

Februar 2/2013

Aus dem Inhalt

Stefan Dybowski Krankenhausseelsorge – Schnitzen an der Hoffnung	33
Ralf Miggelbrink Taufe im ökumenischen Kontext	35
Wolfgang Reuter „Herr, öffne mir die Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde.“	42
Hermann-Josef Große Kracht Papst Benedikt und das Naturrecht	50
Peter Abel Viele Dienste und ein ermöglichendes Amt	58
Literaturdienst: Dorothea Steinebach: Dem Andern begegnen	63

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prälat Dr. Stefan Dybowski, Erzb. Ordinariat Berlin, Niederwallstraße 8 – 9, 10117 Berlin | Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, 34414 Warburg | PD Pfr. Dr. theol. habil. Wolfgang Reuter, Dorfstraße 5, 40629 Düsseldorf | PD Dr. theol. habil. Hermann-Josef Große Kracht, Institut für Theologie und Sozialethik, Techn. Uni Darmstadt, Hochschulstraße 3, 64289 Darmstadt | Diakon Dr. Peter Abel, Neue Straße 3, 31134 Hildesheim

Unter Mitwirkung von Domkapitular Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Weihbischof Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Prälat Dr. Stefan Dybowski, Niederwallstr. 8-9, 10117 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfling 16, 45127 Essen

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7002 od. -7001, Fax (0221) 1642-7005, Email: gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7, 50226 Frechen

Der jährliche Bezugspreis beträgt 32,50 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 3 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7, 50226 Frechen

ISSN 1865-2832

Stefan Dybowski

Krankenhausseel- sorge – Schnitzen an der Hoffnung

Lourdes – der berühmte Marienwallfahrtsort am Rande der Pyrenäen. Millionen Menschen, vor allem viele Kranke, kommen Jahr für Jahr dorthin, um dort zu beten ... um den Schutz der Gottesmutter, um Stärkung, um Heilung.

Lourdes hat mich beeindruckt. Zugegeben, der erste Eindruck war erst einmal grenzwertig: Geschäfte, in denen Wasserflaschen in Gestalt der Gottesmutter verkauft werden. Das Geschäft mit der Religion? – Schon mehr haben mich die Prozessionen und Gottesdienste beeindruckt – eine große, internationale Gemeinschaft im Gebet und Gesang verbunden. Ich bin nicht allein mit meinem Glauben. Den tiefsten Eindruck haben junge Studenten auf mich gemacht, die sich liebevoll um die Kranken gekümmert haben. Sie haben die Kranken in ihren Rollstühlen oder Betten zur Grotte gefahren, ihnen zu Trinken geben oder ihnen den Schweiß von der Stirn gewischt. Und vor allem: Ich habe sie dabei immer fröhlich erlebt.

Die Sorge um die Kranken gehört zum Grundauftrag der christlichen Kirchen. In jedem Bistum gibt es den Arbeitsbereich der Krankenhausseelsorge, in dem Seelsorgerinnen und Seelsorger in die großen Krankenhäuser gehen, um dort den Kranken Trost zu spenden. Daneben seien die zahlreichen ehrenamtlichen Besuchsdienste genannt, die einen Teil ihrer Freizeit den Kranken schenken und ihnen für Gespräche und so manche kleinen Gefälligkeiten zur Verfügung stehen.

Vor einigen Monaten bin ich von einer solchen Besuchsdienstgruppe zum Gespräch eingeladen worden. Ihre Frage: Wie kann man am Krankenbett über Jesus sprechen? Und über das Thema Hoffnung wollten sie etwas von mir hören. Noch bevor ich Ihnen ein paar Überlegungen dazu anbieten konnte, haben sie erst einmal selbst von ihren Erfahrungen berichtet. Die waren sehr unterschiedlich. Manchmal kommt man mit den Kranken gut ins Gespräch, auch über Gott und den Glauben. Aber dann gibt es auch die anderen: die durch ihre Krankheit verzweifelt sind und nun erst recht nichts mehr von Gott wissen wollen. Was kann man solchen Kranken sagen?

Es gibt eine Heilungserzählung im Neuen Testament, in der eine Frau mit einem verkrümmten Rücken zu Jesus gebracht wird. Als Jesus sie sah, sagte er zu ihr: „Frau, du sollst von deinem Leiden erlöst sein.“ Die Frau konnte wieder aufrecht gehen und pries Gott (Lk 13,12). Wer schon einmal unter Rückenschmerzen leiden musste, kann die Frau sicher gut verstehen.

Als ich von diesem Text erzählte, schauten mich alle fragend an. Wir haben doch leider nicht diese Kraft wie Jesus, dass wir solche Wunder wirken können? – Aber dann haben wir uns über das Wort „Erlösung“ unterhalten. Zunächst denkt man an Befreiung: Jesus hat die Frau von ihrem Rückenleiden befreit. Sie konnte wieder aufrecht gehen. Hier sind uns tatsächlich Grenzen aufgezeigt. Aber kann man „Erlösung“ vielleicht auch ganz anders erleben?

Spuren im Schnee – so lautet der Titel eines schönen Spielfilms. Er handelt von Lucian, Annette und dem kleinen Dani, 3 Schweizer Kindern, die in Streit geraten. Ein böses Wort, eine Ohrfeige, ... schließlich hält Lucian die kleine Katze von Dani über eine Schlucht. Die Katze fällt runter, Dani klettert hinterher, stürzt dabei in die Tiefe und bricht sich ein Bein. Das alles sieht man in den ersten 5 Minuten. Und meisterhaft schildert dieser Film in den kommenden 100 Minuten,

wie die Menschen mit diesen Verletzten umgehen.

Z. B. Annette: überall erzählt sie, was Lucian gemacht hat und macht ihn schlecht: im Dorf, in der Schule. Lucian geht also nicht mehr zur Schule (würde ich auch nicht mehr wollen).

Lucian geht in die Berge und trifft dort auf einen alten Einsiedler, der ihn beim Schnitzen beobachtet hat. „Zeig mal her,“ spricht ihn der Einsiedler an; „hast du schon mal daran gedacht, das Schnitzen zu lernen? Du bist begabt. Das ist nicht jeder.“ Und er lädt den Lucian ein, in sein einfaches Bergbauernhaus zu kommen. Der Alte bringt dem Lucian also das Schnitzen bei, und man sieht, wie langsam aus einem groben Stück Holz ein kleines Tier wird. Aber man sieht noch mehr: Nicht nur das Stück Holz wird bearbeitet, sondern vor allem die Seele dieses jungen Menschen. Lucian erlebt, dass jemand zu ihm steht, dass er das Gute in ihm entdeckt, und dass er stolz sein kann auf sich. Und aus seinem Bubengesicht, das anfangs ängstlich und verkniffen war, beginnen auf einmal zwei Augen zu strahlen.

Erlösung ist nicht immer Befreiung. Das gebrochene Bein kann der Einsiedler nicht heil machen – und unsere Krankenhausseelsorger auch nicht. Doch der Film zeigt eine andere Form von Erlösung: dass jemand das Gute und Liebenswerte in mir entdeckt und mich damit stärkt.

Der 11. Februar wird weltweit als Tag der Kranken begangen. Es ist der Gedenktag der Hl. Bernadette von Soubirous, der damals im Jahr 1858 die Gottesmutter erschienen ist.

Ob heute noch Wunder geschehen? Inzwischen bin ich mir da ziemlich sicher: in Lourdes und auch in unseren Krankenhäusern.

Liebe Leserinnen und Leser,

das Konzilsjubiläum lässt viele Möglichkeiten zu, sich dem Vaticanum II erinnernd und aktualisierend zu nähern. **Prof. Dr. Ralf Miggelbrink**, Ordinarius für Systematische Theologie an der Universität Essen, beschreibt die Veränderungen im Taufverständnis der katholischen Kirche, die sich aus Wandlungen in der Sakramententheologie und der Ekklesiologie ergeben haben. Seine Ausführungen bieten ebenso eine Grundlage für das Gespräch über die übliche, aber damit noch keineswegs jedem einsichtige Praxis der Kindertaufe wie auch für den ökumenischen Dialog.

PD Pfr. Dr. theol. habil. Wolfgang Reuter, Privatdozent für Pastoraltheologie in Vallendar und Seelsorger in der Behinderten- und Psychiatrieseelsorge im Erzbistum Köln, widmet sich fundierend und wertschätzend der Bedeutung der Kirchenchöre für den „Aufbau der Gemeinde“, zu dem Paulus die Charismen, also vermutlich auch den Gesang, eingesetzt wissen will. Dabei kommen dem Autor u. a. seine Kenntnisse im relativ jungen Bereich der Musikpsychoanalyse zugute.

Im nächsten Beitrag greift **PD Dr. theol. habil. Hermann-Josef Große Kracht**, Akad. Oberrat am Institut für Theologie und Sozialethik der TU Darmstadt, die Rede Papst Benedikts XVI. vor dem deutschen Bundestag und darin besonders die Einbeziehung des Naturrechtsgedankens auf. Diesen ordnet er sowohl philosophiegeschichtlich ein, als er sich auch erläuternd wie kritisch mit seinem Gebrauch durch den Papst auseinandersetzt.

Diakon Dr. Peter Abel, Leiter der Arbeitsstelle für Pastorale Fortbildung und Beratung im Bistum Hildesheim, hat in diesem Heft das „letzte Wort“. Es gilt dem Nachdenken über das priesterliche Amt unter dem besonderen Stichwort der „Ermöglichung“. Es wird gleichermaßen durchbuchstabiert wie auch auf seine Voraussetzungen hin befragt.

Mit diesem Gebinde von systematischen, pastoraltheologischen, philosophischen und schließlich das seelsorgerische Selbstverständnis betreffenden Ausführungen grüßt Sie herzlich in diesem Monat mit Karneval und beginnender Vorbereitung auf das *sacrum triduum*

Ihr



Gunther Fleischer

Taufe im ökumenischen Kontext

1. Was sind Sakramente?

Die Taufe und die Eucharistie gelten in der römisch-katholischen Tradition als „sacramenta maiora“.¹ An ihnen sind in besonders eindeutiger Weise Eigenschaften und Wesen des Sakramentes überhaupt ablesbar. In beiden Fällen verbindet sich ein zugesagtes Heilswort mit einer elementaren körperlichen Sache, die im Kontext ihrer rituellen Anwendung zum Zeichen wird.² Das Wasser als kultisch angewandtes Zeichen ist von sich aus durchaus ambivalent. Soll durch dieses Zeichen die lebensspendende, erfrischende, weckende Wirkung des Wassers für den Leib vergegenwärtigt werden? Soll die reinigende, abwaschende Wirkung des Wassers zur gefeierten Aussage werden? Oder soll das Wasser gar in seiner tödlichen, vom Lande der Lebenden abschneidenden Dimension, die der Jonapsalm (Jon 2,4-8) so eindrücklich ins Wort bringt, vergegenwärtigt werden? Eindeutigkeit bekommt der von sich aus vieldeutige Zusammenhang zwischen dem bedürftigen, geschöpflichen Leib des Menschen und der naturhaften Gegebenheit des Wassers im Zusammenhang des kultischen Wortes. In der matthäischen Taufformel (21,19), an die sich alle Christen gebunden wissen, werden die wesentlichen Elemente der paulinischen Tauftheologie bereits angedeutet: Die Taufe ist symbolischer Tod (Röm 6,3-6; Kol 2,12), Herrschaftswechsel (Röm 6,14-23), Eingliederung in den Leib Christi (1. Kor 12,13).

Wenn wir uns heute fragen, warum die Eingliederung in den Leib Christi der Begleitung durch ein kultisches Zeichen bedarf, das anschließt an elementare Urerfahrungen

des leiblichen Menschen, so wird in der gegenwärtigen katholischen Theologie anthropologisch argumentiert. Der Mensch in seiner Leiblichkeit bedarf leiblich-zeichenhafter Vergegenwärtigungen der göttlichen Wahrheit, weil es ihm als einem leiblichen, endlichen, kontingenten und bedürftigen Wesen gemäß ist, Gottes Wahrheit nicht als abstraktes Wissen, sondern in der Lebensgeschichtlichkeit des sterblichen Leibes anzunehmen. Auf diesen sterblichen Leib beziehen sich die Zeichen (signa), die die Sakramentsworte begleiten. Mit diesen Zeichen wird die im Wort ausgedrückte Wahrheit lebensgeschichtlich kontextuiert, individualisiert und dramatisiert. Besonders das altkirchlich-römische Taufritual, wie es uns etwa die *Traditio Apostolica* schildert³, inszeniert die Taufe als dramatischen Übergang vom Reich des Todes und der Nacht zum Leben in der lichten Helle des vom Glauben erleuchteten (Oster-)Morgens der im Glauben vergegenwärtigten Lebensfülle des Auferweckten als der neuen Lebensordnung des Getauften.

Im Kontext des altkirchlichen Taufrituals wird verstehbar, dass Christen den Sakramenten eine Gnadenwirkung beimessen, die nicht Funktion der eigenen Glaubensleistung ist. Alleine der Vollzug der heiligen Zeichen verfehlt bei einem Empfänger, der der Wirkung der Zeichen von sich aus keinen Widerstand entgegen setzt, nicht deren Wirkung: Eine lebensgeschichtlich irreversible Bindung an Jesus Christus und seine Kirche wird begründet und gehört für das weitere Leben des Getauften zum Gesetz seines Lebens. Die kirchliche Rezeptionsgeschichte hat den Gedanken der Wirksamkeit der Sakramente unabhängig von der Leistung der Sakramentenempfänger stark in den Vordergrund gerückt. Um die Vorstellung einer bloß psychischen Wirkung des Zeichens zurückzuweisen, wird mit ontologischen Kategorien gearbeitet: Seinshaft verändert die Taufe den Menschen. Diese seinshaftige Veränderung wird in ihrer abstrakten Unvorstellbarkeit nur in Metaphern artikulierbar. Man sagt über die Taufe: Sie präge der Seele des Getauften ein unauslöschliches

Siegel (character indelebilis) ein.⁴ So richtig die Einsicht in den metaphysischen Charakter sakramentaler Wirksamkeit ist, so fatal ist es, die Wirksamkeit des Sakramentes in eine Erfahrungsjenseitigkeit hinein zu verlagern. Im Grundwiderspruch von erfahrungsjenseitig wirkenden Zeichen erblicken wir heute den Kardinalfehler mittelalterlicher Sakramententheologie. An ihn schließt sich die reformatorische Kritik der ‚altgläubigen‘ Sakramententheologie und -praxis an. Wo Glaubens- und Evangelienbezug hinter einer kirchenamtlich generierten unsichtbaren Wirkung zurücktreten, konnte das Sakrament zum undurchschaubaren Heiligungsmittel, zum „sacramentum“ als einem religionsgeschichtlich kaum differenzierten Heiligungsritual werden. Aus dem sinnlichen Zeichen wurde ein unverstandener Gegenstand priesterlicher Observanz. Die rituelle Entwicklung trug ihrerseits zur Verschleierung der ursprünglichen Zeichen in ihrer Zeichenhaftigkeit bei. Das sakramentale Heiligungswort stand in der Gefahr zum unverständbaren Orakel zu werden, zumal da es in der unverstandenen lateinischen Kultsprache gesprochen wurde. In der Tendenz dieser Gefahren liegt die exklusive Begründung der Sakramente über ihre göttliche Einsetzung in der Person Jesu Christi. Ihr entspricht die Ekklesiologie der Kirche als vollmächtiger Rechtsnachfolgerin des Mensch gewordenen Gottes. Überhaupt dominierten in einer Zeit, die für die symbolische Dimension der Sakramente blind wurde, juristische und kausalmechanische Vorstellungsmodelle. Die Wirkung eines Sakramentes stellte man sich entweder nach dem Modell der mechanischen Kausalität⁵ vor oder man argumentierte, die Gnadenwirkung eines Sakramentes werde bei genauer Beobachtung der Spendungsmodalitäten qua göttlichen Stiftungsrechtes garantiert.⁶

Demgegenüber war es für die theologische Erneuerung der Konzilszeit entscheidend, den Mysteriencharakter des Sakramentes wiederzuentdecken. Das „sacramentum“ ist ja eine nur gelegentlich belegte lateinische Übersetzung des griechischen „mystérion“, mit dem das Neue Testament die heiligen

Zeichen der Christen benennt. Die Wirkung der Sakramente als Zeichen und Symbole wurde in den Vordergrund des Interesses gerückt. Alte kontroverstheologische Frontlinien wurden nicht mehr als Festlegungen des eigenen Denkens wahrgenommen. Der Wahrheitsanspruch auch reformatorischer Einsichten wurde ernst genommen.

