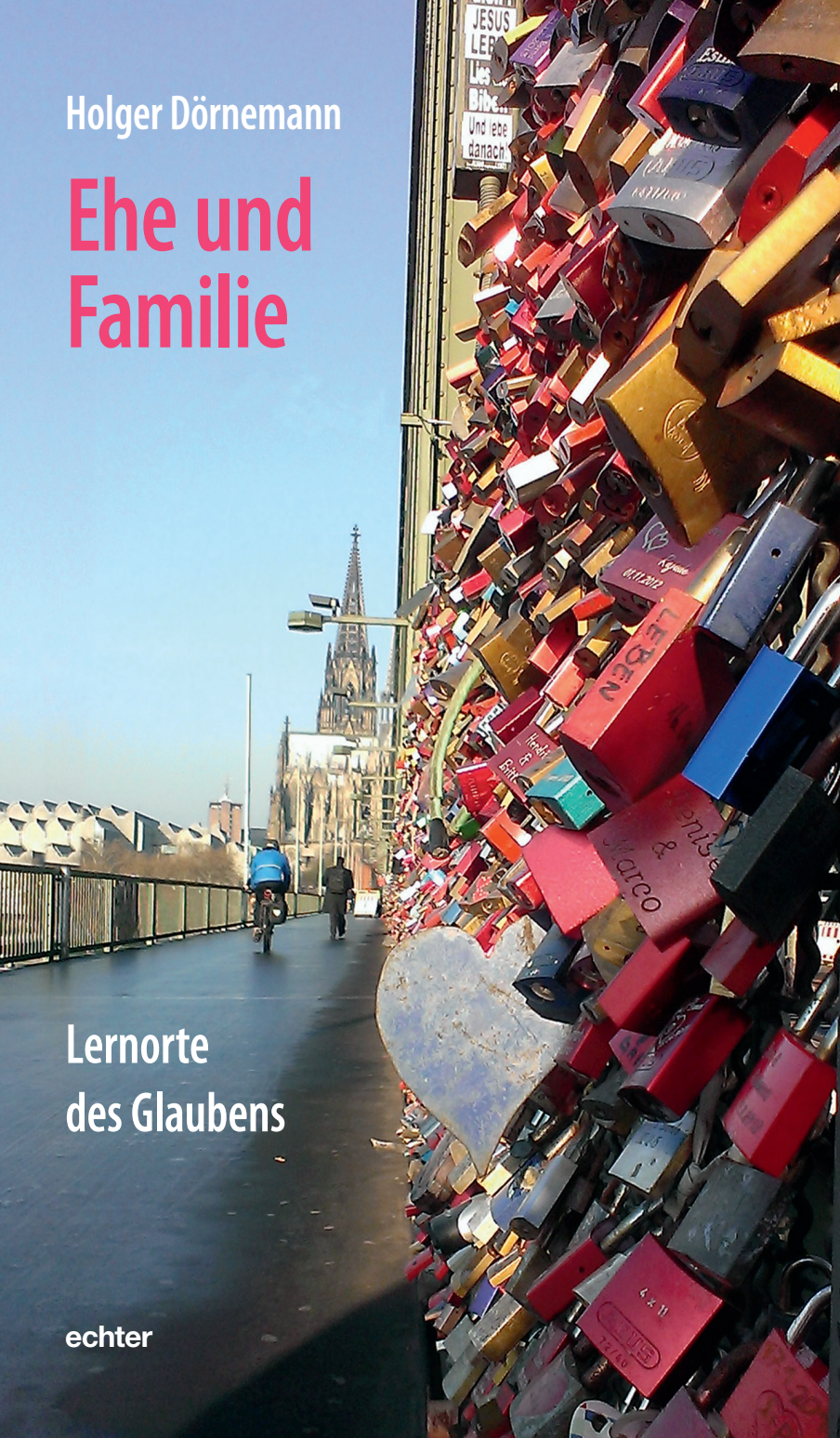


Holger Dörnemann

Ehe und Familie

Lernorte
des Glaubens

echter



Ehe als eine besondere Art der Freundschaft zu verstehen – das ist ein spektakulärer Gedanke. Dieser ermöglicht es, den Anfragen gerecht zu werden, von denen sich die katholische Kirche beim Themenkomplex „Ehe und Familie“ herausgefordert sieht.

In Rückbindung an den „Freundschaftsgedanken“ entwickelt Holger Dörnemann neue, gleichwohl an die kirchliche Tradition anknüpfende Gedanken zum Verständnis der Ehe. Zugleich ist es damit möglich, auch andere Lebens- und Partnerschaftsformen wertschätzend in den Blick zu bekommen und die darin aufbrechenden neuen Formen von Religiosität sensibel wahrzunehmen. Auch die Familie erscheint in diesem Blickwinkel in neuer Weise als „Subjekt der frohen Botschaft“. Abschließend geht er auf die Frage ein, inwieweit Kinder für die Kirche „religiöse Lernorte“ in Familien sind und auch die universitäre Theologie fortschreiben können. Pointiert erschließt Dörnemann so „Ehe und Familie“ als Keimzellen religiösen Lebens und Lernorte des Glaubens.

Holger Dörnemann, Prof. Dr. theol. habil., am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichtes der Kath.-Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München; hauptberufliche Tätigkeiten in der Theologischen Erwachsenenbildung und als Leiter der Ehe- und Familienpastoral im Erzbistum Köln. Seit 2012 Berater der Kommission Ehe und Familie (XI.) der Deutschen Bischofskonferenz.



Holger Dörnemann

**Ehe und
Familie**

Lernort
des Glaubens

Holger Dörnemann

Ehe und Familie

Lernort
des Glaubens

echter

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie ; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2014 Echter Verlag GmbH, Würzburg

www.echter-verlag.de

Umschlag: Hain-Team (www.hain-team.de)

Druckerei: CPI – Clausen & Bosse, Leck

ISBN

978-3-429-03756-7 (Print)

978-3-429-04781-8 (PDF)

978-3-429-06196-8 (ePub)

Inhalt

Vorwort	7
I. „Ehe als besondere Art Freundschaft“ - eine Kategorie für eine neue Theologie der Ehe	11
1. Die Ehe: theologische Erklärungsmodelle	13
2. Freundschaft: eine theologische Kategorie	16
3. Freundschaft in soziologischer Perspektive	20
4. Die Ehe: eine besondere Art der Freundschaft	24
5. Die Möglichkeit zu scheitern und die Unauflöslichkeit der Ehe	27
6. Konsequenzen des Freundschaftsbegriffes im Blick auf andere Partnerschaftsformen und das eheliche Commitment	32
II. „Familie als Subjekt der Evangelisierung“ - Familie im Wandel und ihre spezifische Religiosität und Spiritualität	37
1. Familie: religiöse Sozialisationsinstanz in der Tradierungskrise	38
2. Wandel des Familienbildes: die klassische Familie als Auslaufmodell?	40

3. Der Familienbegriff in der Christentums- geschichte	41
4. Die Pluralität der Familienformen als religionspädagogische Herausforderung	45
5. Beispiele: Orte und Erfahrungen von impliziter Familienreligiosität	48
6. Die Bedeutung der Familien(spiritualität) für die Theologie und Kirche heute	55

III. „Plädoyer für eine Theologie der Kinder“ - ein religionspädagogischer Perspektiven- wechsel

1. Kinder als Theologen?	61
2. Zwischen Abwertung und Idealisierung des Kindes	63
3. Durchbruch einer Theologie der Kinder	66
4. Kindertheologie: ein didaktischer Anknüpfungspunkt oder ein theologisch notwendiger Ausgangspunkt?	70
5. Ist die Kindertheologie ein theologisches Paradigma?	72
6. Zwischen einer ‚Theologie der Kinder‘ und einer ‚Theologie für Kinder‘: Kindertheologie als ‚Theologie mit Kindern‘	76

Nachwort	83
Literaturverzeichnis	85

Vorwort

„Ehe und Familie“ stehen in der katholischen Kirche ganz grundsätzlich an vorderer und in den kommenden Jahren – aus aktuellem Anlass – auch an oberster Stelle. Wie das Dokument zur Vorbereitung der außerordentlichen Bischofssynode des Jahres 2014 beschreibt, ergibt sich die hohe Bedeutung dieses Themenkomplexes allein schon aus der Tatsache, dass Papst Franziskus „beschlossen hat, für die Bischofssynode einen Arbeitsplan in zwei Etappen festzulegen: die erste Etappe, das heißt die Außerordentliche Versammlung im Jahr 2014, ist darauf ausgerichtet, den ‚status quaestionis‘ zu erfassen sowie Zeugnisse und Vorschläge der Bischöfe zu sammeln, um das Evangelium für die Familie glaubwürdig zu verkünden und zu leben; in der zweiten Etappe, bei der Ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode 2015, sollen konkrete Leitlinien für die Pastoral der Einzelperson und der Familie gesucht werden.“

Das Vorbereitungsdokument, das mit einem Fragebogen an alle nationalen Bischofskonferenzen und Diözesen der Welt versandt wurde, zählt bereits einige Kennzeichen des ‚status quaestionis‘ auf, die in den vergangenen Monaten in den bereits veröffentlichten Rückmeldungen der Diözesen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der nationalen Bischofskonferenzen konturiert wurden. Überdeutlich wird, was bereits im Vorbereitungsdokument ange-

deutet wurde: „Es zeichnen sich heute bis vor wenigen Jahren noch nie dagewesene Problematiken ab [...]: konfessionsverschiedene oder interreligiöse Ehen; Familien mit nur einem Elternteil; Polygamie[...]; Phänomene der Migration und Neuformulierung des Begriffs der Familie; relativistischer Pluralismus im Eheverständnis; Einfluss der Medien auf die Volkskultur im Hinblick auf das Verständnis von Ehe und Familienleben; Dauerhaftigkeit und Treue des Ehebundes entwertende Denkströmungen, die einzelnen Gesetzesvorschlägen zugrunde liegen“.

Diese als ‚Problemlagen‘ apostrophierte Wirklichkeitsbeschreibung ruft nach einer Neubewertung und neuen Wahrnehmung in der kirchlichen Lehre wie der Pastoral. Wenn Ehen und Familien ‚Kirche im Kleinen‘ (FC 48) und ‚kleine Hauskirchen‘ sind, wie es Papst Franziskus in dem Vorbereitungsgebet auf die Bischofssynode am 29.12.13 ausdrücklich erinnerte, entscheidet sich an dem Leben in ‚Ehe und Familie‘ und der Erschließung ihrer Wirklichkeit auch die Zukunft der ‚Kirche im Großen‘. ‚Die Theologen mögen dazu beitragen, das in Ehe und Familie gelebte Geheimnis zu erschließen‘, nahm bereits Papst Johannes Paul II. in seiner Familienzyklika des Jahres 1981 die Theologen in die Pflicht, sich diesem kirchlichen Zentralthema zu widmen und zu erklären, „was sich aus der Erfahrung des Familienlebens ergibt.“ (FC 73) Dazu möchte auch ich in einem ebenso niederschwellig wie pointiert geschrie-

benen kleinen Buch einen Beitrag leisten: ‚Ehe und Familie‘ im Licht der Zeichen der Zeit neu sehen zu lernen, sie als ‚Kirche im Kleinen‘ und Lernort des Glaubens für die Kirche erschließen und zugleich auch ihr theologisches Verständnis vertiefen. Neue Gedanken – die gleichwohl an große Themen der kirchlichen Tradition anknüpfen – zum Verständnis der Ehe werden dazu in Rückbindung an den christlich geprägten ‚Freundschaftsgedanken‘ ebenso eingeführt, wie Gedanken zum Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen und zur wertschätzenden Anerkennung der heutigen pluralen familiären Lebensformen als neu entstehende Keimzellen religiösen Lebens erschlossen. Worin selbst Kinder für die Kirche ‚religiöse Lernorte‘ in Familien sind und auch die universitäre Theologie fortschreiben oder gar begründen können, möchten die Gedanken gegen Ende der Schrift den Leser / die Leserin zu weitergehenden Perspektiven anregen und ermutigen.

Wie Papst Franziskus auf dem Rückflug vom Weltjugendtag in Brasilien sagte, „dass dies die Zeit der Barmherzigkeit ist“, möchte ich auch auf die in diesem Buch ausgeführten Gedankengänge beziehen, und noch ergänzen, dass sie nicht minder die Zeit der Gerechtigkeit und auch der vertieften theologischen Reflexion gerade in diesem Themenbereich werde.

München, am 25. März 2014

Holger Dörnemann

I. „Ehe als besondere Art Freundschaft“ – eine Kategorie für eine neue Theologie der Ehe

Noch keine drei Jahre ist es her, dass auf einer Jahreskonferenz der Ehe- und Familienpastoral der deutschen Bischöfe in München ein Referent in Erinnerung rief, dass die letzte größere Monographie im deutschen Sprachraum zur ‚Theologie der Ehe‘ vor damals schon gut zwei Jahrzehnten (Gruber 1994) geschrieben worden sei. Zu mutmaßen, dass zu dem Thema bereits alles gesagt ist, wird wohl nicht die richtige Erklärung für das Ausbleiben neuer theologischer Reflexionen sein, bedeutet Theologie ja immer auch, die Themen der kirchlichen Tradition in den Diskurs der Gesellschaft hinein zu übersetzen, lebendig zu halten und mit aktuellen Fragestellungen zu verbinden. Im etwa gleichen Zeitraum sank währenddessen die Zahl der katholischen Trauungen in Deutschland von über 110.000 Anfang der 1990er Jahre auf 46.021 im Jahr 2011. Mit dem Einbruch der kirchlichen Trauungszahlen um mehr als die Hälfte änderte sich zeitgleich auch der Stellenwert des Leitbildcharakters der Kernfamilie, verstanden als Sozialverbund zweier verheirateter Eltern mit ihren Kindern. Die am 30.08.2012 veröffentlichten Zahlen des Mikrozensus 2011 etwa stellen es deutlich vor Augen, dass die ‚klassische Familie‘ in deutschen Ländern weiterhin auf dem Rückzug ist: Immer mehr

Kinder wachsen bei Alleinerziehenden oder bei Paaren ohne Trauschein auf. Lag der Wert vor beinahe zwanzig Jahren noch bei 81 Prozent, sind nurmehr bei 71 Prozent der Familien in Deutschland die Eltern 2011 verheiratet – und darunter viele in zweiter oder dritter Ehe oder in Patchwork-Familien. In jeder fünften Familie erzieht ein Elternteil den Nachwuchs allein (plus sechs Prozentpunkte). Und in fast jeder zehnten Familie leben die Eltern ohne Trauschein zusammen. 1996 war das nur in jeder 20. Familie so (vgl. Destatis 2012). Im Spektrum der heute gelebten Beziehungsvielfalt wird die Ehe zunehmend eine Partnerschaftsform unter anderen, vor welchem Hintergrund auch die immer wieder neu aufkommende Diskussion um die Beibehaltung oder Änderung des Ehegattensplittings einzuordnen ist.

Beide Erhebungen legen nahe, dass die Zeit mehr als reif ist, die Grundlagen der Eheologie neu in den Blick zu nehmen, auch wenn manche Gedanken vielleicht noch nicht bis zu Ende gedacht und im guten Sinn vorläufig sein mögen. Das Thema neu ‚aufzureißen‘, ermöglicht vielleicht am Ende einen ‚Aufriss einer Theologie von Ehe‘, der ihre Bedeutung neu in die Gesellschaft hinein ins Gespräch zu bringen und auf die Pluralität der Partnerschaftsformen zu beziehen vermag. Welche Motive verbinden junge Paare heute aber mit ihrer Eheschließung? Vielfach sind es innige Bilder, Metaphern und Geschichten, die Hochzeitspaare ins Wort bringen – in dem ihr persön-

liches Liebesgeheimnis anklingt. In dem Film ‚Casomai‘ des Regisseurs Alessandro D’Alatri (Italien 2002) fragt der junge Priester Don Livio ein junges Paar, Stefania und Tomaso, im Traugespräch nach den Bildern und Metaphern für ihre Liebe. Die beiden deuten ihre Beziehung als ‚Paartanz zweier Eiskunstläufer‘, in dem Arbeit und Einsatz ebenso wie Eleganz und perfekte Harmonie zum Ausdruck kommen – eine Metapher, die Don Livio in seiner im Film kurz darauf folgenden Hochzeitspredigt aufgreift. Dieses Sprachbild, aber auch die von anderen Paaren genannten Bilder, Metaphern und Geschichten sind jedoch nicht nur gute Motivgeber für Hochzeitspredigten und Ansprachen (die ja – wie auch in dem Film – immer auch Hinweise auf mögliche Gefährdungspotentiale für die jeweilige Liebe geben), sondern im Letzten bzw. im Eigentlichen auch bedeutsame ‚Kurzschlüsse‘ auf wesentliche Elemente theologischer Überlegungen, die möglicherweise auch zu einer ‚Theologie der Ehe‘ auszubauen wären. Gehen wir neu auf die Suche!

