

Roman Bleistein SJ

Ökumene – ein Fremdwort für Jugendliche?

Junge Christen und die Konfessionen

Es gibt vergessene Themen in der allgemeinen Öffentlichkeit wie in der Kirche. Wenn ein Thema hier wie dort vergessen wird, muß dies nicht darauf beruhen, daß der in den Themen gemeinte Sachverhalt oder Lebensbezug die Menschen nicht beunruhige. Ganz im Gegenteil: das Thema kann deshalb vergessen sein, weil es ein heißes Eisen ist. Demnach wurde es wohl eher verdrängt als vergessen.

Es kann aber auch daran liegen, daß die Worte, mit denen ein Thema begriffen wird, veraltet sind, daß also eher die Worte als die mit ihnen gemeinten Wirklichkeiten vergessen wurden. So scheint es mit dem Thema Jugend und Ökumene zu gehen. Ökumene scheint deshalb in diesem Zusammenhang vergessen zu werden bzw. vergessen zu sein, weil das Wort „Konfession“ für junge Menschen nicht mehr gebräuchlich ist. Ökumene ist aber nur angesichts verschiedener Konfessionen verständlich.

Aufgrund dieser Tatsache stellen sich schon eine Fülle von Fragen: Was heißt Konfession für junge Menschen von heute? Gibt es für sie noch Unterscheidungslehren? Wo wird Konfession für junge Menschen im Alltag konkret erlebt? Welche Rolle spielen in diesem ökumenischen Kontext Taizé und das „Konzil der Jugend“? Kann man von einer Option der Jugend für die *eine* Kirche sprechen?

Konfession – kein Begriff für junge Menschen

Die Zeit, in der die religiöse Erziehung eine in Konfessionen profilierte Christlichkeit hervorbrachte, ist anscheinend vorüber und dies aufgrund dreier unterschiedlicher Tendenzen, die sowohl in der gesamten Gesellschaft wie vor allem bei der Jugend nicht zu übersehen sind.

Eine *erste Tendenz* spiegelt die *religionssoziologischen Veränderungen*. In ihnen geht der Weg der Einebnung von der Konfession zum Christentum, vom Christentum zur Religion. Was bislang als ganz spezifische Gläubigkeit, in ihren Glaubenslehren und rituellen Formen, existierte, wird zusehends auf den Ursprung, also auf die den Glauben ermöglichenden Grundhaltungen, zurückgeführt. Bei jungen Menschen ist deshalb nicht mehr davon die Rede, daß einer katholisch, lutherisch oder reformiert ist, sondern es heißt einfach: Ich bin ein

Christ¹. Das Allgemeinere wird von den Jugendlichen allein schon deshalb genannt, weil es ein Kontrast dazu ist, daß es heute in der normalen alltäglichen Umwelt eher „Nichtchristen“ gibt. Hier wirkt sich allgemein die weltumspannende Informiertheit über die Religionen aus; auch ist die Tatsache nicht ohne Bedeutung, daß in der Bundesrepublik inzwischen auch Moslems, Buddhisten und Shintoisten leben. Ihnen gegenüber kann sich ein junger Mensch nur als Christ begreifen. Dieser Name klärt für ihn seinen Zustand und sein religiöses Verhältnis. Protestanten und Katholiken konnten früher in großer Einfachheit sich gegenseitig definieren, solange sie der Meinung sein konnten, daß es nur diese beiden Weisen eines Gottesglaubens gebe. Inzwischen haben sich die Verhältnisse geändert.

Die Aussage „Ich bin ein Christ“ wird noch auf eine weitere Weise relativiert. Je mehr jungen Menschen zum Bewußtsein kommt, daß es viele Atheisten gibt, daß Menschen ohne Religion und ohne einen Gottesglauben in ihrer Umwelt leben, um so mehr werden sie sich auch nicht mehr als „Christen“ bezeichnen, sondern sie werden präziser (und nur aus der Antithese heraus) sagen, sie seien „religiös“.