Karl Rahner und in seiner Nachfolge Theodor Schneider⁷ schlugen den Begriff des Realsymbols bzw. des realisierenden Zeichens als Definitionsbegriff für „Sakrament“ vor. Anders als Vertretungssymbole, die stellvertretend für das von ihnen bezeichnete stehen, sind Realsymbole solche Zeichen, in denen das durch sie Bezeichnete Ereignis wird. Das Ereignis werden der im Sakrament bezeichneten göttlichen Gnadenwirkung verknüpft aber auch die neuere katholische Tradition nicht alleine mit dem Glaubensbegriff. Zwar erfordert der Empfang eines Sakramentes beim Spender wie beim Empfänger einen gewissen Glauben.⁸ Jedoch wird hier traditionell eher ein passiv-empfangener Glaube gefordert. Dem entspricht eine das katholische Denken insgesamt durchziehende Wachstumsvorstellung: Das geistliche Leben, die liebevolle Beziehung zu Gott, der Glaube also in einem qualifizierten Sinn werden begriffen als in der Lebenszeit von Christinnen und Christen fortwährend sich erweiternde, differenzierende und kräftigende Subjektqualifikationen. Der Prozess des geistlichen Wachstums ist der eigentliche Sitz im Leben der christlichen Mysterien, die die christliche Heilsverheißung auf den Einzelnen hin zum Ausdruck bringen, um sie in seinem Leben wirksam werden zu lassen. Der Mysteriencharakter betont die unvermeidliche Individualität jenes Verstehens- und Deutungsprozesses, in dem der Christ im Laufe seines Lebens und mit jedem Sakramentsempfang immer mehr hineinwächst in das durch Jesus Christus exemplarisch realisierte Leben in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott.

Doch wie wirken Sakramente anders als alleine durch ihren moralischen und vielleicht auch ihren ästhetischen Effekt auf den Empfänger? Neuere Forschungen zur Sakra-

mententheologie lehnen sich an den sprechakttheoretischen Grundgedanken der wirklichkeitsverändernden Wirkung von Sprechhandlungen an.⁹ Eine solche allerdings verweist immer auf eine Sprachgemeinschaft und ihr Regelsystem als Möglichkeitsbedingungen des Sprechhandelns.¹⁰ Das wiederum führt zu einer typisch katholischen Betonung der ekklesialen Dimension aller Sakramente. Die Sakramente wirken heilsvermittelnd in the long run in der Glaubensgemeinschaft der Kirche, die diese Sakramente spendet und dadurch Menschen in deren Glaubensweg mit göttlicher Vollmacht bestärkt und die gerade in dieser Bestärkung ihrer Glieder selber göttliche Stärkung erfährt. Die gnaden- und sakramententheologische Grundmetaphorik der katholischen Tradition schließt an die Wachstumsgleichnisse des Neuen Testaments an.

Die ekklesiale Bestimmung der Sakramente kann gedeutet werden vor dem Hintergrund der kirchlichen Selbstdefinition zu Beginn der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*: Die Kirche ist „[...] *veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis.*“¹¹ Auf evangelischer Seite ist diese auch im katholischen Lager als revolutionär neu empfundene Sprachregelung im Sinne eines ekklesialen Triumphalismus missdeutet worden. Sakramente, so sagte man, sind unfehlbare göttliche Heilszeichen. Das aber gerade sei die Kirche der Sünder nicht. In Wirklichkeit impliziert jedoch die Definition aus *Lumen gentium* 1 nicht nur ein neues Kirchenverständnis, sondern auch ein neues Sakramentenverständnis. Nicht der Charakter des Sakramentes als eines unfehlbaren Heilszeichens wird betont, sondern der Dienstcharakter des Sakramentes als eines Zeichens für den, der durch dieses Sakrament auf Gott und die Gemeinschaft aller Menschen hinorientiert werden soll. Der dabei rezipierte, gut scholastische Begriff „*instrumentum*“ betont einen Dienstcharakter der Kirche, der durchaus auch an Effizienzkriterien gemessen werden kann. In diesem Kontext erscheint das alte kontro-

vertheologische Thema der Siebenzahl in einem neuen Licht. Die Sakramente in ihrer Vielzahl können als anthropologisch bedingte Ausformungen des einen sakramentalen Heiligungsdienstes der Kirche als ganzer an der Menschheit begriffen werden. Allerdings nehmen unter den Sakramenten die zwei Sakramente, die auch von den Kirchen der Reformation als solche erkannt werden, wegen ihrer biblischen Ursprünge eine besondere Stellung ein.

2. Der Glaube und die Taufe

Voraussetzung der Taufe wie jedes empfangenen Sakramentes ist der Glaube. Das Konzil von Trient beschreibt die Rechtfertigung des Menschen, die die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999 auch in das Zentrum der katholischen Glaubensreflexion rückte, als einen Prozess, der mit der Annahme des Glaubens „*ex auditu*“ (DH 1525) seinen menschlichen Anfang nimmt. Diese Annahme wird im „Sakrament des Glaubens“, wie das Konzil mit Ambrosius von Mailand formuliert, besiegelt. Die Eingliederung in den Leib Christi ist, wie das Trienter Konzil beschreibt, begleitet von der Schriftlesung, in der das „Wort Christi“ unter den Gliedern seines Leibes gegenwärtig wird (DH 1531). Das Konzil beschreibt als den idealen Weg der Rechtfertigung den Weg der Erwachsenentaufe. Im Gegensatz dazu sehen sich die Großkirchen seit dem Altertum zur Taufe der unmündigen Kinder berechtigt. Gemessen am tridentinischen Normalfall bedarf diese Praxis einer Begründung.

Eine positive Begründung aus der Heiligen Schrift wird in der Regel in Taufberichten wie demjenigen über die Taufe der Lydia gesehen, die nicht alleine getauft wurde, nachdem sie den ihr von Paulus gepredigten Glauben angenommen hatte, sondern die zusammen mit allen, „die zu ihrem Haus gehörten“ (Apg 16,15), die Taufe empfing. Diese antike Kollektivtaufe nimmt es mit der persönlichen Glaubensentscheidung der Kinder und Abhängigen im Hause nicht so

genau, wie wir das gemäß unseren Vorstellungen von Religions- und Bekenntnisfreiheit erwarten. Die Lebensgemeinschaft des antiken Haushalts hat vor der Bekenntnisfreiheit allemal den Vorrang.

Eine analoge Praxis ist kennzeichnend für das katholische Kirchenverständnis.

In ihr ist man sehr geneigt, den Glauben des Einzelnen lediglich als sehr unvollkommenes Moment am Glauben der Kirche als ganzer zu begreifen. Der Glaube des einzelnen hat niemals einen Stand der Vollendung, er wächst, entwickelt sich, reift, er wird geprüft, geläutert, ja, selbst im Stande der Rechtfertigung erleben Gläubige das Durchbrechen theologischer Erkenntnisse mit hohem Gewissensanspruch als Bekehrung, die zur Umkehr auffordert. Der Glaube des einzelnen ist angewiesen auf den Glauben der Kirche als ganzer. Von den anderen Menschen in der Kirche lernt der Christ die ersten Gebete und Rituale. Begegnungen mit gläubigen Menschen führen zu Irritationen und Korrekturen des theologischen Denkens und Vorstellens. Dieses Denken und Vorstellen aber ist notwendiges Moment an der Übersetzung der Grundorientierung des Glaubens in eine handelnde Lebenspraxis. In ihr manifestiert sich der gereifte und tätige Glaube. So wirkt er auf andere Menschen motivierend, inspirierend und firmierend. In dieser Perspektive ekklesialer Herkunftigkeit und Hinkünftigkeit des Glaubens wird es möglich, den Glauben des Einzelnen lediglich als ein Moment am Glauben der Kirche als ganzer zu begreifen. Diese Perspektive umfasst eine gewisse Toleranz gegenüber laxistischen Haltungen: Es mag wohl sein, dass es im Leben eines Christen Zeiten gibt, in denen er das Glauben anderen überlässt und sich selber damit begnügt, dem Bekenntnis der Kirche nichts entgegen zu setzen. Es mag auch sein, dass gerade der erwachende Widerstand gegen das explizite Bekenntnis der Kirche einhergeht mit einem erwachenden Interesse, den eigenen Glauben zu verstehen und auszusagen. Die Betonung der ekklesialen Dimension des Glaubens anerkennt, dass auch die fiduzialen Dimensionen

des Glaubens von der ekklesialen Mitwelt abhängen.

Die Überzeugung der Bedeutung des ekklesialen Glaubens für den wachsenden Glauben des Einzelnen findet im Ritus der Kindertaufe ihren Ausdruck in der Praxis des stellvertretenden Taufbekenntnisses. Eltern und Paten werden als diejenigen, die für das geistliche Wachstum des Täuflings Verantwortung tragen, aufgefordert, ihren Glauben zu bekennen. Das neue Kirchenrecht von 1983 benennt es nicht nur als notwendige Bedingung einer erlaubten Taufe (*baptisma licita*), dass mindestens ein Elternteil der Taufe zustimmt. Es soll darüber hinaus die „begründete Hoffnung“ bestehen, dass das Kind in der katholischen Religion erzogen wird; wenn diese Hoffnung völlig fehlt, ist die Taufe [...] aufzuschieben, dabei sind die Eltern auf den Grund hinzuweisen.“¹² Wünschenswert wäre an dieser Stelle auch ein persönliches Bekenntnis, das für die Taufgemeinde nachvollziehbar macht, wie und warum die Paten und Eltern begründet zuversichtlich sein können, dass der Glaube im Kind erwachen wird, der eigentlich die Voraussetzung der Taufe ist. Seinen Ort hat dieses Bekenntnis jedoch im außerliturgischen Kontext des pastoralen Taufgesprächs, das das altkirchliche Taufskrutinium ablöst. Das Taufgespräch dient auch der Zielsetzung herauszufinden, ob wirklich die gläubige Eingliederung des Täuflings in die Kirche beabsichtigt ist und was hoffen lässt, dass eine solche Eingliederung in die gläubige Gemeinde zu erwarten ist. In Zeiten nachlassender Gemeindebindungen und eines beachtlichen Pluralismus der religiösen und weltanschaulichen Orientierungen ist häufig sicher Skepsis angebracht hinsichtlich des Aussichtsreichtums einer Taufe. In solchen Fällen soll auf eine Taufe besser verzichtet werden.

Im Falle aber eines von den Verwandten bezeugten Glaubens tauft die katholische Kirche im Vorgriff auf den Glauben, der erst noch wachsen muss. Sie begreift ihr Tun dabei als gnadentheologisch legitimiert. Die Taufe erscheint ihr als glaubensermöglichende und glaubenstragende Gnadengabe. Die

strenge Sukzessivität, die auch die katholischen Texte zur Erwachsenentaufe suggerieren, weicht einem integralen Verständnis des Wachstums von Glauben, der gnadengewirkt und gemeindevermittelt der freien Entscheidung zum Glauben ermöglichend vorausgeht. Die Metaphorik der Entscheidung, der Umkehr, des Sterbens, die die antike Tauftheologie prägte, weicht unter diesen Bedingungen der neutestamentlichen Wachstumsmetaphorik.

Klar erkennt die katholische Kirche in ihren kirchenrechtlichen Bestimmungen zum Sakramentempfang, dass die Taufe ohne hinreichenden Glauben zu einer nur unvollkommenen Integration in den Leib Christi führt. Zum einen entspricht der hier obwaltende Realismus einer katholischen Skepsis hinsichtlich der Entwicklung des rechtfertigenden und heiligenden Glaubens, ohne den kein Mensch Gott zu gefallen vermag. Gegen die evangelische Hochschätzung des psychisch erfahrbaren Glaubens als eines sicheren Zeichens des Vorhandenseins rechtfertigender Glaubensgnade definiert das Konzil von Trient, niemand könne während seines Erdenlebens sicher wissen, dass er zu den Geretteten gehört. Diese Skepsis gegenüber einer glaubensbegründeten Heilsgewissheit ist kennzeichnend für das katholische Frömmigkeitsverständnis. Es entspricht wohl dem Wort des Vaters im Markusevangelium, der ausruft: „Ich glaube; hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9,24). Dieses Wort des Markusevangeliums fasst für katholische Ohren recht eindrücklich die Kehrseite der beschriebenen Wachstumsperspektive auf den Glauben zusammen. Wenn ich meinen Glauben als prozesshaftes Wachstumsgeschehen wahrnehme, dann bedeutet das eben immer auch, dass mein Glaube immer unvollkommen und vervollkommnungsbedürftig ist. Hier ist einer der Ansatzpunkte eines katholischen Wissens um die Wahrheit des Lutherischen „simul iustus et peccator“.

Im Prozess des notwendigen Wachstums im Glauben misst die katholische Tradition den Sakramenten allgemein eine wichtige Funktion zu: Der Empfang jedes Sakramentes, so erklärt die traditionelle Schul-

theologie in ihrer scholastischen Sprache, vermehre die heiligmachende Gnade in demjenigen, der das Sakrament empfängt. In der neueren theologischen Diskussion wird der Terminus der heiligmachenden Gnade übersetzt als die von Gott getragene und ermöglichte Integration des Glaubens in die Lebensgeschichte eines Menschen. Dieses Heiligungsgeschehen umfasst das Wachstum und die biographisch aktualisierte Verwirklichung von Glauben, Liebe und Hoffnung.

Die Notwendigkeit, die im Zustand der Vorbewusstheit an den Säuglingen vollzogene Taufe in das Glaubensleben der Menschen integrieren zu sollen, ist auf verschiedene Weise im Beten und Handeln der Kirche lebendig gegenwärtig: Anlässlich der Feier der Osternacht, bei jeder Taufe und Firmung legt die feiernde Gemeinde ein dialogisch gestaltetes Glaubensbekenntnis ab. Jede Eucharistiefeier erinnert mit dem Apostolikum an das Taufbekenntnis. Das Asperges-Ritual zu Beginn der Sonntagseucharistie oder auch anlässlich der Sonntagsvesper¹³ und insbesondere in der Osterzeit bringt in der haptischen Begegnung mit dem Taufwasser die Taufe ins Gedächtnis.¹⁴ Die Sitte schließlich, zur Bekreuzigung beim Betreten einer Kirche oder auch beim heimischen Gebet Taufwasser zu benutzen, dient der Erinnerung an die eigene Taufe und deren Integration in das Glaubensleben.

In der kirchlichen Normalbiographie sind die Vorbereitung und Zulassung zur Kommunion und die Spendung des Firmsakramentes sakramentale Wendepunkte im Leben derer, die in den Glauben der Kirche hineinwachsen sollen. Beiden sakramentalen Ereignissen geht eine katechetische Bemühung voraus, die der Weckung und Stärkung des persönlichen Glaubens dienen soll.

Wo das Hineinwachsen in die volksgemeinschaftlich strukturierte Glaubenswelt jedoch nicht mehr gelingt, stellt sich für die katholische Kirche der Gegenwart verschärft die Aufgabe, Erwachsene auf die Taufe vorbereiten zu sollen.¹⁵

3. Taufe und Heil

Die Praxis der Kindertaufe verdankt sich der augustinischen Erbsündenlehre. Wo die Erbsünde wie ein physischer Defekt vorgestellt wurde, der eines ebenso physisch wirkenden Remediums bedurfte, um den Täufling überhaupt erst in den Bereich der Ansprechbarkeit für den Glauben zu bringen, da wurde die Taufe zur absoluten *conditio sine qua non* göttlichen Heils. Für die ungetauften Kinder fürchtete man ebenso wie für alle anderen Ungetauften ewig dauernden Heilsausschluss. Die Kirche geriet durch dieses Verständnis von der Wirksamkeit des Taufsakramentes in die Not, aus Mitleid mit den Menschen angesichts drohender Höllenqualen so viel wie nur eben möglich zu taufen.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich in der katholischen Kirche eine sehr viel differenziertere Sichtweise durchgesetzt. Gemäß 1 Tim 2,4 gelangt die katholische Kirche zu der Überzeugung: Gott will, „dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“ Angesichts dieses allgemeinen Heilswillens Gottes gelangt das Konzil zu der Überzeugung, dass Gott neben und außerhalb des Wirkens der Kirche Menschen zum Glauben führt, „[...] ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen“.¹⁶ Diese theologische Einschätzung rückt die Taufpraxis der Kirche in ein neues Licht. Es geht nun nicht mehr darum, durch möglichst lückenloses Taufen Menschen vor der Verdammnis zu bewahren, sondern sie durch die Heilszeichen der Kirche zu einem reifen Glauben hinzuführen, ganz im Sinne der werkzeuglichen Sicht von Kirche und Sakramenten im Kirchendekret des Zweiten Vatikanums.

Die Kirche konkurriert bei ihrem werkzeuglichen Handeln zum Heil der Menschen nicht mehr mit einem Gott, der strengste Regeln aufstellt, sondern sie kooperiert mit einem Gott, der seinerseits nichts sehnlicher wünscht als die liebevolle Gemeinschaft mit allen Menschen und aller Menschen untereinander. Im Kontext einer solchen hoffnungsfrohen Heilsoversicht kann der seel-

sorgerisch motivierte Taufaufschub als gebotenes Mittel der Wahl erscheinen.