1. Die Ehe: theologische Erklärungsmodelle

Einen neuen Ansatz einer ‚Theologie der Ehe‘ zu versuchen, heißt nun nicht, die bisherigen Metaphern und Erklärungsmodelle zu übergehen oder von vornherein überholt zu sehen, zumal die jüngsten lehramt-

lichen Akzentsetzungen auf weltkirchlicher Ebene gerade erst vor 50 Jahren veröffentlicht wurden. Mit dem 2. Vatikanischen Konzil ist das Bild der Ehe als ‚Bund‘ (GS 47-52) verbunden, durch den die Ehepartner ihre Lebensgemeinschaft begründen. In dieser biblischen Sprechweise wird der personale Charakter der Ehe und deren komplexe Wirklichkeit mit ihren verschiedenen Dimensionen angedeutet: Die Ehe als ein unauflöslicher Bund, in dem sich Mann und Frau gegenseitig schenken und annehmen. Neu herausgestellt wird mit dem biblischen Bundes-Bild zugleich der Gedanke, dass die Ehe gleichermaßen auf das Wohl der Ehepartner und auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommen hingeeordnet ist (während die Ehezwecklehre des Codex Iuris Canonici von 1917 noch einen ‚primären Ehezweck‘ – Zeugung und Erziehung von Nachkommen – und einen ‚sekundären Ehezweck‘ – gegenseitige Hilfe und geordneter Gebrauch des Geschlechtstriebes – unterschied). Neben der sakramententheologischen Neubewertung der Ehe als Bund ist kirchenrechtlich aber nach wie vor das Bild der Ehe als ein ‚Vertrag‘ bedeutsam. Anfang der 1980er Jahre drückt die Neufassung des kirchlichen Gesetzbuches (Codex Iuris Canonici 1983) mit dem Nebeneinander der Bilder ‚Vertrag‘ und ‚Bund‘ aus, dass die Ehe mehr ist als ein reines Rechtsverhältnis: Der Begriff ‚Ehebund‘ betont primär die personale und religiöse Wirklichkeit der Ehe, während der Begriff ‚Ehevertrag‘ dagegen verstärkt

die rechtliche Dimension zum Ausdruck bringt: nämlich die freie Willensentscheidung beider Partner als Konsenserklärung im Blick auf die ‚Vertragsinhalte‘ der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe (c. 1057 § 1). Letztlich greifen alle Versuche der Darstellung einer katholischen Ehe-theologie diese beiden Begriffe des Bundes und des Vertrages auf, auch wenn immer wieder im Blick auf die Vertragsmetapher aus systematisch-theologischer Sicht angefragt wird, ob hier nicht doch noch und zu Recht in der Ehelehre die Dogmatik vom Kirchenrecht her entworfen werde. Demgegenüber sind die Gedanken und Bilder der Hochzeitspaare von diesen Überlegungen meist unberührt. Ohne auf die kirchenrechtliche oder dogmatische Bedeutung ihrer Motive und Metaphern zu reflektieren, äußern Paare in der Praxis der Ehevorbereitung zumeist andere Motive und Metaphern für ihre Liebe und vielfach, dass beide Partner eine langjährige Freundschaft verbinde, die sie nun – oftmals mit dem Entschluss, eine Familie gründen zu wollen – zu der Entscheidung geführt habe, eine Ehe zu schließen. Wäre das vielleicht eine neue Metapher für die Ehe, sie als eine besondere Art einer Freundschaft zu verstehen? Ich möchte im Folgenden diesen Gedanken weiter verfolgen und mit dem Freundschaftsverständnis eine, wenn nicht neue, so doch für die Ehe-theologie untypische Metapher einführen, darstellen und auf die theologische Reichweite hin befragen – in der Absicht, die Sakramentalität der Ehe in der

heutigen Zeit auf neue Weise zu entdecken und in die Gegenwart zu übersetzen. Ist es möglich, die Ehe auch als ‚eine Art Freundschaft‘ zu verstehen – und darin auch das Besondere dieser Beziehung für die heutige Zeit wie im Anschluss an die Tradition zum Ausdruck zu bringen? Einen Versuch ist es allemal wert!

2. Freundschaft: eine theologische Kategorie

Auch wenn es zunächst anders scheinen mag, ist mit dem Freundschaftsverständnis tatsächlich eine alte theologische Kategorie wieder aufgenommen, die sogar weit älter ist als die mittelalterliche Theologie und ebenfalls ein zentrales Element der Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanums darstellt, indem das neue – kommunikationstheoretisch genannte – Offenbarungsverständnis eingeführt wird. „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9). [...] In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.“ Mit diesen einführenden Worten nimmt das Konzil in seiner

Konstitution über die göttliche Offenbarung ‚Dei Verbum‘ (DV 2) ausdrücklich den Freundschaftsbegriff in die Mitte theologischen Denkens, der die Theologiegeschichte bereits seit den Anfängen des Christentums begleitete. „Der Freundschaftsbegriff ist in besonderer Weise geeignet, den Wesenskern der christlichen Botschaft verständlich zu machen.“, bringt es Andreas Schmidt in seinem Buch ‚Jesus der Freund‘ (Schmidt 2011) auf den Punkt. Obwohl es im Hebräischen keinen eigenständigen Terminus technicus für ‚Freundschaft‘ gibt, der erst über die hellenistische Weisheitsliteratur (vgl. Spr 14,20; Sir 13,21) explizit Eingang in das biblische Schrifttum fand, wird er im Neuen Testament zu einem Inbegriff einer neuen Gottesbeziehung (Lk 12,4; Joh 11,11; 15,13-16). „Nur besonders Erwählte werden als ‚Freund Gottes‘ bezeichnet, so Abraham (Jes 41,8; II Chr 20,7; Jdt 8,19; [...] Jak 2,23) und Mose (Ex 33,11). [...] So werden auch die Jünger Jesu in den johanneischen Abschiedsreden Freunde Gottes genannt als Empfänger der sich offenbarenden Selbstmitteilung in Jesus (Joh 15,15). Das Freundeswort Jesu knüpft also einerseits an die Erwählung der Gottesmänner im Alten Testament an, führt aber zugleich darüber hinaus“ (Schrey 1983, 592-593): Wie Freunde gemäß griechischer Freundschaftsethik keine Geheimnisse voreinander haben, so bezeichnet die Metapher johanneisch vorbehaltlose Teilhabe am Offenbarerwissen Jesu als Ausdruck lebensspendender

Gemeinschaft mit ihm. Auch in der weiteren Theologiegeschichte wird der Freundschaftsbegriff von zahlreichen Autoren unterschiedlichster Epochen weitergetragen. Angefangen bei den Kirchenvätern (Ambrosius, Augustinus) findet der Freundschaftsgedanke besonders im Mittelalter etwa bei Aelred von Rievaulx (*De amicitia spirituali*) Aufnahme und schließlich auch bei Thomas von Aquin, dessen gesamtes theologisches Denken im Traktat über die Gottesfreundschaft kulminiert (Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II 23,1; vgl. Dörnemann 2012c), indem die gesamte Erlösungslehre und überhaupt seine ganze Theologie aus diesem Gedanken verständlich wird. Ich würde vieles darum geben, den durch Thomas' plötzlichen Tod unvollendet gebliebenen *„Ehetraktat“* fertiggestellt zu sehen, der im gänzlich neuen theologischen Entwurf der *„Summa theologiae“* sicher einen noch einmal mehr auf den Freundschaftsbegriff abgestimmten Bezug bekommen hätte, als wir es schon in der *„Summe gegen die Heiden“* mit der Bezeichnung der Ehe als *„größte Freundschaft“* (*»maxima amicitia«*) belegt finden: *„Amicitia, quanto maior, tanto firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur“* (Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden* III, 123). Über weitere Stationen etwa in der Deutschen Mystik findet sich das Freundschaftsverständnis bei Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila mit ihrem Verständnis des *„inneren Betens“* als

„Verweilen bei einem Freund“ (Leben 8,5). Viele weitere Stationen (bei Berücksichtigung der gesamten literarischen und geistesgeschichtlichen Tradition) wären zu nennen, die Anfang der 1990er Jahre Peter Hünemann in einem systematisch-theologischen Entwurf dazu veranlasste, Freundschaft als die „Gestalt des erlösten Miteinanderseins des Lebens“ zu fassen, die sich aus der Begegnung mit Jesus Christus, mit ihm als Sohn Gottes, ergibt. Diese Freundschaft Jesu Christi richtet sich zugleich auf die Mitmenschen, „bildet die Grundstruktur der Kirche als eschatologischer Heilsgestalt in der Geschichte.“ (Hünemann 1994, 378) Sie kann von ihrem Wesen her als Freundesgemeinschaft (Klauck 1991) verstanden werden, deren Mitte Gott selbst ist. Und wenn man diese ekklesiologischen Implikationen des Freundschaftsverständnisses auch auf die für die Ehe-theologie bedeutsamen Worte des Paulus in Eph 5,32 ebenso bezieht wie auf die wenige Verse davor ins Wort gebrachte kirchliche Gemeinschaft mit Christus, wäre es nicht weit hergeholt, auch und gerade in der Ehe das Geheimnis der Freundschaft angesprochen zu sehen, das Christus und die Kirche verbindet. Dieses revolutionäre Neuverständnis der Gottesfreundschaft verdrängt nicht die traditionellen Familienbilder von der Gotteskindschaft und der Geschwisterlichkeit und Brüderlichkeit. „Sie drücken die Selbstverständlichkeit der Beziehung zu Gott und der Menschen untereinander aus, die auch Unabhän-

gigkeit bedeutet. Doch mit Freundschaft kommen die kostbaren, lange vergessenen Elemente von Freiheit und Selbstverantwortung zurück, die in einer rasant sich verändernden Welt hilfreich und Lebenverwandelnd sind und sich neben die alten Bilder stellen.“ (Moltmann-Wendel 2000, 15-16) In diesem Sinne möchte ich den Begriff zunächst soziologisch etwas genauer fassen und auch in seiner gesellschaftlichen Aktualität einholen, bevor ich den Gedanken der Freundschaft auf die Ehe hin weiter ausführe.

3. Freundschaft in soziologischer Perspektive

Dass Freundschaft heute einer der höchsten Werte überhaupt ist, unterstreichen aktuelle Umfragen und auch die Jugendstudien in Deutschland in den letzten beiden Jahrzehnten immer wieder und stellen damit einen Konsens am Wertehimmel der nachwachsenden Generation fest, der die Symphonie der ansonsten unterschiedlichen Wertpräferenzen eint: Wahre Freundschaft. Lange Zeit von der Soziologie als Thema der wissenschaftlichen Auseinandersetzung eher vernachlässigt, wird die Freundschaftskategorie etwa auch seit zwanzig Jahren heute von verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen wieder neu entdeckt. Dabei wird aus soziologischer Perspektive – im Hinblick auf die Entwicklung des Freundschaftsver-

ständnisses von der Antike bis zur Neuzeit und insbesondere bezogen auf die fortschreitende Individualisierung, die gesellschaftlichen Differenzierungs- und Freisetzungsprozesse der Spätmoderne – ein Formen-, Inhalts- und Funktionswandel der Freundschaft konstatiert: von der institutionalisierten, sozial vorgegebenen zur partial-individualisierten, freiwilligen Freundschaft (Formenwandel), von der instrumentellen rational-praktischen Tatenfreundschaft zur expressiven, gefühlshaft-intellektuellen geistigen Freundschaft (Inhaltswandel) und von der sozialen Funktionalität zur personalen Funktionalität (Funktionswandel). (vgl. Nötzoldt-Linden 1994, 49-50) In dem Buch von Ursula Nötzoldt-Linden ‚zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie‘ wird das kulturspezifisch je verschieden ausgeformte Phänomen der Freundschaft als eine „auf freiwilliger Gegenseitigkeit basierende dyadische, persönliche Beziehung zwischen nichtverwandten Personen in einer Zeitspanne“ (ebd., 29) definiert. „Als Merkmale solcher Freundschaft werden genannt: Gleichheit, Zuneigung, gegenseitige Hilfeleistung, Vertrauenswürdigkeit (v.a. die Fähigkeit, Geheimnisse zu bewahren), freundschaftliche Korrektur, Austausch von intimen Gedanken und Gefühlen. [...] Außerdem werden an den Freund auch moralische Anforderungen gestellt. [...] Diese Umfrageergebnisse weisen eine erstaunliche Nähe zum antiken [aristotelischen] Freundschaftsbegriff auf, der offensichtlich

doch nicht nur etwas Epochenspezifisches, sondern Allgemein-Menschliches zum Ausdruck bringt.“ (Schmidt 2011, 284) Im Blick auf die heutige Bedeutung von Freundschaft sieht Nötzoldt-Linden in wahren, differenzierten Freundschaften einen Lösungsansatz zur solidarischen Bewältigung der Chancen und Risiken, die das Leben der individualisierten Gesellschaft bereithält. Freundschaften dienen dazu, den gesellschaftlich steigenden Anforderungen an Partizipation in verschiedensten Gesellschaftsbereichen gerecht zu werden und können somit als Lösungsansatz des Dilemmas zwischen gesellschaftlich vorgegebener Individualität und der Notwendigkeit zur Sozialität, zwischen den Extremen der sozialen Isolation und des Kontaktinfarkts, verstanden werden. In dieser Weise wird sie von sozialwissenschaftlicher und sozialpsychologischer Seite, in jüngster Zeit aber auch von der Philosophie und der Philosophiedidaktik neu entdeckt. Zugleich ist sie ein Breitenphänomen in den Sozialen Netzwerken des Web 2.0.

Aber – könnte man einwenden – ist der Freundschaftsbegriff der Sozialen Netzwerke nicht wie eine Karikatur – eine Gegenwelt – ‚wahrer Freundschaft‘? „Forciert das Web 2.0 die schwachen Bindungen zu ‚Bekanntem‘ auf Kosten der starken Bindungen zu ‚wahren Freunden‘?“ (Prüller 2010, 17) Dass in der Web 2.0-Freundschaft nur noch eine entfernte Ähnlichkeit zu dem aristotelischen Freundschaftsverständnis einer ‚wechselseitigen unverborgenen Liebe‘

(oder ‚mutua benevolentia non latens‘, wie Thomas von Aquin dies im Anschluss an Aristoteles übersetzt) anzutreffen ist – die Freundschaftsliebe ist hier auf ein bloßes und zudem unverbindliches Interesse aneinander zurückgeführt –, bedingt zugleich, dass folglich auch keine Liebe mehr zu glauben ist, weil ja eben auch nicht mehr artikuliert und ausgedrückt ist als ein einfaches ‚Interesse‘. Untergraben die sozialen Netzwerke damit zugleich auch das Freundschaftsverständnis? Auf den ersten Blick könnte es so scheinen: Dass das Freundschaftsverständnis im Sinn der ‚engen Freundschaftsbeziehung‘ aber durch das nahezu wahllose Anhäufen neuer Kontakte unter dem Namen ‚Freunde‘ im 21. Jahrhundert generell ‚verdünnt‘ werde, ist allerdings eine nicht bestätigte Annahme. Die tatsächliche Nutzung der Sozialen Netzwerke des Web 2.0 zeigt, „dass das manische Sammeln wildfremder ‚Freunde‘ vielleicht in der Anfangsphase eines spielerischen Ausprobierens aller neuen technischen Möglichkeiten noch eine Rolle spielt, aber für die meisten Nutzer alles andere als zentral ist: In viel stärkerem Ausmaß als zur Gewinnung neuer, wirklicher ‚Freunde‘ setzen die Menschen diese Internetseiten dazu ein, bestehende Freundschaften aufrechtzuerhalten oder Bekanntschaften aus dem realen Leben zu vertiefen. Web 2.0 ist also in erster Linie ein Werkzeug der Freundschaftspflege, dient also der qualitativen eher als der quantitativen Verbesserung des eigenen Beziehungs-

geflechts.“ (ebd., 21) „Wenn dennoch ein Niedergang der Freundschaft verzeichnet wird – wie etwa in der Aufsehen erregenden Studie, die 2006 in der *American Sociological Review* veröffentlicht wurde (die Zahl der Amerikaner ohne engen Freund ist von 1985 bis 2004 von 10 auf 25 Prozent gestiegen, die Zahl der engen Freunde je Amerikaner von vier auf zwei gefallen) – [...], dann sind daran nicht einfach allein die sozialen Netzwerke im Internet [...] schuld, sondern andere Faktoren: die hohe Mobilität, die Abnahme von Engagement, die sofortige Verfügbarkeit unterhaltsamer Ablenkung von der Einsamkeit.“ (ebd., 27-28) Zugleich unterstreicht aber auch diese Studie – wie überhaupt der Freundschaftsbegriff der Sozialen Netzwerke – die unverminderte, vielleicht sogar verstärkte Suche und Sehnsucht nach ‚Wahrer Freundschaft‘. Ein – wenn nicht der – Ansatz einer Ehetheologie?!

