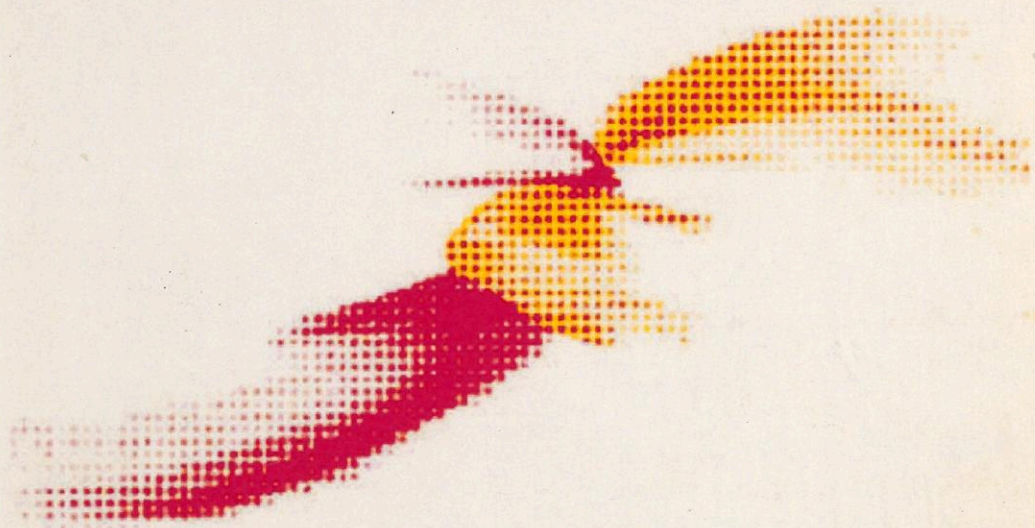


PTH I

PastoralTheologische
Informationen



Die Taufe
Ein Ruf an die Kirchen und ihre Pastoral



ISSN 0555-9308

27. Jahrgang, Heft 2007-2

210

Pastoral- Theologische Informationen

Die Taufe

Ein Ruf an die Kirchen und ihre Pastoral

Impressum

Pastoraltheologische Informationen

ISSN 0555-9308

27. Jahrgang, Heft 2007-2

Herausgeber

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V.

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Redaktion

Reinhard Feiter

Reinhard Schmidt-Rost

Anja Stadler

Dagmar Stoltmann

E-Mail

pthi@pastoraltheologie.de

Anschrift der Redaktion

Pastoraltheologische Informationen

c/o Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost

Evangelisch-Theologische Fakultät

Abteilung für Praktische Theologie

Am Hof 1, D-53113 Bonn

Umschlaggestaltung

Julia Rejmann

Druck

Druckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Preise

Der Preis für das Jahresabonnement (ab 2004) beträgt € 30,-, für das Einzelheft € 18,-; alle Preise zzgl. Versandkosten.

Für Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ist der Preis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

Editorial	7
Die Taufe – Ein Ruf an die Kirchen und ihre Pastoral	
Beiträge	9
Hans Uwe Hüllweg	
Was hindert's mich, dass ich mich taufen lasse?	10
Hildegard Wustmans	
Ausbalancierte Zeichen der Präsenz Gottes im Leben von Menschen	14
Martin Stuflesser	
Wir feiern das Zeichen der Einheit: die Taufe	23
Burkhard Neumann	
Die Taufe im ökumenischen Kontext	
Eine systematische Perspektive	40
Dörte Gebhard	
Patente Paten	
Chancen außerfamiliärer, intergenerationeller Kommunikation	52
Marco Moerschbacher	
Volk Gottes in Afrika	
Zur Berufung durch die Taufe in den kirchlichen	
Basisgemeinschaften von Kinshasa	69
Ottmar John	
Marginalien zur Theologie der Taufe und ihrer gesellschaftskritischen	
Dimension	77
Dokumentation	
Die Magdeburger Erklärung vom 29. April 2007	103
Die christliche Taufe	104
Wechselseitige Taufanerkennung	
Geschichte und Bedeutung	106

Zu diesem Band

Die Taufe ist der Anbeginn
des geistlichen Lebens und das Tor zu den Sakramenten.
Thomas von Aquin

Durch die sinnliche Handlung der Taufe oder des Händeauflegens gerührt,
gab vielleicht ihr Körper der Seele eben denjenigen Ton,
der nötig ist, um mit dem Wehen des heiligen Geistes zu sympathisieren,
das uns unaufhörlich umgibt.
Johann Wolfgang von Goethe

Gerade aus diesem Grund müssen die Kinder getauft werden,
weil sie noch keine Vernunft haben,
und weil je weniger Vernunft,
umso größer die Empfänglichkeit für den Glauben.
Martin Luther

Kinder sind immer mehr oder weniger undankbar.
Simone de Beauvoir

Alle geistige Berührung gleicht der Berührung eines Zauberstabs.
Novalis

Neben der Liebe auf den ersten Blick
gibt es auch die Liebe auf die erste Berührung.
Und die geht vielleicht noch tiefer.
Vladimir Nabokov

Ohne Gedanken an Gott
ist mir die ganze Natur,
das ganze Geschlecht der Menschen
und ich mir selbst
ein ewig unauflösbares Rätsel.
Johann Michael Sailer

Mich zurückzuziehen
und in der Einsamkeit im Wald zu sitzen
und es schön und dunkel um mich herum zu haben.
Das ist die letzte Freude.
Das Hohe, das Religiöse an der Einsamkeit und an der Dunkelheit macht,
daß man sie braucht.
Nicht aber, weil man nur noch sich selbst ertragen kann,
geht man von den anderen fort, nein, nein.
Das jedoch ist das Mystische daran, daß alles einem von Ferne entgegenbraust
und doch alles nah ist.
Man sitzt in der Mitte einer Allgegenwart.
Das ist wohl Gott.
Knut Hamsun

Judith Könemann

„Berührbarkeit“ als zentrale Kategorie künftiger Pastoral _____ 110

Norbert Mette

Zwischen Distanz und Kreativität

Zum Verhältnis von Jugend, (institutioneller) Religion

und christlichem Glauben _____ 120

Ute Leimgruber

Frauenklöster – Klosterfrauen.

Leben in Ordensgemeinschaften heute _____ 141

Nachgelesen – neu gelesen _____ **155**

Norbert Köster

Johann Michael Sailers Pastoraltheologie und das Exerzitienbuch

des hl. Ignatius _____ 156

Leo Karrer

Bei Karl Rahner in die Schule gehen

Impulse für eine wirklichkeitsorientierte Theologie

Plädoyer für eine Theologie, die Gott und die Menschen im Sinn hat __ 176

Rezensionen _____ **197**

Michael Klessmann

Pastoralpsychologie

Ein Lehrbuch _____ 198

Autorinnen und Autoren _____ **203**

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

die Ökumene hat die Taufe wiederentdeckt: 25 Jahre, nachdem das „Lima-Dokument“ *Taufe, Eucharistie und Amt* entstand, wurde am 29. April 2007 in Magdeburg von 11 Mitgliedskirchen der ACK in Deutschland die „Wechselseitige Taufanerkennung“ unterzeichnet, ein Schritt, der ekklesiologisch nicht hoch genug eingeschätzt werden kann und dessen ökumenische Perspektiven vielversprechend sind. Wir haben dieses Ereignis zum Anlass genommen, die *Taufe - als Ruf an die Kirchen und ihre Pastoral* in den Mittelpunkt dieses Heftes zu stellen und die *Magdeburger Erklärung* zu dokumentieren. Dass die ökumenische Bedeutung der Taufe sich in nicht wenigen *Beiträgen* wiederfindet, unterstreicht die Bedeutung, die dieses Sakrament für das Suchen nach der Einheit hat, sie ist, wie Martin Stuffer in seinen liturgischen Ausführungen darstellt „Zeichen der Einheit“. Burkhard Neumann beleuchtet aus systematischer Sicht sowohl die Chancen als auch die Fragen, die sich ökumenisch zur Taufe ergeben. Auch das Patenamnt bedarf der ökumenischen Betrachtung. Wer kann heute wem Pate sein? Hier stellen sich angesichts der Unterschiedlichkeit religiöser Biographien noch eine Vielzahl anderer Fragen, wie Dörte Gebhard zeigt; sie liefert einen bedenkenswerten Vorschlag für „Patente Paten“. Hildegard Wustmans unterstreicht angesichts der Schnelllebigkeit und des steten Wandels die steigende Bedeutung von Ritualen und Sakramenten als Zeichen der Präsenz Gottes im menschlichen Leben. Dieses Zeichen trägt der Kämmerer aus Apg 8 nach seiner Taufe sichtbar in die Welt, indem er fröhlich seiner Wege geht, wie Hans Uwe Hüllweg in seiner Predigt berichtet. Die individuelle wie ekklesiologische Dimension der Taufe wird auch im Beitrag von Marco Moerschbacher angesprochen: Er hebt den Aspekt der Berufung als Grundlage für die Erneuerung und Subjektwerdung der Kirche von Kinshasa hervor. Die keinesfalls „marginalen“ gesellschaftskritischen Dimensionen der Taufe, die sich u.a. aus der schöpferischen und gnadentheologischen Fundierung dieses Sakramentes ergeben, behandelt Ottmar John.

Im *Forum* stellt Judith Könemann die „Berührbarkeit“ als pastorale Leitlinie heraus, indem sie die Frage stellt, wie sich die religiös-spirituelle und die solidarische Dimension von Gemeindepraxis verknüpfen lassen und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind. Anhand von drei Thesen beleuchtet Norbert Mette das Verhältnis von Jugend, (institutioneller) Religion und christlichem Glauben. Betont wird besonders die produktiv-prophetische Dimension dieses Glaubens als adäquate Antwort auf die Unbestimmtheit, die Religiosität junger Menschen heute vielfach bestimmt. Ute Leimgruber ermöglicht den Blick in eine ganz andere Sphäre

christlichen Daseins: Sie beschreibt die Welt der „Frauenklöster und Klosterfrauen“, eine Welt, die sie in einer Wanderausstellung und einem Buch gebündelt hat.

Nachgelesen – neu gelesen hat Norbert Köster in Johann Michael Sailers *Pastoraltheologie* und stellt hier eine große Nähe zum Exerzitienbuch des hl. Ignatius fest. „Bei Karl Rahner in die Schule“ gegangen ist Leo Karrer in seiner Re-Lektüre expliziter Texte des Theologen.

Und unter der Rubrik *Rezensionen* findet sich in diesem Heft eine Besprechung des Lehrbuchs zur Pastoralpsychologie von Michael Klessmann (Tobias Kläden).

Reinhard Feiter (Münster) – Dagmar Stoltmann (Hildesheim) –
Anja Stadler (Bonn) – Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

Die Taufe

Ein Ruf an die Kirchen und ihre Pastoral



Beiträge

Hans Uwe Hüllweg
Hildegard Wustmans
Martin Stuflesser
Burkhard Neumann
Dörte Gebhard
Marco Moerschbacher
Ottmar John

Was hindert's mich, dass ich mich taufen lasse?¹

Liebe Gemeinde,

so schnell ist selten jemand getauft worden. Ohne große Vorbereitung. Der Kämmerer, der Finanzminister des Königreichs Äthiopien, war unvorbereitet. Nach einem kurzen Gespräch mit Philippus, diesem Wegelagerer Gottes, fragt er auch schon: „Was hindert's mich, dass ich mich taufen lasse?“

Bekehrung im Eiltempo. Ohne weiter in die biblischen Lehren einzudringen, ohne Abfrage, ohne ein Minimum an christlichen Lehrsätzen zu diktieren, tauft Philippus den Kämmerer. Er braucht nicht einmal nachzuweisen, dass er das Glaubensbekenntnis, die Zehn Gebote und das Vaterunser auswendig kann. Unsere Konfirmanden wissen, was gemeint ist! Ohne jede Kontrolle, so einfach, weil es der Kämmerer will, tauft ihn Philippus. Ich muss schon sagen, ein Presbyter von heute würde sicherlich mit Recht fragend die Augenbrauen hochziehen, und bei weniger Gleichmut der Leute, die zu bestimmen haben, würde sich Philippus sicher ein Disziplinarverfahren eingehandelt haben.

Aber er tauft so einfach. Diese Geschichte schildert eine so ganz andere Praxis, als wir sie haben. An drei Gesichtspunkten will ich das deutlich machen:

1.

Der Kämmerer wird getauft ohne Vorbedingungen, ohne dass geprüft wird, ob er würdig ist, ob er ehrlich genug ist, ob er sich einer christlichen Gemeinde anschließen wird. Ohne Tauf- und Konfirmationsunterricht. Unseren erwachsenen Täuflingen ging es da nicht so gut! Sie sind acht Wochen lang ins Gemeindehaus gekommen, um etwas über die Hauptthemen unseres Glaubens zu erfahren und mussten sogar das Glaubensbekenntnis auswendig lernen. Und die getauften Kinder werden später im Kirchlichen Unterricht erwartet, wo alles noch viel mehr wird.

Hat der Kämmerer überhaupt schon den Glauben mitbekommen, den Glauben an Jesus Christus, unseren Heiland? Schon früh kamen an die-

1 Predigt über Apostelgeschichte 8,26-39 für einen Taufgottesdienst am 23. Juli 2006, in dem Säuglinge, Kleinkinder und Erwachsene getauft wurden. Ausgezeichnet mit dem „Predigtpreis 2006“ des *Verlags für die Deutsche Wirtschaft AG Bonn*.

ser Stelle Zweifel auf. Deswegen wurde, etwa 100 Jahre später, in diese Geschichte, noch ein Vers eingefügt. Da wird dem Kämmerer ein formuliertes Glaubensbekenntnis abverlangt, wird das Versäumte nachgeholt. Dann ist alles in Ordnung.

Doch Lukas, der Evangelist selbst, hielt das wohl noch nicht für nötig. Er ist nicht so ängstlich, da wird eben einer getauft, der diesen Wunsch hat. Er vertraut darauf, dass die Frage aufrichtig gemeint ist, und er vertraut noch mehr auf Gott, dem dieser Mensch nun besonders anvertraut ist.

Darum ist auch der hier und da immer wieder geführte Streit über die Taufe eigentlich umsonst: Muss man nicht, statt kleiner Kinder, die Erwachsenen taufen, weil die eine klare Antwort auf die Bekenntnisfrage geben können? Weil die den christlichen Glauben aktiv bejahen können? Weil die Vorbedingungen erfüllen können?

Nun ist das alles nicht falsch, eine aktive Bejahung des christlichen Glaubens schon gar nicht, sonst könnten wir ja heute auch nicht zwei Erwachsene taufen. Aber im Grundsatz ist auch richtig: Gott nimmt jeden, wie er ist, mit Fehlern und Sünden, mit starkem oder schwachem Glauben, mit guten oder schlechten Leistungen. Jeder, der es nur will, kann bei Gott zu Hause sein.

2.

Warum musste der Kämmerer überhaupt noch getauft werden? Er ist in seinem Gespräch mit Philippus auf Jesus Christus gestoßen. Er hat ihn für sich als Orientierung anerkannt. Musste er da noch extra getauft werden? Zweifellos steht Gott über der Taufe, das heißt, will für jeden Menschen ohne Ausnahme da sein, ob nun getauft oder nicht.

Aber wir sind ja nun mal Menschen, die nicht nur Geist sondern auch Leib sind, die darum auch leibliche Zeichen brauchen. Wenn einer zu seiner Freundin sagt: „Ich liebe dich“, so wird sie darüber sehr glücklich sein, aber der Kuss muss auch dazukommen. Darum schenken wir uns ja gegenseitig auch etwas zum Geburtstag oder zu Weihnachten, um zu zeigen, dass man sich gern hat, dass einem der andere lieb und teuer ist; dazu sind keine teuren Geschenke nötig! Die Liebe wird durch Schenken nicht größer, aber sie wird fassbar. Wir Menschen leben eben nicht nur von schönen Worten. Mögen Worte noch so schön, so groß, so edel sein – sie suchen immer nach Bestätigung, nach Unterstreichungen in sichtbaren Handlungen, nach Zeichen für ihre Wahrhaftigkeit.

So geschieht heute in der Taufe ja auch nichts, was nicht auch schon in den Worten von der Erlösung durch Jesus Christus gesagt wäre; die Worte werden nur umgesetzt in eine sichtbare zeichenhafte Handlung. Weil der Mensch nicht nur Verstand ist, im Gegenteil, und das ist jetzt gar

nicht boshaft gemeint, aus Verstand besteht er nur zu einem kleinen Teil, weil er auch noch aus Fleisch, Sinnen, Empfindungen, Gefühlen besteht, die auch alle etwas abkriegen wollen von dem, was mich angeht, darum taufen wir.

Auch der Kämmerer war ein Mensch aus Kopf und Fleisch, Herz, Seele – wie immer wir es nennen wollen. Er brauchte einfach ein sichtbares Zeichen dafür, von Gott angenommen zu sein. Er wusste es, klar, aber die Worte des Philippus genügten eben nicht. Und darum sind wir alle getauft, darum taufen wir. Dieses Zeichen ist so beweiskräftig, dass es sogar eine Urkunde darüber gibt: „Ich bin getauft“, mit Unterschrift und Siegel.

Das ist auch der Grund, warum wir in der Kirche das Abendmahl feiern: Das ist auch ein Zeichen für alle Sinne: Wir kauen und schlucken, riechen und sehen, schmecken und trinken, dass Gott für uns da ist. Auch ohne Abendmahl ist er da, aber so begreife ich es eben besser – und das ist ganz wörtlich gemeint mit dem Begreifen.

3.

Das ist vielleicht das Schönste: „Er zog seine Straße fröhlich!“ Der Kämmerer hatte Gott körperlich zu spüren bekommen. Er hat, als es ihm angeboten wurde, Gottes Zeichen ohne Umschweife angenommen. Und da packt ihn eine wie selbstverständliche Fröhlichkeit. Und diese Fröhlichkeit meint nicht das breite Grinsen der Besserwisser; meint auch nicht das Gelächter der Überlegenen; meint auch nicht das selige Lächeln von Leuten, die mit dieser Welt schon abgeschlossen haben; nein, es ist eine ganz eigene Art von Humor, eine innere Unbefangenheit, ein unumstößliches Vertrauen auf Gott.

Der 139. Psalm, den wir zu Beginn des Gottesdienstes gesprochen haben, ist so ein Beispiel für unbedingtes Gottvertrauen, das den Getauften versprochen ist. Ich lese ihn noch einmal, aber jetzt in der Fassung von Lothar Zenetti², den ich ja schon gelegentlich hier zitiert habe:

Herr, ja du kennst mich genau.
Du liebst mich und blickst zu mir hin,
wo ich auch bin.
Was ich auch denke, erkennst du,
wohin ich geh, was ich tu,
alles weißt du.
Steig ich zum höchsten der Himmel,
tief in der Erde, auch da
bist du mir nah.

² Lothar Zenetti, Texte der Zuversicht, München⁴ 1979, 229.

Flög ich dem Morgenrot nach
über Meere nach Ost oder West,
du hältst mich fest.
Manchmal, da geh ich ins Dunkel,
verstecke im Finsternen mich,
doch du siehst mich.
Du hast mein Innres gebildet,
immer hast du mich gesehen
und kannst verstehn.
Du bist mein Atem, mein Leben,
nichts ist verborgen vor dir,
du bist bei mir.

Dass wir alle unsere Straße fröhlich ziehen, wenn wir die Kirche verlassen; dass im Gottesdienst solche Kraft spürbar wird, darum beten wir; dass Gott Ihnen und Ihren Kindern, den Eltern, Paten, Angehörigen, diese Fröhlichkeit schenkt, das wünschen wir.

Vom Kämmerer haben wir nie wieder etwas gehört. Aber was in seinem Leben auch geschehen sein mochte, ob er als Minister entlassen wurde, ob er Streit mit seiner Frau oder Sorgen mit seinen Kindern gehabt, ob er in Angst vor Krieg und Hungersnot gefallen oder diese Katastrophen sogar wirklich erlebt haben mochte – eins war ihm sicher: die Gewissheit, Gott ist bei mir. Das gilt auch für [Namen der Täuflinge] und für uns alle.

Amen.

Ausbalancierte Zeichen der Präsenz Gottes im Leben von Menschen

Das Leben von Menschen in unserer Zeit ist vielfach von Anstrengungen, Überforderungen, Zukunftssorgen und Zukunftsängsten geprägt. Es ist inzwischen eine allgemeine Realität, dass Menschen sich ein Leben lang mit Teilstücken einer sich ständig wandelnden Umgebung auseinandersetzen müssen, um im Umgang damit für sich subjektiv ertrag- und lebbare Einheiten zu entwickeln. Immer öfter ist anzuerkennen, dass alles so und auch anders möglich ist und dass man sich nur auf Weniges dauerhaft verlassen kann. Kaum hat man sich ein Bild von einer Sache gemacht, stellen neue Erkenntnisse dieses wieder in Frage. Bestehendes wird relativiert und die Erfahrung von Verlässlichem und Dauerhaftem ist rar. Orientierung zu finden und zu halten wird zu einem Drahtseilakt. Nur zu leicht kann man ins Taumeln geraten und das Gleichgewicht verlieren. Balancen sind Lebensprobleme.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass es eine verstärkte Suche nach Beständigem, nach Gemeinschaft, nach Struktur und Ordnung gibt. Menschen suchen heute nahezu überall die helfende Ordnung, die Rituale bereitstellen. Denn sie gliedern, differenzieren und prägen den Alltag. Rituale sind überall präsent. Wir finden sie in allgemeinen Höflichkeitsformen, bei Geburtstagen, politischen Inszenierungen wie Parteitag und Gewerkschaftskongressen, im Sport und bei liturgischen Zeremonien. Sie strukturieren die feierlichen und festlichen Anlässe im Leben von Menschen, sie begleiten durch Krisen und Katastrophen. Es gibt jahreszeitbedingte Rituale, Widerstandsrituale, Liebesrituale und religiöse Rituale. Mit Hilfe von Ritualen wird die Welt, in der Menschen leben, und die Erfahrungen, die Menschen machen, geordnet und interpretiert. Dabei erzeugen Rituale eine Verbindung und einen Zusammenhang zwischen Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen. Rituale stehen für Kontinuität und Verlässlichkeit und auch für Veränderung und Wandel. Durch ihre lebensweltlichen Bezüge sind Rituale gerade in Zeiten der Unsicherheit, des Übergangs und der zunehmenden Komplexität ein Ort, der Sicherheit und Orientierung bietet. Rituale geben festen Boden unter den Füßen und Halt. Sie besitzen die Fähigkeit und Kraft, Situationen und Erfahrungen, die jemanden aus dem Gleichgewicht bringen, in einen neuen Zustand der Balance zu überführen. Sie helfen, prekäre Situationen zu durchschreiten, Sicherheit in einer neuen Rolle zu finden und können erlösende Zustände vorwegnehmen.