Auf diese Weise bestimmt die jeweilige gesellschaftliche, religionssoziologisch greifbare Befindlichkeit eines Gläubigen sein Selbstverständnis mit. Er definiert sich nicht zuerst durch eine Wesensdefinition, sondern durch eine relative bzw. antithetische Definition. Dadurch aber trägt das Bewußtsein um viele Religionen und um eine wachsende Anzahl vielfältig motivierter Atheisten dazu bei, ein konfessionelles Bewußtsein zugunsten eines an sich vageren Religionsbegriffs aufzugeben, eines Begriffs, der dann in Konfrontation mit Atheismus oder purer „Weltfrömmigkeit“ wiederum einen spezifischen Inhalt erhält. Es ist dann von einem Menschen die Rede, der bewußt seine Weltdeutung aus einer transzendenten Wahrheit bezieht. Angesichts dieses Prozesses werden konfessionelle Unterschiede für junge Menschen zumindest zweitrangig.

Die *zweite Tendenz* ergibt sich aus der *Vorrangigkeit der Probleme*, wie sie von jungen Menschen erlebt werden. In existentieller Betroffenheit denken sie an ihre Lebenssituation. In ihr stellen sich ihnen Fragen um den Numerus clausus, um die Jugendarbeitslosigkeit, um die Atomenergie oder um den Frieden. Denken sie dann an die großen Probleme der Welt, dann beunruhigen sie der Hunger in der Welt, die Überbevölkerung, die Unfreiheit und das Unrecht. Was zuerst im Blick auf das eigene Leben als groß erschien, wird dann klein und schier unbedeutend, angesichts der Größe der Probleme der Dritten Welt.

Es ist selbstverständlich, daß junge Christen sich von diesen Problemen herausgefordert sehen. Sie erkennen auch, daß nur eine Zusammenarbeit aller die Not beheben kann. Dann aber wird in der Antwort auf diese Nöte nicht mehr in Begriffen von Konfessionen gedacht, sondern es wird von Kirche gesprochen, und es werden die Christen schlechthin aufgerufen. Es ist einleuchtend, daß angesichts solcher Not der kleinliche Hader zwischen den Konfessionen an Bedeutung verlieren muß. Wo es um den Menschen geht, wirken sich Konfessionen eher

hinderlich aus. Es bleibt also nur übrig, sich in der Entwicklungshilfe als Christ zu engagieren. Daß dann im speziellen Fall konfessionsspezifische Hilfswerke, etwa Misereor und Adveniat bzw. „Brot für die Welt“, arbeiten, ist für das Engagement junger Menschen unerheblich; denn es kommt ihnen allein auf den Menschen an.

Vermutlich läßt sich aus einer ähnlichen Logik auch die wechselseitige Teilnahme junger Christen an Katholikentagen bzw. Kirchentagen erklären. Die persönliche Not ist so groß und der Wunsch nach einer den Glauben bezeugenden Gemeinschaft so bedrängend, daß konfessionelle Unterschiede in den Hintergrund treten. Die Größe der Not relativiert konfessionelle Unterschiede, so lautet das Ergebnis der zweiten Tendenz².

Die dritte Tendenz geht von einer nicht mehr zu verheimlichenden Tatsache aus, von der *Unkenntnis in Glaubensdingen*. Es ist offenkundig, daß das konkrete Glaubenswissen, von den sieben Sakramenten über die Entstehung des Neuen Testaments bis zur Begründung ethischer Normen eines christlichen Lebens abnimmt. In diesen Prozeß eines schrumpfenden Glaubenswissens – bei teilweise engagiertem und anspruchsvollem Glaubensbewußtsein! – fallen Unterscheidungslehren und die Themen der Kontroverstheologie weithin unter den Tisch. Das Profil des eigenen Glaubens wurde im Religionsunterricht und bei der sonntäglichen Predigt gar nicht mehr so wahrgenommen, daß es in detaillierten, konfessionellen Begriffen aussagbar wäre. Damit aber wird auch wiederum Konfession hinfällig. Inwieweit hier die handfeste Antwort auf die Sinnfrage junger Menschen eine spezifische Entfaltung einzelner Wahrheiten durchweg überhören läßt, wäre noch weiter zu klären. Es ist ein Problem psychologischer Aufmerksamkeit, in der nur das den einzelnen existentiell Treffende wahrgenommen und aufgenommen wird.