4. Die Ehe: eine besondere Art der Freundschaft

Schon die Antike mit ihrem hohen Freundschaftsideal war einmütig der Ansicht, dass wahre Freundschaft selten und in ihrer Vollkommenheit gar unerreichbar ist. „Die Sehnsucht nach echter und beständiger Freundschaft und die oft schmerzliche Erfahrung, dass zwischen diesem Ideal und der Realität immer

eine Distanz bleibt, lassen sich durch alle Epochen hindurch bis heute verfolgen. Was sich allerdings verändert hat, ist die Deutung und der Umgang mit dieser menschlichen Grunderfahrung. In der Antike hielt man trotz der Negativerfahrungen stets am anzustrebenden Ideal fest, während man sich in der Moderne viel schneller mit der Begrenztheit jeglicher menschlicher Freundschaft arrangiert“ (Schmidt 2011, 293), ohne jedoch die Sehnsucht nach ‚wahrer Freundschaft‘ aus dem Blick zu verlieren. Die Ehe scheint in meiner Sicht eine spezifische Freundschaftsform hochzuhalten, die auf dem Markt der verschiedenen Freundschaftsausprägungen beides – das Ideal vollkommener Freundschaft wie die Annahme ihrer Begrenztheit – in sich trägt und hochhält; und in einer geeigneten Perspektive als die ‚Stelle‘ theologischer Vergewisserung und Erfahrung genommen werden kann, wie es in Eph 5,32 anklingt und oben ausgeführt wurde, in der die Freundschaft Gottes anklingt. Die Ehe ist die Form von Freundschaft, in der der ausschließlichen Zusage auf eine Person hin und auf ewig bis zum Tode auch gesellschaftlich eine Bedeutung zugewiesen und darin auch ein ‚Humanum‘ endgültiger, sich versprechender Liebe gesichert und in der Wirklichkeit gehalten wird (deren Breitenwirkung auch noch als Matrix für andere Freundschaftsformen wahrzunehmen ist). Sie ist ferner eine Freundschaft, die auf die Einheit von Sexualität, Liebe und Fruchtbarkeit bzw. Offenheit

für Nachkommenschaft angelegt ist – und gesellschaftlich diesen Sinnzusammenhang hochhält, der als gesellschaftliches Wertefundament (gerade in Erziehung und schulischer Bildung) ebenfalls hoch bedeutsam ist. Ihr gilt die Zusage, dass in der sexuellen Erfahrung mehr als nur Lustbefriedigung und Triebabfuhr erfahren werden können, sondern Sexualität ein Ort der vertrauten, sich überlassenden und ekstatischen Liebe sein kann, in der auch das göttliche Geheimnis aufzustrahlen vermag. Aber sie ist jenseits aller High-Erlebnisse ebenso die Art von Freundschaft, die nach einem Anfang einer ‚Hochzeit‘ und vielen Höhepunkten gerade auch in der Alltäglichkeit des Alltags, in der „stinknormalen“ Ehe“ (Weinz 2011) aufzufinden ist. Gerade hier ist vielleicht ein Großteil ihres Geheimnisses zu finden: in der Weise, die Endlichkeit in all seinen Erscheinungsformen im Hier und Jetzt anzunehmen. Die eheliche Freundschaft ist schließlich aber auch die Form höchst normierter und mit wechselseitigen Zusagen verbundener Beziehungserwartung, für die etwas zu tun und einzubringen ist, gerade weil die eheliche Freundschaft ein lebendiger Prozess ist.

Je mehr sie in sich etwas von der göttlichen Liebe entdeckt und verwirklicht, desto mehr ist sie auch Sakrament als Zeichen und Wirkung der göttlichen Liebe, wie dies Joseph Ratzinger als Theologe im Jahr 1969 bei einer Reflexion über die Theologie der Ehe ausgedrückt hat (vgl. Ratzinger 1972, 92). Darin

ist die Entwicklungsfähigkeit und -notwendigkeit der Ehe als einer offenen Lebenswirklichkeit des Geheimnisses angesprochen.

5. Die Möglichkeit zu scheitern und die Unauflöslichkeit der Ehe

Die Möglichkeit des Scheiterns fast im selben Atemzug mit der Entwicklungsfähigkeit der ehelichen Freundschaft zu nennen, mag fast zynisch klingen, doch bringt auch dies ein *Humanum* ins Wort, gerade auch das Scheitern als Realität einer ehelichen Freundschaft zu jedem Zeitpunkt ihres Verlaufs nicht ausschließen zu können. Dabei ist die Erfahrung des persönlichen Scheiterns und der Umgang der Kirche mit den Gescheiterten zweierlei, und zu Recht werden die damit zusammenhängenden Herausforderungen innerkirchlich derzeit stark diskutiert. Um an dieser Stelle theologisch weiterzukommen, kann ebenfalls das Maß am Freundschaftsverständnis genommen werden. Wie oben schon gesagt wurde, ist bereits im Mittelalter die Ehe in ihrer Exklusivität und Dauerhaftigkeit der Bindung – bezogen auf die damals rezipierte Freundschaftslehre des Aristoteles – als höchste Form der Freundschaft (»*maxima amicitia*«) bezeichnet worden. („*Amicitia, quanto maior, tanto firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur*“, Thomas

von Aquin, Summe gegen die Heiden III, 123). Weil sie als eine den anderen um seiner selbst willen meinnende, wechselseitig einander bekannt gemachte und auf Lebenszeit versprochene Freundschaft ist – und dies beinahe strukturanalog zu den in der Nikomachischen Ethik entfalteten Kriterien/Voraussetzungen einer Freundschaft (Aristoteles, Nikomachische Ethik VIII, 2 bzw. Thomas von Aquin, Sententia Libri Ethicorum VIII, 2) –, wurde die Ehe biblisch als Abbild der untrennbaren Einheit und Verbindung Christi mit seiner Kirche (vgl. Eph 5,32, Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden III, 123 und DH 1327) verstanden. Wie Gottes Liebe uns untrennbar und unwiderruflich zugesagt ist, steht auch die Ehe als ihr Abbild in dieser Verheißung der Unauflöslichkeit – zumal und weil sie in dieser größeren Liebe Gottes gründet (als es die Gesetze des Alten Bundes zuvor aufgrund der Hartherzigkeit der Menschen erlaubten; s. Mt 19,8, wo das Verstoßen der eines Ehebruchs überführten Ehefrau als geringeres Übel erlaubt wurde angesichts des nach dem Gesetz ebenfalls möglichen, aber größeren Übels des Todes durch Steinigung; vgl. ebf. Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden III, 123). Unauflöseliche Eigenschaften hat die Ehe ferner wegen der wechselseitig eingegangenen Verantwortungsgemeinschaft – mit Rechten und Pflichten füreinander, die erworbenen (oder ggf. persönlich aufgegebenen) Güter der Haus- und Lebensgemeinschaft sowie für die Kinder,

ihre Versorgung und Erziehung. Gerade die Bezogenheit auf die Kinder und deren Rechte und Bedürfnisse nach einer intakten Familie werden schon im Mittelalter angeführt, um die Angemessenheit der Unauflöslichkeit der – ‚bis dass der Tod die Ehepartner scheidet‘ versprochenen – Ehe zu begründen (vgl. Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden III, 123).

Dass aber auch eheliche Beziehungen – mit der gegenüber dem Mittelalter viel höheren durchschnittlichen Lebenserwartung – auseinander gehen und scheitern können, ist heute mehr denn je eine unabwiesbare Realität in vielen Regionen der Welt, die das Thema des Umgangs mit Menschen in gescheiterten ehelichen Verbindungen in einem neuen und differenzierteren Licht sehen lassen müssen – gerade auch in ihren Rechtsfolgen für die wiederverheiratet Geschiedenen mit dem bislang für sie geltenden lebenslangen Ausschluss von den Sakramenten. Bislang ist kirchlicherseits eine erneute Eheschließung nur möglich durch die Feststellung der Nichtigkeit der vorausgegangenen Ehe – möglich dann, wenn etwa die Voraussetzungen einer ehelichen Freundschaft nicht vorlagen (die beiderseitig den Partner um seiner selbst willen meinende, auf Dauer bis zum Tod, in aller Freiheit, Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit versprochene Liebeszusage; dies kann ein Ehegericht prüfen). Wenn aber die genannten Voraussetzungen für eine Eheschließung vorlagen

und ebenso die Gründung der Ehe im Glauben beider Ehepartner als gegeben angesehen werden muss (diese Voraussetzung bzw. deren Fehlen wird derzeit ebenfalls im Hinblick auf die Unauflöslichkeit der Ehe diskutiert; und auch schon eine weitere Entfaltung der damit zusammenhängenden Konsequenzen für das Zustandekommen einer sakramentalen Ehe wäre eine wirkliche Fortentwicklung und Vertiefung der bisherigen Praxis und kirchenrechtlichen Regelung; vgl. Schmidt 2012), könnten nach dem Scheitern einer Ehe auch Menschen in Zweitehen oder -beziehungen unter bestimmten Umständen – auf den Einzelfall (durch ein Ehegericht oder eine andere seelsorgliche Stelle) geprüft – wieder am sakramentalen Leben der Kirche teilhaben und in das kirchliche Leben einbezogen werden: Wenn die Zerrüttung der ehelichen Beziehung unabweisbar ist, das Bedauern und der Schmerz über das Scheitern an der ‚höchsten Form der Freundschaft‘ offen und glaubhaft bekannt und eingestanden wird, die Verantwortlichkeit für den verlassenen Partner (wirtschaftlich, sozial...) und ggf. für gemeinsame Kinder als weiter bestehende Rechtsfolge der Unauflöslichkeitsbeziehung geregelt und auch auf Zukunft als dauerhafter Verpflichtungsgrund verbindlich im Blick ist (auch das wäre noch ein echtes Zeugnis für die ‚Unauflöslichkeit der Ehe‘, das darüber kirchlicherseits neu in den Blick, in eine wirkliche Aufmerksamkeit und seelsorgerliche Begleitung käme) und in einer Zweitbeziehung eine

dauerhafte Verantwortung füreinander und ggf. für gemeinsame Kinder bereits übernommen wurde, „kann die Kirche selbst entscheiden, wieviel sakramentale Kongruenz für die Zulassung des einzelnen Gläubigen zur Eucharistie erforderlich ist“ (Menke 2013, 262) und unter welchen Bedingungen auch ein wiederverheiratet geschiedener Mensch im je konkreten Einzelfall zu den Sakramenten zugelassen werden kann. Können wir denjenigen, der sich „nach besten Kräften darum bemüht, die zweite zivile Ehe aus dem Glauben zu leben und seine Kinder im Glauben zu erziehen, wenn er das Verlangen nach den Sakramenten als Quelle der Kraft in seiner Situation hat – müssen und können wir ihm dann nach einer Zeit der Neuorientierung das Sakrament der Buße und Kommunion verweigern?“ (Kasper 2014, 66) Muss nicht gerade auch in diesem Zusammenhang deutlich werden, dass „[d]ie Eucharistie [...], obwohl sie die Fülle des sakramentalen Lebens darstellt, nicht eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen“ (Franziskus 2013, 40) ist?

In allem – im Handeln der Kirche wie jedes einzelnen betroffenen Menschen – muss die auf das menschliche Heil zielende Freundschaftslove Gottes sowohl in ihren höheren Freiheitsgraden wie vertieften Verpflichtungsgründen bezeugt und spürbar werden, die in der menschlich möglichen Liebe und Freundschaft abbildhaft vergegenwärtigt wird. Auch im – glei-

chermaßen barmherzigen wie gerechten – Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen muss ein Zeugnis für die zwischenmenschlich ‚größte Freundschaft‘ der Ehe deutlich werden und aufscheinen, die ihrerseits in der barmherzigen und gerechten Freundschafts­liebe Gottes gründet.

6. Konsequenzen des Freundschaftsbegriffes im Blick auf andere Partnerschaftsformen und das eheliche Commitment

In all diesen Aspekten der zuvor genannten Abschnitte, die noch weiter auszuführen wären, ist die Ehe – meist unhinterfragt, aber selbst noch in Tendenzen einer rechtlichen ‚Gleichstellung‘ von Lebenspartnerschaften – eine Hintergrundfolie und ein Paradigma auch für weitere Freundschaftsformen, worin man ihre bleibende Präge­kraft in die Gesellschaft hinein ablesen kann. Zugleich wertet das ‚Hohelied‘ der ehelichen Freundschaft und ihre Sonderstellung andere Freundschaften nicht ab – nicht die Freundschaft bester Schulfreunde, selbst homosexuelle Freundschaften nicht –, wenn die Eigenart der ehelichen Freundschaft herausgehoben und aus ihrem eigenen Erleben heraus beschrieben wird. Im Gegenteil sogar lässt das Freundschaftsverständnis die verschiedenen Ausprägungen der Lebensformen in einer Perspektive

erscheinen, in denen auch die anderen Freundschaftsformen in ihren spezifischen Eigenarten und die in ihnen gelebten Werte und Leistungen wertschätzend in den Blick kommen können – auch in dem, was sie nicht oder nicht mehr in sich tragen. Gerade in diesem Vergleich wird die eheliche Freundschaft auch die Diskussion um die rechtliche Gleichstellung mit anderen Partnerschaftsformen nicht zu fürchten brauchen, wäre sie doch auch darin noch Maßstab und Bezugspunkt in der Gesellschaft heute. Deshalb steht sie im Artikel 6 des Grundgesetzes als langfristige Verantwortungs- und Beistandsgemeinschaft – gerade auch in ihrer Bezogenheit auf die Familie – unter dem besonderen Schutz. Und deshalb wird ihre Förderung zu Recht daraus abgeleitet, welche im Grundsatz auch noch in der Ausweitung auf andere Lebenspartnerschaften bestätigt und bekräftigt würde. Meines Erachtens – und Paulus in Eph 5,32 beim Wort genommen – scheint es mir nur eine Frage der Zeit zu sein, bis aus der ehelichen Beziehungserfahrung heraus (wieder) verstärkt und mehr als bisher ein Charisma für die Berufung in kirchliche Ämter hinein entdeckt wird.

Zugleich kann das Freundschaftsverständnis – anders als ein juristisch-statischer Vertragsbegriff – die Ehepartner an die Aufgabe erinnern, in die eheliche Beziehung hinein zu investieren bzw. investieren zu müssen. Landläufig ist das Sprichwort, dass man Freundschaften pflegen muss. Dass dies aber auch für

die eheliche Partnerschaft gilt, ist längst noch nicht selbstverständlich. Und vielleicht mag man diese Einstellung auch durch die statisch auf den Vertragsabschluss fixierende Vertrags-Metapher illustriert sehen, in der mehr der *Beziehungsstatus* als eine sich wandelnde *Beziehungsaufgabe* zum Ausdruck kommt. Wie jede Freundschaft zu pflegen ist, ist das sexuelle, affektive und kognitive Commitment ehelicher Freundschaft, das verbindliche Engagement für die Liebe, eine tägliche Herausforderung und Aufgabe. Dass mit dem Laufe der Zeit – gegenläufig zu den Gewöhnungs- und anderen Liebeserosionseffekten – auch ein Mehr an Gemeinsamkeit, Vertrauen und vertrauter Vorhersagbarkeit als neue Freundschaftsressource entsteht, wird dabei in jüngster Zeit entdeckt und wissenschaftlich herausgearbeitet (vgl. Bodenmann / Brändli 2011).

Doch welche Formen es gibt, das (sexuelle, affektive und kognitive) Commitment ehelicher Freundschaft zu stärken, scheint vielen Paaren im Beziehungsalltag und der oftmals schleichenden Erosion der Liebeskultur nicht bewusst zu sein, sukzessive verloren zu gehen oder verlernt zu werden. Dabei gibt es schon seit Jahrzehnten wissenschaftlich validierte (und konfessionsübergreifend oftmals geförderte) Trainingsangebote, die über die Hilfen der Eheberatungsstellen und spezielle spirituelle Angebote für Paare hinaus gerade diejenigen Kompetenzen und Fertigkeiten trainieren, die Grundlage (nicht nur) der eheli-

chen Freundschaft sind und mit zunehmender Beziehungsdauer immer wichtiger werden. ‚In communicatione omnis amicitia est‘ (Freundschaft ist Kommunikation), wird es deshalb schon in der mittelalterlichen Theologie – aristotelische Terminologie zitierend – wiederholt (vgl. Thomas von Aquin, Summa theologica II-II 23,1). Gerade diese kommunikativen Fertigkeiten trainieren die im deutschsprachigen Raum der Ehe- und Familienpastoral weit verbreiteten Paartrainings EPL (‚Erlebnis-Partnerschaft-Liebe‘ – für junge Paare), KEK (Konstruktive Ehe und Kommunikation – für Paare in langjähriger Beziehung) oder paarlife® (für Paare mit viel Stress in ihrem partnerschaftlichen und/oder beruflichen Alltag). Aus der Coaching-Praxis mit zahlreichen Paaren kann ich persönlich bestätigen, was Rückmeldung vieler Trainer ist: dass es zu den wunderbarsten – und auch intimsten – partnerschaftlichen Erfahrungen überhaupt gehört, im wechselseitigen Austausch, Gefühle, Gedanken und Wünsche (gerade auch über kontrovers-strittige Themen) auszudrücken und darüber und darin nicht selten auch die Liebe (wieder) zu entdecken. ‚Liebe teilt sich mit‘ – und kann umso tiefer ausgedrückt und empfunden werden (darin auch Sakrament für die Paare und ihre Um- und Mitwelt sein), wie beide Paare dafür auch eine Sprache finden – im wahrsten Sinne miteinander und einander zugewandt ‚im Wort‘ sind.

II. „Familie als Subjekt der Evangelisierung“ – Familie im Wandel und ihre spezifische Religiosität und Spiritualität

Mit dem Pontifikat Papst Johannes Pauls II. waren die Zitate „Die Familie ist das Herz der Kirche.“ (Ansprache zur Weltweihe an die Gottesmutter, 25.3.1984; OR 13/84) oder „Die Zukunft der Welt und der Kirche führt über die Familie.“ (Familiencyklika *Familiaris consortio*: FC 75) verbunden. Auch der Titel dieses Kapitels ist einem Brief Papst Johannes Pauls II. entnommen, dem Brief an die Familien aus dem Jahre 1994, in dem die Familie als „echtes Subjekt der Evangelisierung“ (*Gratissimum sane*, Brief an die Familien, 2. Februar 1994, Nr. 16) bezeichnet wird: Familie als primärer Ort der Tradierung des Glaubens. Und dieses Zitat hat es in sich und bringt etwas auf den Punkt, was schon die Familienzyklika Papst Johannes Pauls II. ‚*Familiaris consortio*‘ vor über 30 Jahren in anderen Formulierungen (vgl. FC 71-72, 74-75) ins Wort brachte: Dass die Familie die Trägerin der Frohen Botschaft ist, der also das Evangelium nicht erst gleich einem Objekt zu vermitteln ist, sondern das sie gewissermaßen schon in sich trägt. Die folgenden Ausführungen werden auf die Familie als Ort religiösen Lebens und darüber auch auf die so genannte Tradierungskrise in der Familie zu sprechen kommen, deren Hintergründe und Ursachen beleuchten und über die Darstellung

des Familienbegriffs in der Christentumsgeschichte aus dem Bereich der Familienreligiosität insbesondere spirituelle Erfahrungen des Familienalltags in den Blick nehmen. Daran anknüpfend sollen aus religionspädagogischer Sicht Schlussfolgerungen und Perspektiven für die Zukunft abgeleitet werden, um sie auf neue Handlungsoptionen zu beziehen.