Jedoch zeigt ein Blick auf „Ritualorte“, dass eine Instanz mit einer eige-

nen Ritualtradition und -praxis von diesem Boom nicht wirklich profitiert – es ist die Kirche. Sie hat in den letzten Jahren das Monopol auf Rituale eingebüßt. Ihre Rituale werden oftmals nicht als bewahrend, sondern als starr erlebt. Dies zeigt nicht zuletzt der wachsende Markt an kirchenfernen Riten, ob es nun Bestattungen mit einem freien Trauerredner/einer freien Trauerrednerin sind oder alternative Hochzeiten. Eines scheinen die Kunden ganz besonders bei den freien Ritualanbietern zu schätzen, dass man sich ganz auf ihre Bedürfnisse und Wünsche einstellt.

Die Sehnsüchte und Wünsche, die Menschen immer wieder auch in Bezug auf Sakramente und Rituale formulieren, machen deutlich, dass gerade die Sakramentenpastoral vor großen Herausforderungen steht. Indessen fällt auf, dass in der Auseinandersetzung um Sakramente Rituale weitgehend unerwähnt bleiben. Dies verwundert auf den ersten Blick, aber der Grund ist offensichtlich, denn Sakramente und Rituale stehen für unterschiedliche Orte und Grammatiken. An dieser Stelle zeigt sich, dass die Sakramente selber vor einem Balanceproblem stehen: Sie müssen sich zu Ritualen ins Verhältnis setzen.

1. Ein Balancenproblem: Sakrament und Ritual

Sakramente gehören in das Innen der Kirche und ihrer Vollzüge. Sie werden von Menschen in Anspruch genommen, die in einer Verbindung zu Kirche und Gott stehen und Aufnahme, bleibende Verbindung und Lossprechung suchen. Im Kontext dieser Verortung steht auch die Tatsache, dass die Auseinandersetzung mit der Sakramententheologie „eine Theologie für Insider ist.“¹ Rituale hingegen werden (vielfach) im Außen, am Rand der Religionsgemeinschaft entwickelt und gefeiert. In ihnen werden Erfahrungen zum Ausdruck gebracht, für die die Sakramente (anscheinend) keinen Raum bieten. Zwischen Sakramenten und Ritualen besteht eine unaufhebbare Differenz. Gleichwohl ist eine zweiheitliche Zuordnung von Sakramenten und Ritualen dann möglich, wenn sie als Zeichen unterschiedlicher Präsenz Gottes im Leben von Menschen verstanden und ausbalanciert werden. Die Arbeit an dieser Balance ist ein notwendiger Schritt, mit der bestehenden Differenz produktiv umzugehen.

Sakrament und Ritual befinden sich jedoch nicht nur in der gegenseitigen Bezogenheit in einer Balanceproblematik, sondern auch von der jeweils eigenen inneren Struktur her. Sakramente bestehen aus den Polen der unsichtbaren Gnade Gottes und einem sichtbaren Zeichen, Rituale stehen in der Spannung von Anti-Struktur und Struktur.² In der Liminalität oder auf der Schwelle steht alles in Frage. Was vorher Geltung hatte

1 Vgl. Koch 1991, 9, 12.

2 Vgl. Turner 2000.

und Orientierung gegeben hat, ist aufgehoben. Zugleich sind aber die neue Struktur und die neue Ordnung noch nicht zu fassen. Kennzeichen dieses Zustandes ist seine Unbestimmtheit. Es gilt weder das Eine noch das Andere. Ein solcher Zustand ist nicht lange auszuhalten und ein Verharren gefährlich. Leben braucht Veränderung und immer wieder neue Struktur. Und genau an diesem Punkt setzen Rituale ein. Im Ritual wird der Zwischenraum zwischen zwei Phasen begehbar. In dieser Schwellenphase zwischen Verlassen des alten und Angliederung an den neuen Zustand wird das Andere, das Neue zugänglich. Rituale gestalten den Übergang und lassen Menschen in einer neuen Ordnung, an einem neuen Ort ankommen. Rituale sind Zeichen im Leben von Menschen, die einen Prozess zum Abschluss bringen. Sie sind Zeichen der Veränderung.

Die Balance zwischen Sakrament und Ritual ist eine pastorale Herausforderung, weil es beiden um Vergegenwärtigungen angesichts konkreter Situationen und Erfahrungen geht. In Sakramenten und Ritualen des Glaubens werden Erfahrungen von Menschen repräsentiert und geheilt, gefeiert oder verwandelt. Sie sind Aktionen des Widerstands und Zeichen der Hoffnung. Und zugleich sind sie Orte, an denen an der Balance von Innen und Außen, von Kirche und Welt, heilig und profan gearbeitet werden kann. Es geht dabei um die Kunst zu balancieren, d.h. sich von dem jeweils anderen Pol befruchten zu lassen, um immer wieder neu und angemessen die eigene Mitte und Halt zu finden. Die Kunst zu balancieren stellt sich dabei auch für die Kirche selbst, denn sie ist Religions- und Pastoralgemeinschaft.³ Diese beiden Gemeinschaftsformen stehen in einem polaren Verhältnis zueinander und bilden an unterschiedlichen Orten verschiedene Grammatiken aus. Dabei zeigt sich hier ganz deutlich, dass es die eine Form ohne die andere nicht gibt. Sie beziehen sich aufeinander und sie brauchen einander, um wirklich zur Balance finden zu können.

Die Kirche hat sich seit dem Anfang der Moderne konsequent als Religionsgemeinschaft organisiert. Sie stellt sich als eine politikfähige Größe dar, die bis heute mit Konkordaten und kodifiziertem Kirchenrecht arbeitet, die ein eigenes Führungspersonal ausbildet und sich mit Territorialpfarreien und Diözesanbehörden eine durchsetzungsfähige Organisationsstruktur gegeben hat, die in der römischen Kurie ihren Höhepunkt erreicht. Sie entwickelt eine für den Glauben normierte und diskursfähige Sprache. Mit all diesen Mitteln wird Religion strukturiert.

Die Pastoralgemeinschaft teilt ihre Ohnmachtserfahrung mit Jesus am Kreuz und mit vielen Menschen in der Welt. Es ist diese Ohnmachtserfahrung, die sie hellhörig macht für die Nöte und Sorgen, Freuden und Hoffnungen der Menschen. Auf der Basis von Aufmerksamkeit und Wachsamkeit bie-

3 Vgl. Sander 2002.

tet sie den Glauben an.

Beide Grammatiken bilden eine eigene Sprache und eine eigene Symbolik aus. In der Religionsgemeinschaft sind im Wesentlichen die Sakramente verortet, in der Pastoralgemeinschaft werden immer wieder Rituale entwickelt und gefeiert, wie z.B. mit Kindern in Kindergärten und Tageseinrichtungen, bei Übergängen von Schule und Beruf oder in Frauengruppen. Weil Kirche als Religions- und Pastoralgemeinschaft um die Balancenproblematik weiß, sich diesem Problem immer wieder selber stellen muss, hat sie die Potenz, die Probleme der Menschen zu verstehen und ihnen Formen und Orte der Lösungen anzubieten.

Sakramente sind Rituale, aber nicht jedes Ritual ist ein Sakrament. Dessen ungeachtet zeigt der Wunsch von Menschen nach Sakramenten, die möglichst persönlich gestaltet werden sollen, dass diese von ihnen als Rituale verstanden und erlebt werden. An diesem Punkt wird deutlich, dass die Religionsgemeinschaft der Ritualfrage nicht ausweichen kann. Sie muss sich dieser Frage stellen und nach Antworten suchen, die ihre Anliegen in Bezug auf die Sakramente und das Anliegen der Menschen nach Ritualen ausbalanciert.

Wichtige Voraussetzung für den Empfang eines Sakramentes ist der wahre christliche Glaube. Von daher begründet sich auch die Praxis, dass der Wunsch nach einem religiösen Ritual die Spendung eines Sakramentes nicht automatisch legitimiert, handelt es sich doch bei den Sakramenten um rituelle Handlungen, die eng mit dem christlichen Glauben und der Kirche verbunden sind.⁴ Sie gehören wesentlich zur Kirche. Sie verbinden Menschen mit Gott und Gott mit den Menschen. Sie stehen gleichsam im Dienst der Begegnung von Gott und Mensch.⁵

Sakramente sind Orte, an denen man im Leben von Menschen auf Gott treffen kann. Sie repräsentieren die Gegenwart Gottes, die in ihnen zeichenhaft zum Ausdruck kommt. Inhalt der Sakramente ist die Gnade, die Gott den Menschen zuteil werden lässt. Ihre Form sind die Zeichen, die für diese Gnade gesetzt worden sind. Es sind Zeichen der Gnade Gottes im Leben von Menschen, die sie leben und bestärken, ermutigen und festigen wollen. Sakramente sind äußere Zeichen der Macht Gottes. Sie sind Gnadenerweise.⁶

4 Vgl. Zulehner 1999, 96.

5 Vgl. Faber 2002, 19.

6 Vor diesem Hintergrund ist eine Praxis anzufordern, die von den Empfängern eines Sakramentes als Voraussetzung für den Empfang den Nachweis eines umfassenden Glaubenswissens und einer tadellosen Glaubenspraxis fordert. „Es geht nicht an, einerseits zu verkünden, dass Gott sich in seinem Wort allen Menschen bedingungslos zuwendet, und andererseits zu behaupten, dass der Mensch sich der Zuwendung Gottes im Sakrament erst durch ein besonders Wissen und Tun als ‚würdig‘ erweisen muss. Es gibt keine ‚billige‘ oder ‚teure‘ Gnade. Gottes Zuwendung ist immer ‚umsonst‘. Das Gesetz des ‚do ut des‘ ist hier auf wohlthuende Weise außer Kraft gesetzt.“

2. Sakramente – sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade Gottes

Sakramente sind sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade Gottes.⁷ Dabei folgt die Begegnung mit Gott nicht unmittelbar einem personalen Erlebnis mit Gott, sondern über ein Zeichen, das von einer Person einer anderen gespendet wird. Menschen erfahren ein Zeichen und in diesem wird ihnen die Gegenwart des personalen Gottes zuteil. Dabei ist es so, dass sie nicht erst Gott erfahren und dann ein Zeichen von ihm geben, sondern hier ist es das Zeichen, das andere Personen spenden, das zur Basis für die Begegnung mit Gott wird.

Dieser Moment des Sakramentes wird sehr deutlich an der Taufe bei Kleinkindern. Es ist davon auszugehen, dass die Kleinkinder keine Gotteserfahrung machen, weil sie noch nie in einer verständlichen Weise von ihm gehört haben. Sie wissen (noch) nicht, wofür der Name „Gott“ in ihrem Leben stehen kann. Im Fall der Eltern und Paten sollte dies anders sein. Sie sollten etwas mit Gott, der Gnade und der Kirche anfangen können, wenn das Kind getauft wird. Aber das Kind erfährt im Moment der Taufe bestenfalls, dass es in einer ungewohnten Art im Mittelpunkt steht und dass es mit kaltem Wasser und Chrisamöl in Berührung kommt. Aber trotz dieser Einschränkungen handelt es sich um ein aus sich selbst heraus wirksames Sakrament. Das Kleinkind muss nicht als verständige Jugendliche oder als entschiedener Erwachsener „nachgetauft“ werden, damit es jetzt erfährt, was damals geschehen ist. Insofern kann gesagt werden, dass ein Sakrament nicht nur das Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit ausbalanciert, sondern auch das Verhältnis von Empfänger/-in und Gott. Es veranschaulicht dieses Verhältnis, verleiht ihm ein adäquates und sichtbares Zeichen und verortet das Geschehen in den öffentlichen Raum der Gemeinschaft.

Sakramente stehen für kirchliche Vollzüge an biographisch markanten Orten, wo es um Aufnahme, Stärkung, Lossprechung und Versprechen, über den Moment hinaus geht. Jenseits der Kirche sind sie nicht angesiedelt und sie lassen sich auch nicht vom Duktus des gesellschaftlichen Lebens fassen. Sakramente sind Zeichen, die von Jesus in die Kirche hinein gesetzt worden sind. Sie sind Zeichen, die von der Kirche für Jesus gesetzt wurden. Vor diesem Hintergrund ist verständlich, dass gesagt werden kann, dass Sakramente Zeichen mit kirchlichem Sinn sind. Von daher kann man über die Sakramente etwas Wesentliches von der Kirche erfahren. Dabei erschöpft sich ihr Sinn nicht im Kirchlichen, denn sie haben auch eine Bedeutung für die gegenwärtige Welt und die Menschen, die in ihr leben. Will man der Kirche ganz nahe kommen, dann ist dies in

(Höhn 2002, 144).

⁷ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche 1993, Nr. 1131, 312.

den Sakramenten möglich. Zugleich kann man kaum näher zu dem gelangen, wofür die Kirche da ist, als über die Sakramente. Sie gehören zum Innersten der Kirche und damit auch zu dem, was Pastoral ausmacht. Sie verkörpern pastorale Tätigkeiten für die Menschen in der Welt von heute. Sie stehen im Zusammenhang mit der Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, die auch die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger und Jüngerinnen Christi sind.

Die Pastoral gehört konstitutiv zur Kirche. Diese Tatsache wurde in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* festgehalten und definiert. Die Kernaussage dieses Textes ist es, dass die Kirche in der Pastoral konstituiert wird. Pastoral realisiert sich mit den Menschen, an Orten in der Gegenwart und sie hat eine polare Struktur: Sie steht in der Differenz von Innen und Außen, von *ecclesia ad intra* und *ecclesia ad extra*.⁸ Auch die Sakramente sind von einer Differenz von Innen und Außen markiert. Sie sind entschiedene Zeichen Gottes für die Menschen, die von Außen in ihr Innerstes führen. Sie sind Zeichen seiner Solidarität mit Menschen und Orte erlösender Kraft. „Sie stehen für die Möglichkeit eines erfüllten Lebens ein, in dem einem Menschen nichts an Not und Angst erspart bleibt, aber auch nichts an Hoffnung und Sinn vorenthalten wird. Sie tun dies angesichts des vernehmbaren Einspruchs, dass inmitten der menschlichen Lebensverhältnisse und -verhängnisse wohl nur in der Weise des Vermissens erkennbar ist, was an die Stelle von Not und Angst zu setzen ist. Darum sind die Sakramente stets mit menschlichen Kontingenzerfahrungen verknüpft; meist haben sie ihren Ort an biografischen Knoten- und Wendepunkten, wo ungewiss ist, wie sich der Mensch des ‚fehlenden Passenden‘ vergewissern kann.“⁹

3. Sakramente – Zeichen der Zweiheit

Sakramente finden ihren Platz in der Regel in Zeiten menschlichen Lebens, die in besonderer Weise von Differenzen geprägt sind, an Übergängen und in prekären Situationen. Sie verweisen dabei immer auch schon auf eine neue Form, einen neuen „Zustand“. Sakramente sind Zeichen der Zweiheit. Sie besitzen eine polare Struktur: Material und deutendes Wort, Himmel und Erde, eigene Person und der Mensch Jesus, Empfänger/-in und Spender des Sakramentes, Bestätigung des Wertes des Lebens und Notwendigkeit der Umkehr im Leben. Sie sind eine Kraft und Bestätigung, ein Leben zu führen, das von Gott getragen und gehalten wird. Ohne diese Kraft und ohne diese Bestätigung kein Leben in der kirchlichen Gemeinschaft. Sie grenzen auf der einen Seite Menschen von anderen ab und auf der anderen Seite öffnen sie eine Gemeinschaft für andere.

8 Klinger 1990, Bucher 2005.

9 Höhn 2002, 50.

Sie machen eine Auswahl sichtbar und verweisen auf eine allgemeine Berufung. Sie sind es, die Altes und Neues, Schuld und Versöhnung, Einzelwesen und Gemeinschaft balancieren.

Sakramente sind Vollzugsformen des Evangeliums und sie unterstreichen Inhalte des Evangeliums. „Dazu gehört, dass hier die Zuwendung Gottes zum Menschen Ereignis und Gestalt wird und auf den ganzen Menschen abzielt, ihn mit Leib und Seele, mit allen Sinnen als Individuum und Gemeinschaftswesen betrifft und dass diese Zuwendung immer auch situations- und kontextgeprägt ist.“¹⁰

Sakramente bezeugen das Evangelium. Sie haben einen Bezug zu Ereignissen, die im Evangelium bezeugt sind: die Zuwendung Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott. Und zugleich verlangen Sakramente „eine Aufmerksamkeit für dasjenige, was einem Menschen fehlt, und eine Offenheit dafür, sich für das Aufspüren des fehlenden Passenden vom Evangelium inspirieren zu lassen.“¹¹ Die Sakramente machen Ernst mit dem Text des Evangeliums. Niemand versteht es recht, wenn es nur der Lektüre dient. Sakramente „begreifen das Evangelium als ‚Partitur‘, die gespielt und inszeniert werden will. Wie wichtig dieser Handlungsaspekt ist, wird am Buß-, Ehe- und Weihesakrament deutlich, deren materiale Elemente nichts ‚Dingliches‘, sondern die Sprechakte des Bereuens, Versprechens und Erbittens sind.“¹²

Die bislang genannten Aspekte des Sakramentes finden sich auch in der klassischen Definition, wie sie im Katechismus zu finden ist. „Die Sakramente sind von Christus eingesetzte und der Kirche anvertraute wirksame Zeichen der Gnade, durch die uns das göttliche Leben gespendet wird. Die sichtbaren Riten, unter denen die Sakramente gefeiert werden, bezeichnen und bewirken die Gnaden, die jedem Sakrament zu Eigen sind. In Gläubigen, die sie mit der erforderlichen inneren Haltung empfangen, bringen sie Frucht.“¹³

Sakramente bringen drei Elemente zusammen:

1. äußere Zeichen
2. innere Gnade
3. Einsetzung durch Jesus Christus.

Zwischen diesen drei Elementen besteht eine Glaubens-Balance. Sakramente sind deshalb Orte, an denen die Kirche eine pastorale Balance gewinnen kann.

Die vorangestellte Definition bezeichnet nicht nur die Balance der drei

10 Höhn, 2002, 130.

11 AaO., 131.

12 AaO., 52.

13 Katechismus der Katholischen Kirche 1993, 321.

Elemente, sondern sie benennt ebenso deutlich, dass der, um den es in den Sakramenten geht, nicht äußerlich greifbar ist. Auch hier geht es darum, eine Balance zu finden zwischen dem, um den es geht, und der Erfahrungswelt der Menschen. Es muss für ihn ein begreifbarer Ausdruck angeboten werden. In den Sakramenten wird etwas spür- und erfahrbar, das im Außen der menschlichen Erfahrungswelt nur schwer zu erspüren ist – die Gegenwart Gottes. Dies wird in der polaren Struktur der Sakramente, ihren unfassbaren und fassbaren Bestandteilen deutlich. Sie geben spürbaren Hinweis auf die Gnade und diese Gnade haftet nicht an dem, was zu spüren ist. Sie bringen zusammen, was sich sonst ausschließt. Sie sind eine Sprache und zugleich Sprachlosigkeit. Sie machen etwas öffentlich bekannt und bekunden es wortlos. Sie setzen Worte voraus, die sie deuten und zugleich relativieren sie diese Worte. Sie begnügen sich nicht mit Worten, aber sie kommen ohne Worte nicht aus. Sie sind ein Wortgeschehen und lassen etwas ohne Worte geschehen.

Und in diesem (wortlosen) Wortgeschehen wird zugleich deutlich, dass es dieses nicht geben kann, ohne einen Bezug zur Alltagswelt, zum Leben der Menschen. Die Nähe zur Biographie der Menschen muss spürbar, erfahrbar werden, wenn das Geschehen nicht bedeutungslos sein soll. Die Tuchföhlung zu den Menschen ist integraler Bestandteil der Sakramente, weil sie Gottes Gegenwart nicht abstrakt behaupten, sondern in ganz bestimmten Situationen des Lebens auftauchen; in Situationen des Übergangs, des Bruchs, der Entscheidung und der Bedrohung. „Sakramente treten nicht ohne Ohnmachtserfahrungen auf. Zugleich sind sie Wegmarken der Gnade, also eine Erfahrung der Lebensmacht Gottes. Es wird in ihnen nicht die Ohnmacht von Menschen zelebriert, wohl aber in kritischen Lebenserfahrungen die Perspektive neuen Lebens angeboten. Sie sind Zeichen für jene Macht, mit der Gott sich in der menschlichen Ohnmacht zu Wort meldet.“¹⁴

4. Die Differenz von Sakrament und Ritual – eine pastorale Herausforderung

Die Verbindung zu ihrer Biographie klagen Menschen ein, wenn sie Schlüsselerfahrungen ihres Lebens rituell durchschreiten wollen und um die Sakramente der Religionsgemeinschaft bitten, die sie in einem pastoralgemeinschaftlichen Rahmen empfangen möchten. Dieser Wunsch konfrontiert die Religionsgemeinschaft mit der Differenz von Sakrament und Ritual. Die pluralen Lebenslagen der Menschen fordern die Pastoral gerade auch in diesem spezifischen Bereich heraus. Menschen wünschen sich Rituale und fordern Sakramente. Hier tut sich eine Differenz auf, die die Pastoral nicht länger ignorieren oder ausschließen kann. Sie

¹⁴ Sander 2002, 106f.

muss sich vielmehr dieser Differenz stellen, um darin nicht unterzugehen. Pastoral geht es darum, sich dieser Zumutung zu stellen. Und da können die Sakramente in ihrer Polarität selber eine Wegweisung sein, denn sie sprechen von Macht und Ohnmacht, von Erlösungsbedürftigkeit und Gnade. Wenn sich die Pastoral dieser Differenz stellt, dann werden Sakramente zu Zeichen der Zuwendung Gottes zu den Menschen und ihr Sinn und ihre Bedeutung werden im Leben der Menschen erfahrbar und hautnah spürbar. Und in gleicher Weise wird die Pastoral fähig, Rituale für Menschen zu entwickeln, für die sie bislang keine Notwendigkeit sah. Eine Pastoral, die sich in die Differenz von Sakrament und Ritual stellt, ist imstande, angesichts der Lebensfragen und Lebensnöte der Menschen heilsame Zeichen der Nähe Gottes zu den Menschen zu vermitteln, im Zeichen der Sakramente oder eines Rituals. Dazu ist es jedoch unerlässlich, dass pastorales Handeln in Bewegung bleibt. Auf einem Drahtseil ist die Balance nur zu halten, wenn man vorwärts schreitet. Wer auf dem Drahtseil stehen bleibt, der gerät schnell ins Taumeln und droht abzustürzen. Es geht in der Pastoral um die Kunst zu balancieren und diese gelingt u.a. dann, wenn sich Sakramente von Ritualen und den dahinter stehenden Erfahrungen und Wünschen befruchten lassen.