4. Taufe und Gnade

Das Verhältnis von Gnade und Heil wird in den Kirchen der Reformation und bisweilen auch in der katholischen Kirche immer noch als ein juridisches bestimmt: Der Gläubige verdient sich den Himmel. Wo die Reformation ein solch juristisch-meritatorisches Konzept zurückweist, betont sie die göttliche Gnade als Kompensation für die moralische Defizienz des Menschen.

Die neuere katholische Gnadentheologie versucht demgegenüber Gnade, Verdienst und Heil ontologisch zusammenzudenken.¹⁷ Die drei Begriffe bezeichnen demnach lediglich Aspekte des personalen Verhältnisses von Gott und Menschen. Die Gnade bezeichnet Gottes liebende und Beziehung stiftende Zuwendung zu allen Menschen. Das Heil bezeichnet die Vollendung der in dieser Beziehungswirklichkeit erahnbaren Vollendung des Menschen als des liebend auf Gott bezogenen Geschöpfes. Was früher „Verdienste“ (*merita*) genannt wurde, meint das aktive menschliche Gestalten der Gottesbeziehung, in dem sich gläubige Menschen aber immer getragen wissen von der liebenden Grundwirklichkeit Gottes selber.

Die Sakramente bringen die eine Heilzuwendung Gottes zu den Menschen in einer Weise zum Ausdruck, die diese Zuwendung bei den einzelnen Menschen ereignishaft ankommen lässt. Die Ordnung der einzelnen Sakramente orientiert sich ihrer Funktion entsprechend an der (glaubens-) biographischen Situation ihrer Adressaten. So erscheint die Taufe als eingebettet in eine vielfältige Bemühung Gottes um den einzelnen Menschen. Im Zeichen der Taufe wird die bewusste Hinwendung zum Glauben vollzogen, sei es im Stande der freien personalen Entscheidung, sei es im gemeinschaftlich-hoffenden Vorgriff auf diese unter dem Beistand der Gnade Gottes wachsende Entscheidung zum Glauben.

Anmerkungen:

- ¹ Eva Maria Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre. Darmstadt 2002, S. 69ff.
- ² Augustinus, 80. Vortrag zum Johannesevangelium, n. 3: „Detrahe verbum et quod est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum,“ (Nimm fort das Wort, was ist das Wasser dann als eben Wasser? Tritt hinzu das Wort zum Element wird das Sakrament gar selbst als sichtbares Wort).
- ³ August Jilek, Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian). Frankfurt 1. M. 1979.
- ⁴ DH 1609.
- ⁵ Die kontroverstheologische Argumentation gegen die Betonung des Glaubens und der moralischen Wirkung der Sakramente in den Kirchen der Reformation intensivierte nach dem Konzil von Trient diese katholische Deutungsrichtung, die sich auch nicht davon irritieren ließ, dass die Traditionsargumente für die „sententia probabilior“ von der physischen Ursächlichkeit der Sakramente hinsichtlich der Gnade eher dürftig beizubringen sind und es im einzelnen einer gewissen Gewalt-samkeit der Interpretation bedarf. Wenn Thomas von Aquin den Sakramenten eine „gewisse Instrumentalursächlichkeit hinsichtlich der göttlichen Gnadenzuwendung“ zuspricht (Sth III, q. 62, a. 1), so ist diese Position schwerlich dazu zu gebrauchen, die physische Wirkursächlichkeit der Sakramente zu belegen, wie das bei Franz Diekamp noch in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts geschah (Franz Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Neubearbeitung von Klaudius Jüssen, 3 Bde. Münster ^{11/12}1954, hier: Bd. 3, S. 40).
- ⁶ So in Absetzung vom Diekampschen Kausalmodell Josef Gummersbach in seinem dreibändigen „Lehrbuch der Dogmatik“ (Paderborn ⁹1960, hier: Bd. 3, S. 91-96): „Die Sakramente bewirken juristisch ein Recht auf die Gnade.“ (ebd., S. 94).
- ⁷ Karl Rahner, Rahners Begriff des Realsymbols (z. B. ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4 (Einsiedeln 1960), S. 275-311; Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. Mainz ⁷1998).
- ⁸ Das derzeit geltende katholische Kirchenrecht fordert als Taufbedingungen für den Erwachsenen, dass er über Glaubenswahrheiten und christliche Pflichten hinreichend informiert ist (de fidei veritatibus obligationibusque christianis sufficienter sit instructus) (CIC 865, § 1).
- ⁹ Dorothea Sattler, Wandeln Worte Wirklichkeit, in: Wandeln Worte Wirklichkeit? Nachdenkliches über

- die Rezeption der Sprechakttheorie in der (Sakramenten-)Theologie, in: Catholica 51 (1997) 125-138; Ralf Miggelbrink, Heil durch Sprechen? Zur Theologie des sakramentalen Sprechhandelns, in: Catholica 55 (2001), 52-67.
- ¹⁰ Peter Hünermann betont die gesellschaftskonstituierende Bedeutung bestimmter kommunikativer Handlungen als eine Dimension des sakramentalen Handelns der Kirche (Richard Schaeffler/Peter Hünermann, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament. Freiburg-Basel-Wien 1977, S. 64f.; ders., Was ist ein Sakrament? „Sakrament“ - was ist das? in: ThQ 177 (1998), S. 39-51.
 - ¹¹ Lumen Gentium 1: „[...] gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der Menschen untereinander.“; Ralf Miggelbrink, Die Kirche – ein Sakrament? Ein römisch-katholisches Statement, in: rhs 48 (2005), S. 84-88.
 - ¹² CIC 868, § 1 und 2.
 - ¹³ Stefan Rau, Taufvesper am Ostersonntag. Vorschlag nach einem erneuerten Eigenritus des Bistums Münster, in: Gottesdienst 23 (1989), S. 30.
 - ¹⁴ Elisabeth Färber, Gemeinsame Tauferinnerung vor der sonntäglichen Meßfeier, in: Theodor Maas-Ewerd/Klemens Richter (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl. Freiburg 1975, S. 199-208.
 - ¹⁵ Franz-Peter Tebartz-van-Elst, Handbuch Erwachsenentaufe. Liturgie und Verkündigung im Katechumenat. Münster 2002.
 - ¹⁶ Ad gentes 7.
 - ¹⁷ Wolfgang Thönissen, Rechtfertigung und Glaube nach katholischem Verständnis, in: Walter Klaiber u. ders. (Hrsg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht. Paderborn 2003, S. 97-120; Ralf Miggelbrink, Wie bleibt man Christ? Rechtfertigung und Heiligung in katholischer Sicht, in: a.a.O., S. 141-158.

„Herr, öffne mir die Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde.“

Pastoraltheologische Impulse zur gemeindebildenden Funktion des Gotteslobes*

Mit der gemeindebildenden Funktion des Gotteslobes befasse ich mich, seitdem ich vor einigen Jahren als Festredner zum Jubiläum eines Kirchenchores eingeladen wurde. Bei den Chören und mit ihnen in der betend singenden Gemeinde ist das Gotteslob natürlich in guten Händen, und es würde sich nahe legen, anlässlich eines solchen Jubiläums über den Kirchenchor und eventuell noch über die singende Gemeinde und das dort praktizierte Gotteslob zu sprechen. Während der Vorbereitung zu dem damaligen Vortrag ging mir dann allerdings schnell auf, dass dies auf jeden Fall zu kurz greifen würde. Das Gotteslob umfasst in seiner Multidimensionalität ja viel mehr, als „nur“ den Gesang im Gottesdienst. Es ist konstitutiv für die Gemeinde.

Sucht man nach diesem konstitutiven Zusammenhang von praktiziertem Gotteslob und Gemeinde, so werden wir in der biblischen Überlieferung fündig. Die Apostelgeschichte beschreibt das Leben der noch sehr jungen christlichen Gemeinde und hebt an prominenter Stelle hervor, dass das Lob Gottes von Anfang an ihre Sache ist, dass es sich aus ihrer Praxis ergibt und auf diese Praxis bezogen ist (Apg 2,43-47). Nachdem diese Praxis der Gemeinde beschrieben ist, verknüpft der biblische Autor dies unmittelbar mit dem Gotteslob: „Sie lobten Gott und

waren beim ganzen Volk beliebt“ (2,47). Gotteslob und die praxisrelevanten Grundvollzüge der christlichen Gemeinde sind von Beginn an aufeinander bezogen und miteinander verwoben.

Indem nun Kirchenchöre im liturgischen Gesang das Gotteslob pflegen, leisten sie einen wesentlichen Beitrag zum Aufbau der Gemeinde, was unter pastoraltheologischer Perspektive bisher viel zu wenig beachtet und gewürdigt wurde. Gerade in Zeiten des Umbruchs und der Krise der Gemeinde und der Gemeindepastoral, in denen sich auf allen Ebenen kirchlichen Lebens so unendlich viel wandelt, lohnt sich auch einmal der Blick auf die in den Gemeinden vorhandenen und genutzten Ressourcen, wozu neben vielem anderen das von mir so verstandene multidimensionale Gotteslob zu zählen ist.

1. „Wo man singt ...“

Natürlich steht und fällt das Gotteslob in unseren Gemeinden zunächst mit dem Gesang und insbesondere mit dem gemeinsamen Singen. Das Singen kann durchaus als „Muttersprache des Glaubens“ bezeichnet werden.¹ In Gesang und Ritual kommt das Lob Gottes auf besonders eindrückliche Art und Weise zum Ausdruck. Nicht umsonst trägt das Gesangbuch der katholischen Kirche den Namen „Gotteslob“. Unabhängig davon gehört das Miteinander-Singen zum Leben und zur Erfahrung eines jeden Menschen und prägt ihn bis in die Tiefe seiner Seele. Es mag sein, dass in vielen Familien gegenwärtig nicht mehr so viel miteinander gesungen wird, wie dies in früheren Zeiten der Fall war. Dennoch wird in unterschiedlichen Kontexten gesungen. Chöre – Kinderchöre, Schul- und Studentenchöre, Gesangsvereine und Betriebschöre wie viele Kirchenchöre – erfreuen sich heute eines großen Zulaufs. Das Singen, wie auch das Miteinandersingen, gehört natürlich zum Gottesdienst der Kirchen und hatte hier für lange Zeit einen herausragenden Ort. Es ist aber auch im Alltagsleben durchaus gut

verortet. Junge Menschen singen auf den Konzerten ihrer Idole und Lieblingsinterpreten nahezu jedes Stück auswendig mit. Große Sportveranstaltungen - Fußball, Eishockey, Handball ... - sind ohne gemeinsamen Gesang überhaupt nicht vorstellbar. Das Brauchtum, allem voran der Karneval, ist ohne Gesang undenkbar. Kindern wird heute schon in der Kita, spätestens jedoch im Grundschulalter das Singen nahegebracht. Projekte wie die „SingPause“ in Düsseldorf dürfen in diesem Zusammenhang durchaus als beispielhaft und zukunftsweisend angesehen werden.²

2. Musik als Ausdruck früher Bindungs- und Trennungserfahrungen - Musikpsychoanalytische Aspekte

An dieser Stelle lohnt sich ein kurzer Einblick in die Erkenntnisse der Musikpsychoanalyse. Dieses noch junge Spezialgebiet der Psychoanalyse befasst sich mit der Wechselwirkung von Musik und der menschlichen, vor allem auch unbewussten Psyche. Sie fragt nach der Bedeutung der Musik für das seelische Erleben und richtet ihr Interesse dabei auf die unbewusste und affektive Wirkung der Musik. Dabei geht sie davon aus, dass der Musik neben ihren vielfältigen kommunikativen Dimensionen auch eine unbewusste Sinnenebene innewohnt, die existentielle Entwicklungsthemen des Menschen sowie die ihnen zu Grunde liegenden Erfahrungen zum Ausdruck bringt. Dem zu Folge kann Musik den Menschen bis zu den verdrängten und vergessenen Erfahrungen der frühen Mutter-Kind-Beziehung zurückführen, und zwar sowohl zu den Erfahrungen der prä- als auch der postnatalen Lebensphase. Auf ihre Weise vermag sie frühe Bindungs- und Trennungserfahrungen als „Erfahrungen der harmonischen Verbundenheit“, wie auch als „Erfahrungen der Störung der Verbundenheit“, also als Konflikterfahrungen, zum Ausdruck zu bringen. Praktische Seelsorge wie auch die Seelsorgetheorie sind gut beraten, solche

Erkenntnisse aufzunehmen und sie im interdisziplinären Diskurs auf ihre Praxis und Praxiskonzeptionen zu beziehen.³ Gerade im seelsorglichen Kontext ist es wichtig, das Singen als einen elementaren musikalischen Ausdruck menschlichen Seins und menschlicher Erfahrungen zu verstehen und seine heilsame Dimension nicht zu übersehen.⁴ Gerade die Erkenntnis, dass beim Miteinandersingen, insbesondere im Zusammenspiel von Text und Musik, Sängerinnen und Zuhörer auf einer tieferen, durchaus auch unbewussten Sinnenebene erreicht werden und involviert sind, ist für das Erleben der Musik im Gottesdienst von besonderer Bedeutung. Wenn hier wirklich unbewusste Sinnenebenen angesprochen werden und wenn es eine Wechselwirkung von Musik und menschlicher Psyche gibt, dann wird dem Zuhörer mit dem vom Chor präsentierten Gotteslob nicht einfach nur etwas vorgesungen. Durch Gesang und Musik, die einen eigenen Raum der Erfahrung eröffnen (s.u.), kommen Sänger und Zuhörer mit ihrer eigenen Geschichte ins Spiel. Auch wer selber nicht singt, ist aktiv beteiligt, denn im Gottesdienst verwickeln der Gesang und damit das Gotteslob alle Beteiligten in vielschichtige Reinszenierungen. Sängerinnen und Sänger, sowie die ganze Gottesdienst feiernde Gemeinde sind hier keine Zuhörer, sondern aktiv beteiligte, handelnde Subjekte.⁵

3. Das multidimensionale Gotteslob

Die Teilnehmer am Gottesdienst, betend singende Sängerinnen und Sänger, sind im Vollzug des Gotteslobes nun nicht nur in ihre eigenen, zum Teil unbewussten, Geschichten involviert. Die Multidimensionalität des Gotteslobes konfrontiert sie in vergegenwärtigender Erinnerung zugleich mit der jüdisch-christlichen Tradition.

3.1 Zur theologisch-anthropologischen Grunddimension des Gotteslobes - Konflikthaftigkeit und Neuschöpfung (Ps 51)

Gehen wir zurück zu einer der alttestamentlichen Belegstellen für die Praxis des Gotteslobes, so stoßen wir auf Psalm 51. Er führt den heutigen Beter zurück in die Lebens- und Glaubensgeschichte des Volkes Israel. Ihm entstammt der Ruf: „Herr, öffne mir die Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde“ (Ps 51,17). Mit diesem Psalmvers wird das Stundengebet, wenn man so will das immerwährende Gotteslob der Kirche (SC 83/84), eröffnet und zugleich in den Kontext der konflikthaften Alltagswirklichkeit und Alltagserfahrung der Menschen gestellt. Psalm 51 ist ein Psalm, der kein Blatt vor den Mund nimmt. Als Psalm Davids hat er das ganze Dilemma des Menschseins mit seinem Schuldigwerden, mit den Triebkonflikten und mit dem Leiden daran zum Thema.⁶ Das triebgesteuerte Vergehen und die Schuld Davids werden gleich zu Beginn klar benannt: „Ein Psalm Davids, als der Prophet Natan zu ihm kam, nachdem sich David an Batscha vergangen hatte“ (51,1/2). Der Psalm erzählt aber auch davon, dass der Mensch sehr wohl in der Lage ist, seiner Schuld gewahr zu werden, dass sie ihm selbst zum Leid wird und dass es ihm durchaus möglich ist, umzukehren.⁷ Schlussendlich spricht er von der Bereitschaft Gottes, mit dem umkehrwilligen Menschen, trotz allen Schuldigseins, immer wieder neu anzufangen und ihm neue Möglichkeiten zu eröffnen. Zwischen Gott und Mensch entsteht – theologisch gesprochen – die relationale Dynamik einer Neuschöpfung, die für den Menschen dann Grund und Anlass seines Gotteslobes wird: „Erschaffe mir, Gott, ein reines Herz, und gib mir einen neuen, beständigen Geist“ (Ps 51,12).⁸

Ps 51 verwurzelt das Gotteslob in der ambivalenten Erfahrung menschlicher Konflikthaftigkeit und göttlicher Neuschöpfung. In diesem gegenpoligen Spannungsbogen findet nach biblischer Überlieferung das

Gotteslob des ganzen Volkes (V 20: „Zion“) seine theologisch-anthropologische Grunddimension und erweist sich als durchweg alltagstaugliche Spiritualität. Für den Zusammenhang von Gotteslob und Gemeinde bedeutet dies nun, dass durch das in der Gemeinde praktizierte Gotteslob die hier skizzierte schöpfungstheologisch-erlösende Grundoption des jüdisch-christlichen Glaubensbekenntnisses in lebendiger Erinnerung gehalten wird. Die Gottesdienst feiernde Gemeinde konstituiert sich geradezu in der spannenden Dynamik von Schuldeingeständnis und Neuschöpfung, wie dies im Bußakt der Messfeier ritualisiert begangen wird.