1. Familie: religiöse Sozialisationsinstanz in der Tradierungskrise

Ich beginne mit einer Feststellung, die zuerst einmal wahrnimmt: Familien sind bei aller Unterschiedlichkeit ihrer konkreten Lebensbedingungen unverzichtbar für die religiöse Erziehung und die Entwicklung der zu ihnen gehörenden Kinder. Nach der World Vision-Studie ‚Kinder in Deutschland‘ aus dem Jahr 2007 ist die Familie für Kinder nach wie vor „die primäre Sozialisationsinstanz“ (World Vision 2007, 17). Das scheint unbestritten und keine Aussage, die besonders herausgestellt werden müsste, wenn sie nicht durch eine andere Feststellung sofort wieder in Frage gestellt würde: Denn zugleich haben Familien es „im Kontext der gegenwärtigen Gesellschaftsformation ungleich schwerer als unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen, religiöse Erziehung überhaupt als ihre ureigene Aufgabe zu erkennen und anzuerkennen.“ (Blasberg-Kuhnke 2010, 407; vgl.

Ziebertz 1999, 56) Dass die Familie mit ihrer Aufgabe religiöser Primärsozialisation in der Theologie und Kirche bis dato mehr vorausgesetzt wurde, als dass sie eigens thematisiert wurde, bestätigt auch die wissenschaftliche Sekundärliteratur. Noch 2006 konnte Friedrich Schweitzer das Kapitel zur Familienerziehung in seiner ‚Religionspädagogik‘ mit „Religiöse Familienerziehung – ein vernachlässigter Bereich“ (Schweitzer 2005, 17) überschreiben. „Wenn die Familie trotzdem Erwähnung fand, dann oft unter der Defizitperspektive. Es wurde beklagt, dass Kinder und Jugendliche nicht mehr genügend Impulse für die Glaubensentwicklung erhielten.“ (Domsgen 2009, 19) In einer solchen Perspektive erscheint „die Familie als ‚Versagerin‘ [...], die ihrer Bedeutung als Ort elementarer religiöser Erfahrung und Lernort des Glaubens nicht mehr gerecht wird – oder gar werden will!“ (Blasberg-Kuhnke 2010, 409), wie dies Martina Blasberg-Kuhnke im Jahre 2010 mit Verweis auf eine Veröffentlichung von Hans-Georg Ziebertz ins Wort fasst. Wie kann man diese Situation genauer erklären? Worin liegen die Ursachen dieser Entwicklung begründet?

2. Wandel des Familienbildes: die klassische Familie als Auslaufmodell?

Zunächst einmal zeigt sich Familie als *Gradmesser* der Gesellschaft, in der alle gesellschaftlichen Entwicklungstrends brennspiegelartig gebündelt sind:

- Die Individualisierung der Lebenslagen
- die Pluralisierung von Lebensstilen
- die Abschwächung institutioneller Verbindlichkeiten

Die klassische Familie als Auslaufmodell? Eine Reihe von Indikatoren scheinen dies zu bestätigen: „wie die Zunahme der Scheidungshäufigkeit, der Anstieg des Heiratsalters, weithin praktizierte u[nd] akzeptierte alternative Formen des partnerschaftlichen Zusammenlebens (auch mit Kindern), die bewusste Familienplanung mit ihrer Folge eines erheblichen Geburtenrückgangs“ (Mette 2001, 542). Und man könnte diese Aufzählung leicht vermehren. Jedoch kann „[e]in Blick in die Geschichte [...] belehren, dass weniger Stabilität u[nd] Uniformität als vielmehr Wandel u. Pluralität gewissermaßen als Merkmale der Kontinuität der F[amilie]“ (ebd., 543) zu gelten haben – so formuliert es Norbert Mette. Insofern könnte die Tatsache, dass Familie heute in einer Vielfalt von Formen begegnet, „alles andere als unnormal“ (ebd.) angesehen werden. Demgegenüber stellt der ‚Monitor Familienleben 2010‘ des Instituts

für Demoskopie Allensbach fest, dass Umfragen zufolge die Familie als erstrebenswertes Gut bei jung wie alt an oberster Stelle rangiert. 93 % aller Mütter und 90 % aller Väter von Kindern unter 18 Jahren halten den Bereich ‚Familie‘ für sehr wichtig (vgl. Institut für Demoskopie Allensbach 2010, 9), so dass aus einer anderen Interpretationsrichtung Soziologen – vertreten etwa durch Franz-Xaver Kaufmann, Rosemarie Nave-Hertz und Laszlo Vaskovics – hinter den gesellschaftlichen Veränderungen eine stärkere Kontinuität des Familienleitbildes erkennen. So argumentiert auch Eberhard Schockenhoff, dass man aus der Summe der erwähnten Wandlungsszenarien und Einzelphänomene nicht den Schluss ziehen könne, „dass Ehe und Familie im gesellschaftlichen Bewusstsein als Auslaufmodell gelten, dem die Menschen keine Orientierungs- und Leitbildfunktion für das eigene Leben mehr zuerkennen würden.“ (Schockenhoff 2002, 17) Und tatsächlich: schließt man die Augen, steigt beim Begriff ‚Familie‘ unweigerlich die Imagination von ‚Vater, Mutter und Kind bzw. Kindern‘ auf.

3. Der Familienbegriff in der Christentums- geschichte

Gleichermaßen setzen denn auch kirchliche Lehrschreiben an, nach denen „ein Mann und eine Frau,

die miteinander verheiratet sind, [...] mit ihren Kindern eine Familie“ bilden (Katechismus der Katholischen Kirche 1993, Nr. 2202; vgl. Kompendium 2005, Nr. 456). „Die Familie begreift die kath. Kirche dem Plan Gottes zufolge als die aus der Ehe erwachsende größere Gemeinschaft von Eltern und deren Kindern. Damit ist sie theologisch als Erweiterung der Ehe zu begreifen und von ihr her zu bestimmen“ (Mette 2005, 68), wie es in einem Buch zur Ethik in den Weltreligionen heißt. Allerdings: Das klassische Verständnis von Familie, wie es im Katechismus der Katholischen Kirche aufgeführt ist – darauf weisen zahlreiche Theologen mit Recht hin, kann nur bedingt mit Hilfe eines Rückgriffs auf den biblischen Befund gewonnen werden. Denn im Alten und Neuen Testament ist die Familie *im heutigen Verständnis* unbekannt. Vielgestaltig stellen sich die Familienformen sowie das Verhältnis von Familie und Religion bereits im Alten Testament dar. Michael Domsgen formuliert pointiert: „’Familie’ ist kein biblischer Begriff.“ (Domsgen 2004, 263) Abgesehen von einem anders ansetzenden ‚Familienverständnis‘ – *bajit* (בית) bezeichnet die Hausgemeinschaft, *mishpaħa* (משפחה) einen Clan innerhalb eines Stammes – finden sich polygame Familienformen wie Jakob mit Lea und Rahel (Gen 29) oder aber Verbindungen, die auch Sklavinnen in die Familie integrieren (wie bei Abraham und Hagar; Gen 16) oder das Institut der Leviratsehe (Gen 38). Und auch zur Zeit

des neuen Testaments bleibt unser heutiger Familienbegriff „dem biblischen Denken fremd.“ (ebd., 265) Der Familienbegriff des Neuen Testaments drückt sich in den Begriffen oikos (οἶκος) bzw. oikia (οικία) aus, wobei die jeweilige Bedeutung der Hausgenossenschaft nur dem jeweiligen Kontext zu entnehmen ist. (vgl. ebd., 264) Aber jenseits der unterschiedlichen Familienformen möchte ich noch auf eine weitere Auffälligkeit in der jüdisch-christlichen Tradition zu sprechen kommen: Im Gegensatz zum Judentum, in dem die Familie durch die Jahrhunderte für die religiöse Erziehung und Bildung der Kinder und das religiöse Leben insgesamt eine eminente Rolle spielt, scheint das Christentum erst einmal keine Familienreligion zu sein, es hat sogar Familien relativierende, wenn nicht sogar Familien abwertende Tendenzen. „Wer um meines Namens willen Vater, Mutter, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird dafür das Hundertfache erhalten und das ewige Leben gewinnen“, heißt es bei Mt 19,29. Oder: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig“ bei Mt 10,37. Auch wenn in diesen Formulierungen auf das den Familienbereich übersteigende Gottesreich abgehoben wird, weist das Neue Testament darin implizit zugleich ein Verabsolutieren der Familienloyalität zurück (vgl. Mette 2008, 163): Die Nachfolge Jesu beansprucht Priorität vor allen familiären Bindungen. „[B]is in das Mittelalter hinein

wurde [...] auf eine spezifisch rel. Gestaltung des häuslichen Lebens kein besonderer Wert gelegt; es war wie selbstverständlich eingebettet in die die ganze Gesellschaft durchdringende und prägende ‚christianitas‘. Erst im Gefolge der Reformation kam es zu einem ausdrücklichen Bewusstsein für die rel. Bedeutung der F[amilie], was zugleich das Bewusstsein von der Eigenständigkeit u. dem Wert der F[amilie] insgesamt förderte.“ (Mette 2001, 545) So ist die Koalition von Familie und Kirche, die uns heute demgegenüber fast selbstverständlich ist, tatsächlich ein gesellschaftliches und kirchengeschichtliches junges Phänomen, das sich im Blick auf die Katholische Kirche erst im Zuge der Moderne und der Industrialisierung verstärkt. Mitte des 19. Jahrhunderts – mit der Entwicklung der Kleinfamilie – wird auch die Familie in sozialetischer Perspektive als „Zelle der Gesellschaft“ (vgl. Hilpert 1995) entdeckt. In diese Zeit fällt auch die Förderung der Verehrung der Frömmigkeit im Blick auf die Heilige Familie, welches Fest Papst Leo XIII. im Jahr 1893 in den Festkreis aufnahm und das seit 1969 am ersten Sonntag in der Weihnachtsoktav gefeiert wird (vgl. Görg 2002).

4. Die Pluralität der Familienformen als religionspädagogische Herausforderung

Festzuhalten bleibt also im Blick auf das sich geschichtlich wandelnde Familienbild, dass es trotz der gewachsenen und begründeten Wertschätzung des Verbundes von Ehe und Familie, dennoch keine theologische Notwendigkeit ist, an einem überzeitlich gültigen theologischen Familienmodell festzuhalten. Trotzdem, dass nach dem ‚Familien Report 2009‘ knapp drei Viertel (74 Prozent) der in Deutschland lebenden Familien aus Ehepaaren mit ihren Kindern bestehen (vgl. BMFSFJ 2009, 30) und nach wie vor 80% aller Kinder bis zum 18. Lebensjahr bei beiden leiblichen Eltern (ein seit etwa 100 Jahren unveränderter Wert) aufwachsen, kann die Fixierung auf ein einziges Familienbild begründet hinterfragt werden. Warum ist es wichtig, dies an dieser Stelle festzuhalten? Warum ist der Kontrast des leitenden kirchlichen Familienbildes mit seinem Ideal einerseits und der geschichtlichen oder gegenwärtigen gesellschaftlichen Wirklichkeit andererseits problematisch? Ein Familienbild, das immer schwerer mit der Realität zu Deckung gebracht werden kann; verdeckt die gerade zitierte Statistik doch auch, dass die Scheidungshäufigkeit auf eine 50%-Quote angestiegen ist und dass nach aktuellen Zahlen des Statistischen Bundesamtes in den neuen Bundesländern jedes zweite Kind (genau 58,8 %) als Kind einer unverheirateten Mutter

zur Welt kommt. Dennoch sind die Reserven gegenüber einer Entidealisierung und einer Aufweichung des klassischen Familienbegriffs nachvollziehbar, wenn sie denn befürchten, dass ein einfacher Abgleich mit der gesellschaftlich gelebten Wirklichkeit nolens volens ein weiterhin gesellschaftlich prägendes und leitendes Familienideal unterminieren und unterlaufen, und die soziologische Beschreibung seinerseits normative Kraft entfalten würde. Doch nimmt man durch das alleinige Schauen auf einen Idealtyp von Familie in Kauf, den Blick für das Kontinuum und neue Formen von Familienreligiosität zu verschließen. Dahinter steht die noch deutlicher artikuliert Befürchtung, dass ohne einen grundsätzlichen Perspektivenwechsel und einen „Abschied von wirklichkeitsfremden F[amilien]-Leitbildern zugunsten einer Zuwendung zur u[nd] eines Sich-Einlassens auf die familiäre Lebenswirklichkeit“ (Mette 2001, 546), die „Kirche zukünftig für die große Mehrheit von Eltern und Kindern kaum noch Gesprächspartnerin sein könne“ (Blasberg-Kuhnke 2009, 105). Etwas zurückgenommener auf die Familie als Lernort des Glaubens bezogen und das Familienbild der kirchlichen Lehrdokumente wertschätzend einbeziehend, möchte ich formulieren: Das Plädoyer für die Verbindung von Ehe und Familie darf nicht zu einer Wahrnehmungsverengung im Blick auf die Familien führen, wenn es denn um die Förderung der Religiosität in der Familie und die Wahrnehmung dessen

geht, was als Quelle religiösen Lebens an prominenter Stelle behauptet wird. Und gerade darum geht es: Familien als Lernort des Glaubens und als Subjekt der Evangelisierung begreifen zu lehren und zu lernen. Und hierbei ist es hilfreich und nimmt dem christlichen Verständnis zunächst einmal nichts, sich der familialen Wirklichkeit auch mithilfe weiter ansetzender soziologischer Definitionen anzunähern, nach denen Familie als die „Beziehung zwischen zwei Generationen in Gestalt eines mehr oder weniger aufeinander bezogenen Eltern-Kind-Verhältnisses bezeichnet werden kann, das durch besondere Formen der Kooperation der Angehörigen miteinander und der Solidarität charakterisiert ist.“ (Mette 2008, 152) Und darin ist die Familie religionsproduktiv und religionsgenerativ in einer in der heutigen Zeit immer wichtiger werdenden Weise: Religiös bedeutsame Erfahrungen werden insbesondere individualisiert und privatisiert erfahren und sind darüber in neuer Weise zu erschließen und theologischer- und kirchlicherseits wahrzunehmen – vielleicht mehr als je zuvor eine Art ‚theologische Erkenntnisquelle‘. Auf die Frage nach der Leistungsfähigkeit von Familie heute findet nach Einschätzung der Religionspädagogin Cordula Klenk nur eine Antwort, wer „sich von den normativen Erwartungen und Leitbildern absetzt, [...] die sich oft schwer mit der Realität des Familienalltags in Verbindung bringen lassen.“ (Straub 2010, 18) Dann erweist sich die Familie „als

von sich aus im hohen Maße ‘religionsproduktiv’, u[nd] zwar gerade unter den heutigen gesell[schaftlichen] Bedingungen“ (Mette 2001, 545-546).

5. Beispiele: Orte und Erfahrungen von impliziter Familienreligiosität

Jenseits der klassischen Beispiele einer expliziten familialen Religiosität, wie das gemeinsame Beten bei Tisch oder auf der Bettkante, der gemeinsame Sonntagsgottesdienst, die Einführung und das Miterleben der Feste im Jahreskreis etc. möchte ich an dieser Stelle auf implizite Formen, auf z.T. kleinere und unauffälligere und leicht übersehbare Formen von Familienreligiosität zu sprechen kommen. „Religiöse Erziehung – und insbesondere diejenige im christlichen Glauben – beschränkt sich [...] nicht auf die Weitergabe von Glaubensinhalten. Vielmehr wird eine vom christlichen Glauben geprägte Grundhaltung gelernt, die maßgeblich auf der menschlichen Grunderfahrung basiert, unbedingt erwünscht und angenommen zu sein.“ (Domsgen 2009, 28) Von daher basiert „[c]hristliche Erziehung als eine Form expliziter Erziehung [...] auf der impliziten religiösen Erziehung und ist in sie eingebettet.“ (Domsgen 2004, 282) Wenn deshalb der Aspekt impliziter Familienreligiosität im Folgenden beispielhaft ausgearbeitet wird, darf nicht vergessen werden, dass die

Differenzierung zwischen expliziter und impliziter religiöser Erziehung immer auch deutlich machen muss, dass beide Formen „nicht voneinander getrennt werden“ (ebd., 283) dürfen und dass „Kinder darauf angewiesen sind, dass ihnen die religiöse Dimension explizit eröffnet wird.“ (Domsgen 2009, 28)

- **Namensgebung**

Das erste Beispiel der ‚Namensgebung‘ entlehne ich dem Buch ‚Die Welt ist Klang‘ von Joachim-Ernst Berendt:

„Auch in uns Heutigen schwelt ein Rest des Bewußtseins, dass «Name» nicht einfach besagt, wie jemand heißt: daß dem Akt der Namensgebung etwas Bedeutungs- und Geheimnisvolles, Schöpferisches innewohnt. [...] Keiner Mutter, keinem Vater ist es egal, ob die Tochter Maria oder Sabine sonstwie heißt, obwohl der Name, interpretierte man ihn rationalistisch, doch nun wirklich keine andere Aufgabe hat, als ein Kind von anderen Kindern zu unterscheiden. In Wirklichkeit hat das eben doch einen dahinter verborgenen Sinn: kaum jemand kennt ihn noch, aber Eltern spüren ihn, wenn sie die Frage ernst nehmen und immer wieder diskutieren: Wie soll unser Kind heißen?“ (Behrendt 1993, 70)

- **Trösten**

Ein weiterer Moment ist etwa derjenige, wenn eine Mutter des Nachts ihr untröstlich schreiendes Baby aufnimmt, mit den Händen streichelt und dann wie von selbst sagt: „Ist ja gut, ist alles gut!“ Viele Gedanken werden ihr parallel durch den Kopf schießen. Es ist dunkelste Nacht, sie fühlt sich vielleicht hundskaputt und braucht vielleicht dringend den Schlaf – und sagt es dennoch. Peter L. Berger fragte schon Mitte der 70er Jahre in seinem Buch ‚Auf den Spuren der Engel‘: „Belügt diese Mutter ihr Kind?“ (Berger 1991, 86) Jeder – und sie selbst zuallererst – wäre von dem intuitiv richtigen Verhalten überzeugt, obwohl sie andererseits zugleich mehr behauptet und verspricht, als sie wirklich sicher weiß. Ein Einbruch des Himmels auf die Erde, in dem ein ‚heiles Großwerden‘, ‚Menschwerdung‘ und zugleich Glaube sich vollzieht.