Literatur

- Rainer Bucher, 40 Jahre danach: beschädigt. Die defizitäre Rezeption von *Gaudium et spes* und die Krisen der Kirche, in: *Diakonia* 2 (2205), 121-127.
- Eva-Maria Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002.
- Hans-Joachim Höhn, spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002.
- Katechismus der Katholischen Kirche, München-Wien-Leipzig-Freiburg(CH)-Linz 1993.
- Elmar Klinger, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990.
- Günther Koch (Hrsg.), Sakramentenlehre, 2 Bde, (TzT Dogmatik 9,1/2), Graz 1999.
- Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.
- Victor Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, (Studienausgabe) Frankfurt-New York 2000.
- Paul M. Zulehner, Gottesdienst als Menschendienst. Von der diakonalen Kraft der Liturgie, in: *Diakonia* 2 (1999), 93-99.

Wir feiern das Zeichen der Einheit: die Taufe

1. Ein Ausgangspunkt: Die gegenseitige Anerkennung der Taufe

Am 29. April 2007 haben in einem feierlichen Vespergottesdienst im Magdeburger Dom insgesamt elf Kirchen und kirchliche Gemeinschaften eine gemeinsame Erklärung zur wechselseitigen Anerkennung der Taufe unterzeichnet. Von römisch-katholischer Seite nahm der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Bischof von Mainz, Karl Kardinal Lehmann an diesem Gottesdienst teil und unterzeichnete die Erklärung, in der betont wird: „Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe.“ Und die Erklärung schließt mit den Worten: „Wir bekennen mit dem Dokument von Lima: Unsere eine Taufe in Christus ist ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren‘ (Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6).“

So wichtig dieses Datum und der hiermit erreichte Konsens für die Ökumene sind, so schmerzlich ist es, dass ein solcher Konsens in anderen theologischen Fragen noch nicht erreicht wurde. Im Vorfeld des Evangelischen Kirchentages, der vom 6. bis 10. Juni 2007 in Köln stattfand, wurde denn auch wiederholt die Frage gestellt, warum, gerade angesichts der erreichten Übereinstimmung im Hinblick auf die Taufe, eine gemeinsame Feier des Abendmahles/der Eucharistie noch nicht möglich ist. Der Erzbischof von Köln, Joachim Kardinal Meisner, hat hierzu in einem Interview mit der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA) angemerkt: „Ökumene lebt von der Ehrfurcht vor der Überzeugung anderer. (...) Die eucharistische Kommunion mit Christus verlangt nach der Communion mit der Kirche. Und die Kirche ist keine nebulöse Größe, sondern die Gemeinschaft derer, die im jeweiligen Papst ihren obersten Hirten haben. Deshalb können wir weder dazu einladen noch am evangelischen Abendmahl teilnehmen. Das muss man ehrlich akzeptieren, wenn wir ehrlich Ökumene leben wollen.“¹

Gerade aber, weil eine gemeinsame Feier der Eucharistie zwischen den getrennten Konfessionen (noch) nicht möglich ist, erscheint es umso be-

¹ <http://www.ksta.de/html/artikel/1179120735771.shtml> (28.12.2007).

deutsamer, die erfolgte gegenseitige Anerkennung der Taufe in ihren konkreten liturgischen und pastoralen Konsequenzen zu bedenken.

Hier ist zu fragen: Was bedeutet die liturgische Feier der Taufe? Was bedeutet hiervon abgeleitet die Feier des liturgischen Gedächtnisses der einen Taufe? Und: Wie kann ein ökumenische Feier des Taufgedächtnisses einerseits das Taufbewusstsein aller Getauften stärken und somit ein wichtiger Schritt sein auf dem Weg zur Einheit aller Getauften?

2. Liturgie-historische Annäherung: Was ist die Taufe?

Taufe bedeutet zunächst die Feier der Eingliederung in die Kirche. Die Taufe ist Sakrament der Initiation, sie ist „(...) die Grundlage des ganzen christlichen Lebens, das Eingangstor zum Leben im Geiste (...) und zu den anderen Sakramenten. Durch die Taufe werden wir von der Sünde befreit und als Söhne Gottes wiedergeboren; wir werden Glieder Christi, in die Kirche eingefügt und an ihrer Sendung beteiligt“, so heißt es im Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) in Nr. 1213. In der Taufe erhält der Getaufte Anteil am Pascha-Mysterium Jesu Christi²: Die Taufe „(...) zeigt an und bewirkt, dass der Täufling der Sünde stirbt, dem Pascha-Mysterium Christi gleichgestaltet wird und so in das Leben der heiligsten Dreifaltigkeit eintritt.“³ (KKK 1239) Und weiter: „Der Getaufte wird Christus gleichgestaltet, weil er durch die Taufe Christus eingegliedert ist.“ (KKK 1272). So formuliert auch die Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 3: „Taufe bedeutet Teilhabe an Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi.“

2 Vgl. SC, Art. 5: „Dieses Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes, dessen Vorspiel die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. In diesem Mysterium hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neugeschaffen.“

3 Vgl. dieses Zitat im Kontext: Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 3: „Taufe bedeutet Teilhabe an Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Jesus stieg in den Jordan hinab und wurde in Solidarität mit den Sündern getauft, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Mt 3,15). Diese Taufe führte Jesus auf den Weg des leidenden Gottesknechtes durch sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung (Mk 10,38-40,45). Durch die Taufe werden Christen in den befreienden Tod Christi eingetaucht, wo ihre Sünden begraben werden, wo der ‚alte Adam‘ mit Christus gekreuzigt und die Macht der Sünde gebrochen wird. So sind die Getauften nicht länger Sklaven der Sünde, sondern Freie. Völlig einbezogen in den Tod Christi werden sie mit ihm begraben und werden hier und jetzt zu einem neuen Leben in der Macht der Auferstehung Jesu Christi auferweckt in der Gewissheit, dass auch sie schließlich mit ihm eins sein werden in einer Auferstehung wie der seinen (Röm 6,3-11; Kol 2,13; 3,1; Eph 2,5-6).“

Und Papst Benedikt XVI. führt in der neuen Enzyklika *Spe Salvi* „über die christliche Hoffnung“ im Bezug zur Taufe aus: „In der Tat, darum geht es heute wie einst bei der Taufe, beim Christwerden: nicht nur um einen Sozialisierungsakt in die Gemeinde hinein, nicht einfach um Aufnahme in die Kirche, sondern die Eltern erwarten sich für den Täufling mehr: dass ihm der Glaube, zu dem die Körperlichkeit der Kirche und ihrer Sakramente gehört, Leben schenkt – das ewige Leben.“⁴

Zur Feier der Taufe gehört als zweites Sakrament der Initiation die Firmung als Vollendung der Taufe, aber auch die Feier der Eucharistie – dies macht der Katechismus schon in seiner Gliederung deutlich, wenn er die drei Sakramente Taufe, Firmung, Eucharistie zusammenfasst unter der Überschrift „Die Sakramente der christlichen Initiation“.

Schon seit der frühen Kirche sind die Taufe und die Besiegelung mit dem Hl. Geist (Firmung) die Sakramente der Initiation, die Eucharistie das Sakrament der Initiierten, also jener, die bereits in die Kirche eingegliedert wurden. Betrachten wir etwa die frühkirchliche Gemeindeordnung der *Traditio Apostolica*, die um 215 n. Chr. in Rom entstanden sein dürfte, so sehen wir dort, dass in der Feier der Osternacht die Taufkandidaten (Katechumenen) in einer liturgischen Feier alle drei Sakramente der Initiation empfangen: Sie werden wiedergeboren im Wasserbad der Taufe, sie werden besiegelt mit dem Hl. Geist, und sie nehmen erstmals an der Eucharistie teil. So ist es auch heute, wenn seit dem II. Vatikanischen Konzil nach dem Ritus der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ ein Erwachsener die Taufe, die Firmung und die Eucharistie in ein und derselben Feier empfängt. Und selbst im Ritus der Kindertaufe endet die Feier damit, dass sich die Gemeinde um den Altar versammelt und gemeinsam das Gebet des Herrn, das Vaterunser, spricht und so auf die Eucharistie verweist.⁵

Doch diese enge Verbindung und wechselseitige Zuordnung der Sakramente der Initiation hat auch praktische Konsequenzen, etwa, wenn Benedikt XVI. in *Sacramentum Caritatis* im Hinblick auf die Reihenfolge der Sakramente der Initiation fragt, ob es sinnvoll ist, wenn in Teilen der westlichen Tradition Kinder zuerst die Hl. Kommunion empfangen (wie wir gesehen haben: das Sakrament der bereits Initiierten) und dann anschließend die Firmung (eigentlich ein Sakrament der Initiation), wo doch der nach dem II. Vatikanum erneuerte Ritus des Erwachsenenkatechumenats bei der Taufe Erwachsener die ursprüngliche und an sich logische

4 Benedikt XVI., Enzyklika *Spe Salvi* vom 30. November 2007, (VAS, Nr. 179), hier: Nr. 10.

5 Die Taufe verweist also auf die Eucharistie, wie Papst Benedikt XVI. im nachsynodalen apostolischen Schreiben *Sacramentum Caritatis* betont: „Wenn die Eucharistie wirklich Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche ist, folgt daraus vor allem, dass der Weg christlicher Initiation darauf ausgerichtet ist, die Möglichkeit des Zugangs zu diesem Sakrament zu verschaffen.“ (Nr. 17).

Reihenfolge der frühen Kirche beibehalten hat: Taufe, Besiegelung/Firmung, Eucharistie. So stellt das Dokument die Frage, „(...) welche Praxis den Gläubigen tatsächlich am besten helfen kann, das Sakrament der Eucharistie als die Wirklichkeit, auf die die gesamte Initiation zustrebt, in den Mittelpunkt zu stellen“? (Nr. 18).⁶

Deshalb ist es bedeutsam, wenn Benedikt XVI. in *Sacramentum Caritatis* fragt: „(...) ob in unseren christlichen Gemeinden die enge Verbindung von Taufe, Firmung und Eucharistie ausreichend wahrgenommen wird“? (Nr. 17)

Im Rückbezug zur Taufe wird dabei jede Feier der Eucharistie zugleich auch Feier des Gedächtnisses unserer Taufe. Papst Johannes Paul II. hat dies in seiner *Enzyklika Ecclesia de Eucharistia* so zusammengefasst: „So lässt Christus durch die Gabe seines Leibes und seines Blutes in uns die Gabe seines Geistes wachsen, der uns schon in der Taufe eingegossen und im Sakrament der Firmung als ‚Siegel‘ geschenkt wurde.“ (Nr. 17). „Die Eingliederung in Christus, die in der Taufe verwirklicht wird, erneuert und festigt sich beständig durch die Teilnahme am eucharistischen Opfer, vor allem durch die volle Teilnahme am Opfer in der sakramentalen Kommunion.“ (Nr. 22) Und weiter: „Die Eucharistie festigt die Eingliederung in Christus, die in der Taufe durch die Gabe des Geistes grundgelegt worden ist (vgl. 1 Kor 12,13.27).“ (Nr. 23)

Doch was bedeutet dies in ökumenischer Perspektive? Zunächst ist festzuhalten, dass es schon im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils *Unitatis Redintegratio* heißt, dass „die Taufe (...) ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind“ (UR, Art. 22) begründet. Dies bedeutet, so hat das Konzil deutlich gemacht, dass die Taufe eine weit größere Einheit aller getauften Christen stiftet, als es die Verschiedenheit der unterschiedlichen christlichen Konfessionen im Alltag vielleicht vermuten lässt. Insofern ist sicherlich eine gegenseitige Anerkennung der Taufe mit der Enzyklika *Ut unum sint* (Nr. 42) Papst Johannes Pauls II. als „eine ekklesiologische Grundaussage“ zu werten. Das II. Vatikanische Konzil unterstreicht im Ökumenismusdekret *Unitatis Redintegratio* (Nr. 3): „Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche.“

Und trotz aller Hindernisse auf dem Weg zur vollen kirchlichen Einheit aller Getauften, betont das Konzil, „(...) sind sie durch den Glauben in der

⁶ Das Ziel dieser Bemühungen ist jedoch kein liturgischer Historismus, vielmehr geht es, so *Sacramentum Caritatis*, darum, „(...) die Wirksamkeit der aktuellen Initiationswege [zu] überprüfen, damit den Christen durch die erzieherische Tätigkeit unserer Gemeinden geholfen werde, in einem fortschreitenden Reifungsprozess zu einer authentisch eucharistischen Lebenseinstellung zu gelangen, um so fähig zu sein, in einer unserer Zeit angemessenen Weise jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die uns erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15).“ (Nr. 18).

Taufe gerechtfertigt und Christus eingegliedert, darum gebührt ihnen der Ehrenname des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt.“ (Ebd., Nr. 3)

Aufgrund der „ekklesiologischen Grundaussage“ der gegenseitigen Anerkennung der Taufe (*Ut unum sint*, Nr. 46) dürfen wir weiterhin bestehende grundlegende theologische Divergenzen im Verständnis der Sakramente zwar nicht einfach übersehen. Wir dürfen aber umso mehr das betonen und dürfen dann auch liturgisch feiern, was uns jetzt schon verbindet: die eine Taufe.

3. Liturgie-systematische Konkretisierung: Die liturgische Feier des Gedächtnisses der einen Taufe im ökumenischen Kontext

Liturgie, so hatten wir gesehen, ist immer die Feier des Paschamysteriums Jesu Christi (vgl. SC, Art. 5). Der Sinngehalt der christlichen Liturgie lässt sich demnach zutreffend als „lobpreisendes Gedächtnis“⁷ beschreiben. Und wie alle christliche Liturgie ist auch die Feier des Taufgedächtnisses lobpreisendes Gedächtnis der Heilstaten Gottes, sie ist Feier des Paschamysteriums.⁸ Denn Gott, der Dreieine, teilt sich in der Geschichte selbst mit; diese Selbstoffenbarung Gottes, seine in der Geschichte ergangene Selbstmitteilung in seinem Wort Jesus Christus, die fortlebt in der geistgewirkten Kirche, ist Ursprung aller Liturgie.⁹

Die Anamnese in der Liturgie ist dabei „vergegenwärtigendes Gedenken“.¹⁰ Die zentrale liturgietheologische Kategorie der „Anamnese“ besagt also die in der und „durch die liturgische Feier (actio) vermittelte Gleichzeitigkeit der Feiernden zu den historisch vergangenen, aber auch zu den für die Zukunft verheißenen Heilstaten, an denen sie Anteil gewinnen, sowie Begegnung mit deren personalem Grund, dem dreifaltigen Gott und dem verherrlichten Herrn (...).“¹¹

Diese katabatisch-soterische Linie der Liturgie – Gott handelt an seinem Volk – erfährt in der anabatisch-latreutischen Linie ihre Antwort: Die Gemeinde antwortet auf das Heilshandeln Gottes, an dem sie in der liturgischen Feier des Heilsgedächtnisses Anteil gewinnt, mit Lob, Dank und

7 Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie*, Regensburg 1989 (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4), hier 444 ff.

8 SC, Art. 5.

9 Vgl. Gerhard Ludwig Müller, *Gemeinschaft mit Jesus Christus in Wort und Sakrament: Liturgie im katholischen Verständnis*, in: Konrad Baumgartner u.a. (Hgg.), *Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen*, Regensburg 1991, 78-102, hier 85-89.

10 Hans Bernhard Meyer, *Art. Anamnese. V. Liturgisch*, in: *LThK³ Bd. I* (1993) 592-593, hier 592.

11 Ebd.

Bitte, mit Psalmen, Hymnen und Liedern, wie sie der Geist eingibt (vgl. Eph 5, 19f.).

So handelt es sich bei der Liturgie um zutiefst dialogisches Geschehen zwischen Gott und Mensch¹², wobei die Anrede Gottes an die Menschen aller Antwort des Menschen stets vorausgeht. Diese katabatische Linie, die Anrede Gottes an die Menschen, findet vor allem in der Verkündigung der Schrift ihren Ausdruck, in der Gottes bereits erwiesene Heilstaten an seinem Volk überliefert sind. Diese Reihenfolge von Anrede Gottes und Antwort des Menschen findet sich in dieser Reihenfolge auch in Art. 59 der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, wo es heißt: „Die Sakramente sind hingeordnet auf die Heiligung der Menschen, den Aufbau des Leibes Christi [= katab.-soter. Aspekt] und schließlich auch auf die Gott geschuldete Verehrung [anab.-latr. Aspekt].“

Die Anamnese der Heilstaten Gottes in Jesus Christus leistet dabei, so Arno Schilson, „die notwendige Vermittlung zw[ischen] der hist[orischen] Einmaligkeit v[on] Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu u[nd] deren universaler Bedeutung, die keinem gesch[ichtlichen] Vergessensprozess unterliegen kann u[nd] darf, sondern sich als stets neu und gegenwärtig erweist.“¹³

Für unsere weiteren Überlegungen zur Bedeutung der Anamnese im Kontext der Taufe erscheint der Hinweis Arno Schilsons weiterführend, dass das Gedächtnis der Heilstaten Gottes nicht „nur“ in der liturgischen Feier (liturgia) symbolhaft seinen Ausdruck findet, sondern mit den Ausdrucksweisen des Gedächtnisses in den übrigen kirchlichen Grundvollzügen korrespondieren muss. Sowohl das Wort der Verkündigung (martyria) als auch der Dienst an den Nächsten, die gelebte Nachfolge Christi (diakonia), sind Formen der Anamnese der Heilstaten Gottes.¹⁴

Konzentrieren wir uns also im Folgenden auf die Taufe und die Frage, was spezifisch unter dem Begriff Taufgedächtnis oder, theologisch korrekt, unter dem liturgischen Gedächtnis der einen Taufe zu verstehen ist; so ist zu überlegen, welches die eigentlichen Inhalte dieser Feierform sind, inwiefern sich dieses liturgische Gedächtnis von anderen Feierformen

12 SC, Art. 7, 11, 33, 48 u. 59.

13 Arno Schilson, Art. Anamnese. IV. Theologisch, in: LThK³ Bd. I (1993) 591-592, hier 591.

14 Ebenda, 591f. Schilson weist darauf hin, dass dieser Aspekt seit der frühen Kirche zugunsten einer einseitigen Überbetonung des sakramentalen Handelns der Kirche verloren gegangen ist. Auch die Reformation (stärkere Betonung des Wort-Charakters) und die Aufklärung (einseitige Interpretation der Anamnese als rein subjektive „ethisch motivierende Erinnerung“) konnten die Weite des biblisch inspirierten Anamnesebegriffs der frühen Kirche nicht wiedergewinnen. Erst im 20. Jahrhundert in der Mysterientheologie Odo Casels und dem Aufgreifen dieser Ansätze durch das II. Vatikanum konnte diese Sicht wiedergewonnen werden.

des Gedächtnisses unterscheidet und, ob es bei der Betrachtung der Sinngestalt des Taufgedächtnisses eine unterschiedliche konfessionelle oder gar spezifisch ökumenische Ausprägung gibt.

Als eine kurze prägnante Definition dafür, was unter Anamnese zu verstehen ist, greifen wir auf einen Versuch Adolf Darlaps zurück: „Unter Anamnese verstehen wir die feiernd-gedenkende Gegenwärtigsetzung eines geschichtlichen (Heils-) Ereignisses, um es so über die Situation des Gedenkenden Macht gewinnen zu lassen im Blick auf die im Ereignis implizierte Intention und Praxis.“¹⁵ Hiermit ist für unsere Frage nach dem liturgischen Gedächtnis der einen Taufe ein Mehrfaches gesagt:

1. Der Ursprung des anamnetischen Handelns ist ein konkretes geschichtliches Heilseignis. Dabei ist von zentraler Bedeutung, dass „die geschichtliche, raum-zeitlich fixierte Einmaligkeit eines Ereignisses nicht nivelliert“¹⁶ wird. Im Hinblick auf die Taufe bedeutet dies: Es wird nicht etwa, wie der im Deutschen sehr missverständliche Ausdruck „Taufgedächtnis“ intendiert, vordergründig an das Ereignis der Taufe erinnert, also an das Datum, die Familienfeier, die äußeren Umstände. Vielmehr feiert das liturgische Gedächtnis der einen Taufe das Handeln Gottes in seinem Sohn Jesus Christus an jenem konkreten Menschen, der durch die Begegnung mit dem Wort Gottes zum Glauben gekommen ist und im Sakrament der Taufe auf diesen Anruf Gottes antwortet.¹⁷
2. In der Taufe haben alle Getauften sakramental Anteil erlangt an diesem Heilshandeln Gottes. Die Getauften haben geantwortet auf den Ruf des Evangeliums,¹⁸ sie feiern die vollzogene Umkehr und den Eintritt in die Lebensgemeinschaft des in Jesus Christus geoffenbarten dreifaltigen Gottes.¹⁹ Die Taufe ist somit *die* Grundlage christlicher Existenz.
3. Bei der Anamnese handelt es sich aber um kein intellektualistisches Sich-erinnern-an.²⁰ Anamnese ist keine „historisierende Reminiszenz“, sie ist vielmehr eine Handlung, ein Tun (ποιεῖν in 1 Kor 11,24), bei

15 Adolf Darlap, Anamnesis. Marginalien zum Verständnis eines theologischen Begriffs, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 97 (1975) 80-86, hier 82.

16 Ebd.

17 Vgl. Dorothea Sattler, Wandeln Worte Wirklichkeit? Nachdenkliches über die Rezeption der Sprechakttheorie in der (Sakramenten-)Theologie, in: Catholica 51 (1997) 125-138, hier 137.

18 Auch an dieser Stelle wird deutlich, wie sehr sich die Kindertaufe zunächst gegen die klassischen theologischen Paradigmen der Tauftheologie (Taufe als Antwort auf den Anruf Gottes) sperrt. Wie sehr jedoch gerade im Kontext der Kindertaufe die Frage eines nachzuholenden Katechumenats und damit auch die Frage nach der liturgischen Feier des Taufgedächtnisses an Bedeutung gewinnt, wäre noch ausführlicher zu erörtern.