3.2 Die biblische „Urszene“ des Gotteslobes (Ex 14,29/15,19-21) und ihre Dimensionen

Mit dem dargelegten theologisch-anthropologischen Fundament haben wir eine Grunddimension des Gotteslobes, sozusagen seinen inneren Ort gefunden. Nun stellt sich die Frage, ob es für das Gotteslob auch einen äußeren, und damit historischen Ort gibt. Man könnte auch nach der „Urszene“ fragen. Nach Aussage der Heiligen Schrift gibt es diese. Sie liegt am Roten Meer und wird im atl. Buch Exodus im 14. und 15. Kapitel überliefert. Hier ist von der Befreiung des Volkes Israel aus der Knechtschaft in Ägypten die Rede. Das Volk Israel hatte gerade seine wunderbare Rettung am Schilfmeer erfahren. In einem einzigen kleinen Vers heißt es dann, dass die Prophetin Mirjam das gerettete Volk auffordert, dem rettenden Gott JHWH ein Loblied zu singen (15,21). Diese kleine Szene eröffnet nun gleich den Blick auf mehrere Dimensionen des Gotteslobes.

3.2.1 Anamnetische Dimension – Das Gotteslob der Mirjam

Die biblischen Autoren haben hier einen besonders engen Zusammenhang zwischen

der errettenden Tat Gottes und dem antwortenden Gotteslob der Gemeinde konstruiert. Irmtraud Fischer vertritt die Überzeugung, dass Mirjam nicht nachträglich das Heilshandeln Gottes sowie den Mut und die Tapferkeit der Krieger preist, sondern dass sie bereits während des Geschehens „die Rettungstat Gottes mit ihrem Hymnus preisend beantwortet“⁹. Das ist für unser Verständnis vom Gotteslob hoch bedeutsam. In der „gleichzeitige(n) Handlungsabfolge von Rettung und Formulierung des Lobes“¹⁰ tritt der unlösliche Zusammenhang von göttlicher Heilstat – hier ist es die Befreiung und Errettung, oben sprachen wir von Neuschöpfung – und Gotteslob hervor. Darin zeigt sich die anamnetische Dimension des Gotteslobes: Es erinnert vergegenwärtigend an die zurückliegende, rettende Heilstat Gottes an seinem Volk und macht sie im Moment präsent. Der Aspekt der vergegenwärtigenden Erinnerung ist unlösbar mit dem Gotteslob verbunden, und da sich dieses in der Gemeinde vollzieht (die Kinder Israels), auch mit deren Leben.

3.2.2 Prophetische Dimension

Die prophetische Dimension im Lobgesang der Mirjam sieht Fischer durch zwei Faktoren gegeben: Da ist einmal die theologische Deutung des Geschehens – Gott hat das Volk errettet – und zum anderen die stellvertretende Vermittlung der Antwort des Volkes – „da antwortete Mirjam für sie“, die „Kinder Israels“ –, wobei Mirjam es dann nicht bei der stellvertretenden Vermittlung allein belässt. Sie fordert das Volk vielmehr zum eigenständigen, aktiven Singen auf.¹¹

Gotteslob in seiner prophetischen Dimension ist letztlich keine Sache einer einzelnen Person. Vielmehr wird es nach dem hier dargelegten Verständnis zu einer Sache des ganzen Volkes Gottes, der ganzen Gemeinde. Es ist gelebte Verkündigung, und dies in einem besonderen, praktisch-ästhetischen Rahmen, womit die nächste Dimension benannt ist.

3.2.3 Praktisch-ästhetische Dimension

Wenn wir noch einen Moment bei dieser Szene verharren, so werden wir dessen gewahr, dass zum Gotteslob Worte alleine nicht ausreichen (Ex 15, 20.21). Vielmehr sind auch Gesang, Musik, Tanz und Ritual von gleicher Bedeutung. „Gesang und Tanz bringen“ hier, wie Jürgen Ebach festhält, „das Lob Gottes für die Rettung zum Ausdruck“.¹² Im Zusammenspiel von Tanz, Musik und Gesang gewinnt es als Ausdrucksform eine praktisch-ästhetische Dimension und konstituiert die Gemeinde im Vollzug: Niemand ist hier Zuschauer, alle miteinander sind handelnde Subjekte. Eine Trennung zwischen Laien und hauptamtlich Tätigen – Sängern und Zuhörern – gibt es hier nicht.¹³ Hier treten vielmehr alle als handelnde Subjekte „miteinander in Beziehung“ und sind „miteinander in Bewegung“. Im aktuellen Vollzug des Gotteslobes entstehen ganz eigene Räume zwischen den Menschen – „Zwischenraum“ und „Zwischenzeit“¹⁴. Diese praktisch-ästhetische Dimension deutet zugleich auch die relationale und implizit rituell-liturgische Dimension des Gotteslobes an.

3.2.4 Eschatologische Dimension

Das Gotteslob des Volkes Israel, welches Gott im Zusammenspiel von Gesang, Musik und Tanz als den Befreier und Erretter aus Knechtschaft und Unterdrückung preist, hat allerdings, das dürfen wir in diesem Zusammenhang nicht außer Acht lassen, auch einen bitteren Beigeschmack. Es steht – nicht nur an dieser Stelle – in engem Zusammenhang mit der Erfahrung von Krieg, Kampf, Gewalt, Sterben und Tod.¹⁶ Hier kommen Errettung und Gewalt einander in bedrückender Weise nahe, sodass einem das Gotteslob angesichts dieser Gewissheit durchaus auch im Halse stecken bleiben kann. Nach diesem biblischen Zeugnis hat es seinen Ursprung vielmehr in der Beziehungsdynamik der Geschlagenen und der Geretteten, in der Dynamik von

Geschlagensein und Gerettet- oder Gesegnetsein. Seine konflikt- und ambivalenzfreie Vollgestalt findet das Gotteslob erst in einer noch ausstehenden, kommenden Zeit. Diese kündigt ein zentraler Text des Alten Testaments an, der das Motiv der Pauken und des Tanzes, das wir schon vom Lied der Mirjam kennen, wieder aufnimmt. Er findet sich beim Propheten Jeremia (31, 2-6.13) und kommt als einer der wenigen biblischen Texte, die vom Tanz handeln, ohne die Erwähnung von Krieg und Gewalt aus. So heißt es bei Jeremia in der Bibelübersetzung in gerechter Sprache:

„Ich werde dich wieder aufrichten, du wirst weiterleben Israel, du junge Frau. Du wirst dich wieder mit deinen Pauken schmücken und dich im Tanz der Fröhlichen wiegen“ (Jer 31,4).

In dieser neuen Zeit, die dann auch ein für alle Male den prophetischen Auftritt der Mirjam am Schilfmeer einlösen wird, werden Musik und Tanz „selbst zum Gotteslob und nicht nur (zu) seiner musikalischen und gestischen Begleitung“. ¹⁷ Auf diese noch ausstehende, kommende Zeit hin mag der konfliktreiche Mensch seine Hoffnung setzen, ihre Einlösung, ihre Realisierung ist ihm noch nicht gegeben. In einer konfliktreichen Welt die Erinnerung an den errettenden Schöpfer-Gott wach zu halten und sein Lob in dieser ambivalenten Lebensdynamik zu bekunden, ist die Aufgabe der Gott lobenden Gemeinde.

4. Miteinandersingen – Die relationale Dimension des Gotteslobes

Das multidimensional verstandene Gotteslob ereignet sich konkret in der Gemeinde, weil es schon immer Sache der Gemeinde ist. Damit kommen die Sängerinnen und Sänger sowie die Chorgemeinschaften der Gemeinden mit ins Spiel. Das von ihnen praktizierte Gotteslob vermittelt zwischen der tradierten jüdisch-christlichen Überlieferung und den Menschen. Im aktiv singenden Vollzug stellt es den Menschen in seine Tradition und zugleich eröffnet es ihm eine

neue Beziehung zu sich selbst. Auf dieser Basis tritt er in Beziehung zu seinen Mitmenschen und natürlich zu seinem Gott, der in sich selbst Beziehung – Relation – ist. Folgerichtig können wir das Miteinandersingen als ein komplexes Beziehungsgeschehen verstehen. Weil das Singen Menschen miteinander und mit Gott in Beziehung bringt, kann man ihm durchaus eine relationale Dimension und eine darin dann auch gemeindefördernde Funktion zusprechen. Hierbei sind fünf Kriterien entscheidend. ¹⁸

1. Beim Singen treten Menschen miteinander in Beziehung: Sie hören aufeinander, sie singen miteinander und tun dies nicht alleine sondern in Gemeinschaft. Das Singen hat eine beziehungsstiftende Dimension.
2. Darüber hinaus sind die Sängerinnen und Sänger eines Chores miteinander in Bewegung, da das Singen eine durch und durch körperliche Aktivität ist. Außerdem ist es erforderlich, sich zum Ort des gemeinsamen Singens hin zu bewegen. Wer mit Anderen Singen will, muss sich bewegen. Singen ist bewegend.
3. Im Miteinandersingen entsteht zwischen den Sängerinnen und Sängern eines Chores, wie auch zwischen den Zuhörerinnen und Zuhörern ein ganz eigener Raum. In Anlehnung an Winnicotts entwicklungspsychologische Theorie vom intermediären Raum (potential space) bezeichne ich ihn als „Zwischen-Raum“ ¹⁹. Sängerinnen und Sänger, Zuhörer und Zuhörerinnen bewegen sich miteinander im Zwischenraum. Im Raum zwischen der Alltagswelt und der besungenen Welt entsteht ein durch das Zusammenspiel von Text und Musik geprägter Raum ganz eigener Wirklichkeit. Musik und Gesang vermitteln auf ihre Weise zwischen den Alltagserfahrungen der Menschen und dem im Lied und der Musik tradierten Deutehorizont.
4. Für die Zeit des Musizierens eröffnet sich den Beteiligten ein solcher Zwischen-Raum. Als solcher ist er allerdings immer begrenzt und wird definiert durch den

Zeitpunkt seines Anfangs und seines Endes. Singen findet immer in der Zeit dazwischen statt. Deshalb kann man sagen, die Chorsängerinnen und -sänger, wie auch die Zuhörerinnen und Zuhörer, befinden sich während der Proben oder während einer Aufführung miteinander in der Zwischen-Zeit.

Die Zwischen-Zeit hat noch einen anderen Charakter. Im Zusammenspiel von Text und Musik übermitteln Lieder Bedeutsames aus fernen Zeiten in die Gegenwart. Angesichts grundlegend konflikthafter Lebenserfahrungen transportieren sie bewährte Deutungsangebote und fordern auf dieser Grundlage zur Auseinandersetzung mit den Fragen der Gegenwart heraus. Im Rückgriff auf die durch das Lied vermittelte Tradition gewinnen die Fragen der Gegenwart neue Bedeutung. Der im Lied stattfindende Tradierungsprozess geht über die Gegenwart hinaus und kann zu einer Grundlage für eine neue Sicht der Dinge wie auch für eine neue Praxis werden. Die Darbietung eines Liedes vermittelt also zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Auch in diesem Sinne können wir sagen, dass gerade Sängerinnen und Sänger sowie die Zuhörerinnen und Zuhörer während des Gesangs in eine neue Art der Zwischen-Zeit eintreten.

Die bisher genannten vier Kriterien, welche die relationale Dimension des Singens und Musizierens anzeigen, sind durch das Kriterium des Miteinanders verbunden und näher charakterisiert. Damit kommt nun ein für das Leben des Menschen, wie auch für die Rede von Gott - die Theologie - bedeutsames Kriterium ins Spiel.

5. Durch ein dynamisches Verständnis des Miteinanders erschließt sich sowohl die relationale Dimension im Sein des Menschen als auch im Sein des dreieinen Gottes besonders anschaulich.²⁰ In den drei Bestandteilen dieses Wortes kommt die relationale Struktur jeglicher Beziehungsdynamik treffend zum Ausdruck. So

sichert der Begriff des „mit-ein-ander“, dass wir die in Beziehungssystemen Beteiligten zugleich

in ihrer gemeinschaftlichen Beziehungsstruktur **- mit**

als einzeln handelnde Personen **- ein**

und im Verhältnis zu den anderen Personen als ganz und gar unterschiedene Personen **- ander**

erfahren und wahrnehmen.²¹ Beziehen wir dieses Verständnis des „Miteinanders“ nun nochmals auf das gemeinsame Musizieren im Chor, so wird offenkundig, dass hier vielfältige Kategorien des menschlichen Seins und menschlicher Erfahrung zusammenkommen und aktiviert werden: Individualität, Subjektivität und Intersubjektivität, Personsein und Alterität, sowie die Grunddimension der relationalen Bezogenheit. Demzufolge geschieht in jedem Chor immer viel mehr als „einfach nur singen“. Nach dem dargelegten relationalen Verständnis menschlichen Seins und Zusammenlebens eröffnen sich hier vielmehr Zwischen-Räume, also Raum zwischen den beteiligten Personen, der dann immer auch die Bewegung aufeinander zu und voneinander weg erfordert.

5. Zur gemeindefördernden Funktion des Gotteslobes

Vom multidimensionalen Verständnis des Gotteslobes und von der relationalen Dimension des Chorgesangs ausgehend, fällt nun der Transfer zur gemeindefördernden Funktion des Gotteslobes nicht schwer. Zu diesem Zweck beziehe ich die gleichen relationalen Kriterien, die in Bezug auf das Miteinandersingen angewendet wurden, und die verschiedenen Dimensionen des Gottes-

lobes auf mein Verständnis von Gemeinde. Bei allen Umbrüchen, denen Gemeinde und Gemeindepastoral gegenwärtig ausgesetzt sind, ist die relationale Grundstruktur des „Miteinander in ...“, gerade vom Beziehungsaspekt her, als ein unverzichtbares gemeindegestaltendes Kriterium anzusehen. Im relationalen „Miteinander in ...“ entsteht die Gemeinde als der Lebensraum, in dem die Anwesenheit des als abwesend erfahrenen Jesus Christus vergegenwärtigend erinnert und in den aufgezeigten unterschiedlichen Dimensionen des Gotteslobes konkretisiert wird. Gemeinde ist vom ersten Moment ihres Bestehens an (Apg 2,43-47) ein dauerhaft in Entwicklung befindlicher Lebensraum im Kontext des jüdisch-christlichen Deutehorizontes. Ihn gilt es in Rückbindung an die Tradition und in Übereinstimmung mit den Beschlüssen des Vat. II - im Anschluss an die Erfordernisse der Gegenwart und der Zukunft - miteinander zu gestalten. Gemeinde ist ein relationaler Raum der Vermittlung von Glaubenserfahrung im Spannungsfeld zwischen der Alltagswirklichkeit der Menschen und der jüdisch-christlichen Tradition. Eine Methode der Vermittlung ist, wenn man dies so sagen will, das multidimensional-relationale Gotteslob.

Nach diesem Verständnis ist das Gotteslob mehr als einfach nur Miteinandersingen! Der atl. Befund zeigt, dass es immer auch konkrete Praxis ist: anamnetisch, prophetisch, praktisch-ästhetisch, liturgisch und eschatologisch. Als relationale und multidimensionale Praxis stellt das Gotteslob in seiner gemeindegestaltenden Funktion eine unverzichtbare Ressource im Leben der Kirche dar. Praktiziertes Gotteslob ist, dies hat das Vat. II deutlich herausgestellt, alles andere als nur eine musikalische Verzierung des Gottesdienstes. Im gottesdienstlichen Raum gilt es vielmehr als „ein wahrhaft liturgischer Dienst“ (SC 29). Über die rituell-liturgische Dimension hinaus wirkt das Gott lobende Gottesvolk in „tätiger Teilnahme“ (SC 30) sowie in „wahrer Gleichheit an Würde und Tätigkeit“ am „Aufbau des Leibes Christi“ in

allen Handlungsfeldern der Kirche mit (LG 32; Can 208 CIC).