- **Erziehen**

„In vielen erzieherischen Situationen, in denen Erwachsene ihrem Kind etwas zumuten oder zutrauen, zugleich Verantwortung dafür übernehmen, wie weit sie gehen können, in jeder Situation, in der sie dieses Risiko der pädagogischen Beziehung eingehen, damit dem Kind mehr und mehr ermöglicht wird, [...] mündiges Subjekt zu werden, sehen Erwachsene in einem Kind Möglichkeiten, die es aktuell noch gar nicht hat, entwicklungsmäßig vielleicht auch noch

gar nicht haben kann und tragen zugleich dazu bei, dass es sie haben wird. Ohne die religiöse Dimension, ohne Transzendieren, ohne Vorgreifen ist es nicht möglich, in einer Situation der Ungleichheit, die die Beziehung zwischen (vor allem jungen) Kindern und Eltern ausmacht, Gleichheit zu unterstellen, damit Gleichheit und Wechselseitigkeit werden können.“ (Blasberg-Kuhnke 2010, 408)

- **Sonntagsbrunch**

Ein weiterer an sich unscheinbarer spiritueller Moment wird von vielen Familien mit pubertierenden Teenagern beim Sonntagvormittags-Brunch empfunden. Wenn die Jugendlichen nach und nach aus ihren Zimmern geschlichen kommen, sich an den Frühstückstisch fletzen und in ihrer Weise, die auch die Schwierigkeit des Erwachsenwerdens erinnert, sich angenommen fühlen können, wie sie sind: Die Familie ein tabufreier, unzensierter Ort ist, wo sich ein entspannendes Gespräch über dies und das – für sich genommen vielleicht Belanglosigkeiten – ein tiefer Ausweis von Vertrauen, Verantwortung und Ahnung von Liebe, Heil und Frieden auf Erden bedeutet.

- **Treueversprechen**

Zwei weitere Beispiele möchte ich aus der Paarbeziehung zitieren, wobei das erste Beispiel – nicht von ungefähr – in dichter Form beim kirchlichen Eheverständnis ansetzt, das andere dieses nicht erst von

Ferne zitiert: Denn ein Moment spiritueller Erfahrung ist sicher das Treueversprechen bei der kirchlichen Hochzeit, das in der Einmaligkeit des Versprechens – gerade im Versprechen einer unauflöslchen Liebesbeziehung – Ausdruck eines transzendentalen Moments ist: im Endlichen etwas die endlichen Möglichkeiten eigentlich Übersteigendes auf Lebenszeit und darüber hinaus verbindlich zuzusagen. Die Rührung, die sich auch auf die dem Brautpaar ferner Stehenden im Moment der Trauung überträgt, resultiert aus genau dieser tiefen Berührung des Geheimnisses.

Mehr als einen Anklang an eine ‚auf ewig‘ versprochene Freundschaftsbeziehung findet sich aber auch schon bei der im Titelbild dieses Buches illustrierten Tradition der sogenannten ‚Liebesschlösser‘. Zu diesem ursprünglich aus Italien stammenden Valentinstagsritual gehört es, dass zwei Liebende ihre Liebe ‚für immer‘ in einer in der Regel privat gehaltenen Zeremonie darin symbolisieren, dass sie nicht nur ein Schloss auf einer Flussbrücke – an geeigneter Stelle: mittig bzw. oberhalb der tiefsten Wasserstelle – anbringen, sondern auch gemeinsam deren Schlüssel in einem hohen Bogen in den Fluss werfen: Die ‚ein für allemal‘ verschlossenen Vorhängeschlösser werden so zum Symbol – besiegelt durch mindestens einen Kuss – für die unauflöslch empfundene und ewig gewünschte Freundschaftsbeziehung. Und dies ganz unabhängig vom Lebensalter der Paare: Sieht man

nicht nur zum Valentinstag, beinahe ganzjährig, ebenso jüngere wie ältere Pärchen auf der mit ihren mittlerweile fast schon lückenlos vollgehängten Metallzaungittern dafür wie geschaffenen Kölner Hohenzollernbrücke. Momente für die Ewigkeit unweit eines Hauptbahnhofes und mit Blick auf den Dom.

- **Sexualität**

Ein weiterer Ort jenseits von Banalisierung und Überhöhung von Sexualität ist gerade auch für viele Paare ihre sexuelle Beziehung. „Wenn Frau und Mann sich sexuell vereinigen, bewegt sie das zuweilen auch deshalb so tief, weil sie sich darin in ihrem Innersten und Eigensten gemeint und angenommen fühlen: in ihrem Geschlecht. Der Mann fühlt sich durch die Leidenschaft der Frau in seiner Männlichkeit, die Frau sich durch die Leidenschaft des Mannes in ihrer Weiblichkeit zutiefst wahrgenommen und bestätigt; das ist das eigentlich Beglückende einer ganzheitlichen sexuellen Begegnung. Aber auch diese Erfahrung lässt sich spirituell interpretieren: Ganz gleich, zu was du es sonst gebracht oder nicht gebracht hast, welche Titel oder Reichtümer du vorzuweisen oder nicht vorzuweisen hast – in dem, was du zuinnerst bist, bist du geliebt und angenommen! Genau so beschreibt unsere Tradition auch immer wieder die Erfahrung der göttlichen Gnade.“ (Jellouschek 2008, 14)

- **Erfahrungen von Endlichkeit**

Letztlich in der Gnadenerfahrung, die den Familienalltag so oft kennzeichnet, bei aller Sorge und Mühe nicht an ein Ende zu kommen und hinter dem Möglichen, Erwartbaren und z.T. auch Notwendigen zurück zu bleiben und in der Erfahrung der Endlichkeit des Alltags das ‚Darüber hinaus‘ zu ahnen und eine Vollendung zu erhoffen.

Viele weitere Beispiele wären zu nennen:

- etwa das über eine biologische Fruchtbarkeit hinausgehende Mitwirken am Schöpferwerk Gottes;
- wie Familie als kleinste Lebenszelle der Kirche Lernort von Vertrauen, Liebe und Glauben ist;
- das jenseits der Kirchlichkeit hohe Interesse der Menschen heute, ihre Babys auch weiterhin taufen zu lassen, mit welcher Initiation sie zumindest ahnen, sie damit irgendwie auch einer göttlichen Schutzmacht anzuvertrauen – wie dies eine Studie des Salzburger Pastoraltheologen Georg Ritzer vor Augen geführt hat (vgl. Ritzer 2001);
- das Bedürfnis junger Eltern, ihre Kinder zu segnen oder segnen zu lassen – und sei es der Wuschelsegen beim Verabschieden in die Kita oder vor dem Schulweg (vgl. Harz 2010, 14);
- die Vorwegnahme kirchlicher Einheit und kirchlichen Einsseins in der Erfahrung konfessionsverschiedener bzw. -verbindender Ehen und Familien (vgl. Neuner 2010);

- bei Erfahrungen von Verantwortung, Opfer, Verzeihung, aber auch unbeschwerten Seinkönnens und Seinlassens...

- und die „Gnade des Nullpunktes“ (Fuchs / Werbick 1991, 98), die in der Situation oder im Nachhinein von Menschen berichtet wird, die das Scheitern im Leben oder einer Beziehung erfahren mussten oder durften.

6. Die Bedeutung der Familien(spiritualität) für die Theologie und Kirche heute

In allen diesen Beispielen klingt eine neu wertzuschätzende Form von Familienreligiosität an, die bewusst wahrzunehmen und zu deuten ist im Blick auf die christliche Heilsbotschaft – sowohl für die Familien als auch für die Kirche und auch im Sinne einer expliziten (Familien-)Religiosität weiter zu führen wäre. Die Erfahrung von Familienspiritualität wäre damit eine solche, die Familien als Schatz in die Kirche mit einbringen und die theologisch in neuer Weise als Quelle religiöser Erfahrung auszuwerten ist. Familien sind auf ihre Weise ‚Kirche im Kleinen‘, ‚Hauskirche‘, wie es seit dem 2. Vatikanischen Konzil (Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 11) heißt und wie es auch Papst Franziskus in dem Vorbereitungsgebet auf die Bischofssynode 2014 ausdrücklich erinnert hat; und sie sind es bereits dort, wo

sich die göttliche Gnade im Familienalltag ganz unvermutet und unmerklich auftut. Die Familie ist im Umbruch, aber nicht einfach nur in der Tradierungskrise, sie ist im Wandel, nicht im Verfall, sondern vielleicht aufgrund des Wegfalls gesellschaftlich garantierter Wertemuster mehr als je zuvor sichtbar und unsichtbar zugleich ‚Subjekt der Frohen Botschaft‘! – wie es in dem zitierten Brief an die Familien von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahr 1994 heißt. Familie ist Lernort religiösen Lebens, den es erst noch zu entdecken gilt. Man kann einwerfen, wo hier das explizit Christliche sei, ob vieles von dem Beschriebenen – neutestamentlich frei nach Mt 5,47 gesprochen – ‚nicht auch die Heiden tun‘. Aber auch und gerade in diesen genannten, impliziten Erfahrungen sind aus spezifisch christlicher Sicht transzendente Erfahrungsorte aufzumerken, an denen deutlich wird, was das Christentum uns als Hoffnung und Erlösung insgesamt und explizit zusagt. Die Botschaft Jesu, sein Wirken, das Heil begegnet uns in den Familien und kann im Licht des Evangeliums vertieft gedeutet und darüber hinausgeführt werden. Und diese Erfahrungen sind für die Religionspädagogik und für die Theologie von größter Bedeutung. Bereits die Enzyklika ‚Familiaris consortio‘ sprach von der ‚Pastoral der Familie‘ (FC 72) in und für die Kirche und erklärte es zur Aufgabe der Theologen, zu erklären, „was sich aus der Erfahrung des Familienlebens ergibt.“ (FC 73) „Genau das bewusst werden

zu lassen, dass und wie im familialen Zusammenleben bei allen Schwierigkeiten des Alltags etwas für die Betroffenen Heilsames und darum Heilsbedeutendes geschieht, ist der vordringliche Beitrag, der religionspädagogisch zu leisten ist.“ (Straub 2010, 18) In der Wahrnehmung von Subsidiarität sieht ‚Familiaris consortio‘ die Aufgabe, die die Kirche wie die Theologie gegenüber der Familie hat. Prophetisch hieß es bereits vor über 30 Jahren, dass ‚die Zukunft der Welt und der Kirche‘ (FC 75), ja ‚der gesamten Menschheit‘ (FC 86) von der Familie abhängen würde. Behutsam muss in und mit den Familien entdeckt und wertgeschätzt werden, wie sie heute ‚Hauskirche‘ – so wird die Familie in der zitierten Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* und allein in ‚Familiaris consortio‘ 13 mal genannt – sein kann und wie sie darin die Kirche von innen aufbaut und erhält. Die Wertschätzung und inhaltliche und strukturelle Einbeziehung der Vielfalt familialer Wirklichkeit und ihren spezifischen Weisen von Familienspiritualität wird darin unweigerlich auch zentrales Thema in den zukünftigen Bischofssynoden sein.

III. „Plädoyer für eine Theologie der Kinder“ – ein religionspädagogischer Perspektivenwechsel

In der ersten Ausgabe des Jahrbuches Kindertheologie berichtet Anton Bucher im Jahr 2002 von einem Gespräch in einer lockeren Theologenrunde. In diesem Gespräch kam aus irgendeinem Anlass die Rede darauf, dass sich die Religionspädagogik zusehends um ‚Kindertheologie‘ bemühe. „Ein Dogmatiker hakte ein: »Ja, das ist ja wohl eure Aufgabe als Religionspädagogen, Theologie kindgerecht darzubieten, damit sie zumindest etwas davon verstehen.« Darauf wandte der Religionspädagoge Anton Bucher, der als Wortschöpfer des Begriffes »Kindertheologie« gilt, ein, dass Kindertheologie anders gemeint sei: Weniger eine Theologie für Kinder, sondern vielmehr eine Theologie der Kinder: Genitivus subjectivus und nicht Genitivus objectivus. Der Dogmatiker stutzte, schüttelte den Kopf: »Das könne er sich nicht vorstellen, oder allenfalls in einem ganz, ganz analogen Sinn.«“ (Bucher 2002, 9).

Kindertheologie ist von ihren ersten theologischen Protagonisten tatsächlich ursprünglich im Sinn eines Genitivus subjectivus verstanden worden – selbst wenn mittlerweile der Begriff in den letzten Jahren differenzierter diskutiert wird. Und ‚Kinder als Theologen‘ zu bezeichnen, war nicht nur vor 10 Jahren und in heftig-kontroversen Disputen vor über zwei

Jahrzehnten, sondern ist auch heute noch eine wirkliche Zumutung für den fachwissenschaftlichen Diskurs – Kinder als Theologen?

Nichtsdestotrotz haben viele Religionspädagogen bereits schon sehr früh von der Kindertheologie als einem neuen „Paradigma“ (Bucher 2002, 9; Sajak 2007, 823, Schluß 2005, 23), einem „Perspektivenwechsel“ (Rupp 2004, Hilger / Kropač / Leimgruber 2010, 63) gesprochen und die Kindertheologie gar als „neuen Ansatz in der Theologie“ (Sajak 2007, 822) bezeichnet – freilich aus Sicht der Religionspädagogik formuliert, in der die Kindertheologie ihren Entstehungsort hat. Und aus dieser Perspektive gilt es in diesem Kapitel ein kritisches Resümee zu ziehen und auf über 20 Jahre dieses sogenannten theologischen Perspektivenwechsels zu blicken. Dabei wird der Versuch unternommen, die Darstellung der Genese und Entwicklung der Kindertheologie in den letzten beiden Jahrzehnten mit systematisch-reflektierenden Gedanken zu verbinden. Auf diese Weise soll der resümierende Charakter von Anfang an aus religionspädagogischer Sicht zum Ausdruck kommen – und am Ende auch die Frage beantwortet werden, ob die Kindertheologie ein oberflächliches „Modethema“ (Grümme 2006) mit einer „naivisierenden Tendenzwende“ (ebd., 103) oder tatsächlich eine neue „programmatische Perspektive“ (Koerrenz / Schweitzer 2005, 1) und ein „Leitbild“ (Kraft 2004; Grethlein / Lück 2006, 57) für die Theologie insgesamt

bedeutet. Dabei möchte ich frageorientiert vorgehen und zunächst noch einmal in dem bereits angesprochenen Spannungsfeld der Kindertheologie zwischen „Provokation“ (Bucher 2002, 9) und „Paradigmenwechsel“ (Schnoz 2007) ansetzen:

1. Kinder als Theologen?

Dass die wissenschaftliche Fokussierung auf ‚Kinder‘ und ihre Theologie nicht allein ein Phänomen der Theologischen Wissenschaft ist, sondern gewissermaßen als ein Flächenphänomen in der deutschen Hochschullandschaft bezeichnet werden kann, machen die vielen universitären Angebote für Kinder deutlich. Sie gehören mancherorts bereits zum festen Bestandteil der Öffentlichkeitsarbeit bedeutender Hochschulen. Erkenntnistheoretische Fragen wie „Wo war ich, als ich noch nicht auf der Welt war?“, „Warum bin ich?“, „Wie kommen die Gedanken in meinen Kopf?“ (Zoller 2002, 341–345) und viele andere ‚philosophische‘ Fragen von Kindern haben das Interesse namhafter Philosophen (z.B. Gareth B. Mathews, Hans Ludwig Freese, Ekkehard Martens) für Kinderfragen beflügelt und sind von zahlreichen Medien mit entsprechender Aufmerksamkeit beachtet worden. „Bereits seit Ende der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts hat sich die kinderphilosophische Bewegung darum bemüht, Kinder in ihren Fra-

gen etwa nach Sinn und Zweck der Welt oder der Endlichkeit des Lebens ernst zu nehmen [...]. Es überrascht also nicht, wenn ähnliche Bemühungen schließlich auch in der Theologie und Religionspädagogik aufgegriffen wurden, allerdings mit einer Verzögerung von mehr als 20 Jahren und mit einer deutlich geringeren Beachtung in der Öffentlichkeit.“ (Schiefer Ferrari 2009, 81–82) Sprach man früher mit abwertendem Klang von ‚Kinderglaube‘, klingt in dem Begriff ‚Kindertheologie‘, von dem erstmals Anton Bucher im Jahr 1992 (Bucher 1992a) gesprochen hatte, etwas wertschätzend Positives an. Nach ersten Diskussionen Anfang der 90er Jahre wurde Ende des 20. Jahrhunderts darüber debattiert, ob und wie auch ein Theologisieren mit Kindern realisierbar erscheint. Und seit Beginn des neuen Jahrtausends wird dann dezidiert von der Kindertheologie als „von Kindern selber hervorgebrachte Theologie“ (Bucher 2002, 9) gesprochen. Indem im Blick auf die Kindertheologie – bei der Lektüre einiger Beiträge könnte man diesen Eindruck gewinnen – das religionspädagogische Verhältnis von Erwachsenen und Kindern, zwischen Lehrenden und Lernenden, fast auf den Kopf gestellt zu sein scheint, wird zugleich die pädagogische Grundsatzfrage berührt und scheinbar neu beantwortet, die nach dem Verhältnis des ‚Bildes vom Kind‘ und Erziehung.

