen zu unterscheiden und abzuwerten ich mich hüte), zur lateinisch gesungenen Weihnachtsnovene in einer der seltenen Kirchen, wo sie noch zelebriert wird. Ich bekenne mich nicht mehr zur Verachtung der ‚Halbgläubigen‘ (nach einem Satz des Evangeliums wird der Herr die Lauen ausspeien), wie ich sie als militanter Katholik gegenüber denen empfand, die nur zu Hochzeiten, Taufen und Begräbnissen in die Kirche gehen.“<sup>10</sup> Gefragt ist hier also biographie-nah die sakrale und die ästhetische Kompetenz.

(3) Nach welchem pastoralen Prinzip ist nun vorzugehen? „Pastoral“ hat heute in der Regel einen positiven Klang, führt aber bisweilen auch im kirchlichen Sprachgebrauch abwertende Bedeutungen mit sich. Einerseits bezeichnet „Pastoral“ das Gesamt kirchlichen Handelns im Sinn des Grundauftrages der Kirche, Heilszeichen für die Welt zu sein (*Lumen gentium* Nr. 1) und entfaltet sich in viele Felder und Facetten pastoralen Handelns. Andererseits konnotiert der Ausdruck eine gewisse Nachsicht, die Vermeidung der Strenge, bisweilen gar den Gegensatz von Pastoral und Kirchenrecht, z.B. in den dornigen Fragen der Ehepastoral, obgleich doch Pastoral und Recht das „Heil der Seelen“ (*salus animarum*, c. 1752 CIC) als gemeinsame oberste Richtschnur haben.

Das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) ist





bekanntlich als „Pastoralkonzil“ in die Geschichte eingegangen, d.h. als Konzil, das auf dogmatische Definitionen und erst recht auf Lehrverurteilungen verzichtete. Vielmehr nahm es in seinen 16 Dokumenten eine kontextuelle Verhältnisbestimmung der Kirche nach innen (z.B. *Lumen gentium*) und nach außen (z.B. *Gaudium et spes*) vor.

Die beiden vorausgegangenen Konzilien, das Tridentinum im 16. Jahrhundert und das I. Vatikanum am Ende des 19. Jahrhunderts, sahen ihre Aufgaben bei aller Reformfreudigkeit eher in der Defensive. Sie verteidigten die katholische Kirche gegen die Bedrohung durch die Reformation bzw. durch die „modernistische“ Kultur. Das II. Vatikanum bezieht sich aufgrund seines „pastoralen Prinzip“ nicht defensiv, sondern positiv und produktiv auf den zeitgeschichtlichen Kontext.

Dieses pastorale Prinzip tritt insbesondere in der Pastoralkonstitution über die „Kirche in der Welt von heute“ (*Gaudium et spes*) zutage, deren beide gleichrangigen Teile einerseits über die Kirche und die Berufung des Menschen (Person, Gemeinschaft, Schaffen, Aufgabe der Kirche) handeln und andererseits dringliche Fragen (Ehe und Familie, Kultur, Politik, Wirtschaft, Krieg und Frieden) behandeln.

Warum nun diese Konstitution „pastoral“ genannt wird, erklärt die berühmte amtliche Fußnote zu Beginn. „Sie wird ‘pastoral’ genannt, weil sie, gestützt auf Prinzipien der Lehre, das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute darzustellen beabsichtigt.“ (*Gaudium et spes* Nr. 1)

Die Kirche bringt also nach dem pastoralen Prinzip Lehre und Leben in einen Zusammenhang, bezieht den christlichen Glauben auf die sozialen und kulturellen Lebenswelten. Das „pastorale Prinzip“ meint keine bloße Pragmatik, sondern die Entscheidung zu einer Pastoral und Theologie mit Zeitindex. Damit wird „zeitlosen“ Konzepten der Abschied gegeben. Das „pastorale Prinzip“ bedeutet also, sich auf die Kontexte der jeweiligen Lebenswelten einzulassen und in kriti-

scher Zeitgenossenschaft die „ewigen Werte“ (valores perennes) mit dem „aufkommenden Neuen“ zu einer „richtigen Synthese“ zu bringen und zwar durch eine Deutung der „Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangeliums (*Gaudium et spes* Nr. 4). Die Pastoral der Kirche zeichnet sich demnach durch einen synchronischen Bezug auf die Gegenwart aus, durch „pastorale Zeitgenossenschaft“.