Aus den dargelegten Gründen ist jeder Kirchenchor, dies sei zum Ende festgehalten, alles andere als ein Gesangsverein. Aufgrund der jedem einzelnen zukommenden „wahren Gleichheit in Würde und Tätigkeit“ und der aktiven Teilhabe am wahrhaft liturgischen Dienst tragen die Sängerinnen und Sänger eines jeden Kirchenchores auf unverzichtbare Weise zum Aufbau der Gemeinde bei. Auf Grund der aufgezeigten Multidimensionalität des Gotteslobes geht das Engagement des Kirchenchores allerdings weit über die rituell-liturgische Dimension hinaus. Vom relationalen Gemeindeverständnis her betrachtet ist der Chor als ein Paradigma für die gesamte Gemeinde anzusehen, denn die meisten seiner Mitglieder sind ja zugleich Mitglied im „Netzwerk von Personen, Aktionen und Strukturen“, das die Gemeinde heute ausmacht.²² Hier sind die Menschen miteinander in Beziehung und in Bewegung. Sie teilen Zeit miteinander und gestalten Lebensraum (relationale Dimension). In den Chören der Gemeinden verkündigen Sängerinnen und Sänger das Lob Gottes stellvertretend und zugleich gemeinsam mit der Gemeinde mitten in unsere Zeit und unseren Alltag hinein²³ (prophetische Dimension). Diese Art Gotteslob ist alles Andere als gegenwartsfern. Es ereignet sich hier und jetzt, mitten im konflikt- und ambivalenzreichen Alltag des menschlichen Lebens (theologisch-anthropologische Grunddimension). Es will uns in unserer Gegenwart an die Geschichte Gottes mit seinem Volk und insbesondere an die Geschichte Jesu Christi als des „Gekreuzigt-Auferstandenen“ erinnern (anamnetische Dimension.). Zugleich weist es auf die noch ausstehende Zukunft Gottes mit seinem Volk und jedem einzelnen hin, dies ohne zu vertrösten (eschatologische Dimension).

Anmerkungen:

- * Gerhard Dane gewidmet als Dank für die Begleitung bei den ersten Schritten in der Seelsorge vor nun 30 Jahren.
- ¹ Vgl. Michael Heymel, *Wie man mit Musik für die Seele sorgt*. Ostfildern 2006, S. 196ff.
- ² Hier werden Schülerinnen und Schüler von ausgebildeten Sängern und Sängerinnen – auch Kirchenmusiker sind beteiligt – im Gesang unterrichtet. Bei den hieraus resultierenden jährlich stattfindenden Konzerten in der Düsseldorfer Tonhalle, die sich einer stetig anwachsenden Beliebtheit erfreuen, gelingt es zugleich, über die Familien und Freundeskreise der Kinder einen großen Personenkreis für Musik und speziell für den Gesang zu begeistern
Siehe <http://www.singpause.de/homepage.html> (19.6.2012).
- ³ S. hierzu beispielhaft Michael Heymel, a.a.O.; Gerhard Dane, *DIR wollen wir singen*. 52 kurze Chorandachten. Bonn 2010.
- ⁴ Vgl. Michael Heymel, a.a.O., S. 106–119, hier S. 109.
- ⁵ S. hierzu Karla Hoven-Buchholz, *Was verschleierte Salomes Tanz? Eine psychoanalytische Interpretation jenseits des Femme-fatale-Klischees*, in: *Psyche – Z Psychoanal* 62, 2008, S. 356–380, hier S. 361.
- ⁶ S. Erich Zenger, *Psalm 51 in: Frank-Lothar Hossfeld /Erich Zenger, Psalmen 51–100 = HThKAT*. Freiburg 2000, S. 56.
- ⁷ S. Alfons Deissler, *Die Psalmen*. Düsseldorf 1964, S. 209/210; Siehe auch Erich Zenger a.a.O. S. 59. Zum Menschenbild des an seinen Konflikten Leidenden Wolfgang Reuter, *Heilsame Seelsorge. Ein psychoanalytisch orientierter Ansatz von Seelsorge mit psychisch Kranken*. Münster 2004.
- ⁸ Alfons Deissler hat darauf hingewiesen, dass dieses „Erschaffen“ eines neuen, lautereren Herzens und Geistes, das der Beter hier erbittet, in den atl. Schriften „sonst nur für besondere göttliche Schöpfungsakte verwendet“ wird (Alfons Deissler, a.a.O., S. 209). Auch Erich Zenger stellt heraus, dass dieser Psalm uns in die „Dialektik von radikaler Schuld(an)erkenntnis und Neuschöpfung durch den barmherzigen Gott“ stellt: Erich Zenger, a.a.O. S. 58.
- ⁹ Ebd. S. 65.
- ¹⁰ Ebd. S. 66.
- ¹¹ Ebd. S. 66/67.
- ¹² Jürgen Ebach, *Der Tanz im Alten Testament in: Marion Keuchen/Matthias Lenz/Martin Leutzsch/Harald Schroeter-Wittke (Hrsg.), Tanz und Religion. Theologische Perspektiven*, Frankfurt/M 2008, S. 30.
- ¹³ S. hierzu auch Wolfgang Reuter, *Relationale Seelsorge*, S. 143–145.
- ¹⁴ Ebd. S. 205–214/290–298.
- ¹⁵ Vgl. Ebd. S. 274–276.
- ¹⁶ Siehe Jürgen Ebach a.a.O. S. 34/44. Siehe auch Martin Leutzsch, *Mirjams Lied am Schilfmeer – Zum Verhältnis von Gewaltverarbeitung und Freude im Kontext der Schilfmeererzählung in: Michaela Geiger/Rainer Kessler, SBS 207, Stuttgart 2007, S. 41–54.*
- ¹⁷ Jürgen Ebach a.a.O. S. 34. Siehe dazu Michaela Geiger, *Mirjams Tanz am Schilfmeer als literarischer Schlüssel für das Frauen-Tanz-Motiv – Eine kanonische Lektüre*, in: Michaela Geiger/Rainer Kessler, SBS 207. Stuttgart 2007, S. 55–77.
- ¹⁸ Siehe hierzu Ebd. S. 179–300
- ¹⁹ Siehe Donald W. Winnicott, *Vom Spiel zur Kreativität*. Stuttgart 8, 1995 (1971). Siehe auch Wolfgang Reuter, *Relationale Seelsorge*, S. 106–112/249–254.
- ²⁰ Wolfgang Reuter, *Relationale Seelsorge*, S. 188–222.
- ²¹ Wolfgang Reuter Ebd. S. 200/201.
- ²² Siehe hierzu Sabine Demel, *Mit Zumutungen verbunden. Die Pfarrei als Netzwerk von Personen, Aktionen und Strukturen in: HK Spezial: Pastoral im Umbau*, 2011, S. 10–13.
- ²³ Vgl. Anne M. Steinmeier, *Konzerttheologie. Die Bedeutung der Musik für die Gebildeten unter den Religionsgenießern in: Praktische Theologie 43. Jg., Heft 2, S. 116–120*. Siehe auch Gunter Kennel, *Musik als „Kommunikation des Evangeliums“: Eine protestantische Vergewisserung in: Praktische Theologie 43. Jg., Heft 2, S. 85–91*.

Papst Benedikt und das Naturrecht

Im Vorfeld der Deutschlandreise von Papst Benedikt XVI. im Herbst 2011 entwickelte sich ein heftiger Streit um die Frage, ob und unter welchen Bedingungen der Papst als Oberhaupt der Katholiken vor dem deutschen Bundestag sprechen dürfe. Die einen sahen darin die Gefahr eines illegitimen Übergriffs der Religion auf die Autonomie des parlamentarischen Systems. Andere erhofften sich dagegen gerade von einer religiösen Autorität wie dem Papst notwendige Orientierung in den Grundfragen von Politik und Moral. Und wieder andere – wohl die meisten – verstanden die ganze Aufregung nicht. Deutlich wurde aber, dass das Verhältnis von katholischer Kirche und demokratischem Staat in der politischen Öffentlichkeit der Bundesrepublik nach wie vor keineswegs spannungsfrei ist.

Manche erwarteten denn auch, der Papst würde die Gelegenheit nutzen, vor dem deutschen Bundestag grundsätzliche Anfragen an das demokratische Mehrheitsprinzip zu formulieren und die naturrechtlich vorgegebenen Grenzen der parlamentarischen Gesetzgebungspraxis – etwa im Blick auf die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens in den Bereichen der Medizin- und der Biotechnologie – einzuschärfen. Dieses Anliegen des Papstes kam aber nur indirekt zur Sprache, denn Benedikt XVI. hat sich in seiner Rede weder mit der Frage der Demokratie noch mit konkreten Themenfeldern gesetzgeberischer Regulierung beschäftigt. Vielmehr hat er an „die grundlegende Aufgabe des Politikers“ erinnert, „dem Recht zu dienen und der Herrschaft des Unrechts zu wehren“¹. Dementsprechend hat er seine

Ansprache an einer fundamentalen rechtsphilosophischen Grundfrage ausgerichtet, an der sich jede legitime Staatsordnung zu orientieren hat: „Wie erkennen wir, was recht ist? Wie können wir zwischen Gut und Böse, zwischen wahren Recht und Scheinrecht unterscheiden“ (32)?

Dass für eine angemessene Unterscheidung von „wahren Recht und Scheinrecht“ der Rekurs auf das Mehrheitsprinzip nicht hinreicht, dürfte in der Tat, wie Benedikt XVI. in diesem Zusammenhang betont, „offenkundig“ sein. Denn auch wenn „in einem Großteil der rechtlich zu regelnden Materien die Mehrheit ein genügendes Kriterium sein“ kann, so reicht spätestens dann, wenn es „um die Würde des Menschen und der Menschheit geht“ (32), das Mehrheitsprinzip nicht mehr aus. Weil nun aber, wie Benedikt XVI. zu Recht betont, „keineswegs einfach zutage“ liegt, was im Blick „auf die grundlegenden anthropologischen Fragen das Rechte ist und geltendes Recht werden kann“ (33), stellt er sich in seiner Bundestagsrede die Aufgabe, über „die klassischen Erkenntnisquellen für Ethos und Recht“ nachzudenken und seine Zuhörerinnen und Zuhörer einzuladen, in „eine öffentliche Diskussion“ (35) dieser Fragen einzutreten.

Ein Blick zurück

Der Papst greift damit auf die bis in die vorchristliche Antike zurückreichende Tradition des Naturrechtsdenkens zurück, die bis in die Gegenwart hinein zu den wesentlichen Quellen der europäischen Rechtsentwicklung gehört. Er stellt sich damit zugleich in den Kontext der von Papst Leo XIII. (1878-1903) nachdrücklich geförderten Renaissance der naturrechtlich geprägten Rechts- und Sozialphilosophie des hochmittelalterlichen Theologen Thomas von Aquin (um 1225-1274), die Leo XIII. in seiner Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) in den Stand einer quasioffiziellen Schulphilosophie der katholischen Kirche erhoben hatte. Mithilfe

einer solchen Philosophie, die sich nicht nur an gläubige Christen, sondern an „alle Menschen guten Willens“ richtet, wurde es der katholischen Kirche und ihrem Lehramt möglich, der modernen Welt nicht einfach biblisch-religiöse Offenbarungswahrheiten vorzulegen, deren Geltungsanspruch sich die Nichtgläubigen kaum zu öffnen vermochten. Vielmehr wurde nun gegenüber der säkularen Welt eine neue Gesprächsfähigkeit der Kirche zu den grundlegenden Fragen von Wirtschaft, Recht und Politik gewonnen. Denn man konnte jetzt kirchlich zu lehrende, aber einen allgemeinen Verbindlichkeitsanspruch erhebende philosophisch-naturrechtliche Positionen entfalten, die allein durch Einsicht und Vernunft nachvollziehbar sein sollten.

Im historischen Rückblick dürfte eine der wesentlichen Leistungen der von Leo XIII. geprägten katholisch-neuscholastischen Naturrechtsphilosophie darin bestehen, der katholischen Kirche ermöglicht zu haben, sich offensiv in die neuen Konfliktlagen der modernen Industriegesellschaft einzumischen und hier elementare, in der Natur des Menschen wurzelnde Rechtsansprüche gerade auch der Benachteiligten und Zukurzgekommenen einzufordern, ohne sich von ihren Gegnern sagen lassen zu müssen, derartige Fragen gingen die Kirche nichts an, weil sie als „eine rein religiöse Instanz“ in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der Zeit per se fehl am Platze sei.

Allerdings gerieten die naturrechtlichen Ethiktraditionen, die das Mittelalter und die frühe Neuzeit weithin zu prägen vermochten, in der europäischen Moderne – ihrer nachdrücklichen Wiederaufnahme durch die katholische Kirche zum Trotz – zunehmend in die Krise. Heute scheint allein schon das Wort „Naturrecht“ zahlreichen Zeitgenossen unbekannt und unverständlich zu sein. Der Naturrechtsgedanke hat zwar in der Zeit der frühen Bundesrepublik noch einmal einen deutlichen Aufschwung erlebt, als den Katholiken, die im protestantischen Kaiserreich noch als „Bürger zweiter Klasse“ galten,

eine zuvor nie gekannte politische Relevanz zugefallen war. Diesem Aufschwung ist dann aber seit den 1960er Jahren – auch in den Welt-, Politik- und Glaubenswahrnehmungen vieler Katholiken – die vielbesprochene und bis heute anhaltende „Krise des Naturrechts“ gefolgt. Und bis heute deutet wenig darauf hin, dass die klassischen Naturrechtsethiken erneut im Kommen sind. In den rechts-, staats- und demokratietheoretischen Selbstverständigungsdebatten der Gegenwart scheinen sie weiterhin marginal zu bleiben; und auch wenn es im Rahmen der steigenden Sensibilität für die Grenzen der Belastbarkeit der Erde und der natürlichen Ressourcen durchaus ein neues Interesse für das Thema der Natur und ihrer Rechte gibt, ist damit zunächst ein ökologisches Naturverständnis angesprochen, das nicht mit den klassischen naturrechtlichen Motiven des „jedem Menschen ins Herz geschriebenen Moralgesetzes“ (vgl. Röm 2, 14–16) identifiziert werden darf. Der Papst hat sich mit dem von ihm gewählten Thema also keine leichte Aufgabe gestellt.

Antike Philosophie und paulinischer Gottesglaube

Zwar hat Benedikt XVI. gleich im ersten Absatz seiner Bundestagsrede betont, er sei eingeladen worden „als Papst, als Bischof von Rom, der die oberste Verantwortung für die katholische Christenheit trägt“ (30). Dennoch ist er nicht als religiöser Führer aufgetreten. So hat er nicht von der Bedeutung des Christentums für die Begründung der Menschenwürde gesprochen. Er hat auch nicht die Unverzichtbarkeit des Gottesbezugs in den Verfassungsurkunden thematisiert, weil sich moderne Staaten in totalitären Herrschaftsansprüchen verlieren könnten, wenn ihnen der relativierende Bezug zur Transzendenz fehlt. Vielmehr hat er jeden direkten Bezug auf Christentum und Religion vermieden, um stattdessen „einige Gedanken über die Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaats“ (30) vorzulegen. Damit hat er viele Zuhörerinnen und Zuhörer deut-

lich überrascht. Die Reaktionen changierten denn auch zwischen Hochachtung und Irritation, zwischen echter Anerkennung für den intellektuellen Anspruch des gewählten Themas und gewissen Zweifeln, ob man wirklich verstanden habe, was der Papst eigentlich sagen wollte.

Benedikt XVI. distanziert sich in dieser Rede mit Nachdruck von allen Traditionen einer unmittelbar religiösen Grundlegung des Rechts. Auch wenn in der Geschichte der Menschheit fast alle Rechtsordnungen religiös legitimiert worden sind, so hat das Christentum, wie Benedikt erklärt, „dem Staat und der Gesellschaft nie ein Offenbarungsrecht, nie eine Rechtsordnung aus Offenbarung vorgegeben“. Vielmehr hat es „auf Natur und Vernunft als die wahren Rechtsquellen verwiesen – auf den Zusammenklang von objektiver und subjektiver Vernunft, der freilich das Gegründetsein beider Sphären in der schöpferischen Vernunft Gottes voraussetzt“ (33).

Benedikt XVI. erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass sich „die christlichen Theologen“ schon in der Antike „einer philosophischen und juristischen Bewegung angeschlossen“ haben, die entstanden ist aus der „Begegnung zwischen dem von stoischen Philosophen entwickelten sozialen Naturrecht und verantwortlichen Lehrern des römischen Rechts“. In dieser Begegnung, die „in der ersten Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts stattgefunden hat“, wurde, so formuliert der Papst, „die abendländische Rechtskultur geboren“, die für die gesamte Rechtsentwicklung der Menschheit von entscheidender Bedeutung werden sollte (33). Denn aus dieser „vorchristlichen Verbindung von Recht und Philosophie“ entstand die naturrechtliche Ethiktradition des europäischen Abendlandes, deren Weg sich „über das christliche Mittelalter in die Rechtsentfaltung der Aufklärungszeit bis hin zur Erklärung der Menschenrechte und bis zu unserem deutschen Grundgesetz“ (33f.) erstrecken sollte. Und dieser Weg konnte, wie der Papst mit Nachdruck betont, nur

deshalb so erfolgreich beschriftet werden, weil sich die führenden Vertreter der christlichen Theologie von Anfang an „gegen das vom Götterglauben geforderte religiöse Recht auf die Seite der Philosophie gestellt, Vernunft und Natur in ihrem Zueinander als die für alle gültige Rechtsquelle anerkannt haben“ (34).