Wenn man diese Fixierung auf Lebensfragen als Grund des Selektionsprozesses in den Glaubenswahrheiten sieht, dürfte man dann die tatsächliche Unwissenheit kaum als „Ignoranz“ bezeichnen. Dieses Unwissen in Glaubensinhalten wäre dann vielmehr das Ergebnis jener von der Lebensnot gesetzten, psychologisch bedingten Priorität. Es würde nur jene Wahrheit gesichtet, die eine Antwort auf eine Lebensfrage ist, die im Verständnishorizont eines heutigen Jugendlichen das Leben deutet. Sie wurde aber in Unterscheidungslehren anscheinend nicht gefunden. Das ist das Ergebnis der dritten Tendenz³.

Alle drei Tendenzen, die aufgewiesen wurden, durchdringen einander gegenseitig und führen im konkreten Lebensvollzug junge Menschen dazu, heute einmal an einer Eucharistiefeier teilzunehmen, den Sonntag darauf das Abendmahl zu empfangen und endlich Wochen später den Gottesdienst einer Freikirche mitzufeiern.

Was diese drei Tendenzen innerlich verbindet, ist die Ablösung der christlichen Wahrheit von ihrem Bezug zur Gemeinschaft, zur objektiv gegebenen Instanz. Mag sich zu den bereits genannten Ursachen auch noch eine gewisse Ungeschicht-

lichkeit gesellen, die Schubkraft des Erfahrungsbegriffs wirkt sich aus, der aller objektiven Setzung mißtraut und alle Wahrheit an der jeweils neu geschenkten Betroffenheit mißt. Inwieweit es sich darin um eine Neoromantik handelt, die aufgrund des schönen, großen Gefühls jede Institution gering, bedeutungslos, ja für das Leben hinderlich veranschlagt, ist eine Frage für sich. Tatsache ist: Konfessionen scheinen aufgehört zu haben, für junge Menschen (bedeutungsvoll) zu existieren.

Erlebte Konfessionen

Selbst wenn Konfessionen für junge Menschen jenseits ihrer gebräuchlichen Begriffe sind, werden junge Menschen mit konfessionsspezifischen Realitäten in verschiedenen ihrer Lebensräume konfrontiert. Führt man diese Begegnungen lebensgeschichtlich und in großer Abstraktion auf, wären folgende Einzelheiten zu vermerken.

Ein Kind entdeckt, daß es unterschiedliche Kirchen und Gottesdienste gibt: solche, die von seinen Eltern besucht werden, und solche, die von ihnen nicht besucht werden. Diese Erfahrung ist durchweg der kindlichen Bewertung entzogen, es sei denn, ein bevorzugter Spielkamerad oder eine Freundin gingen in die andere Kirche. Dann werden Konfessionen erstmals als trennend erfahren. Je älter das Kind wird, um so mehr setzt es mit seinen Fragen in dieser Hinsicht seinen Eltern zu.

Vielleicht stellt sich auch das Problem eines kirchlichen Kindergartens. Kinder realisieren dann, daß es – zumal in konfessionell etwa gleichgewichtigen Gegenden – Probleme der Wahl für die Eltern gibt. Überwiegt in der Entscheidung die Konfession des Kindergartens oder seine Lage oder die Qualität des Personals? Oder wird der eine Grund durch den anderen sekundär rationalisiert?

Konfessionen begegnen einem jungen Menschen existentiell im Religionsunterricht. Dort werden wohl auch gemäß dem Lehrplan die verschiedenen Konfessionen und Religionen besprochen. Aber weniger in unterschiedlichen Glaubenslehren als vielmehr in der Tatsache, daß der Religionslehrer der anderen Konfession „besser“ (was immer das heißen mag) als der der eigenen Konfession ist – oder daß Freund oder Freundin (zumal in Randstunden) den Religionsunterricht der anderen Konfession besuchen, werden Differenzen wahrgenommen⁴. Ähnlich stellt sich das Problem in Fragen der Teilnahme an kirchlicher Jugendarbeit, vor allem in größeren Städten. Dort entscheidet auch meist das Angebot und seine Attraktivität über die Teilnahme – und nicht „das richtige Gebetbuch“.