Sie entfaltet sich in die verschiedenen Handlungsfelder, die natürlich „ein weites Feld“ bilden, wie mancher mit Fontane stöhnen wird, wenn er die Pluralität der Lebenssituationen und der vielfach professionalisierten pastoralen Handlungsvollzüge betrachtet.

Angesichts der Vielfalt der Biographien, Zielgruppen und Situationen scheint eine Konzentration auf die pastoralen „Kernaufgaben“ der Kirche unabdingbar. Kriterium des „Rückbaus“ ist der „historische Imperativ“ (Max Müller), demzufolge die Kirche (und die Orden) in ihrer Pastoral vornehmlich das tun sollen, was nur sie tun können und Dinge zu lassen, die auch andere tun können.

Ein literarisches Beispiel dafür mag die Priestergestalt sein, die Peter Handke in seinem Roman *Mein Jahr in der Niemandsbucht*<sup>11</sup> (1994) schildert. Dieser Priester tut unspektakulär, was sonst keiner kann oder keiner tut: Er feiert Liturgie in der ärmlichen Dorfkirche und er schaut bei den Sterbenden vorbei, denn „die Bedürftigkeit, bei den Uralten gleichwie bei den Jungen, schien gewachsen, dass jemand wie er, da das sonst keiner mehr tat, ... vorbeischaute, ... und ihnen die Hand auflegte.“ (S. 902f)

Des weiteren scheint angesichts der genannten Pluralität eine „polyphone Pastoral“ (Zulehner)<sup>12</sup> erforderlich, welche die eintönigen Entwürfe ablöst oder integriert. Dabei wird sich eine pluriforme oder polyphone Gesamtpastoral an den drei kirchlichen Grundvollzügen des Glaubensdienstes (Martyria), des Gottesdienstes (Leiturgia) und des Nächstendienstes (Diakonia) orientieren, die als Grundgesten von Erinnern, Danken, Sorgen zu deuten sind.





### 3. Sakramentale und nicht-sakramentale Vollzüge

Welche Chancen und Probleme ergeben sich für die (nicht)sakramentalen Vollzüge in dieser religiösen und pastoralen Landschaft? Hier möchte ich auf (nicht)sakramentliche Feierformen eingehen und auf pastorale Imperative.

#### (1) Feierformen

Bei den liturgischen Feierformen gibt es einerseits starken Rückgang bei der Sonntagsmesse, andererseits starke Nachfrage nach den Sakramenten an den Lebenwenden.

1) Sonntagsmesse. Die Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistie gehört konstitutiv zum Christsein und ist daher als Kirchengebot unter Sünde verpflichtend (*Katechismus der katholischen Kirche* Nr. 2181). Dennoch sinkt die Zahl der Gottesdienstteilnehmer in den letzten Jahrzehnten stetig ab, von über 50% im Jahr 1950 bis zu 16% im Jahr 2000.

Eine entscheidende Rolle spielte dabei der kulturelle Wandel der 60er und 70er Jahre, wobei ein Ende des Trends nicht abzusehen ist, auch wenn die Kurve inzwischen abgeflacht ist. Zudem gibt es eine „Seniorisierung“ und „Feminisierung“ der Gottesdienstgemeinden, die weder den Bevölkerungsdurchschnitt noch die Bildungs- und Berufsstruktur repräsentieren. So ist die Zahl der Kirchgänger unter 30 Jahren prozentual nur halb so groß wie diese Altersgruppe in der Gesamtbevölkerung, während die Zahl der Kirchgänger über 60 Jahren prozentual doppelt so groß ist.