In der Tat kann man der langen und wechselvollen Geschichte des Naturrechtsgedankens, der sich zuerst in der Bewegung der griechischen, später dann auch nach Rom ausstrahlenden Philosophie der Stoa (300 v. Chr. – 200 n. Chr.) artikuliert und in der Idee eines allen Dingen innewohnenden göttlichen logos, einer universalen Weltvernunft, wurzelte, fundamentale Durchbrüche auf dem Weg zur Anerkennung der unantastbaren Würde jedes einzelnen Menschen attestieren.

Auch für den Apostel Paulus wird man sagen können, dass er „gewisse Anregungen aus der stoischen Philosophie empfangen hat“, auch wenn natürlich „von einem wirklichen Einfluß der Stoa auf Paulus nicht die Rede sein kann“.² Für Paulus ist die innere Freiheit des Christenmenschen nämlich nicht durch philosophische Einsicht und vernünftiges Nachdenken über den den ganzen Kosmos durchwaltenden logos zu gewinnen. Sie ist vielmehr ein in der Liebe Gottes gründendes und durch Tod und Auferstehung Jesu Christi errungenes unverdientes Gnadengeschenk, das der Einzelne gläubig annehmen kann, um zu einem freien Knecht Gottes zu werden und hinfort von niemandem abhängig zu sein (vgl. 1 Kor 9, 19). Deutliche Parallelen zu stoischen Motiven weist aber die berühmte Stelle aus dem Römerbrief auf, in der es heißt, dass den Heiden, die die Thora, das Gesetz des Mose, nicht kennen, „die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab“ (Röm 2, 15). Damit ist ein Kulturen und Nationen, Stände und Schichten überwindender menschheitlicher Universalismus angesprochen, der fortan zu einem zentralen Kennzeichen christlicher

Welt- und Lebensauffassung werden sollte. Denn auf dieser Grundlage konnten sich – wie auf dem so genannten Jerusalemer Apostelkonzil beschlossen wurde (vgl. Gal 2,1-10; Apg 15) – nicht nur beschnittene Juden, sondern auch unbeschnittene Heiden zu Jesus Christus als ihren Herrn und Erlöser bekennen. Dieses Motiv wird damit zu einer zentralen normativen Grundlage für die Ausbreitung des Christentums und den sich nun an alle Menschen gleichermaßen richtenden Missionsauftrag.

Wie kompliziert und widersprüchlich der aus Motiven der griechischen Stoa, der römischen Rechts und der christlichen Theologie gespeiste Siegeszug des Naturrechtsgedankens in der Rechtsgeschichte des europäischen Abendlandes auch immer verlaufen ist: Fest steht, dass sich hier grundlegende Elemente griechischer Kosmos-Philosophie und jüdisch-christlichen Gottesglaubens produktiv miteinander verbunden haben, womit sich zunehmend die Grundüberzeugung von der unantastbaren Würde jedes einzelnen Menschen zu profilieren vermochte. Sehr zu Recht kann Papst Benedikt XVI. in diesem Zusammenhang daran erinnern, dass das Motiv des Naturrechts noch im 20. Jahrhundert starke moralische Widerstandskräfte gegen das nationalsozialistische Unrechtsregime freizusetzen und ethisch-rechtlich zu legitimieren vermochte. Es waren nämlich gerade „die Widerstandskämpfer gegen das Naziregime und gegen andere totalitäre Regime“, die mit ihrem auch den eigenen Tod nicht scheuenden Ungehorsam gegenüber dem damaligen Staat „dem Recht und der Menschheit als ganzer einen Dienst erwiesen“ haben. Denn sie haben – unter Berufung auf das Naturrecht und entgegen manchen Vorstellungen eines schlichten Rechtspositivismus – noch einmal deutlich daran erinnert, dass „gelten des Recht in Wirklichkeit Unrecht“ (32) sein kann und oftmals auch ist.

Eine dramatische Veränderung

Aller politischen Erfolge und aller gesellschaftlichen Anerkennung des besonderen Wertes der naturrechtsethischen Tradition zum Trotz hat sich für Benedikt XVI. im letzten halben Jahrhundert jedoch „eine dramatische Veränderung der Situation“ ergeben. Heute nämlich gilt der Gedanke des Naturrechts, wie er mit Bedauern feststellt, lediglich „als eine katholische Sonderlehre, über die außerhalb des katholischen Raums zu diskutieren nicht lohnen würde, so dass man sich schon beinahe schämt, das Wort überhaupt zu erwähnen“. Und als Ursache dafür identifiziert er vor allem die weit verbreitete Vermutung, beim Naturrechtsgedanken werde in einer unzulässigen Weise von einem faktischen Sein auf ein normatives Sollen geschlossen, obwohl es sich bei Sein und Sollen doch „um zwei völlig verschiedene Bereiche“ handelt (34).

In der Tat gehört der Verweis auf den so genannten „naturalistischen Fehlschluss“ von Faktizität auf Geltung, von einem empirischen Sein auf ein normatives Sollen seit langem zum Grundbestand der sozialetischen Lehrbuchliteratur. Dieses Gegenargument entfaltet seine Überzeugungskraft aber nur in dem Maße, wie sich der Naturrechtsgedanke selbst naturalistisch auslegt. Dabei wird der normative Kern des abendländischen Naturrechtsdenkens – vom paulinischen Motiv des „ins Herz geschriebenen Gesetzes“ bis hin zur freiheitsrechtlichen Fundamentalüberzeugung von der „unantastbaren Menschenwürde“, auf die sich die modernen Rechts- und Verfassungsstaaten berufen – gerade nicht naturalistisch gefasst, so als seien „das ins Herz geschriebene Gesetz“ oder die „unantastbare Würde des Menschen“ schlichte empirische Entitäten, die sich mit den Erkenntnismitteln der Naturwissenschaft bzw. einer als ein rein rezeptiv-passives Ableseinstrument verstandenen Vernunft objektiv beobachten und erfassen lassen. Vielmehr hat gerade Thomas von Aquin, der „erste und größte Systematiker theologischer Ethik“ (Wilhelm

Korff), mit Nachdruck deutlich gemacht, dass man der von Gott dem Wesen des Menschen eingestifteten *lex naturalis*, dem „natürlichen Sittengesetz“, nicht gerecht wird, wenn man die Rolle der Vernunft-erkenntnis des Menschen lediglich auf schlichtes „Ablesen“ begrenzt. Zwar sind die sich aus der Naturordnung der Dinge ergebenden und auf den Schöpferwillen Gottes zurückgehenden fundamentalen Normen des menschlichen Handelns den Individuen vorgegeben; sie begegnen ihnen aber nicht als etwas Fremdes und Unbekanntes. Vielmehr werden sie diese Normen mit der *recta ratio*, dem angemessenen Gebrauch ihrer individuellen Vernunft, als gut und richtig einsehen und in ihrem eigenen Handeln frei nachvollziehen, wobei die Geltungskraft dieser Normen natürlich nicht davon abhängt, von jedem individuellen Gewissen auch tatsächlich erkannt und eingesehen zu werden.

Das natürliche Sittengesetz ist also gerade nicht naturalistisch aufzufassen. So beschreibt Thomas von Aquin die *lex naturalis* auch nicht als ein außerhalb des Menschen liegendes Gesetz der Natur, sondern als Teilhabe der Vernunftnatur des Menschen an der *lex aeterna*, dem göttlichen Ordnungsgesetz der Welt; und dementsprechend hat die *lex naturalis*, als *participatio legis aeterna in rationali creatura*, ihren Sitz in der menschlichen Vernunft, weshalb der heilige Thomas auch vom Licht der natürlichen Vernunft als einer Einstrahlung göttlichen Lichts in uns sprechen kann, durch die wir zu unterscheiden vermögen, was gut und was böse ist.

Allerdings ist es in der Geschichte des katholischen Nachdenkens über die Grundlagen und die Wesensstruktur von Person und Gemeinschaft, von Recht und Moral, von Staat und Gesellschaft – vor allem seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert und bis in die Gegenwart hinein – immer wieder zu solchen naturalistischen Auslegungen gekommen. Vor diesem Hintergrund hat aber nicht zuletzt der 1992 erschienene Katechismus der katholischen Kirche noch einmal mit

Nachdruck betont, das „natürliche Sittengesetz“ (vgl. KKK 1954–1960) werde „nicht in bezug auf die Natur der vernunftlosen Wesen natürlich genannt, sondern weil die Vernunft, die es verkündet, zur menschlichen Natur gehört“ (1955). Das sittliche Gesetz ist „im Herzen jedes Menschen zugegen und durch die Vernunft festgesetzt. Es ist mit seinen Vorschriften allgemeingültig, und seine Autorität erstreckt sich auf alle Menschen. Es bringt die Würde der Person zum Ausdruck und bestimmt die Grundlage ihrer Grundrechte und -pflichten“ (1956). Von daher liefert es auch „den notwendigen Boden für das staatliche Gesetz, das an es gebunden bleibt, sei es durch Schlussfolgerungen aus seinen Grundsätzen, sei es durch Zusätze positiv-rechtlicher Art“ (1959).

In der katholischen Moraltheologie und Gesellschaftsethik hat sich in den letzten Jahrzehnten denn auch die Sensibilität dafür erhöht, dass die eigenen, an Thomas von Aquin anknüpfenden Naturrechtsdiskurse gegenüber naturalistischen Missverständnissen mit Nachdruck zu schützen sind, da die naturrechtlichen Normen eben nicht aufgrund physikalischer, biologischer oder physiologischer Gegebenheiten, sondern durch die Vernunft festgesetzt sind. Aber auch umgekehrt lässt sich beobachten, dass in der philosophischen Kritik des Naturrechtsdenkens eine neue Sensibilität für die Schwächen des angeblich so schlagkräftigen Fehlschluss-Arguments entsteht. So notiert jüngst etwa der emeritierte Berliner Philosoph Herbert Schnädelbach, der sich im Jahr 2000 mit einem Essay in der Wochenzeitung „Die Zeit“ in den Ruf eines scharfen Christentumskritikers gebracht hatte,³ dass man keinen „naturalistischen Fehlschluss“ begeht, wenn „man mit der platonisch-aristotelischen Tradition und im Geist der Stoa von einem werthaften Naturbegriff“ ausgeht; und dies gilt auch „für die katholische Tradition des Naturrechts, in der das Gute auf die Güte der göttlichen Schöpfung zurückgeführt wird“.⁴

Es gibt also durchaus einige Anzeichen dafür, dass sich in der Diskussion um das Naturrecht eine neue Beweglichkeit zwischen den einst festgefahrenen Fronten der Naturrechtsapologeten und der Naturrechtskritiker entwickeln könnte. Ob dies allerdings ausreicht, um den Gesellschaften der Gegenwart erneut ein stabiles und von allen geteiltes naturrechtliches Fundament zu geben, ist damit noch nicht vorentschieden – ebenso wenig wie die eher soziologisch als philosophisch zu beantwortende Frage, ob moderne Gesellschaften zur Sicherung ihrer moralischen Grundlagen überhaupt auf eine für alle verbindliche philosophisch-rationale Letztbegründung ihrer gemeinsamen Grundwerte angewiesen sind oder ob sich diese Grundwerte nicht viel eher aus gemeinsam geteilten und miteinander besprochenen Erfahrungen und aus Lernprozessen demokratischer Verständigung über unterschiedliche Kulturen und Weltanschauungen hinweg entwickeln und erneuern.

Jenseits eines positivistischen Naturverständnisses

Dass sich Papst Benedikt in seiner Bundestagsrede erneut mit dem Naturrechtsthema befasste, ist vor diesem Hintergrund also nicht überraschend. Es geht ihm allerdings nicht darum, die Tradition der Naturrethik ein weiteres Mal gegenüber naturalistischen Auslegungen und Missverständnissen zu verteidigen. Vielmehr will er kritische Anfragen an das moderne und „inzwischen fast allgemein angenommene positivistische Verständnis von Natur“ formulieren, um damit dem antiken Motiv vom Zusammenklang von objektiver und subjektiver Vernunft auch unter den Bedingungen der Gegenwart neue Plausibilität zu verschaffen. Er nimmt damit – in einem neuen Anlauf – wieder jenen Faden auf, an dem er schon in seinem Münchener Gespräch mit Jürgen Habermas vom Januar 2004 gesponnen hatte. Schon damals hatte er der naturrechtlichen

Ethiktradition elementare Leistungen in der europäischen Rechtsgeschichte attestiert; aber bei allen geschichtlichen Erfolgen und bei aller Sympathie für das Naturrecht als derjenigen „Argumentationsfigur“, mit der das kirchliche Lehramt „in den Gesprächen mit der säkularen Gesellschaft und mit anderen Glaubensgemeinschaften an eine gemeinsame Vernunft appelliert und die Grundlagen für eine Verständigung über die ethischen Prinzipien des Rechts in einer säkularen pluralistischen Gesellschaft sucht“, vermag dieses Motiv, wie er seinerzeit ausführte, heute nicht mehr zu überzeugen. Denn es setzt nun einmal einen Begriff von Natur voraus, „in dem Natur und Vernunft ineinander greifen, die Natur selbst vernünftig ist“; und ein solcher Naturbegriff ist „mit dem Sieg der Evolutionstheorie zu Bruche gegangen“, so dass das Instrument des Naturrechts heute „leider stumpf geworden“ ist.⁵

Diese Frage nach der in sich selbst vernünftigen Natur greift der Papst in seiner Bundestagsrede nun wieder auf. Er spricht zwar nicht mehr von der Evolutionstheorie; er fragt aber, ob man als Natur wirklich nur das gelten lassen kann, was die Naturwissenschaften heute als Natur definieren. Und ob man ähnlich auch nur das als vernünftig behaupten kann, was sich in Sinne des heutigen Wissenschaftsverständnisses verifizieren oder falsifizieren lässt. Ein solches Wissenschaftsverständnis wird aber, wie Papst Benedikt betont, „dem Menschsein in seiner ganzen Weite“ (35) nicht gerecht. Deshalb darf es auch nicht den Anspruch erheben, im modernen Europa allein „als gemeinsame Kultur und als gemeinsame Grundlage für die Rechtsbildung“ gelten zu können. Vielmehr muss es, so der Papst, um ein Naturverständnis gehen, in dem „die Natur wieder in ihrer wahren Tiefe, in ihrem Anspruch und mit ihrer Weisung erscheinen“ kann. Eine „sich exklusiv gebende positivistische Vernunft“ gleicht nämlich, wie Papst Benedikt in einem anschaulichen Bild verdeutlicht, „den Betonbauten ohne Fenster, in denen wir uns Klima und Licht selbst geben,

beides nicht mehr aus der weiten Welt Gottes beziehen wollen" (36).

Es verwundert deshalb nicht, dass der Papst in seiner Rede auch auf „das Auftreten der ökologischen Bewegung in der deutschen Politik seit den 70er Jahren“ zu sprechen kommt. Hier ist nämlich vielen jungen Menschen bewusst geworden, „dass irgendetwas in unserem Umgang mit der Natur nicht stimmt“ (36). Und auch wenn in diesen Bewegungen, so der Papst, „zu viel Irrationales“ zu finden ist, lebt hier dennoch ein Bewusstsein davon, „dass die Erde selbst ihre Würde in sich trägt und wir ihrer Weisung folgen müssen“ (36f.).

Wenn man aber die Sensibilität für die Würde und Weisung der Erde und der Natur stärken will, dann stellt sich erneut die in der europäischen Moderne in die Defensive geratene, für das schöpfungstheologisch-naturphilosophische Denken der christlichen Antike und des Mittelalters aber ganz selbstverständliche Frage, ob man nicht doch einen Schöpfergott voraussetzen muss, „dessen Wille in die Natur miteingegangen ist“. Andernfalls bleibt nämlich unklar, warum Erde und Natur eine „Weisung“ in sich tragen können, die der Mensch in einem moralisch verbindlichen Sinne „hören“ und „achten“ soll. Von daher liegt es in der Logik dieses Arguments, dass der Papst am Ende seiner Rede alle Zuhörerinnen und Zuhörer einlädt darüber nachzudenken, „ob die objektive Vernunft, die sich in der Natur zeigt, nicht eine schöpferische Vernunft, einen Creator Spiritus voraussetzt“ (38). Wenn man sich heute dieses schöpfungstheologisch-naturphilosophischen Erbes der christlichen Antike und des Mittelalters endgültig entschlägt, dann besteht jedenfalls die Gefahr, so fürchtet Benedikt XVI., dass die grundlegenden europäischen Vorstellungen von Menschenwürde und Menschenrechte, von Freiheit und Gerechtigkeit ihre rechtsphilosophischen Geltungsgrundlagen irreversibel verlieren.