2. Zwischen Abwertung und Idealisierung des Kindes – oder: Welches Bild vom Kind hat die Kindertheologie?

„In der Tat: wie wir erzieherisch handeln, hängt in besonderem Maße von unseren Alltagstheorien über das Kind ab.“ Mit diesen Worten wies vor mehr als 20 Jahren Anton Bucher die Theologische Wissenschaft insgesamt, wie die Religionspädagogik im Besonderen auf die pädagogische Gretchenfrage ‚Wie hältst du’s mit dem Kinde?’ hin. „Wir alle sind selber Kind gewesen und tragen mannigfaltige Erinnerungen aus dieser Zeit in uns. Zudem machen wir alle – mehr oder weniger häufig und intensiv – Erfahrungen mit Kindern. Dies alles hat sich zu einem Bild des Kindes zusammengefügt, das von den gesellschaftlich vorherrschenden Vorstellungen gewiss beeinflusst und lebensgeschichtlicher Veränderung unterworfen ist. [...] Nichtsdestoweniger ist dieses Bild wirksam, wenn wir mit Kindern interagieren oder uns beispielsweise überlegen, was in einer bestimmten Situation für das Kind das Beste sei.“ (Bucher 1992b, 19) Angesichts dessen ist es für Bucher überraschend, „dass die Frage nach dem Wesen des Kindes in den letzten Jahren auch in der Pädagogik verhältnismäßig wenig gestellt worden ist. Vielmehr hat sie vor allem über die «Kindheit» allgemein nachgedacht, dabei ihre Geschichte aufgerollt und so ihre grundsätzliche Geschichtlichkeit erkannt: „Nicht

immer gab es Kindheit in unserem Sinne“ (ebd.), wie Philippe Ariès in seinem Werk ‚Die Geschichte der Kindheit‘ (Ariès 2007) deutlich gemacht hat. Kinder galten nach Buchers Analyse über Jahrhunderte hinweg „als unwissend und töricht, als ihren Trieben ausgeliefert, von ihren Launen hin- und hergerissen“ (Bucher 2002, 12). „Ganze Generationen von Erziehern sahen im Kinde ein defizitär-törichtes und böserartiges Wesen, das [...] durch Erziehung und Zucht, in seinem störrischen Eigensinn zuallererst gebrochen werden müsse.“ (Bucher 1992b, 19) Als prägnantes Beispiel kann hierbei René Descartes angeführt werden, für den eine Theologie der Kinder schlichtweg unmöglich war. Seiner Ansicht nach wird die den Kindern angeborene Vernunft „von den Trieben überlagert“ (Bucher 2002, 11). Diese Sichtweise vom Kind änderte sich dann jedoch grundlegend mit Jean-Jacques Rousseau, den man den ‚Entdecker der Kindheit‘ genannt hat. Mit Überzeugung trat der Verfasser des pädagogischen Erziehungsromans ‚Émile‘ (1762) mit der Annahme dafür ein, dass „Kinder [...], wie alles, was aus den Händen des Schöpfers kommt, von Natur aus gut“ seien. Zugleich plädierte er für den „Eigenwert der Kindheit“, diese habe „eine eigene Art zu sehen, zu denken und zu fühlen“ (ebd., 12). Während Rousseau im ‚Émile‘ jedoch jegliche religiöse Erziehung der Kinder ablehnt (vgl. ebd.), hat kurz darauf Friedrich Schleiermacher das genaue Gegenteil zu Rousseaus Position

vertreten. Ausgehend von einer grundsätzlichen ‚Achtung vor dem Kind‘ widmete Schleiermacher der „individuellen Religion des Kindes höchste Aufmerksamkeit [...] und [plädierte] daher für einen möglichst frühen Beginn der religiösen Erziehung“ (Zimmermann 2010, 21–22). Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts sollte sich dann in der Epoche der Romantik auch das Verhältnis von Kindheit und Religion grundlegend verändern: Religion wurde nunmehr als wesentlicher Bestandteil der Kindheit gesehen. Die kulturgeschichtliche Epoche der Romantik und mit ihr insbesondere die „romantische Idealisierung des Kindes“ (Bucher 2002, 13) kann sicher als eine wichtige Wegmarke in der Entwicklung zu einer Kindertheologie angesehen werden, die mit dazu beigetragen hat, dass das traditionelle, defizitäre Bild des Kindes inzwischen überholt ist. Dennoch wurde noch bis in die 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts das Kind „als passives, von außen her geformtes Wesen“ (Busch 2008, 4) begriffen. Erst durch die kognitiv-strukturelle Entwicklungspsychologie, insbesondere durch den Genfer Entwicklungspsychologen Jean Piaget (Piaget 1974), hat sich in der Pädagogik weitgehend eine Auffassung durchgesetzt, nach der Kinder als aktive Subjekte zu gelten haben. Nach Piaget durchlaufen Kinder in der Interaktion mit ihrer Umwelt verschiedene Entwicklungsstufen, und sie konstruieren darin Wirklichkeit. Diese und zahlreiche andere „entwicklungspsychologische und religions-

psychologische Untersuchungen [konnten] inzwischen belegen, dass diese Sicht auch für den religiösen Bereich zutrifft und folglich eine religiöse Entwicklung der Kinder anzunehmen ist“ (Leimgruber / Hilger / Ziebertz 2010, 64). Auch wenn man nach neuesten Erkenntnissen weiß, dass die religiöse Entwicklung des Kindes früher beginnt, als von Piaget angenommen, sind Stufenmodelle religiöser Entwicklung inzwischen Grundlagen religionspädagogischer Lehre, wie sie etwa von Fritz Oser und Paul Gmünder (Oser / Gmünder 1984) – oder von Lawrence Kohlberg (Kohlberg 1995) zur Begründung moralischen Handelns vorgelegt wurden. Allen Modellen ist gemein, dass Kinder als Subjekte und Akteure ihrer Wirklichkeit wahrgenommen werden und als „aktiv und konstruktiv“ (Bucher 2002, 14) bezeichnet werden. Kinder sind nicht im behavioristischen Sinn passiv oder beliebig formbarer Ton, sondern von Anfang an aktiv und selbsttätig – in der Diktion der Pädagogin Maria Montessori ‚Baumeister ihrer selbst‘. Darin deutet sich der theologische Perspektivenwechsel bereits an:

3. Wie kam es zum Durchbruch der Kindertheologie?

Der Durchbruch zu einer ‚Kindertheologie‘ gelang erst durch empirische Projekte, denen gemein war,

„Kinder als Subjekte ernst zu nehmen“ (Bucher 2006, 7), und damit mit der empirisch validierten „(Wieder)Entdeckung des Kindes als Konstrukteur seiner eigenen Wirklichkeit“ (Sajak 2007, 822). Bis Mitte der 1990er Jahre galt das Diktum des Religionspädagogen Friedrich Schweitzer, dass „[d]ie prinzipielle Schwierigkeit, etwas Verlässliches über die religiöse Entwicklung zu erfahren, [darin] besteht [...], dass man die Kinder selbst nicht einfach nach ihrer Religiosität befragen kann“ (Schweitzer 1999, 47). Es galt die These: „Auf die Gretchenfrage: ‚Wie hältst du's mit der Religion?‘ wird man mit Sicherheit von einem Kind keine verwertbare Aussage erhalten. Trotzdem greift das Diktum Schweitzers zu kurz, denn Gespräche sind durchaus möglich, wenn Kinder in der Weise angesprochen werden, in der sie religiös kommunizieren“ (Flöter 2006, 33). Schon Jean Piaget stellte fest, dass es „a priori keinerlei Grund [gibt], weshalb man nicht einem Kind dort Fragen stellen sollte, wo die reine Beobachtung des Forschers nicht weiterhelfen kann“ (Piaget 1999, 21). Kurz vor der Jahrtausendwende kommt es dann zu einer stürmischen Entwicklung neu ansetzender qualitativ-empirischer Untersuchungen, die für die Kindertheologie bedeutsam werden. Besondere Aufmerksamkeit wird in diesem Zusammenhang den Zeichnungen von Kindern gewidmet. Helmut Hanisch bediente sich dieser Methode in der ersten großen Studie „Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kin-

dem und Jugendlichen“ (Hanisch 1996) im Jahr 1996. Darin wertet er über 2500 Zeichnungen von religiös erzogenen, aber auch nicht religiös erzogenen Kindern und Jugendlichen aus. Hanisch interessierte besonders der Einfluss der religiösen Sozialisation auf das jeweilige Gottesbild und im Zuge seiner Studien besonders die Entwicklung anthropomorpher Gottesvorstellungen zu mehr symbolischen Repräsentationen in den Bildern der zeichnenden Kinder und Jugendlichen. Dabei ist die Feststellung als solche, dass schon kleine Kinder bestimmte Vorstellungen über Gott oder den Himmel haben, weit älter als die wissenschaftliche Beschäftigung damit! Schon Augustinus (354–430) wusste um die meist anthropomorphen Gottesvorstellungen der Kinder, die er allerdings negativ und defizitär bewertete. (vgl. Bucher 2002, 18) Und die Umkehrung dieser Sicht beschreibt wohl die eigentliche Provokation der ‚Kindertheologie‘ der ersten Jahre, die ursprünglichen Gottesbilder in ihrer positiven Aussagekraft wertzuschätzen.

Über die wertschätzende Beschreibung der kindlichen Gottesbilder hinaus gingen Ursula Arnold, Helmut Hanisch und Gottfried Orth im Jahr 1997 durch die Einbeziehung von qualitativen Kinderinterviews. In „Was Kinder glauben“ lieferten sie mit dem Instrumentarium eines so genannten Leitfadenterviews die erste breite Studie im deutschsprachigen Raum über zehnjährige Kinder, in denen sie über das

Malen als Untersuchungsmittel hinausgingen. Damit widerlegten sie Schweitzers These, dass Kindern die sprachlichen Mittel und die Reflexionsfähigkeit fehlten, um über Religiosität Auskunft zu geben. Ebenfalls mithilfe von Leitfadenterviews arbeitete Ilse Flöter mit Kindern im Alter von neun bis zwölf Jahren im Jahr 2006 (Flöter 2006), die bestätigten, dass Kinder zu sehr eigenständigen theologischen Deutungen in der Lage sind und diese auch reflektieren können. Die Ergebnisse der zitierten Studie zeigen aber andererseits auch, dass „wesentliche Aspekte der Gotteslehre bei den Kindern nicht präsent sind, die für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens jedoch als konstitutiv anzusehen sind. Dazu gehören u. a. die Vorstellungen des trinitarischen Gottes, des mitleidenden Gottes oder das Problem der Allmacht Gottes“ (Orth / Hanisch 1998, 328). Damit kommen wir zu der zentralen Frage nach der Bedeutung der Kindertheologie, inwieweit und in welcher Weise Kindertheologie als Theologie zu bezeichnen ist – bzw. welcher Stellenwert ihr innerhalb der Theologie berechtigterweise zukommt.

4. Ist die Kindertheologie ein didaktischer Anknüpfungspunkt oder ein theologisch notwendiger Ausgangspunkt?

„Hat die Rede von Kindertheologie eine theologische Valenz? Pädagogisch leuchtet ihr Anliegen ja ohne weiteres ein und didaktisch kann man wunderbar daran anknüpfen, aber hat diese Theologie der Kinder etwas zu sagen für die Theologie? Diese Frage kann nur dann mit Ja beantwortet werden, wenn es gelingt, eine Theologie der Kindheit zu formulieren, und so zu formulieren, dass die Würde der Kindheit als eigenständiger Lebens- und Glaubensabschnitt theologisch zum Leuchten kommt.“ (Boschki / Woppowa 2006, 98) Reinhold Boschki und Jan Woppowa zitieren hierzu Karl Rahner (Rahner 1963), dessen zuvor wenig rezipierte ‚Gedanken zu einer Theologie der Kindheit‘ „sich retrospektiv wie ein »prophetischer« Entwurf dessen [lesen lassen], was im Kontext der neueren Hinwendung zur Kindheit, und so auch zur »Theologie der Kinder«, systematisch-theologisch eingefordert werden muss. Rahner geht von der »unüberholbaren Würde der Kindheit« aus, die er strikt theologisch begründet“ (Boschki / Woppowa 2006, 98): „Die Kindheit selbst hat eine Unmittelbarkeit zu Gott, sie grenzt an Gottes Abso- lutheit nicht nur mit der Grenze des Alters, der Reife, des Späteren, sondern durch sich selbst. [...] Die Gnade der Kindheit ist nicht bloß das Angeld der

Gnade des Alters.“ (Rahner 2005, 478) „Kindheit ist, so Rahner, keineswegs nur Entwicklungsstadium und damit Vorphase des eigentlichen Lebens, das sich erst im Erwachsenenalter abspiele. [...] Sie ist Offenheit für das Unberechenbare und Unerwartete, das sich in jedem Augenblick ereignen kann. [...] Immer wieder verankert Rahner seine systematischen Gedanken in biblischen Aussagen, wobei dem biblischen Gedanken der Gotteskindschaft eines jeden Menschen besondere Bedeutung zukommt. Wenn wir alle in einem Kindschaftsverhältnis zu Gott stehen, dann hat auch Kindheit ihre eigene theologische Valenz.“ (Boschki / Woppowa 2006, 98–99) Mit diesen Gedanken zeigen Boschki und Woppowa, dass das „Anliegen der religionspädagogischen Rede von der »Theologie der Kinder« und einer systematischen »Theologie der Kindheit« [...] Hand in Hand gehen“ (ebd., 99) können. Sowohl die ‚Theologie der Kinder‘ wie auch die ‚Theologie der Kindheit‘ kommen darin überein, dass sie das Subjektsein der Kinder unterstreichen und ebenfalls darin, dass Kindern religiös und theologisch etwas zuzutrauen ist. „Kinder sind unmittelbar zu Gott, weshalb ihre Sichtweisen, Fragen, Äußerungen ebenso theologisch bedeutsam sind wie die von Erwachsenen.“ (ebd., 99) Damit scheint die Frage scheinbar schon beantwortet:

5. Ist die Kindertheologie ein theologisches Paradigma?

In der Subjektorientierung würdigt die Religionspädagogik das Kind als Subjekt und Akteur seines eigenen Glaubens. „Gegenüber einer »Didaktik der Vermittlung« plädiert sie für eine »Didaktik der Aneignung.«“ (Hilger / Kropač / Leimgruber 2010, 65) Bei der Kindertheologie handelt es sich „um eine Radikalisierung dieses religionspädagogischen Perspektivenwechsels“ (Grümme 2006, 106). Bei der Auseinandersetzung mit dem Programm einer Kindertheologie muss dementsprechend von einem erweiterten Theologieverständnis ausgegangen werden, von einer Theologie, die sich als ein religiöses (Nach-)Denken über religiöses Denken definiert. (vgl. Schweitzer 2003, 10) Auch die Kindertheologie beinhaltet „ein reflexives Moment, das sich in einem Vernunftinteresse an Gott oder in einem Verstehenwollen des Glaubens ausdrückt. Entsprechend gewinnt der Begriff »Kindertheologie« ein neues, schärferes Profil, indem aufgewiesen werden kann, dass Kinder nicht nur religiös sprechen und denken, sondern eine reflexive Ebene erreichen, auf der sie über ihr religiöses Denken nachdenken. [...] Eine lange Tradition in der Kirchen- und Theologiegeschichte hat die Lehre vom Glaubenssinn (»sensus fidei«) hervorgehoben. Der Glaubenssinn ist ein jedem Christen und jeder Christin geschenktes Charis-

ma, selbstständig zur Wahrheit des Glaubens einen Zugang zu haben und ihr innezuwerden.“ (Kropač 2006, 88) Im Blick auf die Möglichkeit und Begründung von Kindertheologie ist es entscheidend, „dass die Anerkennung des Glaubenssinnes als einer eigenen theologischen Erkenntnisquelle die Möglichkeit eröffnet, eine über viele Jahrhunderte bestehende tiefe Kluft zwischen ‚einfachen‘ Gläubigen und ‚professionellen‘ Theologen zu überbrücken. Wenn die Glieder des Volkes Gottes Subjekte von Theologie sind, dann darf auch Kindern theologische Kompetenz zugetraut werden.“ (ebd.) Sie haben ein Recht auf Religion und mithin ein Recht darauf, „Schöpfer eigenständiger theologischer Einsichten“ (Bucher 2002, 9) zu sein: Damit komme ich zu dem zentralen Punkt eines religionspädagogischen Resümées zur Kindertheologie: Mittlerweile gehört es zum »common sense« der Religionspädagogik, innerhalb des Begriffs »Kindertheologie« mehrere Sinnebenen zu unterscheiden (vgl. Schweitzer 2003, 11–18): Kindertheologie meint zu Beginn der Entstehung dieser Richtung der Religionspädagogik zunächst: eine ‚Theologie der Kinder‘, d.h. die eigenständige Weise des Theologisierens von Kindern selbst: „Kindertheologie [ist...] eine Hermeneutik der aktiven Aneignung und weniger der Vermittlung.“ (Bucher 2002, 25) Entscheidend für Bucher ist in diesem Kontext, dass die „Kinder auf ihre Weise“ den Glauben auslegen, sei es bei Schöpfungs- und Kosmologiefragen,