Positiv und in absoluten Zahlen gesehen, gingen im Jahr 2000 etwa 4,2 Mio katholische Kirchenmitglieder sonntags zur Messe. Keine andere gesellschaftliche Gruppe in Deutschland vermag regelmäßig so viele Menschen zu mobilisieren. Aber im Vergleich zu früheren Jahren waren es 1970 mehr als

doppelt so viel. Die christlichen Kirchen haben einen zunehmenden Anteil an passiven Mitgliedern, die auf aktive Teilnahme weitgehend verzichten, der Kirche aber finanziell und kulturell als „treue Fernstehende“ verbunden bleiben.

Bezieht man diese Entwicklung auf andere Größen, dann ergibt sich hinsichtlich der Versorgung mit Priestern, dass diese Zahlen dem Rückgang der Kirchgänger folgen, so dass wir zwar in absoluten Zahlen weniger Priester haben, aber relativ eine ähnliche „Versorgung“ wie in volkswirtschaftlichen Zeiten. Anders verhält es sich mit Personen und Institutionen, die in den letzten Jahrzehnten wuchsen oder ausgebaut wurden.

So nahmen zum Beispiel die Gesamtzahlen der Katholiken aufgrund demographischer Entwicklungen und Austritte in nur einem Jahrzehnt von 1990 bis 2000 um 1,5 Mio ab. Das sind bei durchschnittlicher Pfarreigröße von 1500 etwa 1000 Gemeinden weniger. Die Zahl der Pfarreien blieb aber mit gut 13.000 nahezu konstant. Das „institutionelle Kleid“ der Kirche ist zu groß und wird immer größer; es entspricht nicht mehr den pastoralen Erfordernissen und muss daher angepaßt werden. Ähnliches gilt auch für das institutionelle „Abspecken“ der Orden, das sicher oft schmerzlich empfunden wird, aber auch Chance enthält, wenn es den Orden gelingt, ihre Inspiration und Spiritualität anderen Trägern und Mitarbeitern zu vermitteln.

Auch in anderen europäischen Ländern sind vergleichbare Tendenzen festzustellen, doch mit großen Unterschieden von Land zu Land.<sup>13</sup> Anders sieht die Situation aufgrund der Geschichte und dem anderen Verhältnis zur Religion (civil religion) in den Vereinigten Staaten von Amerika aus, wo der regelmäßige Kirchgang erheblich höhere Bedeutung und Religion in der Öffentlichkeit einen positiveren Stellenwert hat als in Europa.<sup>14</sup> Hier ist es auch gelungen, über das Erwachsenenkatechumenat in den meisten Pfarreien und kraftvolle pädagogische Zentren für Kontinuität zu sorgen. Allerdings klagt auch die





amerikanische Kirche über mangelnden Nachwuchs in den Diözesen und Orden.

In Europa gibt es neuerdings deutliche Anzeichen, dass sich der Trend ändert und zwar in den großen Städten, den Laboratorien der Moderne: So verliert in Österreich zwar das Land viele Kirchgänger, während sich deren Zahl in mittleren Städten stabilisiert und in größeren sogar wächst. Solche Trends geben jeder Stadtkirche Stoff zum Nachdenken über ihre urbane performance. Darüber hinaus stellen die Trendforscher Anzeichen einer Respiritualisierung fest oder gar eine „Desäkularisierung“ (Peter Berger) und damit einer Wiederkehr der Religion, freilich in ambivalenten Formen.<sup>15</sup>

2) Sakramentale Rituale. Ein weiterer wichtiger Indikator der religiösen Partizipation ist die Teilnahme an den Sakramenten und Sakramentalien, an der breit entfalteten rituellen Dimension des christlichen Glaubens katholischer Prägung. Dabei stoßen wir auf ein erstaunliches Datum: Die lebensbegleitenden Riten der Kirche, insbesondere die zu den Lebenswenden (Taufe, Eheschließung, Beerdigung), werden hochgeschätzt, auch bei der jüngeren Generation. Das zeigt die Europäische Wertestudie, der zufolge Anfang der 90er Jahre über zwei Drittel aller Europäer eine religiöse Feier bei der Geburt eines Kindes und bei der Hochzeit wünschen.