19 Franz-Josef Nocke, Sakramententheologie. Ein Handbuch, Düsseldorf 1997, 117 ff.

20 Vgl. DH 1753: „nuda commemoratio“.

dem das Heilsereignis in die jeweilige Zeit „zu aktualisieren und in Praxis hinein zu vermitteln“²¹ ist. So ereignet sich Anamnese in der kultischen Feier der versammelten Gemeinde, die gemeinsam das Gedächtnis der Heilstaten Gottes, in unserem Falle die in der Taufe geschenkte Erfahrung der Erlösung begeht.

4. Gedächtnis der einen Taufe bedeutet so auch, ein Gedächtnis der Treue Gottes zu feiern. Gott hält seinem Volk die Treue, zuletzt im Leiden, im Tod und in der Auferweckung seines Sohnes (Röm 6). Der Getaufte ist somit, mit den Worten von Albert Gerhards, eingebettet in einen „heilsgeschichtlichen, schöpfungs- und erlösungstheologischen Gesamthorizont“.²²
5. Für die Feier des Liturgischen Gedächtnisses der einen Taufe bedeutet dies: Die einstmals in der Taufe gegebene Antwort auf den Anspruch des Evangeliums, die geschenkte Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes in der Vergebung der Sünden, die Hoffnung auf Gottes unumstößliche Treue, all dies muss „Macht gewinnen (...) im Blick auf die im Ereignis implizierte Intention und Praxis.“²³
6. Die Feier des Gedächtnisses zielt dabei auf eine Transformation der Versammelten. Diese Verwandlung gründet im Sinngehalt des Gedächtnisses: Gottes unumstößlicher Heilswillen für seine gesamte Schöpfung, erfahrbar in der radikalen Liebe seines Sohnes, die auch vor dem eigenen Tod als letzter Konsequenz nicht zurückschreckt.²⁴
7. Die in der Taufe begonnene Transformation ist also kein punktuelles Ereignis, sondern bedarf der stetigen Einübung und eines stets zu vertiefenden Taufbewusstseins im Sinne einer „katechumenalen Neuorientierung“.²⁵
8. Taufbewusstsein heißt dann, sich des unumstößlichen Heilswillens Gottes bewusst zu werden und darauf zu antworten durch ein Leben, das diesem Anruf Gottes entspricht.
9. Taufgedächtnis bedeutet demzufolge, „(...) dass wir (als noch geschichtlich existierende Menschen) die Identität des Erhöhten mit dem irdischen und gekreuzigten Jesus festhalten und uns lernend auf

21 Darlap, Anamnesis, 82.

22 Albert Gerhards, Art. Taufgedächtnis, in: LThK³ Bd. IX (2000) 1300-1301, hier 1300.

23 Darlap, Anamnesis, 82.

24 Philip Thompson merkt hierzu an: „That baptism is, no less than the eucharist, a Christian memorial act I shall not seek to prove. It would be no original observation. The two rites (...) are one in their origin in God's love. While in the eucharist, believers continually remember and receive anew the grace won through Christ's life, death and resurrection; these are realities to which Christians are united through baptism.“ Philip E. Thompson, Memorial Dimensions of Baptism, in: Stanley E. Porter, / Anthony R. Cross (Hgg.), Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies, London 2002 (= Journal for the New Testament. Supplement Series 234), 304-324, hier 307.

25 Gerhards, Art. Taufgedächtnis, 1300 f.

den Weg seiner Nachfolge (der konkreten Gleichgestaltung mit ihm) einweisen lassen, auf dem er uns kraft seines Auferstehungslebens stärkt und begleitet.“²⁶

10. So gewinnt das in der Taufe anfanghaft, persönlich-erfahrene Heilshandeln Gottes Macht über die versammelte Gemeinde und fordert sie zu einer neuen Praxis heraus, so dass in der Anamnese Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ineinander verschränkt sind.²⁷
11. Dieses Herausgefordertsein zu einer neuen Praxis zeigt sich in der liturgischen Feier des Gedächtnisses der einen Taufe in verschiedenen rituellen Ausformungen. Allen ist jedoch gemeinsam, dass in ihnen die Gemeinde durch die Anamnese von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu, durch das Gedächtnis des Heilshandelns Gottes, dazu aufgefordert ist, sich ihrer Taufberufung immer neu gewahr zu werden und in die Nachfolge Jesu einzuüben.
12. Dieses Einüben in die Nachfolge Jesu ist nicht an eine bestimmte konfessionelle Identität gebunden. So sehr die Feiergestalt des liturgischen Gedächtnisses der einen Taufe sich von Konfession zu Konfession unterscheiden mag²⁸, so sehr die Suche nach einer gemeinsamen ökumenischen Feierform sich im Konkreten als schwierig erweisen mag²⁹, die Sinngestalt des Taufgedächtnisses bleibt dennoch eine Größe, welche allen diesen konkreten liturgischen Feierformen, also allen Formen der Feiergestalt zu eigen ist: Taufgedächtnis ist immer das lobpreisende Gedächtnis für das in Jesus Christus geschenkte Heil.

26 Thomas Pröpper, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: ders., *Evangelium und Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 245-265, hier 264.

27 Vgl. den Hinweis Darlaps (ebd., 84.) auf die drei signa (rememorativum, demonstrativum und prognosticum) bei Thomas in S. th. II q. 60 a. 3. Diese lebenspraktische Relevanz lässt sich auch in dem von Emil J. Lengeling vorgeschlagenen Terminus „signum obligativum“ ablesen; in: Emil Joseph Lengeling, Art. Liturgie/Liturgiewissenschaft, in: P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage* in 5 Bänden, Bd. 3, München 1991, 277-305, 286. Er verweist dabei auf SC, Art. 2; 9-12.

28 Vgl. die Übersicht über die unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen des liturgischen Taufgedächtnisses in: Martin Stuflesser, *Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext*, Freiburg i. Br. 2004, bes. 155 ff.

29 So etwa in der Suche nach einer angemessenen Feiergestalt für den Abschlußgottesdienst des Ökumenischen Kirchentages 2003, vgl.: Stuflesser, *Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe*, 43 ff.

4. Pastoral-liturgische Konsequenz: Die mystagogische Erschließung der Feier der Taufe und des Taufgedächtnisses

Der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner umschreibt die gegenwärtige Situation der Kirche in Europa mit dem knappen Satz: „Soviel Sehnsucht wie jetzt war nie!“³⁰ Deshalb sind unsere hier vorgelegten Überlegungen zur Taufe mit einer komplexen Gemengelage aus Fragestellungen und Problemen konfrontiert: Die einschlägigen religionssoziologischen Untersuchungen zeigen, dass sich die Rahmenbedingungen für Kirche-Sein in den vergangenen Jahrzehnten dramatisch verändert haben.³¹ Vor 50 Jahren noch weitgehend intakte volksskirchliche Strukturen sind zerbrochen.³² Was an die Stelle der Volkskirche treten wird, ist noch keineswegs abzusehen, aber vereinzelte Ansätze zu missionarischen Aufbrüchen und Kerngruppen, die „sauerteig-artig“ in die Gesellschaft hinein wirken, sind zumindest spürbar.³³

Hinzu kommt als Schwierigkeit, dass das Säkularisierungsparadigma in vielen Punkten zunehmend fragwürdig erscheint, denn mit den Worten des Wiener Publizisten Günther Nenning lässt sich karikierend festhalten: „Die Sehnsucht wächst, aber die Kirchen schrumpfen.“³⁴ So ist an die Stelle der Volkskirche mit Deutemonopol in Sinnfragen eine Vielzahl von weltanschaulichen Gruppierungen getreten, ein Markt der Sehnsüchte

30 Vgl. Paul M. Zulehner, Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen, in: A. Gerhards / B. Kranemann (Hgg.): Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft, Leipzig 2002 (= Erfurter Theologische Schriften 30), 16-24, bes. 16ff. Besonders die demoskopischen Untersuchungen Zulehners in Mittel- und Osteuropa belegen diese Tendenz: Paul M. Zulehner, Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 2000.

31 Vgl. Michael N. Ebertz, Getauft sein – Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte, in: Heiliger Dienst 54 (2000) 7-15, 8ff. Vgl. vom selben Autor: Kirche im Gegenwind, Freiburg i. Br. 1999, sowie: Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen – Gottes-Dienst in der entfalteten Moderne, in: B. Kranemann / E. Nagel u.a. (Hgg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg i. Br. 1999, bes. 20ff.

32 Vgl. Sinus Sociovision/Medien Dienstleistungsgesellschaft (MDG) (Hgg.), Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, Heidelberg-München 2005.

33 Vgl. die Überlegungen von Klemens Richter zu den beiden möglichen Alternativen des „Gettos“ oder der „Wüste“ in: Klemens Richter, Liturgie in nachchristlicher Gesellschaft?, in: B. Kranemann u.a. (Hgg.): Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft, Stuttgart 2000, 11f. Siehe auch: Franz-Peter Tebartz-van Elst, Aus der Taufe den Glauben feiern! Tauferinnerung als Weg zu einer christlichen Identität in nachchristlicher Gesellschaft, in: B. Kranemann / K. Richter u.a. (Hgg.), Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft, Stuttgart 2000, 49-59, 49f. Sowie der Sammelband: Kranemann / Richter, Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft, Stuttgart 2000. Außerdem: Kranemann / Nagel, Heute Gott feiern, Freiburg i. Br. 1999.

34 Zitiert nach: Paul M. Zulehner, Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit. Wider den kirchlichen Wortdurchfall, Ostfildern 1998, 15.

und Möglichkeiten, von außen kaum überschaubar, der jedoch die schrumpfende Kirche eher in die Depression und das selbstgewählte Ziel der inneren Emigration zu treiben scheint als missionarische Aufbrüche zu fördern.

Vor diesem, an dieser Stelle freilich nur kurz skizzierten Hintergrund, lässt sich eine Spannung beobachten zwischen einem mangelnden Taufbewusstsein, einer regelrechten Taufvergessenheit auf der einen Seite und dem theologisch begründeten Wunsch, das liturgische Gedächtnis der einen Taufe in den vielfältigen – teils regelmäßig gefeierten, teils vergessenen oder verborgenen – Feierformen zu stärken.³⁵

Liturgische Feierformen der Tauferinnerung sollen dabei in anthropologischer Perspektive den getauften Menschen in seinen Sorgen, Glaubensanfechtungen und Nöten ernstnehmen, ihn in ekklesiologischer Perspektive stets aufs Neue der Eingliederung in den Leib Christi gewahr werden lassen, dessen Glied er in der Taufe geworden ist, und dabei gleichzeitig in soteriologischer Perspektive sowohl den ethischen Anspruch der Taufe als auch den Zuspruch des heilsschaffenden Gottes, der in der Taufe erfahren wird, zum Ausdruck bringen.³⁶

35 Bzgl. der theologischen Implikationen des Taufbewusstseins vgl. besonders die Ergebnisse des historischen Teils von: Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe, bes. 71-154. Reinhard Meßner benennt aus liturgie-systematischer Perspektive vier Thesen zur Stärkung des Taufbewusstseins: 1. Eine Stärkung des Taufbewusstseins ist nur durch eine veränderte Praxis der Feier der Initiation möglich, die von der unterschiedslosen Säuglingstaufe Abstand nimmt. 2. Die theologische Norm der Feier der Initiation ist die Erwachseneninitiation. 3. Die Taufe ist ein komplex zusammengesetztes Ritengefüge, „[...] das gerade als solches im Modus des Symbols die christliche, damit die wahrhaft menschliche Existenz zum Vorschein bringt.“ 4. Die Taufe markiert nicht nur den Beginn des Lebens, sondern bildet das Gesamt der christlichen Existenz ab, von der Geburt, über den Tod, bis hin zur Auferstehung. In: Reinhard Meßner, Taufgottesdienst und Menschenbild, in: Heiliger Dienst 54 (2000) 16-25, hier 16f. Vgl. zu den möglichen Leitbildern eines solchen „taufbewussten Christen“ in heutiger Zeit: Alois Schwarz, Ich bin getauft und Gott geweiht. Anmerkungen zu einem Leitbild eines Christen heute, in: Heiliger Dienst 54 (2000) 26-34; Franz-Peter Tebartz-van Elst, Entflamme in uns die Sehnsucht nach dem Licht. Tauferinnerung in der Verkündigung des Kirchenjahres, Stuttgart 1996 (= Feiern mit der Bibel 2), 20ff.

36 Dabei liegen schon in den liturgischen Feierformen des Taufgedächtnisses selbst die drei Perspektiven – ekklesiologisch, anthropologisch, soteriologisch – zwar inhaltlich miteinander verbunden, jedoch oft genug in sehr unterschiedlich gewichteter Form vor. Vgl. Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe, bes. 71ff. Eine liturgie-systematische Reflexion über mögliche Formen des Taufgedächtnisses, die christliche Identitätsbildung befördern soll, wird hier die unterschiedliche Gewichtung der verschiedenen theologischen Perspektiven kritisch zu reflektieren haben, etwa wenn bei einer am Sonntagnachmittag gefeierten Kindertaufe die ekklesiologische Dimension nicht ausreichend deutlich werden mag, oder wenn durch die Krise des Bußsakramentes die mit dieser Form der Tauferinnerung aufs engste verbundene soteriologische Dimension nicht ausreichend zur Geltung kommt. Vgl. Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe, 210ff.

Bedenkt man, dass zu diesen Problemen, die bereits bei der Feier des Taufgedächtnisses innerhalb einer konkreten Konfession vorhanden sind, noch die Herausforderung der Ökumene tritt, welche die angesprochenen Fragestellungen, etwa was die Zugehörigkeit von Taufe und Eucharistie betrifft, zusätzlich anscharft, wird die Lage in der Tat höchst komplex.

Geboten erscheint zweierlei: zum einen die regelmäßige Feier von liturgischen Formen des Taufgedächtnisses, um so das Taufbewusstsein zu wecken, zu stärken und somit eine Taufspiritualität zu fördern, die wirklich das Leben eines Christen als ein Leben aus der Taufe begreift. Zum anderen bedarf die mystagogische Erschließung der Liturgie der christlichen Initiation selbst weiterer, intensiverer Bemühungen, denn bereits seit den Zeiten der frühen Kirche ist die Mitfeier der Taufe anderer inmitten der Gemeinde der primäre Ort des eigenen Taufgedächtnisses.

Franz-Peter Tebartz-van Elst fasst die Herausforderung der gegenwärtigen Liturgiekatechese angesichts eines geschwundenen Taufbewusstseins wie folgt zusammen: „In einer Gesellschaft, die zunehmend als nachchristlich erlebt wird, stellt sich dem einzelnen nach innen wie nach außen immer mehr die Frage: Was ist das spezifisch Christliche im Dialog mit und im Unterschied zu den gängigen Lebensentwürfen, die Menschen heute haben.“³⁷ Er verweist darauf, dass in einer noch partiell volksgläubig geprägten Situation, in der die Kindertaufe immer noch vorherrschendes Modell der Initiation ist, gerade bei heranwachsenden Kindern und Jugendlichen die Fragen nach der eigenen Identität als Christ zu einem späteren Zeitpunkt aufgegriffen werden müssen – so z.B. in der Form eines nachgeholteten Katechumenats.³⁸

Bei diesem Prozess der Identitätsfindung kann das liturgische Gedächtnis der Taufe eine zentrale Funktion bei der Weckung oder Stärkung des Taufbewusstseins ausfüllen. Allerdings ist Tebartz-van Elst sicherlich zuzustimmen, wenn er schreibt: „Identitätsbildung und -pflege braucht Eindeutigkeit und Wiederholung.“³⁹

Dabei kann es nicht darum gehen, jeweils neue Symbole zu „erfinden“ oder möglichst kreativ neue Modelle zu entwickeln: Es sind die zentralen Symbole der Taufe, also zunächst und primär das Wasser, dann – sekundär – die Symbole der ausdeutenden Zeichen, wie die Salbungen mit Öl, das Licht (Taufkerze), das weiße Taufkleid, die im Mittelpunkt der Feier der Taufe stehen sollen. Diese zentralen Symbole können dann im Anschluss an die liturgische Feier auch mystagogisch/katechetisch erschlossen werden. Es ist aus liturgiewissenschaftlicher Sicht gerade

37 Franz-Peter Tebartz-van Elst, *Aus der Taufe den Glauben feiern! Taufe als Weg zu einer christlichen Identität in nachchristlicher Gesellschaft*, in: B. Kranemann / K. Richter u.a. (Hgg.): *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft*, Stuttgart 2000, 49-59, hier: 49.

38 Tebartz-van Elst, *Aus der Taufe den Glauben feiern*, 49.

39 Tebartz-van Elst, *Aus der Taufe den Glauben feiern*, 50.

im Rückblick auf die liturgie-katechetische Praxis der frühen Kirche erfreulich, dass sich hier ein Umdenkprozess anzubahnen scheint. Gerade im Hinblick auf die katechetische Vertiefung und Festigung der christlichen Identität als einem Leben aus Taufe und Eucharistie scheint die Bedeutung der Liturgie für die Weitergabe des Glaubens neu erkannt zu werden.⁴⁰

Im Gegensatz zu einer der Feier der Liturgie vorausgehenden Katechese, wie heute noch landläufig üblich bei der Feier von Taufe und Firmung, wo die der Liturgie vorausgehende und diese vorbereitende Katechese oftmals einer Art möglichst unliturgischem „Trockenschwimmkurs“ gleicht, setzt eine der Erfahrung der gefeierten Liturgie nachfolgende Katechese, verstanden als deren mystagogische Vertiefung, andere Akzente. Mit Tebartz-van Elst lässt sich pointiert sagen: Es geht hier nicht so sehr um das „Führwahrhalten“, sondern um das „Gewahrwerden“.⁴¹ Das Gewahrwerden des in der Liturgie gefeierten Paschamysteriums, des Heilshandelns Gottes in seinem Sohn Jesus Christus. Dieses „Mysterium“ gilt es auch, in den liturgischen Formen des Taufgedächtnisses feierend zu vollziehen und anschließend mystagogisch zu erschließen.

Auch die „Manuskriptausgabe“ der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ aus dem Jahr 2001 unterstreicht dies und betont deshalb die Bedeutung jener „Zeit der mystagogischen Vertiefung“, die in der Regel vom Taftermin in der Ostervigil bis Pfingsten andauern soll. Dort heißt es in der „Pastoralen Einführung“ Nr. 276 zu den Zielen und Aufgaben dieser Phase: „In der Zeit der Mystagogie sollen die Neugetauften die Wirklichkeit des neuen Lebens in Christus erfahren, das ihnen durch die Sakramente geschenkt wurde. Dazu können Gespräche über die Eindrücke gehören, die die Neugetauften bei der Feier der Eingliederung gemacht haben. Die Neugetauften werden zu einer Vertiefung dessen geführt, was sie in den Sakramenten empfangen haben. Diese Zeit bietet auch Hilfen an, wie das Christsein im Alltag gelebt werden kann.“ Die Reflexion der gefeierten Liturgie bietet also Hilfen an für eine *lex agendi*, ein Gesetz des Handelns „im Alltag“.

Freilich ist die Feier des Taufgedächtnisses für jene, die die Taufe bereits als Kinder empfangen haben, noch einmal anders pastoral situiert. Hier kann eben nicht zurückgegriffen werden – wie dies auch die frühkirchlichen Mystagogischen Katechesen tun⁴² – auf die bewegende und eindrucksvolle Feier der eigenen Initiation. Es ist nicht möglich, auf jenen

40 Vgl. etwa den Ansatz von D. Emeis, der Sakramenten Katechese konsequent als Symboldidaktik versteht: Dieter Emeis, Sakramenten Katechese, Freiburg i. Br. 1991, 24ff.

41 Tebartz-van Elst, Aus der Taufe den Glauben feiern, 50.

42 Vgl. Martin Stuflesser / Stephan Winter, Wiedergeboren aus Wasser und Geist. Die Feiern des Christwerdens, Regensburg 2004 (= Grundkurs Liturgie – Band 2), bes. 57ff.

wichtigsten Moment im Leben eines Christen zurückzugreifen⁴³, wenn dieser Moment mir, weil ich zu diesem Zeitpunkt ein unmündiges Kind war, nicht mehr erinnerlich ist.

Hinzu kommt, dass das Akquirierungs-Verhalten gegenüber kirchlichen Ritualen wie der Taufe, die als Schwellenriten verstanden wurden, bis in jüngere Zeit relativ konstant war, aber gerade in jüngster Zeit dramatischen Umbrüchen unterworfen ist. Michael Ebertz hat deutlich gemacht, dass die Kirche hier zunehmend unter einen Konkurrenzdruck mit anderen Anbietern solcher Rituale gerät. Eine Konsequenz, auf diesen Konkurrenzdruck zu reagieren, könnte es sein, „(...) dass die Kirche sich ganz nach den Bedürfnissen der Menschen orientiert.“⁴⁴

Dass hier christliche Symbolhandlungen zum Taufgedächtnis unter Umständen sogar für Außenstehende etwas Provozierendes haben können, muss nicht von Nachteil sein. Mag sein, um ein in den Medien besonders breit rezipiertes Beispiel aufzugreifen, dass das sich gegenseitige Bekreuzigen mit Wasser beim Abschlussgottesdienst des Ökumenischen Kirchentags 2003 vor dem Reichstag in Berlin seine tauftheologische Tiefendimensionen erst im Nachhinein, dank mystagogischer Vertiefung, oder im gläubigen Vollzug erschlossen hat.⁴⁵ Allein das positive Presse-Echo auf den Abschlussgottesdienst des Ökumenischen Kirchentags zeigt aber⁴⁶, dass Tebartz-van Elst zuzustimmen ist, wenn er schreibt: „Die Ganzheitlichkeit und die Stimmigkeit liturgischer Symbolhandlungen wird ausschlaggebend dafür sein, wie viel erste Fremdheit dann in nachchristlicher Gesellschaft sogar provozierend sein kann, um allmählich Einsicht als Innensicht zu finden.“⁴⁷

Wir möchten hier bewusst die Unterscheidung von Tebartz-van Elst aufgreifen, der betont, dass solche Symbolhandlungen, solche Riten des Taufgedächtnisses keineswegs auf Anheb „verstehbar“ sein müssen, wohl aber „nachvollziehbar“, damit in regelmäßigem Nachvollzug und

43 Vgl. Reinhard Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn 2001, 102.

44 Albert Gerhards, Die fortdauernde Wirksamkeit der Taufe im christlichen Leben: Simul iustus et peccator. Liturgiewissenschaftliche Erkenntnisse, in: Theodor Schneider / Gunther Wenz (Hgg.), Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen, Freiburg i. Br. 2001 (= Dialog der Kirchen, Bd. 11), 376-395, hier: 393.