bei Gottesbildern oder in der Auslegung von biblischen Texten. Gleichwohl hält er am Ende fest: „Kindertheologie macht intentionale religiöse Erziehung nicht überflüssig“, um direkt anzufügen: „Kindertheologie sollte nicht sogleich korrigiert, sondern zuerst verstanden werden.“ (ebd., 21) Demgegenüber fordert Ulrich Kropač im Jahr 2006, dass „Buchers Position einer Korrektur bzw. Modifikation“ bedarf, indem er danach fragt, ob und inwieweit der Begriff der ‚Kindertheologie‘ einer „Abmessung an theologischen Maßstäben“ (Kropač 2006, 86) standhält? In diesem Sinn erfährt der Begriff der Kindertheologie eine Erweiterung im zweiten Jahrbuch für Kindertheologie im Jahr 2003 durch den Einleitungsartikel von Friedrich Schweitzer. (vgl. Schweitzer 2003) Und aus meiner Sicht sind die von ihm formulierten ‚Dimensionen‘ in den letzten Jahren zu einem Programm der Kindertheologie ausgearbeitet worden: Schweitzer fordert eine Differenzierung der Kindertheologie in eine ‚Theologie der Kinder‘, eine ‚Theologie mit Kindern‘ und eine ‚Theologie für Kinder‘. Die ‚Theologie der Kinder‘ wird ergänzt durch eine ‚Theologie für Kinder‘, d.h. durch das Angebot eines spezifischen theologischen Wissens für Kinder. „Zweifellos gibt es zwischen den religiösen bzw. theologischen Konzepten von Kindern und Erwachsenen oft gravierende Differenzen. Diese können in der Regel darauf zurückgeführt werden, dass das Reflexionsvermögen von Kindern noch nicht voll

ausgebildet ist. Auf der anderen Seite hat die neuere Entwicklungspsychologie plausibel gemacht, dass die Wissensstruktur von Kindern weniger durch ein allgemeines Niveau geprägt ist als vielmehr durch spezifische Inhalte eines bestimmten Gegenstandsbereiches. [...] Wie Kinder denken und argumentieren, ist also wesentlich abhängig vom Wissensstand, den sie sich auf einem bestimmten Feld erworben haben. Für die Religionspädagogik ergibt sich daraus die Aufgabe, Kindern ein spezifisches theologisches Lernfeld und Wissen anzubieten. [...] So bedeutsam es ist, dass (religiöse) Erziehung und Bildung die Selbstständigkeit und Selbsttätigkeit von Kindern betonen, so wenig darf ignoriert werden, dass (religiöse) Erziehung und Bildung immer auch der Anregung durch Vorbilder und Modelle und aus der Differenz zwischen Kindern und Erwachsenen leben. Ohne die Erfahrung der Kinder, etwas noch nicht wissen und verstehen zu können, gibt es keine persönlichen Fortschritte. Bildung im Sinne von Selbstbildung und Erziehung im Sinne einer intentionalen Einwirkung von außen, die unterstützt, zugleich aber Schranken setzt, gehören zusammen. Religionspädagogisch gewendet heißt dies, dass eine Theologie der Kinder und eine Theologie für Kinder aufeinander angewiesen sind. [...]

Religiöse Erziehung und Bildung möchten Wege anbahnen, dass Kinder ihrer eigenen religiösen Erfahrungen gewahr werden und sie deuten. Sie üben zu-

gleich eine korrigierende Funktion aus, weil sie Einspruch gegen einseitige und Angst machende Gottesvorstellungen erheben können. Daher muss das religionspädagogische Programm einer Kindertheologie aus theologischen Gründen immer auch eine Theologie für Kinder einschließen.“ (Kropač 2006, 89–90) Kinder brauchen ein religiöses Vokabular, um ihre religiösen Vorstellungen und Erfahrungen formulieren zu können. Umgekehrt brauchen religiöse Erzieher und Katechetinnen einen tiefen Respekt, höchste Aufmerksamkeit und Achtsamkeit für die religiösen Eigenleistungen der Kinder. Und dieser letzte Gedanke akzentuiert bereits eine dritte Positionierung, die in den letzten Jahren innerhalb der Kindertheologie wirksam geworden ist, womöglich auf Zukunft hin vielleicht ihren stärksten religionspädagogischen Strang bilden wird – und in einem gewissen Sinn eine Vermittlungsposition einnimmt:

6. Zwischen einer ‚Theologie der Kinder‘ und einer ‚Theologie für Kinder‘: Kindertheologie als ‚Theologie mit Kindern‘

Henning Schluß hat im Jahr 2005 herausgearbeitet, dass die verschiedenen Publikationen zur Kindertheologie in einem immer wiederkehrenden Topos übereinkommen, der „Kinder als (theologische) Gesprächspartner ernst nehmen“ (Schluß 2005, 25)

lautet. Diese Formel beschreibt die dritte Grundbedeutung von »Kindertheologie« näher, nämlich ein Theologisieren mit Kindern. Dieser Topos bleibt aber nur dann wirklich gehaltvoll, wenn er nicht dazu führt „den Wissenserwerb zu Gunsten der Echtheit personaler Beziehungen“ (Schluß 2005, 26) zu verabschieden. Mit anderen Worten: Kindertheologie im Sinne eines Theologisierens mit Kindern darf die Wissens- und Erfahrungsdifferenz zwischen Kindern und Erwachsenen bzw. zwischen Lernenden und Lehrenden nicht unterschlagen. Daraus ergibt sich folgende Konsequenz: „Wenn man davon ausgeht, dass jede Kommunikation sowohl einen Inhalts- als auch einen Beziehungsaspekt hat, dann betrifft das Ideal einer symmetrischen Kommunikation primär die Beziehungsebene: Erwachsene bzw. Lehrende respektieren Kinder als Personen, deren Stimme in Prozessen des Suchens und Fragens ernst genommen wird. Gleichwohl existiert auf der Sachebene eine Asymmetrie, die Ausdruck des Wissens- und Erfahrungsvorsprungs von Erwachsenen bzw. Lehrenden gegenüber Kindern ist. Kindertheologie als Theologisieren mit Kindern erkennt also an, dass die Kommunikation zwischen Kindern und Erwachsenen ein symmetrisches und ein asymmetrisches Moment enthält. Kinder werden dann wirklich ernst genommen, wenn dieses Spannungsmoment nicht preisgegeben wird.“ (Kropač 2006, 91) Dabei ereignet sich

Pädagogik, Erziehung, in einer Situation, die man das pädagogische Paradox genannt hat.

In vielen erzieherischen Situationen, in denen Erwachsene in einer pädagogischen Beziehung zu einem Kind stehen, „damit dem Kind mehr und mehr ermöglicht wird, [...] mündiges Subjekt zu werden, sehen Erwachsene in einem Kind Möglichkeiten, die es aktuell noch gar nicht hat, entwicklungsmäßig vielleicht auch noch gar nicht haben kann und tragen zugleich dazu bei, dass es sie haben wird. Dabei erweist jede wirkliche Erziehung auch ihre unabweisliche und gleichermaßen versteckte religiöse Note. Ohne die religiöse Dimension, ohne Transzendieren, ohne Vorgreifen ist es nicht möglich, in einer Situation der Ungleichheit, die die Beziehung zwischen Kindern und Eltern ausmacht, Gleichheit zu unterstellen, damit Gleichheit und Wechselseitigkeit werden können.“ (Blasberg-Kuhnke 2010, 408) Ganz konkret auf Gottesbilder bezogen heißt das: Kinder haben ihre Vorstellungen von Gott. Damit sie aber weiterentwickelt werden, brauchen Sie uns Erwachsene. Das wird gerade auch an den fünf Lebensfragen deutlich, zu denen Kinder im Gespräch mit den Erwachsenen geführt werden können:

Es ist dies etwa die Frage nach Gott, nach Schutz und Geborgenheit, die nach Friedrich Schweitzer die 1. von etwa fünf Lebensfragen ist, die heranwachsende Kinder in ihrer Entwicklung nach und nach sich und Erwachsenen zu stellen beginnen.

Eine 2. – mit der ersten Frage nach Gott verbundene – Lebensfrage ist die nach dem Sinn des Ganzen: Warum musst du sterben? Welchen Sinn hat das und was kommt danach?

Eine weitere 3. Frage lautet: Wer bin ich und wer darf ich sein?, wohinter sich die Frage nach mir selbst und der eigenen Identität verbirgt, die im Zuge des Groß- und Erwachsenwerdens immer wichtiger wird.

Eine 4. Frage ist die nach dem Grund ethischen Handelns und den Formen guten Handelns: Warum soll ich andere gerecht behandeln?

Die 5. Frage ist schließlich die nach der Religion anderer Kinder und Menschen und der Vereinbarkeit mit der eigenen: Warum glauben manche Kinder an Allah? (vgl. Schweitzer 2000, 27–38) Alle diese Fragen sind Menschheitsfragen; es sind philosophische und theologische Fragen, weswegen Religionspädagogen Kinder zu Recht auch im ‚Fragen stellen‘ als Theologen bezeichnen, da diese Fragen je für sich auf die Möglichkeiten, Gründe und Ziele menschlicher Existenz verweisen – und Staunen machen. Aber noch wichtiger, als eine wichtige Lebensfrage einer vermeintlich richtigen Antwort zuzuführen, ist die Art und Weise, wie sich Eltern und Erzieher auf eine Frage einlassen. „Von den religiösen Fragen ihrer Kinder sind Eltern oft verunsichert, fühlen sich in ihrer Unwissenheit ertappt. Sie wollen es doch richtig machen mit klugen Antworten! Doch

das ist gar nicht nötig, denn sie finden die Antworten bei den Kindern selbst, die Experten ihres religiösen Lernens sind. Sie stecken voller tiefgründiger und weiterführender Ideen, können selbst Gespräche zu religiösen Themen vorantreiben. Ihre Gedanken sind klug und originell. Sie brauchen nur Eltern, die bereit sind, sich auf solche Gespräche einzulassen, mit Interesse an den Denkwegen der Kinder, Wertschätzung ihrer Gedanken, Sensibilität für das, was ihnen wichtig ist. All das setzt kein besonderes religiöses Fachwissen voraus; es genügt, bewusst eigenen klugen Antworten zu widerstehen, die Bedeutsamkeit und den Wert der Fragen zu unterstreichen, sich ohne Skrupel eigene Unwissenheit einzugestehen, zurückzufragen nach den eigenen Ideen der Kinder und gemeinsam zu bedenken, was dem Kind und einem selbst wohl wichtig ist.“ (Harz 2010, 14) So Eltern selbst ‚nach Worten ringen‘, nach den angemessenen Begriffen, Bildern und Inhalten, können sie – mit den Worten Frieder Harz gesagt – allein schon Hilfestellung geben „durch die Ernsthaftigkeit, in der wir uns den Gesprächen stellen; indem wir den Kindern zeigen, daß diese Fragen nach Gott auch uns bewegen, auch für unser Leben von grundsätzlicher Bedeutung sind. Wir brauchen unsere eigene Unsicherheit, die Unfertigkeit unserer eigenen Vorstellungen von Gott nicht zu leugnen oder zu verbergen, aber wir machen gleichzeitig deutlich, dass wir an Gott als unserem Gegenüber festhalten. Darin geben wir den Kindern

Ermutung zu ihrem Suchen nach Gott, dass auch an den Grenzen unseres Verstehens und unserer Vorstellungskraft unsere Zugehörigkeit zu Gott dennoch verbürgt bleibt“ (Harz 1994, 128–129). In dem letztlich gemeinsamen Fragen der Eltern und der Kinder deutet sich an – und das ist gar nicht genug zu betonen –, dass durch den christlichen Glauben den Lebensfragen der Kinder und Erwachsenen nicht nur eine zu entdeckende Antwort angeboten wird, sondern dieses Fragen selbst bewahrt, offen gehalten und angestoßen wird.

Die dialogische Struktur einer Theologie mit Kindern findet m. E. in einem Satz von Klaus Hemmerle Ausdruck, der in genialer Komprimierung und Genauigkeit auch das Ziel religiöser Erziehung der Elterngeneration im Blick auf ihre Kinder kurz fasst: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“ (Hemmerle 1996, 329) Dieser Satz der die „Didaktik des Perspektivenwechsels“ (Kalloch/Leimgruber/Schwab 2009, 323), der die Kindertheologie für die Theologie insgesamt bedeutet, kurz fassen könnte, auch wenn er unabhängig von ihr formuliert worden ist, unterstreicht, dass die Kindertheologie weit mehr als nur Anregungspotenzial für die Theologie bedeutet. Kindertheologie ereignet sich dort, wo Kinder über ihre Vorstellungen reflektieren und angeregt werden, diese neu zu konstruieren und weiter zu entwickeln.

Zugleich wird ein Theologisieren mit Kindern die „Wissens- und Erfahrungsdifferenz“ (Kropač 2006, 91) zwischen Lernenden und Lehrenden nicht unterschlagen, wohl aber Kinder als theologische Gesprächspartner ernst nehmen. Etwas dialektisch formuliert: Kinder sind Theologen. Aber sie werden es erst mit Erwachsenen, die die Lebensfragen der Kinder aufnehmen und offen zu halten vermögen und auch ihre Fragen und Antworten den Kindern gegenüber authentisch leben. Es wäre nach dem Gesagten ein überzogenes Verständnis, die Kindertheologie als ein „grundlegendes neues Konzept sehen zu wollen [...] Kindertheologie bringt als ein religionsdidaktisches Prinzip aber eine Sichtweise ein, auf die gegenwärtige und zukünftige Unterrichtskonzeptionen nicht verzichten sollten“ (Kalloch/Leimgruber/Schwab 2009, 327), ja die Religionspädagogik insgesamt nicht mehr verzichten kann. In der aufgezeigten Mehrdimensionalität der Kindertheologie als ‚Theologie der Kinder‘, als ‚Theologie für Kinder‘ und ‚Theologie mit Kindern‘ wird das theologische Fragen und Auslangen nach Orientierung eingeübt, das Kindern schon aus theologischen Gründen nicht vorenthalten werden darf. Wie darin der Glaube offen gehalten und ermöglicht werden kann, indem beim Begleiten der Lebensfragen der Kinder auch die eigenen großen Lebensfragen angesprochen werden, ist zuletzt als Merkmal und Ausrufezeichen der Kindertheologie deutlich geworden. In der Kindertheologie,

die ihren Weg zwischen den Extremen eines inhaltsvergessenen Subjektivismus und einer inhaltsüberfrachteten Glaubensvermittlung zu behaupten weiß, bewährt sich auch die Religionspädagogik in ihrem Selbstverständnis, eine, ja die Brückendisziplin im theologischen Fächerkanon zu sein.

Nachwort

Ehe, Familie, Kinder. Das Hohelied dieses Ternars ist in diesem Buch gesungen worden, indem ihre bleibende Bedeutung im Wandel der Zeit und der theologischen Reflexion in den Blick genommen wurde: Die eheliche Beziehung als eine besondere Art Freundschaft, die ihre Besonderheit gerade im Vergleich mit anderen Freundschaftsbeziehungen zum Ausdruck bringt, erfährt und behauptet; und dies ohne andere Beziehungsformen per se immer schon abzuwerten oder zu übersehen, wäre sie doch auch in den entferntesten Freundschaftsformen in Anklängen (als »maxima amicitia«) ein immer mit angesprochener Maßstab.

Familie wurde im zweiten Teil dieses Buches als ‚Kirche im Kleinen‘ vorgestellt, die gerade im Wandel und in unterschiedlichen Familienformen ihre bleibende Bedeutung für das gesellschaftliche Leben unter Beweis stellt und ihren Wert als religiöse Sozialisationsinstanz neu zum Ausdruck bringt. Dieser

Gedanke, wie Familie heute eine Quelle religiösen Lernens sein kann, ist im Blick auf die ‚Theologie der Kinder‘ im dritten Teil auf die Bedeutung von Kindern in ihrer Weise, Theologie zu erschließen, weitergeführt worden. Eine neue Achtsamkeit der Theologie und Religionspädagogik vor dem Einzelnen und neu entstehenden Formen religiösen Lebens ist ein durchgehender Nenner dieses Buches. Die Verantwortung der Theologie ist es immer auch, mutig vorauszudenken, weiter- und tiefer führende Gedankengänge anzustoßen und dabei aus dem Fundus der Tradition zu schöpfen. Dass dies nach bestem Wissen und Gewissen geschieht und in diesem Buch versucht wurde, möge der geneigte wie der kritische Leser auch den drei vorausgegangenen Kapiteln zubilligen. Als leidenschaftlich vorgetragener Gedankenanstoß möge dieses Buch wahrgenommen werden, Ehe, Familie und Kinder als Quellen theologischer Erfahrung und religiösen Lernens neu sehen und wertschätzen zu lernen. Als ‚Kirche im Kleinen‘ sind Ehe und Familie Lernort des Glaubens zunächst in und für sich selbst – und darin auch ein Lernort des Glaubens für andere und vielleicht mehr als je zuvor in der Christentumsgeschichte auch für die ‚Kirche im Großen‘.