Generell ergibt sich aus den Umfragen, dass die Nachfrage nach Ritualen an den lebenswenden merklich höher ist als die Nachfrage nach Sonntagsgottesdiensten. Diese biographiegebundenen Rituale (Sakramente) erweisen sich als resistent gegenüber Säkularisierung. Als Hauptform kirchlicher Religiosität scheint sich weitgehend eine Form von „populärer Religiosität“ durchzusetzen, die eine enge Beziehung zur Biographie und zur Familie hat, ohne indes allzu sehr in die Gestaltung des alltäglichen Lebens einzugreifen. Es wächst also die Zahl der Kirchenmitglieder, die fallweise religiöse „Dienstleistungen“


der Kirche in Anspruch nehmen und darüber hinaus selbstkomponierte Religiositätsmuster ausbilden. Die kirchlichen Riten zur Lebenswende werden nicht nur zur Hauptform, sondern auch zum „Hauptgrund für die Kirchenmitgliedschaft“.<sup>16</sup> Damit wird die Liturgie dort besonders bedeutsam, wo ihr Zusammenhang mit dem Leben (Biographie, Familie, Schicksal) deutlich wird.

Von den Sakramenten erwartet man angesichts der Hoffnungen und Bedrohungen an den Lebenswenden, dass sie das Bedrohliche abwehren und das Erhoffte schützen, sozusagen einen schützenden „Baldachin“ über das Leben eines neugeborenen Kindes spannen oder eine Ehe unter den „Schutz und Schirm“ stellen.<sup>17</sup> Die Riten geleiten unter diesen Schutzschirm einer umgreifenden transzendenten Ordnung, wo letzter Halt und Hoffnung auf gelingendes Lebens zu finden sind.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Der Abschied von der Volkskirche im Sinn eines sozio-kulturellen Milieus, das über 100 Jahre eine große Leistung vollbrachte, nun aber im kulturellen Wandel der späten Moderne „abschmilzt“, geht einher mit der Ausbildung einer anderen „Volkskirche“ der Kasualfrömmigkeit für die Wechselfälle des Lebens. Da zu diesen Wechselfällen nicht nur die Lebenswenden zählen, die wie Geburt (Taufe), Adoleszenz (Firmung), Eheschluß (Ehe), Berufung (Ordo) sakramental begleitet werden, sondern auch die Erfahrungen der Schuld (Bußsakrament) und der Krankheit (Krankensalbung), verfügen auch diese Wechselfälle über eine sakramentale Begleitung, die im Alltagssakrament der Eucharistie ihren kontinuierlichen Ausdruck findet.

3) Nichtsakramentale Formen. Ausdrücklich forderte schon das Konzil eigene Wortgottesdienste (*sacra Verbi Die celebratio*) an Vorabenden höherer Feste, an den Wochentagen in der Fasten- und Adventszeit sowie an Sonn- und Feiertagen, wenn kein Priester zur Verfügung steht (*Sacrosanctum concilium* Nr. 35, 4). Diese Situation, dass





kein Priester zur Feier der Eucharistie zur Verfügung steht, ist in Lateinamerika seit langem, in Europa zunehmend gegeben. Wie ist darauf zu reagieren?

In Lateinamerika ist nicht nur die materielle Armut ein existentielles Thema großer Teile der Bevölkerung, sondern auch die traditionelle Armut an Priestern, nicht zuletzt ein Erbe der kolonialen Kirche (Weiheverbot für Einheimische). Angesichts dieser Notlage brachte der Aufbruch der Kirche Lateinamerikas neben den kirchlichen Basisgemeinden auch neue liturgische Feierformen hervor; dazu zählt etwa die „Feier des Lebens“ (*Celebración de la vida*), ein frei gestalteter Gottesdienst mit Liedern und Schriftlesungen, szenischen Darstellungen biblischer Erzählungen, Gebeten und Fürbitten. Die Leitung wird von neuen Diensten wie den „delegados (delegadas) de la palabra“ wahrgenommen. In Brasilien etwa werden in Ermangelung geweihter Priester etwa 70% der sonntäglichen Gottesdienste in dieser Form gefeiert, geleitet von Laien, mehrheitlich von Frauen.<sup>18</sup>