45 Vgl. Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe, bes. 43ff.

46 Vgl. den von H. Deyerl und F. Sauerteig im Auftrag von ÖKT, ZdK und DEKT zusammengestellten Pressespiegel, Nr. 21 vom 2.06.2003. Darin findet sich etwa ein Artikel aus der Leipziger Volkszeitung vom 2. Juni 2003 mit dem Titel: „Feiergottesdienst beschließt Ökumenischen Kirchentag“, in dem es heißt: „Im Mittelpunkt des Festgottesdienstes stand eine Wasserzeremonie, bei der aus einem zentralen Taufbrunnen Krüge mit Wasser herumgereicht wurden. Die Teilnehmer konnten sich damit bekreuzigen oder benetzen. Die Zeremonie sollte die Gläubigen beider Konfessionen an eine wichtige Gemeinsamkeit erinnern: die Taufe. Symbolträchtiger Höhepunkt war, als sich Kock und Lehmann mit dem gereichten Wasser gegenseitig den Segen gaben.“ In: Pressespiegel, Nr. 21 vom 2.06.2003, 45.

47 Tebartz-van Elst, Aus der Taufe den Glauben feiern, 53.

Mitvollzug die aktive, tätige Teilnahme (*actuosa participatio*⁴⁸) erreicht und somit auch das Verständnis vertieft und damit das Taufbewusstsein gefestigt werden kann.⁴⁹

Thetisch formuliert, scheint ja Liturgie gerade dann besonders „missionarisch“ zu sein, wenn sie am stärksten bei sich ist, also das Paschamysterium Gottes in Jesus Christus feiert zum Heil der Welt – so ja schon in 1 Kor 14,25: „Wahrhaftig, Gott, ist bei Euch!“ Kann es demnach sein, um mit den Worten von Albert Gerhards zu fragen, „(...) dass die christliche Liturgie mit einem solchen Anspruch nur begrenzt für die gegenwärtigen religiösen Bedürfnisse taugt“?

Festzuhalten ist jedenfalls, dass es sowohl verschiedener Modelle der Feier der Initiation als auch verschiedener Modelle der mystagogischen Erschließung der Feier und somit auch verschiedener Modelle der Feier der Tauferinnerung bedarf. Es gibt hier nicht die eine, pauschale Lösung. Anzustreben ist demnach eine differenzierte Pastoral der Feiern der Eingliederung, die, um abschließend einige Beispiele zu nennen, für den Fall der Taufe Unmündiger einen nachgeholt Katechumenat vorsieht, die eine Form des Elternkatechumenats anbietet, bei der Feier der Eingliederung Erwachsener differenziert zwischen solchen, die zwar getauft sind, aber nie zum Glauben gekommen sind, und solchen, die zum Glauben an Jesus Christus gefunden haben, aber (noch) nicht in die Kirche eingegliedert sind.

Das Taufbewusstsein kann nur gestärkt werden durch eine Feier der Initiationssakramente inmitten der Gemeinde und durch die regelmäßige Feier des Taufgedächtnisses verbunden mit der nachfolgenden mystagogischen Erschließung dieser liturgischen Feierformen in der jeweiligen Gemeinde.

Taufbewusstsein und christliche Identität hängen hier – gerade in einer als „nachchristlich“ titulierten Gesellschaft – aufs engste zusammen: Die liturgische Feier des Taufgedächtnisses ist der Ort der stetigen Vergewisserung und Vertiefung dieses Taufbewusstseins. Dabei ist mit Albert Gerhards zu unterstreichen: „Solange die Kindertaufe noch der Regelfall des Beginns der Initiation sein wird, müssen verstärkt Formen individuellen und gemeinschaftlichen Taufgedächtnisses gepflegt werden.“⁵⁰

48 SC, Art. 14.

49 Tebartz-van Elst, Aus der Taufe den Glauben feiern, 53.

50 Gerhards, Die fortdauernde Wirksamkeit, 394. Vgl. hierzu auch: Albert Gerhards / Franz Rudolf Weinert, Wiederentdeckte Taufe? Tauferinnerung und -erneuerung als zentrales Anliegen der christlichen Kirchen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend, in: Gottesdienst 33 (1999) 17-19, 18 f.

5. Ein Zeichen der Hoffnung: Gemeinsam die eine Taufe bekennen

Die hier aufgezeigten bereits erreichten Gemeinsamkeiten in einem ökumenischen Verständnis der Feier der Taufe und des Taufgedächtnisses sind wichtige Schritte auf dem Weg zur Einheit aller Getauften. So betont auch Papst Johannes Paul II. in *Ecclesia de Eucharistia*: „Wir müssen der heiligsten Dreifaltigkeit danken, weil es zu bedeutsamen Fortschritten und Annäherungen gekommen ist, die uns auf eine Zukunft hoffen lassen, in der wir den Glauben voll und ganz teilen.“ (Nr. 30) Denn hier gilt in besonderem Maße, was Papst Johannes Paul II. in *Ut unum sint* schreibt: „Durch den Ökumenismus wurde die Betrachtung von ‚Gottes großen Taten‘ (mirabilia Dei) um neue Räume bereichert, in denen der dreieinige Gott das Wirken der Gnade weckt: die Wahrnehmung, dass der Heilige Geist in den anderen christlichen Gemeinschaften tätig ist (...).“ (Nr. 15)

In der einen Taufe wird „(...) ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind“ (UR, Art. 22) begründet. Ja, die Taufe „(...) bildet die Grundlage der Gemeinschaft aller Christen, auch mit jenen, die noch nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen.“ (KKK 1271)

Deshalb ist es wichtig, auch in liturgischen Feiern das Gedächtnis der einen Taufe feierlich zu begehen.⁵¹ Da die Feier der Taufe und Formen, in denen wir der Taufe erinnern, eine Einheit bilden⁵², wird es auch im ökumenischen Kontext notwendig sein, solche Formen des Taufgedächtnisses häufiger feiernd zu begehen. Denn das Bewusstsein der eigenen Taufe und eines Lebens aus derselben soll und muss ein Fundament christlicher Existenz sein. Hier sind also zunächst zwei zentrale Ziele zu benennen, auf die es hinzuarbeiten gilt:

- Innerhalb der einzelnen Konfessionen wird es das Hauptanliegen sein müssen, zunächst einmal das Taufbewusstsein zu stärken: Hierzu sind regelmäßige Feierformen des liturgischen Taufgedächtnisses zu etablieren, die in angemessener Weise das in der Taufe begonnene Heilshandeln Gottes lobpreisend erinnern.
- In ökumenischer Perspektive sind regelmäßige ökumenische Feierformen der Tauferinnerung im ursprünglichen Wortsinn „fundamental“: Diese Feierformen begehen feiernd das gemeinsame

⁵¹ Die ökumenische Feier des Taufgedächtnisses setzt hier, wie es das Beispiel des Schlussgottesdienstes beim Ökumenischen Kirchentag 2003 zeigt, noch einmal einen besonderen Akzent. Sie kann sowohl das Bewusstsein stärken für das gemeinsame „Mithineingenommensein“ in das Paschamysterium Christi (SC, Art. 5), als auch dabei helfen, die konfessionellen Unterschiede auf der Basis einer in der Taufe schon erlangten Einheit aller Getauften zu überwinden.

⁵² Vgl. Martin Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe, bes. 26 ff.

Fundament unserer christlichen Existenz im lobpreisenden Gedächtnis. Sie sind wichtige geistliche Erfahrungsorte auf dem Weg zur Einheit aller Christen, wenn wir uns dabei immer mehr der gemeinsamen Wurzeln in der einen Taufe auf unseren Herrn Jesus Christus bewusst werden.

In seinem „Wort zum Segen: Gabe und Sendung“ bei der feierlichen Unterzeichnung der Erklärung zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe schließt Kardinal Lehmann denn auch mit der Hoffnung: „Es ist ein großer Schatz, dass die Kirchen in hohem Maß trotz aller Trennungen das sakramentale Band der Einheit durch die Taufe erhalten haben. Alle Einheit geht aus der Taufe hervor. Aber es ist doch ein unvollkommenes Band der Einheit. Diese ist ausgerichtet auf ein weiteres Wachsen in das Maß der Fülle Jesu Christi (vgl. Eph 4,13). Dies fordert uns in ganz besonderer Weise heraus, in diesem Geist und in einer neuen Spiritualität der Taufe die Hindernisse zwischen uns zu überwinden und noch mehr wahre Einheit zu gewinnen. Dies ist die heilige Verpflichtung, mit der uns die Taufanerkennung entlässt.“⁵³

⁵³ Der vollständige Text findet sich auf der Webseite der Deutschen Bischofskonferenz im Internet unter: <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01346/index.html>

Die Taufe im ökumenischen Kontext

Eine systematische Perspektive

Die am 29. April 2007 von 11 Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland im Rahmen einer Ökumenischen Vesper im Dom zu Magdeburg unterzeichnete Erklärung zur wechselseitigen Anerkennung der Taufe stellt zweifelsohne einen wichtigen ökumenischen Schritt dar. Mit ihr ist eine Anregung verwirklicht, die bereits vor fünfundzwanzig Jahren das Lima-Dokument zur Taufe ausdrücklich empfohlen hatte¹ und die vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen in der 1993 überarbeiteten Fassung des so genannten „Ökumenischen Direktoriums“ ebenfalls aufgenommen wurde.² Mit diesem Akt tritt die sakramentale Grundlage der Ökumene als Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirche noch einmal deutlich ins Bewusstsein und erinnert die Kirchen daran, dass sie sich „*unumkehrbar*“³ auf diesen Weg zur Einheit hin gemacht haben. Diese gemeinsame Grundlage wird vor allem in der *Wechselseitigkeit* der Anerkennung der Taufe deutlich, durch die sich die jeweiligen ökumenischen Partner in dieser Frage auf Augenhöhe oder, um mit dem II. Vatikanischen Konzil zu sprechen, „*pari cum pari*“⁴ begegnen.

Allerdings haben nicht alle Mitgliedskirchen der ACK diesen Schritt mitgehen können. Dass die aus dem Täuferturn des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen, die diese Erklärung aufgrund ihres Taufverständnisses nicht unterzeichnen konnten, dennoch ein Grußwort zu diesem Gottesdienst gesprochen haben, spricht für das positive Klima

1 Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument“): Taufe, in: DwÜ 1, 549-557, hier Nr. 15: „Wo immer möglich, sollten die Kirchen die gegenseitige Anerkennung ausdrücklich erklären.“

2 Vgl. Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus vom 25. März 1993, Bonn 1993 (VApS 110), Nr. 94: „Sehr dringlich wird empfohlen, dass der Dialog über die Bedeutung und die gültige Feier der Taufe zwischen den Autoritäten der katholischen Kirche und denen der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf den Ebenen der Diözese oder der Bischofskonferenzen stattfindet. Auf diese Weise wäre es möglich, gemeinsame Erklärungen über die gegenseitige Anerkennung der Taufen abzugeben“; ebenso W. Kardinal Kasper, Wegweiser Ökumene und Spiritualität, Freiburg i. Br. 2007, 49f.

3 Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint* über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995. Hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (VApS 121), Nr. 3.

4 UR 9.

im Umgang der Kirchen miteinander, das wesentlich durch die ACK als dem Forum der multilateralen Ökumene in Deutschland geprägt worden ist.⁵ Zugleich wird dadurch aber auch deutlich, dass eine systematische Behandlung der Taufe im ökumenischen Kontext beides wahrnehmen muss, zum einen die ökumenische Dimension dieses Sakraments, zum anderen aber auch die kontroverse und noch zwischen den Kirchen stehende Dimension der Taufe.⁶ Die Taufe ist in diesem Sinne sowohl das Sakrament der Ökumene wie auch ein zentrales ökumenisches Problem. Im Folgenden sollen, aufbauend auf dem biblischen Zeugnis zur Taufe, diese beiden Aspekte näher dargestellt und abschließend auf ihre Herausforderung für die katholische Theologie befragt werden. Dies geschieht zum einen auf der Grundlage der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, weil dessen vertiefte Reflexion auf das eigene kirchliche Selbstverständnis und die damit verbundene Wahrnehmung der gemeinsamen Taufe als Grundlage des Glaubens zu ihrem breiten ökumenischen Engagement geführt haben. Zum anderen wird das Lima-Dokument über die Taufe berücksichtigt weil dieser Text das zentrale Dokument zur Taufe im ökumenischen Kontext darstellt, das bis heute immer noch maßgebend Gemeinsamkeiten und Differenzen deutlich macht und das trotz aller Diskussionen und Stellungnahmen wohl noch einer wirklichen Rezeption durch die Kirchen harrt.⁷

1. Was ist die Taufe?

Nach allgemeiner christlicher Überzeugung stellt die Taufe das erste und grundlegende sakramentale Zeichen des Christseins dar. Wie die Schriften des Neuen Testaments zeigen, hat die Kirche von Anfang an den Ritus der Wassertaufe „auf den Namen Jesu“ (Apg 2,37f.; 8,16;

5 Neben den genannten Kirchen haben auch die Koptisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland und die Syrische Orthodoxe Kirche von Antiochien in Deutschland die Erklärung nicht unterzeichnet. Auf die dieser Entscheidung zugrunde liegenden ekklesiologischen Gründe kann hier nicht genauer eingegangen werden.

6 Vgl. dazu u.a. die Beiträge in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hgg.), *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn – Stuttgart 2005; ferner: *Christliche Kirchen feiern die Taufe. Eine vergleichende Darstellung*, hrsgg. v. M. Kappes / E. Spiecker, Kvelaer-Bielefeld 2003.

7 Vgl. zu Lima grundsätzlich R. Frieling, *Zwischen Rezension und Rezeption. Wie gehen wir nach „Lima“ mit Konvergenzen um?*, in: *Cath(M)* 61 (2007) 98-113; zum Dokument über die Taufe vgl. u.a. E. Geldbach, *Taufe*, Göttingen 1996 (BenshH 79; *Ökumenische Studienhefte*, Bd. 5), 138-150; zur Auswertung der offiziellen kirchlichen Stellungnahmen vgl. *Ökumenischer Rat der Kirchen. Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit*, Frankfurt a. M.-Paderborn 1990; zu den freikirchlichen Antworten auf Lima vgl. J. Oeldemann, *Ökumenische Konvergenz im Taufverständnis? Das Lima-Papier über die Taufe und seine Bewertung von freikirchlicher und katholischer Seite*, in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hgg.), *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, 191-214.

vgl. 1 Kor 1,13-15) bzw. auf den Namen des dreifaltigen Gottes (vgl. Mt 28,18-20) praktiziert und in diesem Ritus „das Eingangstor und die Grundlage des gesamten Christseins“⁸ gesehen. Diese Praxis führte sie auf einen Auftrag des auferstandenen und erhöhten Herrn zurück (vgl. Mt 28, 18-20; Mk 16,15-16), und sie sah in der Taufe Jesu durch Johannes am Jordan bereits den Grund dafür, dass dieses Zeichen, christologisch vertieft und gefüllt, nun das sakramentale Zeichen des Christseins, des neuen Lebens unter der Herrschaft Gottes werden konnte. Die historischen Fragen bezüglich der „Einsetzung“ der Taufe durch Jesus Christus müssen hier nicht genauer behandelt werden. Angeregt durch die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese hat die heutige Theologie den Begriff der „Einsetzung der Sakramente“ grundsätzlich neu bedacht und dabei im Blick auf die Taufe herausgearbeitet, dass sie im gesamten Heilsgeschehen Jesu Christi verwurzelt ist und darum nicht auf ein ausdrückliches Stiftungswort Jesu zurückgehen muss.⁹ Der Katholische Erwachsenen-Katechismus fasst diesen Sachverhalt darum zu Recht mit folgenden Worten zusammen: „Die christliche Taufe ist also vorbereitet im Alten Testament, grundgelegt in Jesu eigener Taufe, sie schöpft ihre Kraft aus Tod und Auferweckung Jesu wie aus der Sendung des Geistes, und sie wird gespendet im Auftrag und in der Vollmacht des auferstandenen und erhöhten Herrn.“¹⁰

Diese eine Wirklichkeit der Taufe wird im Neuen Testament in einer Fülle von Bildern und Modellen dargestellt, die alle von verschiedener Seite her versuchen, den Christen das unausschöpfbare Mysterium der Taufe zu verdeutlichen. In Anlehnung an die entsprechende Darstellung des Lima-Dokuments¹¹ lassen sich folgende Aspekte unterscheiden:

(1) „Taufe bedeutet Teilhabe an Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi“.¹² Damit wird die zentrale Aussage des Paulus zur Taufe in Röm 6,3-11 zusammengefasst (vgl. auch Eph 2,4-6; Kol 2,12 f.). Wer getauft wird, der erhält Anteil am Tod Jesu. Er stirbt dadurch der Sünde und ersteht zum neuen Leben in Christus. „Der Gläubige ist durch den sakramentalen Akt des rituellen Eintauchens Christus Jesus gleich geworden, ihm, der sich frei in Tod und Grab versenkte; daraus empfängt nun der Glaubende ein neues Leben. Es ist das Leben der Auferstehung und muss sich jetzt Tag für Tag im 'Tod für die Sünde' und im ständig wachsenden 'Leben für Gott' verwirklichen.“¹³ Diese enge Beziehung zu Christus kann

8 Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Band I: Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Hrsgg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg i. Br. u.a. 2006, 330.

9 Vgl. Lima-Dokument Nr. 1: „Die christliche Taufe ist im Wirken Jesu von Nazaret, in seinem Tod und seiner Auferstehung verwurzelt“.

10 Katholischer Erwachsenen-Katechismus, 330f.

11 Vgl. Lima-Dokument Nr. 2-7.

12 Nr. 2.

13 J. M. R. Tillard, Das sakramentale Handeln der Kirche, in: P. Eicher (Hrsg.), Neue Summe Theologie Bd. 3: Der Dienst der Gemeinde, Freiburg i. Br. 1989, 239-304, hier

auch mit dem Bild des „Anziehens Christi“ beschrieben werden (Gal 3,27; Röm 13,14). Hier wird zugleich der ebenfalls besonders von Paulus betonte Aspekt deutlich, dass die Taufe als Gabe Gottes auch Aufgabe ist, dass aus dem göttlichen Indikativ der entsprechende Imperativ zu einem Leben gemäß der empfangenen Taufe folgt.

(2) „Die Taufe, die Christen zu Teilhabern am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung macht, schließt Sündenbekenntnis und Bekehrung des Herzens in sich.“¹⁴ Die Taufe ist sakramentales Zeichen jener Umkehr, zu der Jesus in seiner Botschaft aufruft (vgl. Mk 1,15). In der Taufe werden dem Christen die Sünden abgewaschen (vgl. Apg 22,16; 1 Kor 6,11; Hebr 10,22; 1 Petr 3,21), empfängt er die Rechtfertigung allein aus Gnade und wird er von Gott geheiligt. Dieses Neuwerden des Sünders kann darum auch als Wiedergeburt bezeichnet werden (vgl. Joh 3,5; Tit 3,5; 1 Petr 1,3.23). Der Getaufte ist damit hineingenommen in das Leben Gottes, er ist sein Kind und darf diesen Gott „Abba - Vater“ nennen (vgl. Röm 8,15f.; Gal 4,6; 1 Joh 3,1f.).¹⁵

(3) All dies geschieht durch das Wirken des Geistes Christi (vgl. Röm 8,9-17; Tit 3,5-7; Hebr 6,1-6). Die Taufe ist wesentlich pneumatologisch zu verstehen, als Gabe des Geistes, der das Angeld der in Christus für uns vollzogenen Erlösung ist (vgl. Röm 8,23; Eph 1,14; 4,30), der die Gläubigen stärkt und sie zu einem Leben aus dem Glauben befähigt.

(4) Der Geist verbindet die Gläubigen also mit Jesus Christus und lässt sie teilhaben an seinem Leben. Er gliedert sie ein in seinen Leib (1 Kor 12,13). Indem die Taufe die Gläubigen so mit Christus verbindet, gliedert sie zugleich ein in die Gemeinschaft der Kirche. „Eingliederung in Christus und Eingliederung in die Kirche können in der Taufe nicht voneinander getrennt werden. Der Glaubende wird in einem einzigen und unteilbaren Vorgang Glied Christ und Glied des Leibes Christi, also der einzigen Kirche Gottes.“¹⁶ Diese Zugehörigkeit zum Leib Christi begründet zugleich das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und damit die gemeinsame Würde vor Gott (vgl. 1 Petr 2,9), denn durch die Taufe ist der Christ zu einem Glied des neuen Gottesvolkes geworden, das als Ganzes teilhat am Priestertum Jesu Christi. Die Taufe führt somit die Christen „in die Gemeinschaft mit Christus, miteinander und mit der Kirche aller Zeiten und Orte“.¹⁷

259.

14 Lima-Dokument Nr. 4.

15 Die Lehre von der Erbsünde, deren ausdrückliche Berücksichtigung im Lima-Dokument die offizielle Katholische Stellungnahme bedauert (vgl. Eine katholische Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Taufe, Eucharistie und Amt“. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987 [VApS 79] 18f.), ist sachlich in diesen beiden ersten Aspekten der Taufe impliziert.

16 J. M. R. Tillard, Das sakramentale Handeln der Kirche, 265.

17 Lima-Dokument Nr. 6.

(5) Die Taufe ist schließlich „ein Zeichen des Reiches Gottes und des Lebens der zukünftigen Welt“¹⁸. Die in der Taufe geschenkte Gabe ist eine eschatologische Gabe, die die irdischen Grenzen überschreitet, weil und insofern sie Gabe des Auferstandenen ist, der durch seinen Geist den Glaubenden Anteil an seinem Leben in Gott schenkt. Diese eschatologische Gabe wird dem Menschen aber gegeben unter irdischen Zeichen und Worten, und sie erschließt sich nur dem, der daran glaubt. In dieser Spannung drückt sich somit die grundlegende Spannung christlicher Existenz aus, die in der Zeit der Vollendung jenes Heils entgegengeht, das ihr im Heiligen Geist bereits geschenkt ist.

Alle diese Aspekte der Taufe meinen selbstverständlich ein und dieselbe Wirklichkeit. Da diese Wirklichkeit in der Teilhabe am Heilsmysterium des dreieinigen Gottes besteht, ist sie letztlich so unausschöpfbar wie dieses Mysterium selbst. Das Wesen der Taufe erschließt sich nur dem, der sich glaubend der Offenbarung Gottes öffnet und sich der bleibenden Vorgegebenheit des Tuns Gottes und seiner Offenbarung bewusst bleibt.