Literaturverzeichnis

- Ariès, Philippe* (2007), *Die Geschichte der Kindheit*, München¹⁶2007.
- Aristoteles*, *Nikomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert von Fritz Dirlmeier (*Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. von Ernst Grumach, 6), Darmstadt⁴1967.
- Arnold, Ursula / Hanisch, Helmut / Orth, Gottfried* (1997), *Was Kinder glauben. 24 Gespräche über Gott und die Welt*, Stuttgart 1997.
- Berendt, Joachim-Ernst* (1993), *Nada Brahma. Die Welt ist Klang*, Frankfurt 1993.
- Berger, Peter L.* (1991), *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg²1991.
- Blasberg-Kuhnke, Martina* (2009), *Eltern und Kinder – Familie als Lernort des Glaubens. Theologie im Fernkurs, Religionspädagogisch-katechetischer Kurs*, Würzburg 2009.
- Blasberg-Kuhnke, Martina* (2010), *Familie – Christ werden und sein*, in: *Diakonia* 41 (2010) 406–412.
- Bodenmann, Guy / Brändli, Caroline* (2010), *Was Paare stark macht: Das Geheimnis glücklicher Beziehungen*, Zürich 2011.
- Boschki, Reinold / Woppowa, Jan* (2006), *Theologie der Kinder – Theologie der Kindheit*, in: *Katechetische Blätter* 131 (2006) 94–100.
- Bucher, Anton A.* (1992a), *Kinder und die Rechtfertigung Gottes? – Ein Stück Kindertheologie*, *schweizer schule* 79/10 (1992) 7–12.
- Bucher, Anton A.* (1992b), *Kinder als Theologen?*, in: *Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde* 20 (1992) Zürich, 19–22.
- Bucher, Anton A.* (2002), *Kindertheologie: Provokation? Romantizismus? Neues Paradigma?*, in: *Jahrbuch für Kindertheologie* 1 (2002) 9–27.

- Bucher, Anton A.* (2006), Vorwort und Zwischenbilanz, in: Jahrbuch für Kindertheologie 5 (2006) 7–11.
- Bundesministerium* für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Familien Report 2009, Leistungen-Wirkungen-Trends, Berlin 2009.
- Busch, Christina* (2008), Das Programm einer Kindertheologie im Vorschulalter, Osnabrück 2008.
- Codex Iuris Canonici* (1983), Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Mit Sachverzeichnis. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, Kevelaer ⁵2001.
- Codex iuris canonici* (1917), Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Romae 1917.
- Denzinger, Heinrich / Hünermann, Peter* (Hg.), Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (= DH), Freiburg-Basel-Rom-Wien ³⁸1999.
- Domsgen, Michael* (2004), Religion und Familie. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie, Leipzig 2004.
- Domsgen, Michael* (2009), Religionspädagogik und Familie, in: Bildung und Familie. Jahrbuch für kirchliche Bildungsarbeit 2008/2009, Stuttgart 2009, 19–34.
- Dörnemann, Holger* (2011), Freundschaft – Wertekonsens und religionspädagogische Leitkategorie, in: Patrik C. Höring, Jugendpastoral heute. Chancen und Aufgaben, Kevelaer 2004, 70–80.
- Dörnemann, Holger* (2011), Familie als Subjekt der Evangelisierung – Über die Wertschätzung der Familien zur vertieften Wahrnehmung expliziter und impliziter Familienreligiosität, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück 62 (2011/8) 244–252.

- Dörnemann, Holger* (2012a), Aufriss einer Theologie der Ehe, in: Ehe und Beziehung. Theologische Aspekte und katechetische Impulse (Materialbrief Gemeindekatechese 3+4), Deutscher Katecheten-Verein München 2012, 3–11
- Dörnemann, Holger* (2012b), Eine Art Freundschaft. Die Ehe im Kontext der Pluralität heutiger Partnerschaftsformen, in: Herder Korrespondenz 66 (2012/11) 574–579.
- Dörnemann, Holger* (2012c), Freundschaft. Die Erlösungslehre des Thomas von Aquin, Würzburg 2012.
- Dörnemann, Holger* (2012d), Kindertheologie – Ein religionspädagogisches Resümee nach zwei Jahrzehnten eines theologischen Perspektivenwechsels, in: Münchener Theologische Zeitschrift 63 (2012) 84–95.
- Dörnemann, Holger* (2013), Signum maximae caritatis. Die Eucharistie als Sakrament, in: Ulrike Surmann / Johannes Schroer, Trotz Natur und Augenschein: Eucharistie - Wandlung und Weltsicht, Köln 2013, 325-331.
- Dörnemann, Holger / Gersch, Andrea / Werner, Elena* (2014), Den ganzen Menschen sehen. Sexualerziehung der Achtsamkeit, Paderborn 2014.
- Flöter, Ilse* (2005), Gott in Kinderköpfen und Kinderherzen. Welche Rolle spielt Gott im Alltagsleben zehnjähriger Kinder am Anfang des 21. Jahrhunderts? Eine qualitativ-empirische Untersuchung, Oldenburg.
- Fuchs, Gotthard / Werbick, Jürgen* (1991), Scheitern und Glauben. Vom christlichen Umgang mit Niederlagen, Freiburg 1991.
- Franziskus* (2013), Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium, 24. November 2013, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 194), Bonn 2013.
- Freese, Hans Ludwig* (1989), Kinder sind Philosophen, Weinheim 1989.

- Görg, Manfred*, Die ‚Heilige Familie‘. Zum mythischen Glaubensgrund eines christlichen Topos, in: Nils Goldschmidt / Gerhard Beestermöller / Gerhard Steger (Hg.), Die Zukunft der Familie und deren Gefährdungen, Münster 2002, 57–65.
- Grethlein, Christian / Lück, Christhard* (2006), Kindertheologie bzw. Theologisieren mit Kindern, in: Dies. (Hg.), Religion in der Grundschule. Ein Kompendium, Göttingen, 49–57.
- Gruber, Hans-Günter* (1994), Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven, Freiburg-Basel-Wien, ²1995.
- Grümme, Bernhard* (2006), Kindertheologie: Modethema oder Bereicherung für die Religionspädagogik?, in: Religionspädagogische Beiträge 57 (2006) 103–118.
- Hanisch, Helmut* (1996), Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen. Eine empirische Untersuchung mit religiös und nicht-religiös Erzeugenen im Alter von 7–16 Jahren, Stuttgart-Leipzig 1996.
- Härle, Wilfried* (2004), Was haben Kinder in der Theologie verloren? Systematisch-theologische Überlegungen zum Projekt einer Kindertheologie, in: Jahrbuch für Kindertheologie 3 (2004) 11–27.
- Harz, Frieder* (1994), Mit kleinen Kindern von Gott reden, in: Frieder Harz / Martin Schreiner (Hg.), Glauben im Lebenszyklus, München, 119–136.
- Harz, Frieder* (2010), Aarons Segen am Wickeltisch, in: Gott ist schon da. Spiritualität in der Familie, Neue Gespräche 40 (2010/3) 12–14.
- Hemmerle, Klaus* (1996), Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: Klaus Hemmerle, Spielräume Gottes und der Menschen (Ausgewählte Schriften, 4), Freiburg-Basel-Wien 1996, 324–339.

- Hilger, Georg / Kropač, Ulrich / Leimgruber, Stephan* (2010), Die Kindertheologie als religionsdidaktischer Perspektivenwechsel, in: Georg Hilger/ Stephan Leimgruber / Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Religionsdidaktik, München 2010, 63–65.
- Hilpert, Konrad* (1995), Familie als Zelle der Gesellschaft, in: Hans-Gerd Angel / Johannes Reiter / Hans-Gerd Wirtz (Hg.), Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart, Trier 1995, 357–372.
- Hünermann, Peter* (1994), Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit, Münster 1994.
- Institut für Demoskopie Allensbach* (2010), Monitor Familienleben. Einstellungen und Lebensverhältnisse von Familien. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung (Berichtsband), Allensbach 2010.
- Jellouschek, Hans* (2008), Der Vorgeschmack des Göttlichen in: Der offene Himmel. Spiritualität in der Ehe, Neue Gespräche 38 (2008/1) 13–15.
- Johannes Paul II.* (1984), Ansprache zur Weltweihe an die Gottesmutter, 25.3.1984, OR 13/84.
- Johannes Paul II.* (1981), Apostolisches Schreiben Familiaris consortio, 22. November 1981, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 33), Bonn 1981.
- Johannes Paul II.* (1994), Brief an die Familien, 2. Februar 1994, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 112), Bonn 1994.
- Kalloch, Christina / Leimgruber, Stephan / Schwab, Ulrich* (2009), Lehrbuch der Religionsdidaktik. Für Studium und Praxis in ökumenischer Perspektive, Freiburg 2009, 314–327.
- Kasper, Walter Kardinal* (2014), Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg 2014.

- Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993.
- Katechismus der Katholischen Kirche*. Kompendium, München 2005.
- Kaufmann, Franz-Xaver* (2010), Familie, in: Christoph Marksches, Hubert Wolf (Hg.), *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010, 465-476.
- Kersten, Manfred* (2012), *Ehe und Familie im Wandel der Geschichte. Wie sich die Institutionen Ehe und Familie in den Jahrhunderten verändert haben*, Aachen 2012.
- Klauck, Hans-Josef* (1991), Kirche als Freundesgemeinschaft. Auf Spurensuche im Neuen Testament, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 42 (1991) 1–42.
- Klein, Stephanie* (2000), *Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt*, Stuttgart 2000.
- Koerrenz, Ralf / Schweitzer, Friedrich* (2005), Editorial, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 57 (2005) 1–2.
- Kohlberg, Lawrence* (1995), *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt.
- Kraft, Friedhelm* (2004), Theologisieren mit Kindern. Ein neues didaktisches Leitbild für den Religionsunterricht?, in: *Theologische Beiträge* 35 (2004) 81–91.
- Kretz, Dietmar*, *Freiheit und Liebe. Eine Studie zum Ehesakrament*, Würzburg 2011.
- Kropač, Ulrich* (2006), Kindertheologie: eine neue Formel auf dem Prüfstand, in: *Katechistische Blätter* 131 (2006) 86–92.
- Martens, Ekkehard* (2007), *Philosophieren mit Kindern: eine Einführung in die Philosophie*, Stuttgart 2007.
- Martens, Ekkehard* (2008), Kinderphilosophie und Kindertheologie – Familienähnlichkeiten, in: *Jahrbuch für Kindertheologie* 4, 12–28.
- Mathews, Gareth B.* (1995), *Philosophie der Kindheit. Wenn Kinder weiter denken als Erwachsene*, Weinheim 1995.

- Menke, Karl-Heinz* (2013), Die Sakramentalität der Eucharistie, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 42 (2013) 249–269.
- Mette, Norbert* (2001), Art. ‚Familie‘, in: Norbert Mette/ Folkert Rickers (Hg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Neukirchen-Fluyn 2001, 542–548.
- Mette, Norbert* (2005), Ehe und Familie, Katholizismus, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.), *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*, Darmstadt 2005, 67–70.
- Mette, Norbert* (2008), Religiöse Erziehung in der Familie, in: Gottfried Adam / Rainer Lachmann (Hg.), *Neues Gemeindepädagogisches Kompendium (Arbeiten zur Religionspädagogik 40)*, Göttingen 2008, 151–170.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth* (2000), *Wach auf meine Freundin. Die Wiederkehr der Gottesfreundschaft*, Stuttgart 2000.
- Neuner, Peter* (2010), Die konfessionsverbindende Ehe als Keimzelle von Kirche. Über die ekklesiologische Qualität der konfessionsverbindenden Ehe, in: Katholische Nachrichten Agentur – Ökumenische Information, Dokumentation 11/2010, 1. Juni 2010, 1–7.
- Nötzoldt-Linden, Ursula* (1994), *Freundschaft. Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie*, Opladen 1994.
- Orth, Gottfried / Hanisch, Helmut* (1998), *Was Kinder glauben, Teil 2. Glauben entdecken – Religion lernen*, Stuttgart 1998.
- Oser, Fritz / Gmünder, Paul* (1996), *Der Mensch – Stufen seines religiösen Urteils. Ein strukturgenetischer Ansatz*, Gütersloh ⁴1996.
- Piaget, Jean* (1974), *Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde*, Stuttgart 1974.

- Prüller, Michael* (2010), *Freundschaft*. Über das Überleben unserer Beziehungskultur trotz und dank Web 2.0, in: Gudrun Kugler / Denis Borel (Hg.), *Entdeckung der Freundschaft. Von Philia bis Facebook*, Freiburg-Basel-Wien 2010, 29–39.
- Rahner, Karl* (1963), Gedanken zu einer Theologie der Kindheit, in: *Glaube und Leben* 36 (1963) 104–114.
- Rahner, Karl* (2005), Gedanken zu einer Theologie der Kindheit, in: Karl-Rahner-Stiftung (Hg.), *Menschsein und Menschwerdung Gottes (Sämtliche Werke, 12)*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 476–488.
- Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert* (Hg.) (2008), *Kleines Konzilskompendium: Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils (Grundlagen Theologie)*, Freiburg ³⁵2008.
- Ratzinger, Joseph* (1972), Zur Theologie der Ehe, in: Heinrich Greeven / Gerhard Krems (Hg.), *Theologie der Ehe*, Regensburg-Göttingen 1972², 81–115.
- Ritzer, Georg* (2001), *Taufmotive: zwischen Initiation und Konvention. Einblicke in die Motivation, ein Kind taufen zu lassen, in die Religiosität von Eltern und in religiöse Primärsozialisation*, Graz 2001.
- Rousseau, Jean-Jacques* (1981), *Émile oder Über die Erziehung*, Paderborn 1981.
- Rupp, Hartmut* (2004), Didaktik des Perspektivenwechsels. Vorüberlegungen zu ‚Kindertheologie‘ und ‚Theologisieren mit Kindern‘, in: *Christlich Pädagogische Blätter* 3 (2004) 17–21.
- Sajak, Claus Peter* (2007), *Kindertheologie. Erläuterungen zu einem aktuellen Ansatz in der Religionspädagogik*, in: *Stimmen der Zeit* 225 (2007) 822–830.
- Schiefer Ferrari, Markus* (2009), „Kinderrache an des Daseins tiefem Ernst“. Verfremdung des Vertrauten durch kindertheologische Bibellektüre, in: *Religionspädagogische Beiträge* 62 (2009) 73–90.

- Schluß, Henning* (2005), Ein Vorschlag, Gegenstand und Grenze der Kindertheologie anhand eines systematischen Leitgedankens zu entwickeln, in: Zeitschrift für Philosophie u. Theologie 57 (2005) 23–35.
- Schmidt, Andreas* (2011), Jesus der Freund (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 48), Würzburg 2011.
- Schmidt, Andreas* (2012), „Die sakramentale Ehe ist unauflöslich.“ Aber wie steht es um die Sakramentalität der heute geschlossenen Ehen?, in: Klerusblatt. Zeitschrift der katholischen Geistlichen in Bayern und der Pfalz 92 (2012/12) 272–274.
- Schnoz, Agatha* (2007), Kindertheologie: Ein Paradigmenwechsel in der Katechese?, in: Diakonia 38 (2007) 351–355.
- Schockenhoff, Eberhard* (2002), Die Familie als Ort sozialen und moralischen Lernens. Moraltheologische Überlegungen zu ihren anthropologischen Grundlagen, in: Nils Goldschmidt / Gerhard Beestmüller / Gerhard Steger (Hg.), Die Zukunft der Familie und deren Gefährdungen, Münster 2002, 17–29.
- Schrey, Heinz-Horst* (1983), Art. Freundschaft, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 11, Berlin 1983, 590–599.
- Schwaderlapp, Dominik* (2007), Für immer Ja: Ein Kurs in Sachen Liebe, München 2007.
- Schweitzer, Friedrich* (1999), Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes und Jugendalter, Gütersloh 1999.
- Schweitzer, Friedrich* (2000), Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigungen für Eltern und Erzieher, Gütersloh 2000.
- Schweitzer, Friedrich* (2003), Was ist und wozu Kindertheologie?, in: Jahrbuch für Kindertheologie 2 (2003) 9–18.

- Schweitzer, Friedrich* (2005), Wirkungszusammenhänge religiöser Familienerziehung, in: Albert Biesinger u.a. (Hg.), Brauchen Kinder Religion? Neue Erkenntnisse, praktische Perspektiven, Weinheim-Basel 2005, 11–21.
- Straub, Cordula* (2010), Ertragen, vergeben, trösten, in: Gott ist schon da. Spiritualität in der Familie, Neue Gespräche 40 (2010/3) 17–18.
- Thomas von Aquin*, Die deutsche Thomas-Ausgabe (Summa theologica), übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Graz-Salzburg-Heidelberg-Wien-Köln, 1933ff.
- Thomas von Aquin*, Sententia Libri Ethicorum. Kommentar zur Nikomachischen Ethik, Buch I und X, übersetzt und eingeleitet von Matthias Perkams, Freiburg 2014.
- Thomas von Aquin*, Summe gegen die Heiden, Dritter Band, Teil 2; dt.-lat. Ausgabe, hrsg. und übersetzt von Karl Allgaier, Darmstadt 1996.
- Weinz, Hans-Jakob* (1988), Art. ‚Ehe und Familie‘, in: Christian Schütz (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988, 253–262.
- Weinz, Hans-Jakob* (2001), Ehespiritualität – Der Sehnsucht einen Namen geben, in: Lebendige Seelsorge 52 (2001/1) 8–12.
- Weinz, Hans-Jakob* (2008), In die Ehe berufen, in: Der offene Himmel. Spiritualität der Ehe, Neue Gespräche 38 (2008/2) 5–6.
- World Vision Deutschland e.V.* (2007), Kinder in Deutschland, Frankfurt 2007.
- Ziebertz, Hans-Georg* (1999), Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung (Kap. II: Religion in der Familie – Horizont und Thema), Stuttgart-Berlin-Köln 1999, 55–69.
- Zoller, Eva* (2002), Wie kommen Gedanken in meinen Kopf?, in: Katechetische Blätter 127 (2002) 341–345.