Auch in Deutschland stellt sich zunehmend die Frage, was zu geschehen habe, wenn kein Priester für die sonntägliche Eucharistie zur Verfügung steht. Die deutschen Bischöfe votieren im pastoralen Notfall für selbständige Wort-Gottes-Feiern, denen bischöflich beauftragte Frauen und Männer vorstehen, und die nur aus besonderen Gründen mit einer Kommunionfeier verbunden sein sollen, um Hochgebet und Kommunionsspendung nicht auseinanderzureißen.<sup>19</sup> Der Limburger Bischof Franz Kamphaus hält es für besser, „notfalls nur den einen der beiden Tische zu decken, den des Gottesworts, so reich wie nur eben möglich.“<sup>20</sup>

Nicht nur der Priestermangel, auch pastorale Erfordernisse und die Sehnsucht nach Segen für das Leben führen zu neuen Gottesdienstformen. Die mehrheitlich agnostische Situation in den neuen Bundesländern und die bleibende Bedeutung der „Jugendweihe“ bewegte Domvikar Reinhard Hauke (Erfurt) dazu, eine „Feier der Lebenswende“ zu in-

szenerien, mit Liedern und Schrifttexten, Symbolhandlungen, Bitten und Segen, als christliche Hilfe für Ungetaufte. Weitere Formen sind:<sup>21</sup>

- ◇ Segensfeier für konfessionslose oder kirchenferne Paare;
  - ◇ Segensfeier für Schwangere oder junge Mütter und ihre Kinder;
  - ◇ Segensfeier für Kinder (Fest der unschuldigen Kinder), Jugendliche (Pubertät), Senioren;
  - ◇ Segensfeier für Kranke und Trauernde;
  - ◇ Umkehrliturgien für Fernstehende (remembering church);
  - ◇ Morgenlob oder Abendlob als Revitalisierung des Stundengebets;
  - ◇ Stadtgebet als Versuch, die Stadt ins Gebet zu nehmen (Schwerte);
  - ◇ Nächtliches Weihnachtslob für Nichtchristen (Erfurt);
  - ◇ Jugendspezifische Feiern wie Nachtgebete;
  - ◇ Neuentdeckung der Wallfahrten, sei es der regionalen, aber auch der überregionalen (Santiago de Compostela);
  - ◇ Exerzitien im Alltag, auch per Internet.
- Dem Erfindungsreichtum sind so schnell keine Grenzen gesetzt. Dabei wird man immer im Sinn einer missionarischen Kirche auch die Kulturchristen und Halbgläubigen im Auge haben, aber auch die Nichtchristen und suchenden „Steppenwölfe“.

## (2) Pastorale Imperative

In der heutigen religiösen und pastoralen Landschaft scheinen mir zwei einander ergänzende pastorale Imperative von besonderer Bedeutung, ohne damit andere Akzente und Schwerpunkte auszuschließen. Die sakramentalen und nichtsakramentalen Vollzüge sind zum einen mystagogisch und ästhetisch zu gestalten, wobei sich die innere und äußere Gestalt wechselseitig deuten und unterstützen auf dem Weg des suchenden Menschen nach Gemeinschaft mit Gott und mit den anderen.



1) Mystagogie. Wie werden die sakramentalen Vollzüge auf die existentiellen Erfahrungen hin dechiffriert und wie sind existentielle Vollzüge im Licht der sakramentalen Vollzugsformen zu interpretieren? Gibt es so etwas wie eine „Mystik“ des Alltags? Oder bleibt das Mystische den großen Mystikern vorbehalten (Meister Eckart, Teresa von Avila)?