2. Taufe und Glaube

Dass Taufe und Glaube zusammengehören, ist Bekenntnis aller christlichen Kirchen, die die Taufe praktizieren. Die Taufe wirkt nicht automatisch, sondern sie bewirkt nur dann das, was Gott durch sie schenken will, wenn sie im Glauben (der selbst wiederum eine Gabe Gottes ist) angenommen wird. Der Zusammenhang von Glaube und Taufe wird vom II. Vatikanischen Konzil im Blick auf die Sakramente so formuliert, dass die Sakramente und dementsprechend auch die Taufe den Glauben nicht nur voraussetzen, sondern ihn auch nähren, stärken und anzeigen und deshalb „Sakramente des Glaubens“¹⁹ heißen. Wenn die Sakramente den Glauben *voraussetzen*, dann bedeutet das, dass ein *fruchtbarer* Empfang der Sakramente (so die katholische Sprachweise) nur dann möglich ist, wenn sie im Glauben empfangen werden. Dementsprechend orientiert sich das dogmatisch bis in die Gegenwart prägende Verständnis der *Taufe* auch auf katholischer Seite an dem Weg eines Menschen, der zum Glauben findet und der als innere Konsequenz dieses Glaubens die Taufe empfangen möchte. Das wird besonders deutlich im Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient, das bei seiner Schilderung des Rechtfertigungsgeschehens trotz einer Jahrhunderte langen Praxis der Kindertaufe ganz selbstverständlich von diesem Modell ausgeht, d.h. vom Modell eines Erwachsenen, der durch die Gnade Gottes zum Glauben findet und als innere Konsequenz

¹⁸ Nr. 7.

¹⁹ SC 59; vgl. B. Neumann, Die Taufe als Sakrament des Glaubens, in: W. Klaiber / W. Thönnissen (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, 71-89.

dieses Glaubens zur Taufe geführt wird.²⁰ Die Frage nach dem Glauben des Täuflings bzw. bei der Kindertaufe stellvertretend für ihn nach dem Glauben der Eltern und Paten ist darum selbstverständlicher Bestandteil des katholischen Taufritus.

Andererseits geht die Lehre von der Taufe ebenso selbstverständlich davon aus, dass dem Täufling in der Taufe die *Gnade des Glaubens geschenkt* wird. Die Taufe ist Sakrament des Glaubens nicht nur dadurch, dass sie den Glauben voraussetzt, sondern auch in der Weise, dass in ihr dem Getauften dieser Glaube in neuer Weise geschenkt wird. Denn mit der Taufe beginnt der ausdrückliche Weg als Christ, d.h. als jemand, der eingebunden ist in die Gemeinschaft des Leibes Christi, die Kirche, und der dieses Leben aus dem Glauben nun im Alltag umsetzen muss. Dementsprechend gilt: „Nicht nur der Glaube führt zur Taufe, auch die Taufe begründet je neuen Anfang im Glauben.“²¹ Dieser Aspekt der Taufe zeigt sich besonders deutlich beim katholischen Ritus der Erwachsenentaufe. Bei der Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche beginnt die (in Ausnahmefällen mögliche) Kurzform der Tauffeier mit einem Dialog des Priesters oder Diakons mit dem Taufbewerber, der zunächst gefragt wird: „Was erbitten Sie von der Kirche Gottes?“ Seine Antwort lautet: „Den Glauben.“ Darauf folgt die Frage: „Was gewährt Ihnen der Glaube?“ und die Antwort des Bewerbers: „Das ewige Leben.“²² Hier wird also zum einen von der Kirche der *Glaube* erbeten, der so als Inbegriff des Christseins verstanden wird. Zum anderen wird in diesem Dialog deutlich, dass der Weg zur Taufe zwar auch bereits ein Weg zum und im Glauben war, und dass dennoch dieser Glaube im Sakrament der Taufe auf eine neue und vertiefte Weise von Gott *geschenkt* wird. Mit dieser hier nur angedeuteten Spannung im Verständnis der Taufe als Sakrament des Glaubens hängen natürlich eine Reihe ökumenischer Anfragen zusammen, auf die noch genauer eingegangen wird. Zunächst aber soll, auf der Basis des bisher Gesagten, die Bedeutung der Taufe für die Ökumene deutlich gemacht werden.

20 Vgl. DH 1520-1550.

21 W. Kasper, Glaube und Taufe, in: ders. (Hrsg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970, 129-159, hier: 149.

22 Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum, Studienausgabe, hrsgg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Freiburg i. Br. 1994, 154.

3. Die Taufe als ökumenisches Sakrament

Wenn die Taufe Sakrament des Glaubens ist, d.h. ein Sakrament, das den Glauben ebenso voraussetzt wie es ihn bewirkt (in jener letztlich nicht auflösbaren Spannung, die das gesamte christliche Verständnis vom Handeln Gottes und von der Antwort des Menschen darauf kennzeichnet), dann ist in der Anerkennung der Taufe anderer Kirchen immer schon die grundlegende Verbundenheit im Glauben mit ausgesagt. Denn wenn Glaube und Taufe zusammengehören, dann kann die Anerkennung der Taufe nur möglich sein im Blick auf eine grundlegende Gemeinsamkeit im Glauben. Insofern gilt, dass die Gemeinschaft durch die Taufe „letztlich eine fundamentale Gemeinsamkeit im wahren Glauben sein muss, die vor der begrifflich objektivierten Glaubenseinheit liegt.“²³

Dementsprechend müssen dann aber auch die *Kirchen*, in denen diese Taufe erfolgt, bei allen noch vorhandenen Unterschieden grundsätzlich in ihrer Kirchlichkeit anerkannt werden.²⁴ Diesen Schritt hat das II. Vatikanische Konzil getan, wenn es davon ausgeht, dass die Taufe „ein sakramentales Band zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind“, ²⁵ begründet, das, wie die katholische Stellungnahme zum Lima-Dokument ausdrücklich sagt, „stärker ist als alles, was sie voneinander trennt.“²⁶ Durch die Taufe sind die nichtkatholischen Christen „gerechtfertigt und Christus eingegliedert, darum gebührt ihnen der Ehrenname des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt“.²⁷ Man kann diesen Wechsel in der Perspektive, den das Konzil hier formuliert, gar nicht deutlich genug hervorheben. Indem das Konzil das gemeinsame Erbe des Glaubens betont und indem es die wirkliche Verbundenheit aller Christen in und durch Jesus Christus hervorhebt, wie sie in der Taufe bezeichnet und bewirkt wird, nimmt es die nichtkatholischen Christen an erster und grundlegender Stelle als Schwestern und Brüder in Christus wahr und betrachtet sie eben nicht mehr als Irrgläubige bzw. vom wahren Glauben Abgefallene, eine Perspektive, wie sie in der vorkonziliaren Ekklesiologie im Vordergrund stand. Dieser Wandel in der Perspektive oder besser, diese vertiefte Wahrnehmung der geistlichen Wirklichkeit der Taufe ermöglichte der katholischen Kirche einen neuen

23 H. Wagner, Taufe, in: HÖ III/2, 148-153, hier: 148.

24 Auf die vor allem durch von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichten „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“ vom 29.06.2007 wieder angestoßene Debatte um das katholische Kirchenverständnis und seine Sicht der nichtkatholischen Kirchen kann in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden. Ich verweise nur auf das Eröffnungsreferat von Karl Kardinal Lehmann „Zum Selbstverständnis des Katholischen. Zur theologischen Rede von der Kirche“ bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 24.9.2007 in Fulda. Der Text ist zugänglich unter www.dbk.de.

25 UR 22.

26 Eine katholische Stellungnahme, 17.

27 UR 3; vgl. LG 15.

Umgang mit den nichtkatholischen Christen und mit den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, in denen diese Christen ihren Glauben leben. Auf dieser Grundlage aufbauend war es dem Konzil möglich, sich offiziell der ökumenischen Bewegung anzuschließen, und ebenso war es auf dieser Grundlage möglich, im Bereich der Ökumene nicht nur in der Praxis zusammenzuarbeiten, sondern auch mit den anderen Kirchen in einen wirklichen theologischen Dialog zu treten und vor allem auf der geistlichen Ebene, d.h. in Gebet und Gottesdienst, diese wirkliche Verbundenheit miteinander zum Ausdruck zu bringen.²⁸ Papst Johannes Paul II. hat deshalb zu Recht in seiner Ökumene-Enzyklika aus dem Jahr 1995 die von ihm so genannte „wiederentdeckte Brüderlichkeit“²⁹ als den ersten und wichtigsten Ertrag der Ökumene bezeichnet, weil sie die Grundlage der ökumenischen Bewegung darstellt und damit die Verpflichtung deutlich macht, auf diesem Weg der Ökumene weiter zu gehen.

Dass diese gemeinsame Verbundenheit in der Taufe nicht bedeutet, dass alle anderen Differenzen zwischen den Kirchen damit behoben wären, zeigt sich nicht nur an der offenkundigen Tatsache, dass es diese Differenzen weiterhin gibt, sondern lässt sich auch theologisch einsichtig machen, da nach katholischem Verständnis die Taufe zwar das grundlegende Sakrament des Christseins darstellt, aber nur den *ersten* sakramentalen Schritt auf dem Weg der Initiation, d.h. der Hineinführung in die volle Gemeinschaft mit der Kirche darstellt, die durch die Firmung und die Eucharistie vollendet wird. Die Taufe ist in diesem Sinne der *Beginn* eines Weges, der erst in der Feier der Eucharistie seine Vollendung findet.³⁰ Analog kann man darum sagen, dass die wechselseitige Anerkennung der Taufe die von Gott gegebene Grundlage des gemeinsamen Weges der Ökumene zum Ausdruck bringt, der seine Vollendung in der gemeinsamen Feier der Eucharistie findet, in der die wiederhergestellte volle Kirchengemeinschaft sakramental dargestellt wird. Dabei stellt gerade diese in der Taufe gegebene reale Verbundenheit der Christen untereinander den entscheidenden Beweggrund dafür dar, die Einheit und Verbundenheit im Leib Christi auch als sichtbare Einheit der Kirche deutlich werden zu lassen. Das Lima Dokument hält darum zu Recht fest: „Die Notwendigkeit, die in der Taufe begründete Einheit wiederzugewinnen, gehört zum Zentrum der ökumenischen Aufgabe und ist entscheidend für die Verwirklichung echter Partnerschaft innerhalb der christlichen Gemeinschaften.“³¹

²⁸ Man vergleiche nur die vorkonziliären Aussagen zur *communicatio in sacris* (vgl. H. Schauf, Art. *Communicatio in sacris*, in: LThK2 3 [1959], 24-26) mit den Aussagen des Konzils in UR 8 und vor allem der nachkonziliären Dokumente zu den Möglichkeiten der Gemeinschaft im geistlichen Tun, etwa im Ökumenischen Direktorium, Nr. 92-160.

²⁹ *Ut unum sint*, Nr. 41f.

³⁰ Vgl. UR 22.

³¹ Lima-Dokument, Nr. 6 (551f.).

4. Die Taufe als Problem der Ökumene

Aus katholischer Sicht neigt man dazu, aufgrund dieser Aussagen des II. Vatikanischen Konzils die Taufe als ein ökumenisch unproblematisches Sakrament zu verstehen. Spätestens dann aber, wenn man Kirchen oder Gemeinden begegnet, die nur oder überwiegend die so genannte „Gläubigen- oder Erwachsenentaufe“ praktizieren, entdeckt man, dass auch im Verständnis der Taufe noch eine Reihe von ökumenischen Fragen enthalten sind. Am deutlichsten wird dies im Umgang mit jenen aus dem Taufertum stammenden Kirchen, die strikt jede Form einer Kinder- oder Säuglingstaufe ablehnen. Zwar gibt es auch Freikirchen, die eine offenere Praxis haben, weil sie die Kindertaufe dann anerkennen, wenn der Betreffende sich in seinem Gewissen daran gebunden fühlt, d.h. sie als seine Taufe empfindet, aber dennoch vertreten auch diese Kirchen die Ansicht, dass die Taufe der Sache nach als Taufe eines bereits zum Glauben gekommenen praktiziert werden muss.

Das Problem, das sich hier stellt, besteht zunächst in der Auslegung der *Bibel*. Fraglos geht das Neue Testament in der Regel davon aus, dass Menschen getauft werden, die bereits zum Glauben gefunden haben. Auf der anderen Seite gibt es eine Reihe von Bibelstellen, die zumindest die Möglichkeit einer Taufe auch nichtgläubender bzw. nichtmündiger Menschen nahe legen, die so genannten *Oikos*formeln, in denen von der Taufe eines ganzen Hauses die Rede ist (vgl. Apg 16,33; 1 Kor 1,16). Die intensiven Debatten, die um die entsprechenden Schriftstellen geführt worden sind, haben aber wohl nur gezeigt, dass die Frage nach der Legitimität der Kindertaufe nicht allein auf der Grundlage des biblischen Materials gelöst werden kann.³² Die Frage, um die es hier geht, ist vielmehr die Frage nach der Legitimität der *Tradition*, d.h. der geschichtlichen Entwicklung der eigenen Taufpraxis und ihrer Verbindlichkeit.³³ Die meisten christlichen Kirchen gehen davon aus, dass die Praxis der Kindertaufe, die sich etwa ab dem 4./5. Jahrhundert n. Chr. endgültig durchgesetzt hat, dogmatisch legitim ist und von daher weitergeführt werden kann. Diejenigen Freikirchen, die diese Praxis ablehnen, halten dagegen ihre eigene Tradition für verbindlich. Die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition erweist sich also auch an diesem Punkt als eine

32 Vgl. W. Klaiber, Glaube und Taufe in exegetischer Sicht. Eine Problemskizze, in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, 11-28, hier 17f. Das Lima-Dokument Nr. 11 stellt darum zu Recht fest: „Die Möglichkeit, dass zur neutestamentlichen Zeit auch die Kindertaufe praktiziert worden ist, kann nicht ausgeschlossen werden. Die Taufe nach einem persönlichen Glaubensbekenntnis ist jedoch die in den neutestamentlichen Schriften am eindeutigsten belegte Praxis.“

33 Vgl. J. Oeldemann, Ökumenische Konvergenz im Taufverständnis? 214; R. Gebauer, Konvergenzen und Divergenzen im Taufverständnis. Erträge und Perspektiven, in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, 225-239; hier: 225-227; 238f.

der zentralen Fragen des ökumenischen Dialogs.

Damit zusammenhängend ist die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe auch eine Frage nach dem Wesen oder dem Verständnis eines *Sakraments*. Nach Auffassung der meisten Kirchen ist ein Sakrament untrennbar beides, Zeichen *und* Instrument der Gnade Gottes. Wird das Sakrament nun *primär* als *Zeichen* verstanden, d.h. als Ausdruck des Glaubens des Menschen, als Zeichen seines Bekenntnisses zu Gott, dann steht vor allem der persönliche Glaube des Menschen, wie er sich etwa in der Bekehrung zu Christus und der Annahme des Evangeliums äußert, im Vordergrund. Diese Position, bei der die Sakramente stärker Zeichen sind und weniger Instrument oder Mittel der Gnade, dürfte bei jenen Kirchen, die die Kindertaufe ablehnen, vorherrschend sein. Demgegenüber betonen diejenigen Kirchen, die eine Kindertaufe praktizieren, stärker den Aspekt des *Gnaden- oder Heilmittels*. Hier ist das Sakrament vorwiegend ein Mittel der göttlichen Gnade, an dem gerade deutlich wird, dass Gottes Gnade an erster Stelle steht und nur diese Gnade den Glauben und damit die Antwort des Menschen möglich macht. In der Praxis der Kindertaufe kommt aus dieser Perspektive die grundsätzliche Vorgegebenheit der Gnade Gottes vor allem menschlichen Tun zum Ausdruck.

Aus diesen unterschiedlichen Positionen ergeben sich natürlich *unterschiedliche Gewichtungen* der Taufe. Denn wenn der Aspekt des *Bekenntniszeichens* im Vordergrund steht, kann das zu einer Position führen, bei der der christliche Glaube zumindest grundsätzlich auf dieses Sakrament auch verzichten könnte, weil das Entscheidende die Gnade des Glaubens und nicht das Sakrament der Taufe wäre. Steht andererseits der Aspekt der Taufe als *Werkzeug der Gnade* im Vordergrund, dann wird damit deutlich, dass der Glaube wesentlich angewiesen ist auf die Taufe und dass die Taufe in diesem Sinne das notwendige Sakrament des Christseins darstellt. Aber wenn diese Taufe vor allem in der Form der Kindertaufe praktiziert wird, dann stellt sich natürlich die von den täuferischen Freikirchen immer wieder erhobene Frage, welche Rolle der persönliche Glaube in diesem Geschehen spielt und wie in dieser Form der Taufe deutlich wird, dass solcher Glaube nicht aus dem Sakrament ausgeschlossen werden darf. Damit sind eine Reihe zentraler Fragen angesprochen, die nicht nur die Beziehungen zwischen den Kirchen betreffen, sondern die die Kirchen selbst noch einmal zur Besinnung auf ihre je eigene Tauftheologie und Taufpraxis auffordern. In diesem Sinne sollen abschließend einige Fragen genannt werden, die sich durch die ökumenische Diskussion über die Taufe für die katholische Theologie (und wohl nicht nur für sie) stellen.

5. Die ökumenische Diskussion um die Taufe als Anfrage an die katholische Theologie

Natürlich ist die Frage der Kindertaufe zunächst einmal eine *pastorale* Frage, d.h. die Frage danach, wie ernst man als Kirche die Verantwortung für die als Kinder Getauften nimmt, damit sie zu einer persönlichen Annahme der in der Taufe von Gott geschenkten Gnade geführt werden. Das bleibt auch und gerade dann eine Frage, wenn man umgekehrt wahrnimmt, dass sich innerhalb der Freikirchen durchaus ähnliche Fragen stellen im Blick auf die verschiedenen Formen des kirchlichen Unterrichts oder der kirchlichen Wegbegleitung hin zu einem verantworteten Glauben, der dann um die Taufe bittet.

Es ergeben sich aber auch Fragen *dogmatischer Art*, deren Relevanz es wohl deutlicher als bisher wahrzunehmen gilt.³⁴ Denn was bedeutet es, wenn das Konzil von Trient, wie schon erwähnt, in seinem Dekret über die Rechtfertigung ganz selbstverständlich vom Weg eines *Erwachsenen* ausgeht, der zum Glauben und dann zur Taufe kommt? Bedenkt man zudem, dass sich der Ritus der Kindertaufe bis zum II. Vatikanischen Konzil und der daraus erwachsenen Liturgiereform an dem Ritus der Erwachsenentaufe orientiert hat, dann wird erst recht deutlich, dass die Erwachsenentaufe gleichsam den *dogmatischen Normalfall* der Taufe darstellt, so dass der über Jahrhunderte währende soziologische Normalfall der Kindertaufe „theologisch gesehen einen Sonderfall“³⁵ darstellt. Um dies zu verstehen wird man den Zusammenhang von Erbsünde und Taufe beachten müssen. Sicherlich nicht ausschließlich, aber wohl in der konkreten Vorstellung vorherrschend war die Praxis der Kindertaufe von der Überzeugung geprägt, dass jedes Kind, das im Stand der Erbsünde stirbt, nicht das übernatürliche Heil erlangen kann, sondern allenfalls eine natürliche Seligkeit. Nicht umsonst bildet bei Augustinus die Tatsache, dass die Taufe gespendet wird zur Vergebung der Sünden, ein wesentliches Argument für seine Erbsündenlehre.³⁶ Wenn die Kindertaufe legitim ist, die Säuglinge aber noch keine persönlichen Sünden begangen haben, kann, so seine Schlussfolgerung, die Sünde, die vergeben wird, nur die Erbsünde sein. Wenn man nun bedenkt, wie sehr Augustinus

34 Vgl. zum Folgenden W. Thönissen, Tauftheologie und Taufpraxis. Theologische Begründung und pastorale Bedeutung der Erwachsenen- und der Kindertaufe, in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, 113-134.

35 Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind. Hinweise zur seelsorglichen Begleitung. Eine Arbeitshilfe der Pastorkommission und der Kommission Ehe und Familie der Deutschen Bischofskonferenz, hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993 (ADBK 109), 53.

36 Vgl. F.-J. Nocke, Spezielle Sakramentenlehre I. Taufe, in: Handbuch der Dogmatik, hrsgg. v. Th. Schneider, erarbeitet von B. J. Hilberath u.a., Bd. 2: Gnadenlehre, Ekklesiologie, Mariologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Trinitätslehre, Düsseldorf 2002, 242f.

mit seinen Gedanken die Erbsündenlehre der westlichen Kirche geprägt hat, dann kann sein Einfluss auch an diesem Punkt wohl kaum überschätzt werden. Hier hat in der gegenwärtigen Theologie, auch durch die stärkere Wahrnehmung der Tradition der griechischen Kirchenväter und von ihr her der Kirchen der Orthodoxie, ein Wechsel in der Perspektive stattgefunden, der auch neue Fragen nach dem Verständnis der Taufe stellt. Zum einen hat die theologische Debatte um das Verständnis der so genannten „Erbsünde“ deutlich herausgearbeitet, dass die „Erbsünde“ nur in einem analogen Sinne als „Sünde“ bezeichnet werden kann. Sie meint kein dem Einzelnen zurechenbares Nein zu Gott, sondern ein Hineingeborenwerden in und ein Geprägtwerden durch eine von vornherein unheile, d.h. von der Sünde geprägte Welt. Zum anderen ist der westlichen Theologie der allgemeine Heilswille Gottes neu bewusst geworden und damit das Vertrauen auf den Gott, der auch durch die von der Sünde geprägten Lebensbedingungen die Menschen zum Heil führen kann und will. Damit ist an die Stelle der Sorge um das ewige Schicksal der ungetauften Kinder die Hoffnung auf Gott getreten. Der Katechismus der katholischen Kirche macht zwar keine endgültige Aussage über das Schicksal dieser Kinder, aber er hebt deutlich hervor, dass die Kirche diese Kinder, wie im Begräbnisritus deutlich wird, Gottes Barmherzigkeit anvertraut.³⁷ Damit ist aber die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Taufe in einen neuen Zusammenhang gestellt, der theologisch noch weiter zu bedenken ist, und dies ausdrücklich in einem ökumenischen Rahmen, der die verschiedenen kirchlichen Traditionen mit aufnimmt und in ein Gespräch miteinander bringt.

Das Thema der Taufe steht damit weiterhin auf der Tagesordnung der Ökumene. Die Herausforderung für die Kirchen, die durch die Taufe gegebene Verbundenheit in Christus sichtbar darzustellen, wird durch den Akt der wechselseitigen Anerkennung der Taufe, wie er in Magdeburg geschehen ist, ebenso deutlich wie die Aufgabe, gemeinsam die vorhandenen und z.T. noch kirchentrennenden Differenzen im Verständnis der Taufe theologisch verantwortet anzugehen, damit dieses Sakrament immer mehr das werden kann, was es seinem Wesen nach sein soll: das von Gott gegebene Heilszeichen der Verbundenheit aller Christen in dem einen Leib Jesus Christi.