Die andere Konfession kommt für junge Menschen noch in den Blick bei ökumenischen Gottesdiensten (etwa während der Weltgebetsoktav)⁵, bei religiösen Festen von Verwandten und Bekannten der jeweils anderen Konfession (Erstkommunion bzw. Konfirmation, Sakrament der Ehe oder Trauung).

Weitere Informationen zur Sache – ohne größeren Lebenswert für Jugendliche – sind etwa Nachrichten in Zeitung und Fernsehen über Synoden, Konzilien, kirchliche Kongresse, die beim durchschnittlichen jungen Menschen – angesichts der Rangordnung seiner Interessen – nur am Rand Aufmerksamkeit wecken. Anders verhält es sich hingegen bei Engagierten, die nicht nur solche Vorgänge in den Medien verfolgen, sondern auch Katholiken- oder Kirchentage besuchen. Die etwaigen Motivationen dazu wurden bereits besprochen.

Das konkrete Erleben der Konfession wird bei Jugendlichen kaum von den Unterscheidungslehren (Ämterverständnis, Eucharistielehre, Petrusamt, Mariologie usw.) begründet, sondern die Konfessionen scheinen ihnen durch die Ordnung der kirchlichen Organisation bzw. deren Bürokratie begründet. Sie durchschauen wohl nur in seltensten Fällen die Gründe, nehmen aber weithin die Praxis im allgemeinen oder die Entscheidung im Einzelfall mehr oder weniger widerstrebend an. Da dieser Vollzug dann nur selten explizit und überzeugend auf unterschiedliche Lehren zurückgeführt wird, akzeptieren Jugendliche Konfessionen, soweit sie ihren Lebensbereich überhaupt tangieren (viele blenden jede Berührung mit religiösen Großorganisationen überhaupt aus – das sei nicht vergessen!), entweder ganz pragmatisch („Es ist einmal so; ich wurde in diese Konfession hineingeboren“) oder sie setzen sich einfach darüber hinweg („Diese Tradition oder Anordnung leuchtet mir nicht mehr ein“). Mit dem Wesen der Frohen Botschaft hat die jeweilige Entscheidung – zumal in ihrer Motivation – in beiden Fällen für sie wenig zu tun. Die geschichtlich gewordenen Kirchen und die Herleitung der heutigen Kirchenspaltung überfordern durchweg das Interesse junger Menschen; diese Probleme sind jenseits ihrer Betroffenheit. Nicht ausgeschlossen ist, daß die Schwierigkeit, jungen Menschen konfessionelle Unterschiede zu erklären und überzeugend die sich daraus ergebenden Konsequenzen einsichtig zu machen, nicht wenig dazu beiträgt, die Entfremdung zwischen Jugend und Kirche zu fördern⁶.

Taizé: Modell eines ökumenischen Weges?

Die Situation der Jugend wäre unter dem Aspekt Ökumene unzureichend beschrieben, würde nicht ausführlich über Taizé und das „Konzil der Jugend“ gesprochen; denn die Impulse, die von Taizé ausgehen, sind in einer großen Selbstverständlichkeit ökumenisch. Taizé legt sich auch deshalb als Thema nahe, weil in ihm (vielleicht) das Modell eines ökumenischen Weges zu entdecken ist, das für die gesamte kirchliche Jugendarbeit Geltung erlangen könnte. Seit dem Ende der sechziger Jahre wird die kirchliche Jugendszene und das Gespräch zwischen den Kirchen unübersehbar von Taizé und seiner Brüdergemeinde bestimmt, getragen von dem Charisma des Priors Roger Schutz.

Im folgenden soll nicht die ganze Geschichte dieses ökumenischen Experiments dargestellt werden. Es soll nur erforscht werden, wie die Akzente der einzelnen Botschaften des „Konzils der Jugend“ gesetzt werden, wie von Jahr zu Jahr die großen Themen der Menschheit mehr herausfordern und wie und wann die Ökumene explizit als Aufgabe eingebracht wird. Dies alles läßt sich aus den Texten zur Vorbereitung und im Vollzug des „Konzils der Jugend“ erheben⁷.