Angesichts des Rückgangs der sozio-kulturellen und der pädagogischen Tradierung des Glaubens gewinnt eine Tradierungsform an Bedeutung, die dem einzelnen in seiner Biographie hilft, seine existentiellen Erfahrungen als geistliche Erfahrungen, Erfahrungen des Geistes, wahrzunehmen und zu deuten. Karl Rahners Theologie ist bekanntlich vom Exerzitienbuch des hl. Ignatius und von der „Unterscheidung der Geister“ geprägt. Praktisch ausgerichtet, möchte sie zur Gnaden-erfahrung hinführen, in die ursprüngliche religiöse Erfahrung, in die Erfahrung Gottes als des fernen und zugleich nahen „Geheimnisses“ (Mystagogie).

Bevorzugte „Orte“ solcher Erfahrungen des Geistes, sowohl positive wie negative Erfahrungen, können etwa sein: Einsamkeit, Verantwortung, personale Liebe, Schuld, Tod, Treue, Gelassenheit, Erfahrung des Schönen, Beanspruchung durch die Wahrheit. „Man könnte vielleicht sagen, christliche Mystagogie ist *das Bemühen* von jemand, sich oder erst recht einem anderen *eine möglichst deutliche und reflex ergriffene Erfahrung seiner vorgegebenen pneumatischen Existenz zu vermitteln*. Christliche Mystagogie ist auch der Versuch, dem konkreten Menschen verständlich zu machen, dass seine mystische Geisterfahrung ihm geschichtlich greifbar und irreversibel durch Jesus Christus zugesagt ist.“<sup>22</sup>


Damit ist ein pastorales Handlungsprinzip gegeben: Mystagogische Einführung in das Gott-Geheimnis des Lebens, so dass die Betroffenen sagen: Was steht meinem Gottesglauben, meiner Bekehrung, meiner Taufe, Firmung, Eheschließung noch im Wege? Um

Gott als das Geheimnis des eigenen Daseins anzunehmen, bedarf es also mehr als einer doktrinären Entgegennahme der christlichen Lehre, es bedarf einer Mystagogie in die religiöse Erfahrung und spirituelle Vollzugsformen, die viele heute suchen. In diesen Zusammenhang gehört das oft zitierte Wort Rahners: „der Fromme von morgen wird ein ‘Mystiker’ sein, einer, der etwas ‘erfahren’ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.“<sup>23</sup>

Dieser mystagogische Ansatz ist als Leitidee für viele pastorale Praxisfelder aufgegriffen worden, von der Religionspädagogik und Katechese, über die Jugendarbeit und Seelsorge bis hin zur Liturgie und Sakramenten-pastoral. Mystagogie gibt dem sakramentalen Leben das Bewusstsein der göttlichen Tiefe. Ohne Erfahrungsbezug stehen die Sakramente in der Gefahr, bloße Riten zu werden. Gerade die Ordensleute haben eine besondere Aufgabe und Chance, ihre jeweiligen spirituellen Ansätze, ihre Ordensmystik mystagogisch ins Spiel zu bringen.

Die Mystagogie ist auch bedeutsam für die Christusbegegnung im Nächsten, insbesondere im Armen, wenn denn die Kirche „in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennt, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war.“ (Lumen gentium Nr. 8). Darauf verweist nicht nur die „vorrangige Option für die Armen“, die in der lateinamerikanischen Kirche entdeckt und weltkirchlich aufgegriffen wurde, sondern auch das Wort vom „Sakrament des Bruders“, das der Theologe Hans Urs von Balthasar prägte. Die Begegnung mit dem Bruder (und der Schwester, wird man heute ergänzen) mache diesen „zum Sakrament des Wortes Gottes an mich. Dieses Sakrament spendet





sich im Alltag, nicht im Kirchenraum. Im Gespräch, nicht während der Predigt. Nicht in Gebet und Betrachtung, sondern dort, wo das Gebet sich bewährt und die Betrachtung ausmündet in Sendung. Dort, wo es sich entscheidet, ob ich im Gebet wirklich Gottes Wort gehört habe, ob ich im Kirchenraum wirklich Gottes Fleisch und Blut empfangen habe: und die Entscheidung fällt, wie sie fallen soll, wenn sich erweist, dass ich dem Nächsten das Brot und den Wein des Wortes und des eigenen Lebens zu kredenzen gewillt bin.“<sup>24</sup>