Der Papst hat sich damit freilich ein enorm ambitioniertes Begründungsprogramm aufgeladen, von dem kaum absehbar ist, ob es wirklich in ein fruchtbares Gespräch mit dem modernen Wissenschaftsverständnis und den heute dominierenden "postmetaphysischen" Diskursen in den rechts- und moralphilosophischen Selbstverständigungsdebatten der Gegenwart einzutreten und neue Sympathien für den Naturrechtsgedanken zu mobilisieren vermag. Man wird den Absichten des Papstes sicher nicht gerecht, wenn man seine Überlegungen so versteht, als würde hier einfachhin für eine Rückkehr zu vormodernen Welt- und Naturwahrnehmungen plädiert. Schließlich betont Benedikt XVI. immer wieder, dass er keinesfalls hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne in keiner Weise verabschieden will. Allerdings bleibt die Frage offen, wie sich hier das moderne und das vormoderne Natur- und Vernunftverständnis miteinander vermitteln lassen und ob und inwiefern eine solche Vermittlung zu einer philosophisch überzeugenden Grundlegung der Wertfundamente einer freiheitlichen Rechtsordnung wirklich notwendig ist. Dies gilt zumal dann, wenn man den Gedanken des Naturrechts – anders als in der klassischen, an der stoischen Weltvernunft, dem „ins Herz geschriebenen Gesetz“ des Apostels Paulus und der im Vernunftvermögen des Menschen angesiedelten *lex naturalis* des heiligen Thomas von Aquin orientierten Naturrechtsphilosophie – auch mit ökologisch motivierten Vorstellungen von der „Würde und Weisung der Erde“ verbinden will; einer Motivlage, die zwar deutliche Anklänge an die Traditionen der nicht zuletzt auch katholisch geprägten politischen Romantik aufweist, in der klassischen Rechts- und Moralphilosophie der katholischen Kirche jedoch nie ein echtes Heimatrecht gefunden hat.

In den zahlreichen Reaktionen auf die päpstliche Bundestagsrede scheint dieses naturphilosophische Gesprächsangebot Benedikts XVI. bis heute kaum produktiv aufgenommen und weiterentwickelt worden

zu sein. Stattdessen war vielen Stellungnahmen und Kommentaren deutlich anzumerken, dass das Motiv des Naturrechts, seiner elementaren Bedeutung für die europäische Rechtsgeschichte zum Trotz, in der politischen Gegenwartskultur der Bundesrepublik weithin unbekannt ist und bei den meisten Zeitgenossen auf erhebliche Verständnisschwierigkeiten trifft. Auch die Tatsache, dass der Papst als Oberhaupt der größten Religionsgemeinschaft der Bundesrepublik nicht direkt von der Botschaft des Christentums für die Herausforderungen der modernen Welt, sondern vor allem vom Einklang von Vernunft und Natur in der Weltwahrnehmung der Antike sprach, hat manche Irritationen hervorgerufen, die kaum ausgeräumt werden konnten.

Aber auch wenn es stimmt, dass sich in der politischen Öffentlichkeit der Bundesrepublik die Sensibilität für das philosophische Naturrechtsmotiv weithin verloren hat, so scheint im Gegenzug die Sensibilität für die spezifische Leistungsfähigkeit der religiösen Sprache deutlich gestiegen zu sein, ebenso wie das Bewusstsein dafür, dass ein in biblisch-theologischer Sprache formuliertes Glaubensmotiv – etwa das Bekenntnis zur Gottebenbildlichkeit des Menschen oder die Überzeugung von der Auferweckung der Toten – durchaus „auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann“.⁶ Die katholische Kirche und ihr Lehramt müssen also – anders als in den oft mit scharfen antikatholischen Aversionen aufgeladenen Öffentlichkeiten des späten 19. Jahrhunderts – nicht unbedingt befürchten, in den modernen Gegenwartsgesellschaften zur politischen Bedeutungslosigkeit verdammt zu werden, wenn sie ihre zentralen Wertvorstellungen wieder stärker in ihrer eigenen religiösen Sprache artikulieren. Es könnte vielmehr sein, dass sich die Resonanzfähigkeit ihrer Botschaft dadurch sogar deutlich erhöht.

Anmerkungen:

- ¹ Benedikt XVI., Ansprache im deutschen Bundestag, in: Apostolische Reise seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg. 22.-25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 189). Bonn 2011, 30-38, 31.
- ² Max Pohlenz, Paulus und die Stoa. Sonderausgabe. Darmstadt 1964, 18. 19.
- ³ Herbert Schnädelbach, Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion, in: Die Zeit v. 11. Mai 2000; vgl. dazu auch seine Nachschrift 2009 in: ders., Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften. Frankfurt/M. 2009, 174-176.
- ⁴ Herbert Schnädelbach, Was Philosophen wissen und was man von ihnen lernen kann. München 2012, 153. Dagegen könnte sich, wie Schnädelbach betont, viel eher im Milieu der modernen Naturwissenschaften ein „naturalistischer Fehlschluss“ ausbilden; dann nämlich, „wenn der moderne Naturalismus glaubt, alle unsere Lebensprobleme mit naturwissenschaftlichen Mitteln lösen zu können“ (ebd.). Vgl. zu diesem Problemfeld ausführlich auch Alexis Fritz, Der naturalistische Fehlschluss. Das Ende eines Knock-Out-Arguments. Fribourg 2009.
- ⁵ Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Jürgen Habermas/ders., Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg i. Br. 2005, 39-60, 50f.
- ⁶ Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt a. M. 2003, 249-262, 261. Auch diejenigen, die davon überzeugt sind, dass es keinen im Tode rettenden Gott gibt und die Erschlagenen wirklich erschlagen sind und bleiben, empfinden Habermas zufolge ja „den ohnmächtigen Impuls, am Unabänderlichen doch noch etwas zu ändern“; und sie „scheinen in solchen Augenblicken zu glauben, einander mehr schuldig zu sein und selbst mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist ...“ (ebd., 258f.).

Viele Dienste und ein ermöglichendes Amt

Der Dienst des Priesters am gemeinsamen Priestertum aller

Es verwundert schon – in anderen Kulturkreisen, sei es in afrikanischen christlichen Gemeinschaften oder auch in französischen Pfarrgemeinden, bin ich im Gespräch mit katholischen Christen immer wieder auf das fundamentale Bewusstsein gestoßen, in der Taufe eine besondere Würde empfangen zu haben. „Durch die Taufe bin ich auf Christus geweiht“, sagt mir der Sprecher einer afrikanischen Gemeinschaft, „deswegen trage ich Verantwortung für unsere christliche Gemeinde. Unser Pfarrer unterstützt uns dabei.“ Ansatzpunkt der Kirchenentwicklung ist die Weihe aller Getauften zum gemeinsamen Priestertum. Woher kommt diese Haltung, die ja tief in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums verankert ist, bei ganz normalen Christgläubigen? Wie entsteht dieses erstaunliche spirituell-theologische Bewusstsein im Gottesvolk? Welche Rolle spielt dabei das Priestertum des Dienstes?

Das Kirchenbild des Zweiten Vatikanums ist von Veränderung und Entwicklung geprägt. Die Kirchenkonstitution zeichnet ein dynamisches Bild von Kirche, wenn sie die biblische Vorstellung vom wandernden Volk Gottes aufgreift und ausprägt (vgl. LG 6-17; 48ff). Das Konzil betont bekanntermaßen die gemeinsame Würde aller Getauften (vgl. LG 32), durch die das Wirken Gottes in Gemeinschaft und Gotteslob, Sendung und Zeugnis, Danksagung und tätiger Liebe ansichtig gemacht wird. Auf dem gemeinsamen Fundament der Weihe auf das Priester-

tum Christi in der Taufe kommt die in ihrem Wesen besondere Gestalt des Priestertums des Dienstes zum Tragen; beide sind aufeinander zugeordnet (vgl. LG 10). Die Einleitung des Kapitels über das Dienstamt¹ – ein zentraler, erst während des Konzils formulierter Text – zeichnet diese Auffassung prägnant nach:

„Christus, der Herr, hat, um das Volk Gottes zu weiden und ständig zu mehren, in seiner Kirche verschiedene Dienste eingesetzt, die sich auf das Wohl des ganzen Leibes richten. Denn die Diener, die über heilige Vollmacht verfügen, dienen ihren Brüdern, damit alle, die zum Volk Gottes gehören und sich daher der wahren christlichen Würde erfreuen, zum Heil gelangen, indem sie frei und geordnet auf dasselbe Ziel hin zusammenwirken.“ (LG 18,1)

Christus selbst hat verschiedene Dienste eingesetzt, damit diese das Wohl der Menschen mehren und fördern. Alle Glieder des Volkes Gottes – auch die im Dienstamt – sollen das Heil erlangen und in der Kraft des Geistes gemeinsam darauf hinwirken. Denn Kirche wird von innen, aus der Kraft geistgewirkten Lebens; auf dieses gemeinsame Ziel ist der Dienst des Amtes ausgerichtet. Aus diesen theologischen Vorgaben werden drei kirchenbildende Prozesse erkennbar:

- Es gibt verschiedene, von Christus selbst eingesetzte Dienste und Ämter, die alle ein gemeinsames Ziel haben: Gott und Mensch miteinander ins Spiel zu bringen. Das Dienstamt übt Heildienst am Gottesvolk. Das Amt steht daher nicht absolut für sich, sondern in Relation zum Gottesvolk. Diesem hat es zu dienen. Es ist für die Gemeinschaft der Glaubenden da und nicht umgekehrt.
- Fundamentale Zielbestimmung allen Dienens ist das Wohl der Menschen und das Heil der Kirche. Alle Gläubigen bauen Kirche auf. „Das ‚Zusammenwirken (conspirantes)‘ von Amtsträgern und Laien auf dasselbe Ziel hin (...) unterscheidet beide nicht nach besonderen, exklusiv

den Ordinierten vorbehaltenen Tätigkeiten; beider und beide verbindender Auftrag ist das triplex munus der Verkündigung, Leitung und Heiligung. ... Amtliche Vollzüge sind eingebettet in nicht-amtliche Vollzüge derselben munitio, d.h. getragen von ihnen wie auf sie auch wieder zurückwirkend, und sollen sicherstellen, dass es dem ganzen Volk Gottes gelingt, zu demselben Ziel ... hin zu finden. Alle Gestalten solchen kirchlichen Handelns sind für das Leben der Kirche wesentlich und verweisen aufeinander: Ohne die Vollzüge des gemeinsamen Priestertums degenerieren amtliche Vollzüge zu lebensleeren hohlen Riten, diese wiederum bringen jene in die Eindeutigkeit ihrer Wahrheit und den sie immer schon tragenden Grund, bringen die Wurzeln ihrer Kraft ans Licht.² Heil, Zugehörigkeit zu Gott, ist ein Geschenk Gottes. Amtlicher Dienst kann es demnach nicht bewerkstelligen, wohl aber muss er das Wirken des Geistes fördern. Nicht nur die Feier der Sakramente, sondern alle amtlichen Vollzüge sollen diese Sakramentalität der Kirche offenbar machen, auch das Amt in seinem Leitungshandeln. Gute Leitung wird daran gemessen, wie sie das Gottvorkommen unter den Menschen fördert. Leitung ist indes nicht auf das Amt alleine fixiert – die Aufgabe der Leitungsverantwortung kommt allen Getauften zu, dem gemeinsamen Priestertum und dem Priestertum des Dienstes auf je seine Weise.

- Auftrag des Dienstamtes ist es, die gemeinsame Zusammenarbeit, die Konspiration aller Gläubigen im Gottesvolk zu fördern. Dies ist ein geistlicher Prozess, ein Weg durch die Geschichte zur Vollendung im Reich Gottes. Amtliches Handeln ist Handeln in der Kraft des Geistes. Als geistliches Amt ist es von einer ermöglichenden und ermächtigenden, fördernden und vermittelnden Haltung geprägt. Kriterium geistlichen Handelns ist das Dienen.

Amtliches Handeln ist somit Dienst der *Ermöglichung* der Gläubigen im Gottesvolk, damit alle das Heil der Kirche erwirken. Das Dienstamt vollzieht den Dienst an der Einheit durch Gebet und Gottesdienst; es lebt den Dienst am Wort und die Sendung zu den Menschen, garantiert die Versammlung und Verbundenheit mit der ganzen Kirche. Es fördert die vielfältigen Gaben, denn es braucht viele und verschiedene Dienste.

In den theologischen Aussagen ist eine Grundhaltung sichtbar geworden, die der *ermöglichenden* und *dienenden Leitung*. Bisher ist aber noch nicht durchbuchstabiert, was dies in der Praxis bedeutet. In einem ersten Schritt will ich aus der Sicht der Führungslehre reflektieren, wie Leitung und Führung verstanden werden können, und dann ermöglichende Leitung praktisch beleuchten.

Führen können

Wer mit einer Leitungsaufgabe betraut ist, wird mit einer Vielfalt von Führungserwartungen konfrontiert: Führungskräfte sollen authentische Persönlichkeiten sein, sich durch Ausstrahlung und Kompetenz auszeichnen, selbstsicher und leistungsorientiert handeln, fachlich versiert sein, Urteilskraft haben, soziale Eigenschaften wie Beziehungs- und Konfliktfähigkeit besitzen, eine Vertrauenskultur aufbauen, sich unternehmerisch orientieren, verantwortungsvoll ihre Aufgaben erfüllen... Zur Klärung ist eine Definition sinnvoll: „Führung wird verstanden als ziel- und ergebnisorientierte, aktivierende und wechselseitige, soziale Beeinflussung zur Erfüllung gemeinsamer Aufgaben in und mit einer strukturierten Arbeitssituation.“³

- Wer führt, hat *Ziele*. Ohne eine gemeinsame Orientierung und ohne eine gemeinsame Vision ist Führung sinnlos. Mit einem Ziel legen wir fest, welchen Zustand wir erreichen wollen. Ziele beeinflussen Konzepte und Planungen,

das konkrete Arbeiten und den Umgang mit Ressourcen. Führend habe ich eine Vision und setze diese in eine Mission – Konzepte und konkrete Schritte – um, ich erarbeite mit anderen zukünftige Szenarien und realisiere diese in überschaubaren Projekten. Ziele fördern die Verständigung. Gemeinsame Ziele geben den Beteiligten Sicherheit. Ziele setzen Kräfte frei.

- Wer führt, *kommuniziert*. In einer Organisation sind es die Menschen, die diese lebendig halten und für deren Erfolg sorgen. Dafür müssen sie miteinander in Kontakt kommen und zusammenarbeiten. Vertrauen führt. Grundlegende Haltungen wie Wertschätzung und Achtung, Respekt vor der Meinung des anderen, Offenheit, Verbindlichkeit und eine kritische Haltung eigenen Vorurteilen gegenüber fördern eine solche Führungsarbeit.
- Wer führt, sorgt dafür, dass *Aufgaben* erfüllt werden. Wollen wir eine Aufgabe gut erledigen, dann müssen wir hierfür Verantwortung übernehmen: Wir müssen Ressourcen sichern, Zuständigkeiten klären, Arbeitsaufträge umschreiben, Arbeitsabläufe organisieren, Arbeit kontrolliert gestalten und angemessen honorieren. Gute Führung setzt ein Klima voraus, in dem die Fähigkeiten des Mitarbeitenden aufleben können. Als Führungskraft motiviere ich meine Mitarbeitenden dazu, dass sie sich für die Belange des Ganzen einsetzen. So schaffe ich Zusammenhalt und Zugehörigkeit, wecke Begeisterung und Sorge für Vertrauen, mache deutlich, wo das Engagement sinnvoll ist.

Ich fasse zusammen: Leitungsverantwortung zeigt sich in unterschiedlichen Führungsstilen, die alle zusammenwirken müssen, und zeichnet sich in der Praxis dadurch aus, wie ich mich und andere auf das erwünschte Ziel und Ergebnis hin *lenke*, arbeitsfähige Beziehungen *entwicke* und die notwendigen Aufgaben *gestalte*. Im Sinne der theologischen Vorgabe ist es der Auftrag des Dienstantes, dass diese Stile als

Charismen zusammenwirken, zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche.

Eine ermöglichende Leitung

Doch eben dieser Dienst verändert sich. Es gehört zu den Herausforderungen eines Pfarrers, seine Leitungsrolle neu zu beschreiben. Klassische Bilder wie die des guten Pastors, des brüderlichen Seelsorgers oder des souveränen Gemeindeleiters, der um alle Vorgänge weiß, taugen im Kontext heutiger Pastoral nicht mehr. Er gerät immer wieder in ein Dilemma: Nicht nur, dass durch größere pastorale Räume neue Erwartungen an Führung und Management entstehen und der direkte Kontakt zu den Menschen abnimmt. Viele wissen gar nicht mehr, was ein Priester ist und tut. Der Priester selbst muss mit veränderten Bedingungen im pastoralen Raum zurecht kommen – als Personalverantwortlicher eines mittelständischen Unternehmens, als Projektmanager, als einer, der Beziehungen mit dem Terminkalender in der Hand eingeht, als einer, der sich mit Mühe um Räume der persönlichen Herzensruhe sorgen muss ... In dieser Situation der Ungewissheit soll er als Geistlicher Leitung wahrnehmen. Wie?