Ostern 1970 wurde das Konzil der Jugend angekündigt. Es war eine „Frohe Botschaft“, die spontan von den Jugendlichen mit langanhaltendem Beifall begrüßt wurde. Die Frohe Nachricht selbst war argumentativ so aufgebaut: der auferstandene Christus – der Frühling einer machtlosen, versöhnten Kirche –, der Mensch, der nicht mehr Opfer des Menschen ist. In diesen Gedankenschritten äußert sich ein großer soteriologischer Argumentationsbogen. Der Text heißt:

„Der auferstandene Christus kommt, um im Innersten des Menschen ein Fest lebendig werden zu lassen. Er bereitet uns einen Frühling der Kirche, einer Kirche, die über keine Machtmittel verfügt, bereit, mit allen zu teilen, ein Ort sichtbarer Gemeinschaft für die ganze Menschheit. Er wird uns genügend Phantasie und Mut geben, einen Weg der Versöhnung zu bahnen. Er wird uns bereit machen, unser Leben hinzugeben, damit der Mensch nicht mehr Opfer des Menschen sei.“⁸

In diesen wenigen Sätzen ist alles enthalten, was in den kommenden Jahren an Theologie und Spiritualität noch entfaltet werden wird. Als dann am 1. September 1974 das „Konzil der Jugend“ eröffnet wurde, griff es die Themen aus der „Frohen Nachricht“ wieder auf. Im „Brief an das Volk Gottes“ sind die einleitenden Sätze von großem Ernst:

„Wir sind auf einer Erde geboren, die für die Mehrzahl der Menschen nicht bewohnbar ist. Durch eine unerträglich privilegierte Minderheit wird ein großer Teil der Menschheit ausgebeutet. Zahlreich sind die Polizeiregime, die die Mächtigen schützen. Multinationale Konzerne schreiben ihre Gesetze vor und setzen sie durch, Profit und Geld regieren. Wer die Macht hat, hört fast nie auf die Stimmen der Stimmlosen. Und welchen Weg der Befreiung erschließt das Volk Gottes?“ Dieses Volk Gottes wird dann ausdrücklich gefragt: „Wirst du endlich ‚die universelle Gemeinschaft werden, die mit allen ohne Unterschied teilt‘, endlich eine versöhnte Gemeinschaft, ein Ort der Gemeinschaft und der Freundschaft für die gesamte Menschheit?“ Dieses Volk Gottes wird dann noch als „Volk der Seligpreisungen“ angesprochen. Es heißt endlich: „Wir werden es wagen, uns gemeinsam und endgültig zu engagieren, um das Unverhoffte zu gestalten, den Geist der Seligpreisungen im Volk Gottes hervortreten zu lassen und ein Ferment zu sein für eine Gesellschaft ohne Klassen und Privilegierte.“

Der Brief wirbt also für ein totales Engagement für die Stimmlosen und die Unterprivilegierten. Er sagt aber auch, daß in der Mitte des Konzils der Jugend der auferstandene Christus ist: „Ihn feiern wir, der in der Eucharistie gegenwärtig ist, in der Kirche lebt und in den Menschen, unseren Brüdern, verborgen ist.“

Der „zweite Brief an das Volk Gottes“ wird in Kalkutta-Chittagong am 1. Dezember 1976 verfaßt. Sein großes Thema heißt erneut: Miteinander teilen. Die Forderung ist angesichts der „einen Menschheitsfamilie“ selbstverständlich. Kirche selbst steht ja mitten unter diesen Menschen. Diese Kirche wird so gesehen:

„Wenn das Volk Gottes seinen Platz mitten unter den Menschen, so wie sie heute leben, finden will, ist es nicht verwunderlich, daß es auch selbst von Krisen erfaßt und erschüttert wird. Und doch sind im Leib Christi, seiner Kirche, Neuanfänge und Aufbrüche an vielen Orten spürbar . . .“ Die hoffnungsvolle Ansage wird dann unmittelbar an den Jugendlichen weitergesagt: „Und auch du trägst einen Teil der Verantwortung für die Zukunft.“

Im Jahr 1977 hat der Brief des „Konzils der Jugend“ als Adressaten „alle Generationen“. Verfaßt wurde er auf dem Chinesischen Meer, in Hongkong. In ihm wird wiederum vor allem das Verhältnis der Kirche zur Menschheit bestimmt. Es heißt dort:

„Christus ist so eng an den Menschen gebunden, daß er überall gegenwärtig ist, wo es Menschen gibt. Erkannt oder unerkannt begleitet Christus jeden Menschen. Dennoch hat die Gemeinschaft der Kirche sichtbare Konturen, nämlich die Umrisse des Leibes Christi. Aber diese Gemeinschaft reicht zugleich unermesslich weiter, als es sich der menschliche Geist vorstellen kann: Für Gott ist die Kirche ebenso umfassend wie die ganze Menschheit.“

Hier bricht eine mystische Schau von Kirche in die Betrachtung der Welt ein, die in der Tat „katholisch“, also allumfassend, ist. Nicht unwichtig scheint, daß in diesem Brief die Erfahrung mitgeteilt wird, daß die „Asiaten“ die Eucharistie als die „Quelle der Einmütigkeit“ kennen.

Nachdem für einige Jahre die Not der Menschheit bewußtgemacht und zum Miteinanderteilen ermutigt wurde, kommt die Frage der Konfessionen erstmals zum Ausdruck im Brief von 1978 über die „konkreten Akte des Konzils der Jugend für 1979“. Dieser Brief hebt optimistisch an: „Der Winter liegt hinter uns, ein Frühling der Kirche steht vor der Tür . . . Kein Frühling ohne die Beteiligung möglichst aller Getauften . . . Dann werden wir Zeugen einer Verwandlung von Kirchengemeinden in Orte der Versöhnung.“ Erstmals wird hier das Wort von der „Transfiguration“ gebraucht – neben Miteinanderteilen, Fest der Auferstehung, Kampf und Kontemplation ein weiteres zentrales Wort aus Taizé. Transfiguration meint – in Anlehnung an die „Verklärung Christi“ –, daß die jeweilige „Gestalt“ in ihrer jenseitigen, geistlichen, faszinierenden Wirklichkeit greifbar werden, daß sie „verwandelt“ werden soll.

Nun wird wohl gesagt: Es gibt nur konfessionelle Kirchengemeinden. In ihnen spiegle sich auf der Ortsebene die Kirchenspaltung wider. Nur die „Verwandlung“ der Kirchengemeinde baue den zwischenkirchlichen Parallelismus ab, der aus der ökumenischen Bewegung entstanden sei. Neu erkannt worden sei das Dienstamt eines universellen Pastors, nämlich das Amt des Bischofs von Rom. Aber es habe sich inzwischen aus den ökumenischen Institutionen eine Art zwischenkirchlichen Parallelismus entwickelt, der dieses Dienstamt des einen und universellen Pastors behindere. Natürlich müsse auch dieses Amt noch seine „Transfiguration“ erleben. Beide Kirchen aber hätten dann besondere Aufgaben. Hier wird der Brief – wie bisher nie – sehr konkret:

„Manche allerdings fürchten, die Anerkennung eines Dieners an der universellen Gemeinschaft könnte ihre eigene konfessionelle Identität zerstören. Aber Versöhnung bedeutet nicht Sieg der einen und Demütigung der anderen. Versöhnung heißt nicht, die zu verleugnen, die uns den Glauben an Christus weitergegeben haben. Im Gegenteil: die Gemeinschaft erfordert, die Gaben, die die anderen erhalten haben, zu entdecken. Behauptet jeder, auf den anderen verzichten zu können, weil jeder alles einbringen, aber selbst nichts annehmen will, findet die Versöhnung nicht statt.“ Anschließend werden die Kirchen der Reformation gebeten, sich auf die Eucharistie zu konzentrieren. Die Katholiken werden darauf hingewiesen, daß „das Beste der evangelischen Kirche, ihre besondere Gabe darin liegt, von jeher in der Schrift eine unmittelbare Quelle gesucht zu haben, um mitten unter den Menschen aus Gott zu leben“. Endlich heißt es: „Zur Konkretisierung dieser Suche nach universeller Gemeinschaft schlagen wir vor, daß während des Jahres 1979 jeder für sich persönlich und jede Gemeinde am Ort täglich für den Bischof von Rom und für die Verwandlung seines ökumenischen Dienstamts betet.“

Der Abschluß dieses Briefs greift wiederum die Solidarität aller Menschen auf und stellt dann die Christen vor die Alternative:

„Entweder bleibt das Volk Gottes mit seiner Unzahl von entzweiten Bruchstücken, die sich gegenseitig gleichgültig sind, im Zustand der Zerstückelung und ist nicht in der Lage, an der Freude und dem Leiden der ganzen Menschheitsfamilie Anteil zu nehmen. Dann ist es auch nicht erstaunlich, wenn die Menschen unserer Zeit mit dieser Kirche nichts zu tun haben wollen, und an ihre Stelle Gleichgültigkeit oder Ideologien treten, die das Miteinanderteilen durchsetzen wollen. Oder die Christen, verwurzelt in der Feier von Christus, der gestorben und auferstanden ist, treten in einen Prozeß der Versöhnung ein, finden mit einem universellen Pastor zu einer sichtbaren Gemeinschaft und dehnen ihre Solidarität auf alle Menschen aus. Dann ist der Frühling da: die Kirche wird zu dem, was sie ist, Ursprung einer neuen Menschheit, endlich versöhnt.“

Dieser große ökumenische Impuls wird dann – nach den „Briefen an alle Gemeinschaften“ und dem „Brief aus Italien“ – wieder aufgenommen in jenem Wort, das Roger Schutz bei der Wallfahrt der Jugend nach Rom im Dezember 1980 an den Papst richtet. Er sagt:

„Das ist es, was viele Jugendliche an der Versöhnung der Christen so sehr fesselt: Christus will aus der einzigartigen Gemeinschaft, die seine Kirche ist, ein Ferment der Versöhnung und der Freundschaft für die ganze Menschheitsfamilie machen, und dies wird nicht ohne konstruktive Auswirkung auf den Weltfrieden bleiben. Deshalb duldet für die neue Generation die Versöhnung der Christen heute keinen Aufschub mehr. Ich möchte Ihnen sagen, was ich bereits im vergangenen Jahr bei der 450-Jahr-Feier des Augsburger Bekenntnisses sagte: wie meine eigene Großmutter habe ich, ohne für irgend jemanden ein Symbol der Ablehnung zu werden, meine eigene Identität darin gefunden, daß ich, zutiefst in mir, die Glaubensströmung meines evangelischen Ursprungs mit dem Glauben der katholischen Kirche versöhne.“

Hier wird von einer neuen Identität des Christen gesprochen, einer ökumenischen Identität des Christen, die vor allem auch durch das Konzil der Jugend Wirklichkeit werden kann und soll.

Dieser Rückblick auf eine Entwicklung über zehn Jahre macht offenkundig, daß das Konzil der Jugend eine ökumenische Realität ist und daß es seine eigenen Wege geht, sozusagen zwischen den Kirchen. In den Texten werden nicht nur die großen Nöte der Menschheit, sondern ebenso die Sehnsüchte junger Menschen angesprochen und aufgegriffen. Insoweit ist inhaltlich und methodisch das Konzil der

Jugend ein Modell ökumenischer Arbeit. Eines sei eigens dabei herausgehoben: ohne eine große spirituelle, ja mystische Tiefe wäre dieser Weg bisher nicht gelungen, hätte er auch fortan keine Zukunft?

Gleichsam als Exkurs sei kurz jener Bericht des Ökumenischen Arbeitskreises der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend und des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (AEJ/BDKJ) über einen Aufenthalt in Taizé im Herbst 1977 vorgestellt, der im September 1978 unter der Überschrift: Taizé – Ort der Hoffnung? veröffentlicht wurde. Eingangs würdigt dieser Text die Spiritualität Taizés; sie fasziniere, vor allem in den Gottesdiensten. Er betont, daß in Taizé Kommunikation gelinge und daß Jugendliche Orientierung und Lebenssinn fänden. Aber es würden sich auch Probleme auf, wenn man das Glaubens-, Kirchen- und Ökumeneverständnis betrachte:

1. Überspielt nicht die erlaubte Einheit in den eucharistischen Gottesdiensten die tatsächlich vorhandene Spaltung im Verständnis der Eucharistie? Ist dies nicht eine Sammlungsbewegung im Gegensatz zu den Kirchen? Besondere Bedenken äußern die evangelischen Christen über die Praxis des Abendmahls, über den geringen Stellenwert der Predigt und in bezug auf die zu große Rücksichtnahme auf die katholische Tradition.