2) Ästhetik. Die schöne äußere Gestalt kann der mystischen Innenseite des Glaubens dienen. Der Liturgiekonstitution zufolge war die Kirche immer eine „Freundin der schönen Künste“. Weil die liturgischen Zeichen und Symbole auf die Schönheit Gottes verwiesen, müssten auch die für den „heiligen Kult“ nötigen Dinge würdig und schön sein (*Sacrosanctum concilium* Nr. 122). „Edle Schönheit“, die nicht bloßer Aufwand sein soll, habe die Kirchen und ihre Ausstattung auszuzeichnen; und die Bischöfe mögen von den Gotteshäusern Werke fernhalten, die Glauben und Sitten widersprechen oder künstlerisch ungenügend und allzu mittelmäßig sind (*Sacrosanctum concilium* Nr. 124).

Die Schönheit und der künstlerische Rang der erhaltenen romanischen, gotischen oder barocken Kirchen ist unumstritten; daher schätzt eine Zeitgenossin wie die Schriftstellerin Eva Demski die alten Frankfurter Kirchen als „Rasthäuser Gottes mit stiller Bedienung“, als kostbare Räume der Stille, die „an Vergänglichkeit erinnern und Ewigkeit verheißen“.<sup>25</sup> Viele moderne Kirchenräume machen oft einen diffusen Eindruck, der kaum „Orientierung“ schafft. Der Kirchenraum muß ein sakraler, ein ritueller Raum sein, der sich abhebt vom Alltag, diesen ästhetisch unterbricht und auch nicht multifunktional vernutzt werden darf.

Über die Kirchen-Räume hinaus geht es auch

um die künstlerische (nicht kunstgewerbliche) Gestaltung der liturgischen Räume, der liturgischen Geräte und Bilder, der liturgischen Kleidung, der liturgischen Choreographie, kurz um das Festliche der gottesdienstlichen und sakramentlichen Feiern. Dazu gehört auch die Pflege der Kirchenmusik sowie der liturgischen Sprache und Gestik, wobei eine pausenlose „Erklärung“ der Symbolik zu vermeiden ist, weil es auf das wiederkehrende Ritual und das rhythmische Spiel von Worten und Gesten ankommt. Der schöne Schein der Liturgie und der Sakramente läßt die Transzendenz in der Immanenz transparent werden.

Der amerikanische Moralphilosoph Alasdair MacIntyre, der zur katholischen Kirche konvertierte, macht in seinem Plädoyer für Traditionen auch auf einen Zusammenhang von Religion und Ästhetik aufmerksam, der hier interessieren mag: „Wenn die katholische Messe für Konzerte von Protestanten verfügbar wird, wenn wir dem Evangelium lauschen, weil Bach es vertont, nicht weil Matthäus es geschrieben hat, dann werden kirchliche Texte in einer Form bewahrt, die die traditionellen Bande zum Glauben aufbricht, in mancher Hinsicht auch für diejenigen, die sich nach wie vor zu den Gläubigen zählen. Es ist natürlich nicht so, dass keine Verbindung zum Glauben mehr bestände; man kann die Musik Bachs oder selbst Händels nicht einfach vom christlichen Glauben lösen. Aber die traditionelle Unterscheidung zwischen dem Religiösen und dem Ästhetischen ist verwischt worden.“<sup>26</sup>

Die Unterscheidung zwischen liturgischem Vollzug und konzertanter Aufführung bleibt natürlich wesentlich. Eine Liturgie, die zum Konzert wird (mit Beifall), ist ebenso zu kritisieren wie ein Konzert, das sakrale Züge annimmt. Aber unterschätzen wir nicht die Kraft der künstlerischen Gestaltung der Liturgie, die nicht an die Ästhetisierung der Warenwelt anknüpft, sondern im Grund eine Art Inkulturation des in Christus anschaulichen Gottgeheimnisses darstellt.