Ich wage die These: Priester, vor allem Pfarrer, müssen eine veränderte Leitungsrolle finden. Eine – nicht die einzige – Perspektive ist, seinen Leitungsdienst als Dienst an der Leitungsverantwortung vieler Gläubiger, als ermöglichende und dienende Leitung zu verstehen. Dieser Dienst ist ein Keimling für eine sich erneuernde Kirche.

Eine *ermöglichende Leitung* ist von Anfang an von einer entscheidenden Frage bewegt: „Wo kommt Gott in dem, was wir tun, vor?“ Auf die Wirkung des Geistes vertrauend, sucht Leitung die Verbundenheit von Gott und den Menschen, richtet ihr Tun auf Gott hin aus und versteht Gemeinschaft im Glauben als eine vom Geist getragene – so sieht das Konzil den Leitungsdienst. Ermöglichende Leitung fördert Heil, die

Gottverbundenheit in der Gemeinschaft mit anderen Glaubenden. Diese Berufung, die in der Taufe grundgelegt ist, ist Ausgangspunkt der Leitungsarbeit: dass Menschen entdecken, dass Gott in ihrem Leben immer schon am Werk ist und sie zu Leben und Engagement aus dem Glauben ermutigt. Ermöglichende Leitung will nicht nur Heil, sondern auch, dass es den Menschen gut geht; dass menschenwürdige Lebensgrundlagen und sozialer Frieden gewährt sind, dass die Schöpfung bewahrt bleibt, dass sichere und sinnerfüllende Arbeit möglich ist, dass Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erfahren werden, dass Beziehungen gelingen und Gemeinschaft gefördert wird, dass geistige und kreative Beschäftigung angeregt werden, dass es Räume des Austausches über das, was das Leben trägt und Sinn stiftet, gibt. Diese Lebenshaltung hat eine praktische Konsequenz: zu *dienen*. Dienen bedeutet, andere Menschen dabei zu unterstützen, dass diese ihre Charismen entdecken, entwickeln und einsetzen können. Hierzu bedarf es der Bewusstseinsbildung der Würde der Getauften, der dialogisch angelegten Entdeckung, welches Charisma jede und jeder Einzelne einbringt, der Hilfestellung und Unterstützung im alltäglichen Engagement. Eine solche Leitung prägt dann durchaus verschiedene Stile aus, die sich aus den vorab skizzierten Dimensionen von Führung heraus entfalten lassen:

- Ermöglichende Leitung übt sich in der Kunst der Bestärkung der Gläubigen durch gelingende Beziehungen. Leitungshandeln heißt dann konkret: mit den Menschen kommunizieren und sie verstehen, über wichtige Zusammenhänge informieren, in Anliegen und Konflikten vermitteln, eigene Ideen und Ideen anderer zur Sprache bringen, verbindliche Absprachen treffen und einhalten, andere motivieren, eine Aufgabe zu übernehmen, verantwortlich wie auch verbindlich sein und dafür sorgen, dass die Beteiligten ihre eigenen Fähigkeiten einbringen können... Eine bestärkende Leitung ist mit den Menschen und sorgt dafür,

dass diese sich engagieren können. Sie achtet auf die Ressourcen und setzt die Kompetenz der Mitarbeitenden in einer doppelten Weise frei: dass jede und jeder durch Kenntnisse, Fertigkeiten und Qualifizierung befähigt wird, die Dinge gut zu tun, und dass die Zuständigkeit durch Beauftragung, Zusicherung von Aufgaben und Verantwortung wie auch durch echte Delegation gewährleistet wird. Wer bestärken will, hat Achtung vor der Würde des Einzelnen. Solche Führung ist den Menschen nahe, stärkt die Beziehungen und Gemeinschaft. Diese personenzentrierte Zuwendung hat in den Augen des Glaubens ihre Wurzel in der Berufung jedes Gläubigen, wie sie in der Taufe sichtbar geworden ist.

- Ermöglichende Leitung will weiterhin, dass Kirche lebendig bleibt. Sie zeichnet ein lebendiges Bild von Kirche und ist bereit, zusammen mit anderen für diese Kirche einzustehen. Ihre Stärke ist es, dass sie begeistern und zum Engagement ermutigen kann; sie vermittelt, dass Gott den Menschen eine Verheißung gegeben hat und diese in einer lebendigen Kirche ihren Ausdruck findet. Leitung in diesem Sinne übt sich in der Kunst der Befähigung. Denn es sind viele Menschen, die durch ihr Charisma Kirche aufbauen: einige können inspirieren, andere Ziele formulieren und in Strategien umsetzen, wiederum andere kümmern sich um gute Beziehungen. Kirche braucht diese Vielfalt der Gaben; denn jede Glaubende und jeder Glaubender ist auf seine Weise begabt. Leitung befähigt, dass diese Begabungen zu Tage treten und gelebt werden können; sie leitet an und schult die Kompetenzen; sie begleitet Engagierte; in der Verschiedenheit sorgt sie dafür, dass die Einheit des lebendigen Organismus gewahrt bleibt.
- Ermöglichende Leitung ist schließlich geistvoll, von Inspiration durchdrungen. Sie ist geistlich im eigentlichen Sinne, in der Tiefe des Lebens gegründet und von einem persönlichen geistlichen Lebensstil und der Sehnsucht nach Gemeinschaft

im Geist Gottes getragen. Geistvolle Leitung ist in besonderer Weise daran interessiert, die Frage nach Gott unter den Menschen offen zu halten. Menschen, die diesen Leitungsstil praktizieren, suchen die Verbindung zwischen Glaubenserfahrung und dem, was jetzt zu tun ist. Sie wollen die Botschaft Jesu erden. Evangelium und kirchliches Handeln sollen zueinander in Beziehung stehen. Sie haben die Gabe des Hinhörens, können die Zeichen der Zeit deuten und auslegen. Ihre besondere Stärke ist die Gabe der Unterscheidung. Oft haben sie eine natürliche Autorität, angeeignet durch eine spirituelle, am Menschen interessierte und am gelingenden Leben orientierte Lebensweise. Sie wollen, dass die Geistbegabtheit der Glaubenden zum Vorschein kommt.

Alle diese Formen ermöglichenden Leitung treten nicht isoliert auf. Sie bedürfen der Unterstützung und Ergänzung. „Wichtig sind Priester – grundlegender ist die Taufe.“ – betont Bischof Norbert Trelle.⁴ Damit steht Leitung nochmals in einer fruchtbaren Spannung zur Teilhabe aller. Hierarchisches und synodales Handeln ergänzen sich. Ermächtigende Leitung muss sich daher fragen: Wie können wir die gemeinsame Leitungsverantwortung, wie sie im *munus regendi* grundgelegt ist, praktisch gestalten? Wie und wo muss ich Partizipation fördern? Welchen Anteil an meiner Leitungsverantwortung kann ich delegieren, welchen muss ich wahrnehmen? Dieser Weg ist nur möglich im gegenseitigen *Vertrauen*, dem Zwillings der Ermöglichung.

Bestärkung, Befähigung und Inspiration müssen im Miteinander ins Spiel kommen – denn ein einzelner Mensch kann nicht alle diese Orientierungen in voller Stärke ausprägen. Es liegt daher auf der Hand, dass ermächtigende Leitung nur gemeinschaftlich und im Team ausgeübt werden kann, wenn sie kraftvoll und überzeugend sein will. Von dort her kann die vom Konzil beschriebene Notwendigkeit der verschiedenen Dienste

nicht nur auf verschiedene Ämter, sondern auf die Vielzahl kirchlicher Dienste und deren Auftrag bezogen werden. Leitungsverantwortung hat vielerlei Gestalten: im priesterlichen Dienstamt an der Einheit ebenso wie in der Verantwortungsübernahme durch Getaufte, wenn diese Führungsverantwortung am Kirchort übernehmen, sich um eine geordnete Finanzverwaltung kümmern, die Weitergabe des Glaubens gestalten oder eigenständig die Caritasarbeit organisieren. Dem Dienstamt kommt dabei die Aufgabe zu, für Ermächtigung und qualifizierte Verantwortung im jeweiligen Teilbereich zu sorgen, immer im Blick, dass „alle zum Heil gelangen“.

Anmerkungen:

- ¹ In den folgenden Überlegungen beziehe ich mich auf Guido Bausenhardt: Ein (bislang) unfruchtbar gebliebener Text: *Lumen Gentium* 18, 1, in: Baumgart, Norbert C./Ringshausen, Gerhard (Hrsg.): *Philosophisch-theologische Anstöße zur Urteilsbildung* (FS Werner Brändle). Berlin 2007, S. 19 – 30; dort auch die Übersetzung.
- ² Ebd. S. 26.
- ³ Wunderer, Rolf: *Führung und Zusammenarbeit. Eine unternehmerische Führungslehre*. München 2006, S. 4.
- ⁴ „Seht her, nun mache ich etwas Neues, spricht der Herr, schon kommt es zum Vorschein“. Hirtenwort zur österlichen Bußzeit 2011.

Literaturdienst

Dorothea Steinebach: Dem Andern begegnen. Zur Zukunft von Haupt- und Ehrenamt in der katholischen Kirche. Würzburg 2011; 410 S.

Ehrenamt ist in aller Munde und wenn man – wie im Erzbistum Köln geschehen – Leitlinien für Ehrenamtliche formuliert, dann staunt man nicht schlecht, wie vielfältig die Ansätze, die Gewichtungen und die Sichtweisen sind. Dorothea Steinebach betrachtet in ihrem Buch Ehrenamtliche aus der Perspektive als Leiterin des Referates Einsatz Gemeindefereferent(inn)en im Erzbistum Paderborn und mit einem Blick für die Kirche in erweiterten pastoralen Räumen. Es geht ihr um ein wirksames „Kirche Sein“ in heutiger Zeit.

In der von ihr vorgelegten Dissertation stellt sie in einem ersten Schritt die Entwicklung des Ehrenamtes überhaupt und speziell in der Kirche dar, das immer auch als Laienapostolat verstanden wurde. Interessant ist auch die Entstehung und Entwicklung des Feldes der Seelsorgehelferinnen bis zum II. Vatikanischen Konzil. Diese und auch die Ehrenamtlichen wurden primär als Hilfs- und Unterstützungsfunktion für die Priester am Ort definiert.

Im Rahmenstatut für Diakone und Laien im pastoralen Dienst von 1978/79 wird eine stärkere Kooperation zwischen Priestern und haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter(inne)n als Perspektive formuliert. Parallel hierzu betrachtet D. Steinebach die Entwicklung des Ehrenamtes und konstatiert schon früh das Entstehen des sogenannten Ehrenamtes, wobei die Kirche zunächst einmal „Die Hochburg des klassischen Ehrenamtes“ war. Das neue Ehrenamt entsteht in den 90er Jahren und versucht, sich von alten Aufgaben und Rollenzuschreibungen zu befreien. Es gerät deshalb oft in Konflikt mit dem sogenannten alten Ehrenamt und der traditionellen Gemeindestruktur.

In einem zweiten Kapitel bearbeitet Verf. die inzwischen in allen Diözesen entstandenen pastoralen Großräume und die Auswirkungen gesellschaftlicher Megatrends auf das pastorale Handeln. Sie haben Auswirkungen auf die Rolle der Hauptberuflichen, aber auch der Ehrenamtlichen. In der Verknüpfung mit den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils und seiner *Communio*-sowie Volk-Gottes-Theologie stellt die Autorin unterschiedliche Modelle kooperativen Handelns vor und kommt zu der Erkenntnis, dass das Wort Ehrenamt die entstandene Wirklichkeit nicht mehr adäquat abbildet. Sie schlägt vor, es durch das Wort „Freitätigkeit“ zu ergänzen.

Nach dem paulinischen Kooperationsmodell mit seiner Charismenorientierung hat jede und jeder je eigene Gaben und ist zur Mitwirkung am Werk des Herrn beru-

fen. Dies ist kein Ehrenamt, sondern ein ureigenes Geschehen zwischen dem Geist und den Menschen. D. Steinebach führt deshalb „Freitätigkeit“ als theologische Kategorie ein.

Im dritten Schritt bringt die Autorin die Grundhaltung – das Anderssein des Anderen achten – ein und wirbt für eine angemessene Zeitgenossenschaft. Der Gedanke wurzelt im Ansatz von Emanuel Levinas, der auffordert, Verantwortung für den Anderen zu übernehmen, ohne je sein Andersein einholen zu können. Dieser Ansatz führt zu einer neuen Achtsamkeit dem Anderen gegenüber, in denen mir auch Gott begegnet. Die Begegnung der Anderen postuliert – verkürzt gesprochen – einen veränderten Umgang mit den Freitätigen und lässt deren Charismen zum Zuge kommen. Aufgabe von Gemeindefereferent(inn)en ist es dann nach Steinebach, den berufungspastoralen Gewinn von Freitätigen zu suchen, d.h. mit Menschen Wege gehen, kommunizieren und darauf vertrauen, dass sie ihren Glauben und ihre Charismen entdecken und dies als Gewinn für ihr Leben und damit auch für ihren Glauben erfahren. Pastoralstrategisch bedeutet dies ein Bekenntnis zu einer Ermöglichungspastoral, die eine selbstorganisierte Seelsorge Freitätiger will, die Rahmenbedingungen schafft, in denen Menschen ihren Glauben und ihre Berufung entdecken können. Solches erfordert von den Genannten berufungspastorale Kompetenz zu solchen Kommunikationsprozessen und Zeit für die Begegnung der Anderen, die Freiheit projekthaft zu arbeiten sowie Gestaltungskompetenz, um angemessene Rahmenbedingungen zu schaffen. Und es geht um Alltagskompetenz und um die Begegnung mit Gott, dem Ich-bin-da.

Das Buch ist ein anspruchsvolles Werk, in dem – der Dissertation wegen – viele Pastoraltheologen zu Wort kommen. Es ist eine Fundgrube und ein Zusammenschauen vieler Ansätze. Es ist konsequent am II. Vatikanum und an „*Evangelii Nuntiandi*“ ausgerichtet. Und es stellt sich der Herausforderung der Pastoral in Großräumen.

Wer sich mit dem Thema Ehrenamt beschäftigt, findet wertvolle Anregungen, und das Konzept der Freitätigkeit spitzt das Thema herausfordernd zu. Pastorale Dienste werden in diesem Buch in einen Nachdenkprozess über ihre derzeitige Rollenentwicklung hinein genommen. Wer an Pastoralkonzepten arbeitet, findet ebenfalls vielerlei Hinweise für eine gemeindliche Entwicklung, z.B. zu einer charismenorientierten Pastoral.

Es braucht Mut, die 400 Seiten in die Hand zu nehmen und zu studieren, aber man wird belohnt mit einer erweiterten Sicht auf Kirche in den pastoralen Großräumen, einem neuen Blick auf das Zueinander von Haupt- und Ehrenamtlichen. Und man erhält eine Ahnung von den Chancen und Möglichkeiten, die in der Grundhaltung „dem Anderen begegnen“ steckt.

Wohl dem, der diesen Mut hat.

Fridolin Löffler

Unter uns

Auf ein Wort

Liebe mich,
wenn ich
es am wenigsten
verdiene,
denn dann
bin ich
des g e l i e b t
am meisten
bedürftig

Markus Roentgen

Ein Spätberufener

Im Priesterseminar bittet ein alter Herr um Aufnahme. Der Regens erklärt ihm: „Da hätten Sie vor mindestens 25 Jahren kommen müssen. Jetzt sind Sie leider zu alt, um noch Priester zu werden.“

Antwortet der alte Herr: „Ja schon, aber ab und an werden ja auch ein paar Kardinäle benötigt.“

Beruhigt

Ein bekannter Theologieprofessor macht Urlaub und besucht sonntags die heilige Messe. Als die Predigt beginnt, traut er seinen Ohren nicht – die ganze Predigt ist Wort für Wort abgeschrieben aus einem seiner Bücher. Nach dem Gottesdienst stellt er den Pfarrer empört zur Rede: „Wie können Sie sich so mit fremden Federn schmücken?“

„Nun, ich hätte ja gern meinen eigenen Predigttext geschrieben“, erwidert der Pfarrer, „aber nie hätte ich so treffende Worte finden können wie Sie.“

Geschmeichelt verlässt der Theologieprofessor das Gotteshaus.

(beide aus: Christliches Hausbuch für das ganze Jahr. St. Benno-Verlag GmbH. Leipzig 2003. ISBN 3-7462-1483-1)

Letzte Gelegenheit

Am Ende der hl. Messe am dritten Adventssonntag 2012 wies ein Pfarrer darauf hin, dass ja nach Aussage des Maya-Kalenders am Freitag, dem 21. Dezember 2012, der Weltuntergang bevorstünde. Die letzte Beichtgelegenheit sei in seiner Pfarrei am Donnerstag, dem 20. Dezember 2012, von 17 bis 19 Uhr. Man möge davon regen Gebrauch machen.

(Domkapitular Adolf Pohner, Hildesheim)

Ritterbach Verlag GmbH · Rudolf-Diesel-Straße 5-7 · 50226 Frechen
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E