2. Wird die ökumenische Frage in Taizé nicht allmählich durch die Nord-Süd-Problematik verdrängt? Auch das Gespräch zwischen den Religionen wecke Bedenken. Ist es Teil einer religiösen Sammlungsbewegung oder ist es noch christologisch begründet und verantwortet?

3. Wie gelingt der Brückenschlag von der Oase Taizé hinüber in die christlichen Gemeinden vor Ort? Wo sind die Taizé-Besucher in den christlichen Gemeinden?

Trotz dieser kritischen Anfragen schließt der Bericht: „Taizé kann der Anfang eines großen Gesprächs der Christen untereinander und mit allen Menschen guten Willens sein.“

Die drei Teile dieses Beitrags wiesen sehr unterschiedliche Tendenzen bei der Jugend auf: der Verlust des Wortes „Konfession“ und darin eine Angleichung junger Menschen an gesamtgesellschaftliche, religionssoziologisch bedeutsame Prozesse¹⁰; die konkrete Erfahrung der Konfessionen, die bei eher am Rand der Kirche stehenden Jugendlichen mehr von Glaube und Kirche wegführt als hinführt; das ökumenische Modell Taizé, das auf einem hohen spirituellen Niveau Jugend nicht nur mit den Menschheitsproblemen konfrontiert, sondern auch zu einer experimentellen Lösung des Konfessionsproblems ermutigt: unter dem universellen Pastor, in der einen Menschheitsfamilie.

Daß diese Tendenzen gegenläufig sind, ist offenkundig. Daher bleibt am Ende die Frage: Läßt sich vom Modell Taizé her der Prozeß einer als Entkonfessionalisierung sich darstellenden Entchristlichung unterlaufen? Bringt die Option für die eine Kirche, die durch die Not der einen Menschheit herausgefordert ist, zugleich

die Chance und die Gewähr, das Erbe der Vergangenheit mit der Pflicht auf die Zukunft, die Einheit mit der Vielfalt zu verbinden? Und realisieren junge Menschen, daß der unzerrissene Rock Jesu (Joh 19, 24) nicht nur ein Symbol der fälligen Einheit der Christen, sondern zugleich ein Symbol der alle Menschen kleidenden Freiheit und des alle Menschen schützenden Friedens ist?

ANMERKUNGEN

¹ Aus einer Trendanalyse (1979) ist zu entnehmen, daß 16–29jährige sich zuerst als Christen fühlen (37%), daß sie ihre eigenen Glaubensansichten entwickeln (17%) und daß sie nur mit 13% sich als gläubiges Mitglied ihrer Kirche betrachten und zu ihrer Lehre stehen: Der Rückgang im Kirchenbesuch der Katholiken (Allensbach 1979) Tab. A 3 a.

² Nach dem Vorrang der persönlichen Probleme und der Verbesserung der Welt und der Gesellschaft kommt die Frage, ob die katholische Kirche die wahre Kirche sei, erst an fünfter Stelle: G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft (Freiburg 1972) 181.

³ Mit dieser Entwicklung ergibt sich auch eine vorbehaltlose Bejahung der konfessionsverschiedenen Ehe. 1971 sahen 75,4% der befragten 16–20jährigen Katholiken darin kein Problem (Synode 1–72–25).

⁴ G. Pfister, Religionsunterricht als „indirekte Ökumene“, in: Kat. Bl. 98 (1973) 300–305.

⁵ N. Römpler, R. Zinkhan, Ökumenische Gottesdienste (München 1975).

⁶ R. Bleistein, Jugend – auf kritischer Distanz zur Kirche, in: Befragte Katholiken, hrsg. v. K. Forster (Freiburg 1973) 151 ff.

⁷ Suchen – warten – wagen. Auf dem Weg zum Konzil der Jugend (Graz 1973); A. Stöckl, Taizé (Hamburg 1975) 198 ff.

⁸ J. L. González-Balado, Taizé – Frère Roger (Freiburg 1978) 70 ff.

⁹ R. Brico, Taizé. Frère Roger und die Gemeinschaft (Freiburg 1979).

¹⁰ Fr. X. Kaufmann, Kirche begreifen (Freiburg 1979) 84, 94, 106, 131, 179.