37 Vgl. KatKK Nr. 1261. Diese Sicht ist in dem von Papst Benedikt XVI. gebilligten Dokument der Internationalen Theologenkommission vom 19. April 2007 ausführlich begründet worden, vgl. International Theological Commission, The Hope of Salvation for Infants who died without being baptised: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_en.html (30.10. 2007).

Patente Paten

Chancen außerfamilialer, intergenerationeller Kommunikation

1. Öffentliche Privatheit als konventionelle Originalität

Die weltweite Christenheit lebt in Widerständen und zugleich ergeben in allen Teilen der Weltgesellschaft. Der Lebenswandel des Christentums ist stetig und stets radikal. Er hat seinen Grund im allgemeinen Wandel der Welt und in einer eigentümlichen geistlichen Lebendigkeit, die das Christentum nie das sein lassen, was es einmal war, es aber entgegen mancher Berechnungen sein lassen, damit es weiter oder überhaupt etwas werden kann.

In Deutschland und Umgebung klagen Kirchen und Gemeinden regelmäßig und unablässig über die Richtungen des rasanten Wandels. Fast ausnahmslos wird dabei die Individualisierung und Privatisierung des christlichen Glaubens und Lebens beschrieben. Unbestritten ist, dass die persönlichen Herausforderungen für die Entscheidungsfähigkeit und -willigkeit in religiösen Fragen gewachsen sind. Strittig ist, ob und wie die institutionelle Glaubenskommunikation den christlichen Lebenswandel sinnvoll mitgestalten kann.

Die möglichen Alternativen und komplementär kombinierbaren Elemente von Vertrauen, Glauben, Hoffen, Meinen, Überzeugungen und Weltansichten haben sich einerseits privat pluralisiert, d.h. abgesondert von allgemeiner und öffentlicher Kommunikation vervielfältigt. Dieser Vorgang findet allerdings nicht getrennt von überindividuellem Austausch überhaupt statt, so dass sich andererseits neue Standards gebildet haben.¹ Zum Zwang zur Häresie gehört der regelmäßige Fluchtversuch, also die selbstgewählte Pflicht zu scheinbarer Originalität, um das Eigene als Neues, nicht als Erwähltes und damit als Altes, erscheinen zu lassen. Das Private, der Öffentlichkeit gerade Beraubte, wird dann mit ganzer Kraft an prominenter Stelle und in entscheidenden Situationen wiederum veröffentlicht. Dieser Vorgang hat seinen Sitz u.a. im Leben von Kasualien und stattet sie mit einer entsprechenden Dynamik aus.

Käthi La Roche, Pfarrerin am Zürcher Großmünster, illustriert diese Dialektik an den heutigen Üblichkeiten, sich trauen zu lassen, besonders, wenn es um scheinbar individuell-originelle Wahrnehmungen und Worte geht, die der Privatheit entrissen werden:

1 Vgl. Reiner Preul, So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft, Darmstadt 2003, 65-75 (mit Bezug auf Ulrich Beck).

„Sie [Die Teilnehmenden an Kasualien] haben einfach das Bedürfnis, ihr Innerstes preiszugeben, was nicht leicht ist, vor allem wenn die Kirche voll ist. Dann wird es oft furchtbar peinlich. Und gleichzeitig so konventionell.“

„Ich habe in all den Jahren als Pfarrerin die Erfahrung gemacht, dass wir bei allem, was uns ganz persönlich betrifft – sei es heiraten oder auch sterben –, das Gefühl haben, es sei einmalig. Genau das Gegenteil ist der Fall. Ich versuche den Brautleuten zu erklären, dass sie sich mit diesem Schritt in eine Generationenreihe stellen und dass es hilfreich sein kann, eine gebundene Form zu wählen. Eine, von der man weiss, dass sie schon andere getragen hat. Aber der Individualismus unserer Gesellschaft zwingt zu Originellem. Dabei sind selbst die Kleider Uniformen.“²

Originalität ist in der pluralistischen Gegenwart überwiegend originelle *Wahl* und die gefragteste Kulturleistung dadurch die Fähigkeit zu wählen. Dieser permanenten Wahlleistung ist ein immenses Fluchtpotential inhärent, auch um den Konsequenzen einer selbstverschuldeten Wahlentscheidung zu entgehen.

Die Pfarrerin ergreift vertrauensbildende Maßnahmen, um die zwangsläufig massenhaften Enttäuschungen bei der Flucht in die Originalität zu begrenzen. Immer wieder sollen eigene Texte oder Riten Unvergleichlichkeit herstellen, weil eine Wahlgesellschaft alles vergleichbar gemacht hat. Die Geistliche aber hat ihrerseits die Konvention entwickelt, selbstgemachten Worten die nachdenkliche Wortwahl zu empfehlen und damit zu entgegenen.

Aber nicht nur der eben konstatierte, punktuelle Veröffentlichungswille des Privaten im religiösen Kontext, auch die abgründige, allgemeine Sprachlosigkeit gehört zu den Charakteristika privatisierter Religiosität und verwandter Phänomene. „Privatisierte Religion ist in der Regel *ausdrucksschwach* und *kommunikationsarm*. (...) Radikal individualisierte und privatisierte Religion wird sprachlos.“³ Aber auch noch Sprachlosigkeit kann wortreich veröffentlicht werden. Beides schließt einander nicht aus, sondern bedingt sich gegenseitig.

2 Anja Jardine, Das Ja-Wort. Trotz besserem Wissen schwören sich Paare ewige Liebe. Vor Gott und den Menschen. Warum, um Himmels willen, tun sie das? Pfarrerin Käthi La Roche weiss es, in: NZZ-Folio 4/2007, 28-30, 28.

3 Preul 2003, 98, H. i. O.

2. Die kasuelle Patenwahl im Inter-esse von privat und kirchlich-öffentlich

Dennoch darf privatisierter Glaube aufgrund fehlender oder peinlicher Kommunikation nicht einseitig als defizitäre Form von Christlichkeit interpretiert werden. Gerade privater Glaube ist überlebensnotwendig, wie im Protestantismus seit der Reformation immer auch institutionell kommuniziert wurde und daher als solcher überindividuell ergänzungs- und pflegebedürftig.

Es gilt also, Vorstellungen privater und öffentlicher Christlichkeit so zu entwickeln, dass öffentliche Glaubenspraktiken und -überzeugungen, nicht nur bei Kasualien, mehr darstellen können als veröffentlichte Privatheiten, die vom glaubenden Individuum viel erfordern und ihm wenig geben, weil sie nicht *extra nos* sind.

Denn privatisierte Religion ist zwangsläufig heillos überfordert, wenn sie das Ganze christlichen Glaubens und Tuns lebendig halten und überdies tradieren soll. Privates Überzeugtsein, Meinen, Glauben, Hoffen und Ahnen kann nicht ohne überindividuelle Kommunikation entstehen und kontinuierlich existieren.

Kasualien sind als Vorkommnisse an den Grenzen von privater und kirchlich-öffentlicher Kommunikation deshalb im eigentlichen Sinne *interessant*, weil sie sich im Zwischenreich von privat und öffentlich abspielen müssen. Allerdings wird die Existenz des „Dazwischen“ gelegentlich übersehen oder zeitweilig geleugnet. Einseitig konzipierte Kasualien aber rufen stets den Widerstand der jeweils vernachlässigten Seite hervor. Folgende Definition des kirchlichen Patenamtes provoziert geradezu die Gegnerschaft potentieller, familiär gewählter Paten:

„Das Patenamt ist abgesehen von seiner privat-familiären Bedeutung ein *kirchliches Amt*, in das die Gemeinde, d.i. die Kirche, in deren Mitte Kinder getauft werden, konfirmierte Gemeindeglieder beruft.“⁴

Die privat-familiäre Bedeutung scheint so nebensächlich, dass man mindestens für den kurzen, aber letztlich entscheidenden Moment der Definition des Patenamtes davon absehen zu können meint. Diese Bestimmung verfehlt genau das *Inter-esse*, das eine Patenwahl auszeichnet.

Dieses Interesse wird aber auch verfehlt, wenn die geschichtlich gut nachzuweisende totale Familiarisierung⁵ künftig noch verstärkt werden soll: „Das Motiv der ‚zugewählten Verwandtschaft‘ ist – auch mit seinen sozialen Chancen – ernster als bisher zu nehmen“⁶, weiß eine der we-

4 Gerd Heinrich / Klaus Blaschke, Die Taufe / Das Brot und das Evangelium. Grundlinien für das kirchliche Handeln, Kiel 1992, 27, H. i. O.

5 Vgl. zur Genese Ulrich Schwab, Die Taufpaten, in: ZThK 92 (1995), 396-412, 402-404.

6 Das Amt der Taufpaten. Überlegungen zu seinem Verständnis und seiner Gestaltung.

nigen aktuellen, theologischen Stellungnahmen aus kirchenleitender Perspektive zum Patenamnt.

Die praktisch-theologisch vernachlässigte, aber nach wie vor in verbreitetem Brauch stehende Patenwahl in den evangelischen Kirchen soll hier exemplarisch auf ihr *Inter-esse* von privat und öffentlich, auf ihr Dasein zwischen konventioneller Originalität und öffentlicher Amtlichkeit untersucht werden, um daraus Chancen außerfamilialer, intergenerationeller Kommunikation des Evangeliums zu erschließen.

Die Patenwahl wird ausgewählt, weil sie in der Christentumsgeschichte immer wieder radikalen Wandlungen unterlag, rechtstheologisch unsicher fundiert ist, eine biblische Begründung vermissen läßt⁷, aber gleichwohl zu den hartnäckigsten und bis in die Gegenwart zu den vielfältig säkular kopierten privat-öffentlichen Sozial- und Kommunikationsformen zählt und sich dadurch unerlässlich gemacht hat.

Denn ohne Paten geht es – freilich praktisch nur im Ausnahmefall – nur in der Kirche. Andernorts in den Gesellschaften sind Paten fast allgegenwärtig.

Die frechste und jüngste institutionalisierte Kopie der christlichen Taufe, die sozialistisch-staatliche Namensweihe in der vergangenen DDR, verzichtete nicht auf das Patenamnt und ließ sich Paten und Eltern folgendermaßen vor Kind und Staat verpflichten:

„Wir, die Eltern und Paten, wollen alles tun, um das Kind im Geiste des Friedens, der Völkerfreundschaft und zur Liebe zu unserem Staat zu erziehen und ihm eine glückhafte Zukunft im Sozialismus zu sichern.“⁸

Auch Harry Potter kann nicht ohne einen mächtigen Paten werden, wer er wird. Sirius Black, ein enger Vertrauter von Harrys Eltern, eine genaue Mischung aus Vater, Freund und Bruder, hilft seinem Patenkind Harry im entscheidenden – „religiösen“ – Moment seines Lebens. Er steht ihm in seiner Todesangst bei:

„Does it hurt?“

The childish question had fallen from Harry's lips before he could stop it.

„Dying? Not at all,“ said Sirius. „Quicker and easier than falling

Eine Stellungnahme der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel 2002, 7.

7 Vgl. Christoph Bizer, Paten II. Evangelisch, in: RGG, Bd. 6, Tübingen 2003, Sp. 1003.

8 Sei willkommen Kind. Empfehlungen für die Namensweihe, Leipzig 1973, zit. n. Hans-Günter Heimbrock, Patenamnt – entleertes Ritual oder pädagogische Chance?, in: Die Christenlehre 41 (1988), 70-175, 170.

Patinnen und Paten begegnen aber nicht nur in diktatorischer Vergangenheit und fiktiver Transzendenz, sondern ebenso im Alltag. Im Kindergarten übernehmen Vorschulkinder stolz das Patenamts für neu hinzukommende Dreijährige, im Personalwesen werden in der Hierarchie gleichgestellte Paten für neu einzuarbeitende Kollegen berufen und viele global agierende, soziale Hilfswerke organisieren ihre Hilfe mit Erfolg personal-patenschaftlich.

Die nichtkirchlichen bzw. -christlichen Patenwahlen tragen trotz ihrer außerordentlichen Varianz auch in säkularem Gewand die spezifischen Charakteristika, mit denen sich Kirchen und Gemeinden auseinandersetzen müssen. Das Patendasein wird nach familialem Muster konzipiert, es gibt eine hohe persönliche Bindungskraft bei gleichzeitig überindividueller Verpflichtung, vor allem aber die multidimensionale Wahlleistung, die die Patenschaft initiiert. Ein literarisches Beispiel aus dem vorigen Jahrhundert illustriert das Gemeinte. Über den neugeborenen Stanislaus Büdner, den späteren Wundertäter, schreibt Erwin Strittmatter:

„Patinnen wurden: die Frau des Gutsvogts, deren Blusen Lena, die Näherin, noch immer weiten mußte; die Frau des Dorfkrämers, die ansah, wenn Büdners Wochenlohn nicht reichte; die Frau des Bauern Schulte, der ab und an sein Pferd für kleine Leute herlieh. Patin sollte auch die Frau des Dorfschusters werden. Gustav dachte an Gratissohlen für Winterschuhe. Lena war dagegen. ‚Die Schustersche ist katholisch. So etwas laß ich nicht an meinen Jungen!‘ Sie schlug die Frau des Försters vor. Gustav schüttelte sich wie ein Hund im Regen. Er dachte an den langen Fingernagel des Försters. Man einigte sich auf die Frau des Lehrers: eine Beamtenfrau.“¹⁰

Diese Patinnenwahlen dokumentieren Kontinuität und Sinneswandel über mehr als 1700 Jahre. Um 200 bei Tertullian hießen Paten *sponsores*.¹¹ Sie fungierten als Bürgen und Vermittler für den Glauben des Täuflings. Aber die Paten bekamen schon früh jene Aufgaben, die wir heute Sponsoren zuschreiben; sie werden von Erwin Strittmatter schon als originelle Konvention inszeniert. Und obwohl in diesem Fall alle Erwartungen, die man in Sponsorinnen setzen kann, überaus gründlich enttäuscht werden, erleben die Taufsponsoren trotz solcher Rückschläge gegenwärtig eine Renaissance.

Mit dem erstrebenswerten Sponsorentitel wird mancherorts wieder für

9 Joanne K. Rowling, *Harry Potter and the Deathly Hallows*, London 2007, 560f.

10 Erwin Strittmatter, *Der Wundertäter. Roman – Erster Band*, Berlin 2003, 20. (Strittmatter schreibt Näherin statt Näherin).

11 Vgl. Edward J. Yarnold, Art. Taufe III. Alte Kirche, in: TRE XXXII, Berlin-New York, 674-696, 678.

„Sponsoren sind allseits beliebte, gern gesehene und freundlich umworbene Zeitgenossen. Als Menschen guten Willens sind sie willens, etwas von dem Gut, das sie haben, für Gutes zu geben. Das Besondere liegt in der Freiwilligkeit des Entschlusses, Bürgen für ein ausgesuchtes Vorhaben zu sein.

„Sponsoren fürs Leben gesucht!“, so könnte die Patenwerbung im Jahr der Taufe heißen.“¹²

Die Patenwahl konzentrierte sich nach der Aufhebung aller sozialen und finanziellen Pflichten nicht auf geistliches Sponsoring, sondern zog wie ein Modemagnet innerhalb des familiären Musters neue Deutungen und Aufgaben an. Es geriet zum kirchlichen Erfordernis, die psychosozialen Möglichkeiten des Patenamtes bewusst zu machen und auf ihre Ausnutzung hinzuwirken. Mit der Patenbeziehung sei Machtverzicht und Beziehungserweiterung verbunden, was z.B. den Konflikten mit und der Ablösung von den Eltern zugute komme.¹³

Auch gegenwärtig werden von einigen Kirchen psychologische Selektionskriterien für die Patenwahl empfohlen, die diese kaum erleichtern dürften: Die Evangelisch-reforierte Landeskirche des Kantons Zürich stellt folgendes „Ideal“ vor:

„Das optimale Patenverhältnis:

Was in einer Ehe tödlich: das ‚Dreiecks-Verhältnis‘!

(Vertrauensbeziehung zu den Eltern – ebensolche, eigenständige zum Patenkind; – ohne dass das aus der Balance gerät).

Der/die Pate/Patin muss zwischen Kind und Eltern vermitteln können, als gerechte/r Makler/in. Das Kind muss sich über die Eltern, die Eltern müssen sich über das Kind ‚beschweren‘ können.“¹⁴

Diese präzisen Anweisungen stehen in scharfem, ungünstigem Kontrast zum theologischen Verständnis einer Taufpatenschaft; nach der „Vertrautheit mit den Eltern“ und vor weiteren psychosozialen Vernunftregeln gilt als zweites Kriterium für die Patenwahl:

„religiöses Interesse (wenn schon nicht kirchliche Bindung), damit man dem Patenversprechen einigermaßen ehrlich nachkommen kann; – ‚Reformiert-Sein‘ ist nicht mehr Bedingung.“¹⁵

12 Elfriede Begrich, Patenamt: Paten sind Bürgen des Glaubens für die Täuflinge (<http://dk.ekmd-online.de/archiv/2006/17/glaube/> vom 12.7.2007).

13 Vgl. Heimbrock 1988, 172f.

14 http://zh.ref.ch/content/e3/e1144/e1560/e1562/e1571/e4246/index_ger.html vom 12.7.2007.

15 Ebd.

Problematisch an solchen Tugendkatalogen ist nicht der jeweils minimale Anspruch, der erhalten bleibt bzw. die lobenswerte ökumenische Offenheit. Stets wird die Praxis Fälle lehren, in der die Taufe erbeten wird, aber selbst minimalste formale Anforderungen als Zumutungen erlebt werden. Kritisch zu bewerten ist der strategielose Rückwärtsgang bei den Bedingungen, die die Suche nach „netten Pfarrern“¹⁶, die zu allem bereit sind, trotzdem nie aufhören lassen wird.

Friedrich Niebergall hat schon 1905 eindringlich davor gewarnt, wegen des Wunsches und Geschmacks der Leute Abzüge zu machen. Wem die Frohe Botschaft nicht behagt, der wird auch von einer mehr oder weniger ermäßigten Fassung nicht zu überzeugen sein. Vom so genannten „modernen“ Menschen heißt es:

„Er will immer mehr abhandeln, und schließlich lacht er uns doch aus. (...) Nur nicht dem modernen Menschen nachschmachten und ihn mit Opfern an Wahrheit oder an Wahrhaftigkeit hereinnötigen, (...)“¹⁷.

3. Enttäuschungen: Grenzfälle als Normalitäten

Die Patenwahl wurde exemplarisch ausgewählt, weil derzeit der Unterschied zwischen familiär gepflegter Patenpraxis und entsprechend unpraktisch-theologischer Theorie so groß geworden ist, dass diese Differenz die Kraft haben könnte, sich über kirchenrechtliches Herkommen hinwegzusetzen und Neues zu initiieren.¹⁸ Dieser Wandel aber sollte wiederum praktisch-theologisch reflektiert werden und beginnt mit neuen Wahrnehmungen des Vorfindlichen, das sich nie von selbst versteht.

Im Internet, demjenigen Medium, das größtmögliche Privatheit mit universaler Öffentlichkeit korreliert, finden sich folgende konventionell-originelle Fragen:

„Wir möchten unsere Tochter gerne evangelisch taufen lassen, jedoch haben sich dabei einige Schwierigkeiten aufgetan. 1. Ist es möglich einen Pfarrer/in zu finden, der/die einen Taufpaten akzeptieren, der bereits aus der Kirche ausgetreten ist? Beide (waren) evangelisch. 2. Die andere Taufpatin ist leider katholisch. 3. Was bedeutet Taufzeugen und kann man dies auch werden, wenn man aus der Kirche ausgetreten ist? Es ist äußerst vertrackt, denn die beiden Taufpaten sind genau die Richtigen um unserem Kind die wesentlichen Werte des Lebens zu vermitteln, bzw. sie in unserem „Glauben“ zu erziehen. Ich

¹⁶ Vgl. Schwab 1995, 396f.

¹⁷ Friedrich Niebergall, *Die moderne Predigt* (1905), in: Gert Hummel (Hrsg.), *Aufgabe der Predigt*, Darmstadt 1971 [WdF 234], 9-74, 46f.

¹⁸ Vgl. Kurhessen-Waldeck 2002, 3f.

Diese Fragen sind normal in einer ausdifferenzierten Wahlgesellschaft, werden aber nach wie vor als Sonderfall betrachtet und „Grenzfälle der Taufpraxis“²⁰ genannt. Ungeachtet der statistischen Häufigkeit solcher Patenwahlprobleme²¹ sollten auch, wenn es nur ganz wenige Eltern betreffen sollte, keine Regeln entworfen werden, die jemandem Abständigkeit und Ausnahmetum unterstellen, der sich selbst nicht so wahrnimmt, vor allem aber in der Kirche herzlich willkommen geheißen werden soll. Wenn aber als Grundsatz formuliert wird: „Aus Sicht der Evangelischen Kirche ist es die Regel, dass die Paten evangelisch und konfirmiert sind.“²², entsteht darüber hinaus – jedoch nur interpretatorisch – sofort der Ausnahmезustand, der entsprechende Konsequenzen hat:

„Es kann der Fall eintreten, dass für kleine Kinder, deren Eltern beide nicht Glied der evangelischen Kirche sind, die Taufe erbeten wird. Dann soll zum Taufaufschub geraten werden. Lässt sich dies nicht erwirken, ist in diesem Fall ein evangelischer Pate, der für die christliche Erziehung einsteht, unerlässlich. Gegebenenfalls soll die Gemeinde einen Paten benennen, z.B. ein Mitglied des Kirchenvorstands.“²³

Die davon unterschiedene Normalität hat indessen auch die Aura des Defizitären: „Eine Funktion bei der religiösen Erziehung des Kindes wird mit dem Patenamte aber nur noch selten verbunden.“²⁴ Auch die Beschreibung des patenschaftlichen Engagements scheint der Abwertung des menschlich-wahlverwandtschaftlichen Zusammenlebens zu bedürfen:

„Natürlich gab und gibt es immer Frauen und Männer, die für ihre Patenkinder beten und sich bemühen, ihnen auf ihrem Weg als Christen beizustehen. Für die meisten geht es aber vorrangig darum, dem Kind zusätzlich eine Tante oder einen Onkel oder beides zu verschaffen und damit freundschaftliche Beziehungen zwischen Familie

19 http://www.kidnet.de/01_forum/index.php?msgid=2413&forum=13 vom 8.8.2007 (Alle Texte dieses Forums werden unkorrigiert wiedergegeben).