Angesichts der viel beklagten Exkulturation des Christentums aus der Kultur der Moderne sind die innere und äußere Formensprachen des Spirituellen daraufhin zu prüfen, ob sie mystagogisch tauglich und ästhetisch anziehend sind. Die Kirche und die Orden stehen vor der Herausforderung einer neuen Inkulturation des Christentums in unsere Kultur. Diese Gegenwartskultur ist weder antimodernistisch abzuwehren noch enthusiastisch zu umarmen, vielmehr ist in ihr das Evangelium Jesu Christi in kritischer Unterscheidung der Geister und pastoraler Zeitgenossenschaft freimütig zu bezeugen und sakramental zu feiern.

<sup>1</sup> Vortrag am 22. 01. 2003 bei der Frühjahrssitzung VDO-Kommission Pastorale Grundfragen in Mainz

<sup>2</sup> Die Anekdotensammlung des Barfüßermönchs Johannes Pauli genannt Schimpf und Ernst, hg. von G. Th. Diethmar, Marburg 1856, 6f.

<sup>3</sup> Text des Urteils und der abweichenden Meinungen in: Neue Juristische Wochenschrift 48 (1995) 2477-2483.

<sup>4</sup> Ernst Troeltsch, Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1913, 21.

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001, 24.

<sup>6</sup> Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 1992, 162.

<sup>7</sup> Harvey Cox, Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology, New York 1984, 12, 20.

<sup>8</sup> Vgl. exemplarisch Michael Sievernich, Von der Akkomodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 86 (2002) 260-276.

<sup>9</sup> Hermann Kochanek, Spurwechsel. Die Erlebnisgesellschaft als Herausforderung für Christentum und Kirche, Frankfurt 1998.

<sup>10</sup> Gianni Vattimo, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997; vgl. Gerd Haefner, Morgenröte über Capri. Die Philosophen Derrida und Vattimo zur Rückkehr des religiösen, in: StZ 217 (1999) 669-682.

<sup>11</sup> Peter Handke, Mein Jahr in der Niemandsbucht, Frankfurt 1994.

<sup>12</sup> Paul M. Zulehner, Unternehmen statt Jammern, in: *Communicatio Socialis* 33 (2000) 267-275, hier 274.

<sup>13</sup> Grace Davie, *Religion in modern Europe. A memory mutates*, Oxford New York 2000.

<sup>14</sup> Michael Zöllner, *Washington und Rom. Der Katholizismus in der amerikanischen Kultur*, Berlin 1995.

<sup>15</sup> Vgl. Paul M. Zulehner u.a., *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000*, Ostfildern 2001.

<sup>16</sup> Michael N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt 1998, 115.

<sup>17</sup> Vgl. Peter L. Berger, *The sacred canopy*, New York 1973.

<sup>18</sup> Horst Goldstein, *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1991, 140.

<sup>19</sup> Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern. Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie (Die deutschen Bischöfe 62), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1999, hier Nr. 36.

<sup>20</sup> Franz Kamphaus, *Tut dies zu meinem Gedächtnis. Worum es beim Sonntagsgottesdienst geht*, Freiburg 1999, 31.

<sup>21</sup> Eine Reihe von Formen sind dokumentiert in: B. Kranemann u.a. (Hg.), *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*, Teil 2, Stuttgart 2000.

<sup>22</sup> Paul M. Zulehner, „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor...“. *Zur Theologie der Seelsorge heute*, Düsseldorf 1984, 51. (Gespräch mit Rahner kurz vor seinem Tod).

<sup>23</sup> Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 7, Zürich 1966, 11-31, hier 22f.

<sup>24</sup> Hans Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, München 1956, 216 f.

<sup>25</sup> Eva Demski, *Unterwegs*, Frankfurt 1988, 156-168.

<sup>26</sup> Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt 1987.