20 Gerhard Mellinghoff (Hrsg.), Die Taufe. Entwürfe, Erfahrungen, Predigten, Gebete, Göttingen 1994 (DAW 53), 26.

21 Bis zur Fertigstellung des Aufsatzes lag mir noch nicht vor: Claudia Graf, „Gott und Gotti“. Eine empirisch-theologische Untersuchung zur Taufpatenschaft, Diss. Bern 2007, zit. n. Christoph Müller, Taufe. Taufverständnis / Taufvergegenwärtigung / Schwellenerfahrung / Segnung, in: Wilhelm Gräb / Birgit Weyel (Hgg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 698-710, 709.

22 Kurhessen-Waldeck 2002, 6.

23 Ebd., 7.

24 Ebd., 3.

Weder die Situationsdeutung als Ausnahme oder Grenzfall, wenn adäquate Paten nicht zu finden sind, noch die latente oder offensichtliche Abwertung von Freundschaften und familiären Bindungen sind theologisch hinreichend bedacht. Sie bergen auch keine innovativen Kräfte zur Neugestaltung des Patenamtes.

Das Konzept des bisherigen Patenamtes sah christliche Eltern vor.

„Was, wenn diese Voraussetzung nicht mehr gegeben ist? Gewinnt das Patenamt dann neue, konstitutive Bedeutung? Wir leben in einer Zeit, in der zunehmend Eltern ihr Kind taufen lassen wollen, ohne in der Kirche zu sein und auf der Suche nach Paten etwas ratlos auf die Schar bereitwilliger Freunde und Verwandte schauen. Sie sind guten Willens, dem Kind beizustehen und für sein Wohl zu sorgen, aber vom Heil in Christus wissen sie nichts.

Hier wird sich eventuell für die Zukunft eine ganz neue Dimension des Patenamtes der Gemeinde auftun, aus der heraus Menschen dafür bürgen, dass der Glaube über das Wasser trägt und dass diese Kirche, schuldig, kläglich und oft viel zu mutlos, dennoch der Leib Christi ist, die den Täufling als neues Mitglied am Leib braucht und aufnehmen will.“²⁶

Zu entwerfen sind mehrere Modelle gelingender christlicher Taufpatenschaft, die die verschiedenen persönlichen Glaubenszugänge achtet und je nach Intensität und Qualität fördert und weiterentwickeln hilft.²⁷ Dabei kommt es darauf an, keine Ausnahmen zu rekonstruieren, vor allem aber nicht mehr in Grenz- und Sonderfallrhetorik zu kommunizieren, weil sie kontraproduktiv für die Kommunikation des Evangeliums im *Inter-esse* von privat und kirchlich-öffentlich ist. Dabei ist die theologisch gut begründete und in der Kindertaufe anschaulich werdende Bedingungslosigkeit der Taufgnade im Spannungsfeld zu den zitierten Anforderungen fraglich geworden. Denn wer Kinder taufen lassen möchte, erlebt immer öfter die Zwiespältigkeit zwischen gepredigter, vorbehaltloser Taufe und institutionellen Bedingungen, die gelegentlich minimalistisch sind, aber dennoch nicht unter allen Umständen trotz individuell guten Willens zu realisieren

25 Eberhard Winkler, *Tore zum Leben. Taufe – Konfirmation – Trauung – Bestattung*, Neukirchen-Vluyn 1995, 79f.

26 Begrich 2006.

27 Vgl. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2002, 294: „Als Ergebnis dieser Bifurkation von kulturellem Religionsangebot und persönlichen Glaubensentscheidungen kann man heute eine weit verbreitete Inkohärenz der religiös qualifizierbaren Meinungen Einzelner beobachten.“ Auf Seite 290 folgert er: „Vermutlich liegt das Problem also darin, dass die Individuen, denen die Gesellschaft die Möglichkeit bietet, sich für oder gegen Religion zu entscheiden, sich gerade nicht entscheiden.“

sind, wie Danas Internet-Umfrage²⁸ belegt.

Die unterschiedlichen Rechtspraktiken konterkarieren zudem die Bemühung um allgemein nachvollziehbare Begründungen für ausnahmsweise patenlose Kindertaufen bzw. die oben zitierte nachdrückliche Empfehlung zum Taufaufschub, der vermutlich eher als Taufverweigerung interpretiert wird.

Die Antworten in der ausgewählten Internetdiskussion sind paradigmatisch für die private Hochschätzung des Patenamtes und für die großen Orientierungsschwierigkeiten, die sich aus widersprüchlichen rechtlichen Anforderungskatalogen ergeben. Die Beispiele illustrieren anschaulich die Folgen einer weltweiten Wahlgesellschaft.

Moni antwortet:

„Hallo,
also meines Wissens, muss ein Taufpate auf alle Fälle evangelisch sein, wenn Du Dein Kind evangelisch taufen willst. Und Taufzeuge kann auch ein Katholik sein. Ich hab das nur noch dumpf im Hinterkopf, weil bei uns die Taufpatin evangelisch ist und der 2. Pate nur Taufzeuge sein kann, weil er katholisch ist. Aber konfessionslos geht meines Wissens überhaupt nicht. Ist ja eigentlich auf logisch, denn der Pate soll ja nicht nur ‚weltliche‘ Werte vermitteln, sondern auch so eine Art religiöse Unterstützung geben.

vielleicht hilft Dir die Info weiter.

Liebe Grüsse

Moni“

Moni deutet das Patenamt klassisch als „so eine Art religiöse Unterstützung“, wobei „nicht nur ‚weltliche‘ Werte“ zu vermitteln seien. Damit ist ihre eigenständige Definition tendenziell aussagekräftiger und evangelisch sachgemäßer als z.B. die oben zitierten Hinweise der reformierten Landeskirche des Kantons Zürich.

Britta M. schreibt:

„Hast du schon mal darueber nachgedacht, dein Kind im Ausland Taufen zu lassen?

Es ist so viel einfacher und unkomplizierter!

Meine Kinder sind in Hong Kong und in USA getauft (lebte dort aus beruflichen Gründen) und es gab überhaupt keine Probleme, ganz im Gegenteil, es sind sogar Taufpaten eingetragen, die nicht mal anwesend waren!

Viel Glueck

Britta“

28 http://www.kidnet.de/01_forum/index.php?msgid=2413&forum=13. (Alle folgenden Antworten ebenda).

Britta M. rekurriert auf die weltweite Christenheit und zeigt die Begrenztheit von Stellungnahmen von regionaler oder gar nur lokaler Reichweite. „Die übergreifende Lösung aber, die das Gesellschaftssystem jetzt anbietet, liegt in der Erfindung von ‚Kultur‘. Man streitet nicht, man vergleicht.“²⁹ Britta M. entgeht dem Streit um Minimalregeln durch die Suche nach der realen Bedingungslosigkeit, die systematisch-theologisch der Taufe eignet. Diese Orientierungs- und Wahlleistung setzt immerhin Wissen um Konstitutiva der Taufe voraus.

Birgit B. bezweifelt das und erschließt ihre privaten theologischen Vorstellungen zum Spannungsfeld „privat versus kirchlich-öffentlich“ der Internetöffentlichkeit:

„Hallöchen,
ich weiß, daß, wenn einer evangelisch ist, der zweite auch konfessionslos sein kann.

Ich gestehe, ich stolpere etwas über den Satz „unseren Glauben“. Es gibt nicht unseren Glauben. Glaube ist doch nichts selbstgebasteltes. Glaube ist das Leben in Gott. Nach den Worten der Bibel. Ich weiß, es ist nicht immer leicht. Aber wir sind nun mal nur Menschen.

Ich denke für die taufe ist es wichtig wirklich Menschen als Taufpaten zu haben, die voll im Glauben stehen.

Den Vorschlag mit der Taufe im Ausland finde ich sehr traurig. Was ist da denn der Sinn?????????

Taufe ist doch nicht nur da, um einfach mal eben gemacht zu werden. ES ist ein Schritt zu Gott. Eine Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche.

Birgit“

Die Hochschätzung des Patenamtes ist evident, auch bei Britta M. wird – soweit ersichtlich – lediglich der Sinn der unmittelbaren Taufzeugenschaft in Frage gestellt. Paten sind in unserer Gesellschaft in großer Varianz gegenwärtig, und die Herausforderung für Kirchen und Gemeinden besteht darin, die Konstitutiva christlicher Patenwahl zu kommunizieren. Zu den unerlässlichen Charakteristika jeder Taufe gehört die Aufnahme in die Gemeinschaft der schon Getauften. Diese Gemeinschaft existiert als Kommunikation im weitesten Sinne.

Da bekanntlich *medium* und *message* in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen, kommt es künftig darauf an, weniger Regeln, dafür mehr Kommunikationschancen zu kommunizieren.

Da das Patenamt seine Wandlungsfähigkeit in der Kirchengeschichte schon mehrfach und überzeugend unter Beweis gestellt hat, ist die Hoffnung berechtigt, dass sich privat-familiäre Einseitigkeiten ebenso wie einlinig-institutionelle Vorgaben zugunsten einer wahlerleichternden

²⁹ Luhmann 2002, 271.

4. Kritisches Intermezzo: Kirchenpaten und Patenkollektive

Die Wahrnehmung der unterstellten oder tatsächlichen Ausschließlichkeit des individualistisch-privaten Patenverständnisses hat, wenn nicht zur Abschaffung des kirchlich-offiziellen Amtes³⁰ geraten wurde, immer wieder zum grundsätzlichen Gegenentwurf herausgefordert.

Eine tendenziell phönixhafte Idee³¹ sieht statt oder neben Familienpaten ein kirchliches Patenamt vor, rechtlich zwingend immer dann, wenn die Eltern keiner christlichen Kirche angehören und dennoch die Taufe für ihr Kind wünschen. Die Theologische Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck schlägt in solchen Fällen z.B. ein Mitglied des Kirchenvorstands vor.³²

Taufpatenschaften sollten jedoch nicht klerikalisiert und damit quasi zu einer Berufsaufgabe haupt- oder ohnedies stark verpflichteter ehrenamtlich Mitarbeitender werden. Das Patenamt ist mit guten Gründen ein unprofessionelles Laienamt.³³

Robert Leuenberger konzipierte 1973 ein grundsätzliches, pädagogisch fundiertes Elternkatechumenat, getragen von „einer kollektiven Patengruppe“³⁴, fragt sich allerdings sogleich, ob solche Planungen nicht an den realen gemeindlichen Möglichkeiten vorbeilaufen.

Die Probleme liegen offen zutage, wenn das kirchliche Patenamt nicht nur nach familialem Muster, sondern sogar familiär gestaltet werden soll und zudem als gerade noch genehmigte Ausnahme interpretiert wird, die auch in Tauffamilien kaum auf Verständnis hoffen darf:

„Niemand wird ferner gern das Patenamt übernehmen, wenn er den Eindruck hat, er fungiere als Lückenbüßer, ohne von der Tauffamilie voll akzeptiert zu sein. Das Patenamt bedeutet immer eine zusätzliche Beanspruchung, die ohne beiderseitiges Vertrauensverhältnis nicht zuzumuten ist.“³⁵

30 Vgl. z.B. Ernst Christian Achelis, Lehrbuch der Praktischen Theologie, Erster Band, Leipzig 1911, 442.

31 Sie begegnet z.B. bei J. Boehmer, Eine Reform des Patenamtes, in: NKZ 17 (1906), 440-451; 551-564 und wieder bei Robert Leuenberger, Taufe in der Krise. Feststellungen – Fragen – Konsequenzen – Modelle, Stuttgart 1973, 113-115.

32 Vgl. Kurhessen-Waldeck 2002, 7.

33 Vgl. Eberhard Winkler, Das Patenamt als Dienst der Begleitung, in: Die Christenlehre 41 (1988), 176-179, 178 und Winkler 1995, 71: „Das Patenamt (...) versagt an dieser Stelle weithin, weil es zu wenig als Funktion des allgemeinen Priestertums verstanden und ausgeübt wird. Unsere Taufpraxis und unsere Kasualpraxis insgesamt kranken daran, daß sie zu sehr Sache des ordinierten Amtes und zu wenig Funktion des allgemeinen Priestertums sind.“

34 Leuenberger 1973, 113.

35 Winkler 1988, 176.

Das privat-familiäre Anforderungsprofil lässt sich nicht einfach institutionell kopieren. Eine Kirchengemeinde hat in der funktional differenzierten Gesellschaft mit guten Gründen nicht nur familiäre Kommunikationsstrukturen, sondern stellt darüber hinaus noch ein anderes Gemeinschaftsmodell und damit ein hilfreiches Gegenüber zur inzwischen immer weniger selbstverständlichen Sozialform „Familie“ dar. Aus der reformierten Tradition stammt der Vorschlag, die gesamte Gemeinde zur Patenschaft zu verpflichten.³⁶ So ist es in den altreformierten Gemeinden bis heute Praxis.³⁷ Das Fürbittegebet von einzelnen und allen Gemeindegliedern ist in diesem gesamtgemeinschaftlichen Patenmodell die ausgeprägteste und explizit geistliche Form von Taufpatenschaften. Es ist nicht hoch genug zu schätzen, bedarf aber der kommunikativen Pflege, damit es nicht in sprachloser Privatheit endet.

5. Patente Paten zur Pluralisierung von Lebens- und Glaubenserfahrungen

Der Lebenswandel der Patenwahl war stetig und stets radikal, ebenso die gesellschaftlichen Veränderungen. Aus soziologischer Perspektive wird für die Pflege und Förderung gesellschaftlich-solidarischer Kommunikationsstrukturen wieder nach gelingenden, außerfamilialen Generationsbeziehungen gefragt, aber in diesem Zusammenhang bald festgestellt:

„Allenthalben fehlen zeitgemäße Modelle, die zieloffene und produktive Begegnungen ermöglichen, die dem öffentlichen Charakter außerfamilialer Generationsbeziehungen Rechnung tragen, ohne sich in Unverbindlichkeit und Abstraktheit zu verflüchtigen.“³⁸

Dabei ist gegenwärtig davon auszugehen, dass familienexterne Sozialkontakte mit großer Wahrscheinlichkeit altershomogene Netzwerke sind, wobei auch Bildungsniveau und soziale Stellung signifikant ähnlich sind. Einerseits ist eine Alterssegregation in gesellschaftlichen Institutionen zu beobachten, andererseits kommt es durch die „Erosion der Institution eines dreigeteilten Lebenslaufes“³⁹ zu einer überraschenden Ähnlichkeit der Herausforderungen für Jung und Alt: Erstmaliges oder wiederholtes

36 Karl Barth, Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens, in: KD IV/4, Zürich 1967, 144.

37 <http://www.altreformiert.de/eak-hist.html> vom 21.8.2007.

38 Detlef Knopf, Die Inszenierung „gelungener“ außerfamilialer Generationsbeziehungen – Tendenzen und Beispiele intergenerationeller Projektarbeit, in: Dorothee C. von Tippelskirch / Jochen Spielmann (Hgg.), Solidarität zwischen den Generationen. Familie im Wandel der Gesellschaft, Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 143-159, 155. Detlef Knopf (verstorben 2003) war Soziologe, Pädagoge und u.a. Initiator der ersten deutschen Freiwilligenagentur.

39 Ebd., 143.

Studieren und Lernen, Arbeit, Arbeitslosigkeit, entpflichtete Freizeiten und bürgerschaftliches Engagement sind zunehmend in allen Lebensphasen möglich bzw. notwendig. Außerdem diagnostizieren Soziologen einen damit zusammenhängenden pädagogischen Richtungswechsel, der zusätzliche Entfaltungsmöglichkeiten zwischen den Generationen wahrnimmt:

„Gab es im Hinblick auf Hierarchisierung und Wirkungsrichtung pädagogischer Beziehung (...) in der Vergangenheit nie grundsätzliche Zweifel daran, dass die Jüngeren von den Älteren zu lernen haben, (...) lassen sich heute sehr viele irritierende Hinweise auf punktuelle und grundsätzliche Umkehrungen dieses Verhältnisses beobachten.“⁴⁰

Das demographisch initiierte Nachdenken über generationenverbindende Projekte hat zu phantasievollen Formen hilfreichen Zusammenlebens, -arbeitens und -lernens geführt, die sich alle an den Prinzipien Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit orientieren.

Innerhalb der evangelischen Theologie sind diese längst praktizierten Modelle noch zu wenig präsent. Sehr selten werden der älteren Generation sogar im Gegenteil innovationshemmende Kräfte unterstellt:

„Die auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen deutlich wahrnehmbaren Probleme der Demographie schlagen sich kirchlich nieder durch eine Dominanz der Rentner und einer Vereins- und Kleinbürgermentalität im Kerngemeindebereich (...) Es wird eine entscheidende Frage für die Zukunftsfähigkeit der Kirche sein, wie sie angesichts dieser Zusammensetzung ihrer zuvörderst aktiven Mitglieder Kraft findet für die unabdingbar nötigen Aufbrüche, Innovationen und Öffnungen für andere gesellschaftliche Gruppen und Milieus.“⁴¹

Das Gegenteil dieser außergewöhnlich starken Befürchtungen, vor allem aber diskriminierenden Unterstellungen kann der Fall sein, wenn beispielsweise für Taufpatenschaften bei Kindern und Erwachsenen gesellschaftlich erfolgreiche intergenerationelle Kommunikationsmodelle modifiziert übernommen und erprobt werden. Denn kaum irgendwo erscheinen die Entwicklungspotentiale strukturell so günstig wie beim öffentlich, kirchlich und individuell bekannten und geschätzten Patenamt in seiner breiten gesellschaftlichen Varianz.

⁴⁰ Ebd., 148.

⁴¹ Thies Gundlach, Kommentar Kirchliche Ränder – kirchliche Mitten? Mitgliedstypologien als Irritation und Orientierung kirchlichen Handelns, in: Wolfgang Huber / Johannes Friedrich / Peter Steinacker (Hgg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 197-202, 200.

Die Patenwahl kann sich zum bewussten Widerspruch gegen die verbreitete, entsolidarisierende Alterssegregation der Gesellschaft entwickeln und als solche auch kommuniziert werden. Nicht nur die biblische Hochschätzung des Alters (vgl. Lev 19,32; Sir 6,34f; 1. Tim 5,17) und die von Jesus und den ersten Christen regelmäßig initiierten Begegnungen der sonst Geschiedenen, von Männern und Frauen, gar von Juden und Samariterinnen, von Sklaven und Freien, sondern auch die soziologisch-nachdenkliche Vernunft legen diese Interpretation nahe. Die Herausforderung besteht in der institutionell-aktiven Neudeutung der Patenschaften, die keinesfalls auf Kosten funktionierender Patenschaftssitten geschehen muß, sondern *neben* diesen einen weiten Raum zum Experimentieren vor sich hat, vor allem in jenen zahlreichen Fällen, die gegenwärtig noch als grenzwertig beurteilt werden, weil Paten vergeblich gesucht und gefundene Paten formalen Anforderungen nicht genügen.⁴²

Detlef Knopf nennt zahlreiche Beispiele gelingender außerfamiliärer Generationsbeziehungen, die sich in modifizierter Form zu neuen kirchlich initiierten Patenschaftsbeziehungen gestalten lassen bzw. sich aus bereits vorhandenen gemeindlichen Angeboten zu Taufpatenschaften entwickeln können.

Um die Weitergabe des Erfahrungswissens älterer Menschen an jüngere zu erleichtern, gibt es seit einiger Zeit so genannte „Wissensbörsen“ und „ErzählCafés“, um den Zusammenhang von Herkunft und Zukunft anschaulich und nachvollziehbar zu machen, werden „Zeitzeugen-Projekte“ arrangiert. Zahlreiche Initiativen haben sich der Entfaltung einer gemeinsamen Spielkultur zugewandt. Nicht zuletzt ist die wahlverwandtschaftliche Idee von generationsverbindenden Wohn- und Lebensformen zu nennen. Knopf hält diejenigen Projekte für zukunftsweisend, die die Alterssegregation absichtlich und auffällig in Frage stellen, etwa die integrierte Seniorenbetreuung in einer Kindertagesstätte in Gera.⁴³

Eine größere und angemessenere Gestaltungsfreiheit bei Taufpatenschaften könnte die erfolgreiche Fortsetzung familialer und interfamiliärer Kontakt- und Kommunikationsnetzwerkpflege ermöglichen, die z.B. in Zeiten mehr oder weniger freiwilliger Mobilität und erzwungenen Berufsnomadentums mit chronischem Großelternmangel für die Kinderbetreuung vor Ort eine entscheidende Rolle spielen, denn:

„Die Alten wollen an der Zukunft junger Menschen teilnehmen und mit ihnen noch einmal alles vor sich haben. Deshalb kommt es so leicht zur generationsüberspringenden Kumpanei zwischen Großeltern

42 Vgl. Winkler 1995, 80: Die Konfirmation als Zugangsvoraussetzung zum Patenamnt ist zwar praktikabel, weil formal prüfbar, aber praktisch-theologisch wenig aussagekräftig.

43 Vgl. Knopf 2000, 147-154.

Das Pateninstitut kann zu einer familienerweiternden oder -externen, intergenerationellen Kommunikationsmöglichkeit werden, die die von Odo Marquard abstrakt gelobte Multitemporalität konkret werden lässt:

„Es gibt (...) unsere Mitmenschen, die, weil sie viele sind, viele Leben und Lebenszeiten leben, an denen wir teilnehmen können und dadurch – in gewisser Hinsicht – auch ihre Leben haben: auch ihre Lebenszeiten. (...) Die Kommunikation mit ihnen ist für uns – zeitmangelkompensatorisch – die Chance, trotz der Einmaligkeit unseres Lebens viele Male zu leben (...) denn geteilte Zeit ist vielfache Zeit. Diese Pluralisierung unserer Lebenszeit – als Lebenspluralisierung – brauchen wir; und wir bekommen sie von unseren Mitmenschen, und zwar durch das, was man nennen kann: die mitmenschliche Multitemporalität. Mit so vielen Mitmenschen einer als Mitzeitler kointemporiert, so viel mal ist er ein Mensch: durch diese Multitemporalität, die die Menschlichkeit steigert.“⁴⁵

Gelingt auch nur die volksskirchlich-punktuell Inszenierung von Multitemporalität bei der Patenwahl, hat das ekklesiologische Konsequenzen. Damit kann die Besonderheit der christlichen Gemeinschaft verdeutlicht werden, die darin besteht, dass einander gerade nicht nur von vornherein Gleichgestellte, Gleichgesinnte oder sonst Sympathische begegnen, sondern genau jene Generationen und Milieus, die in der Gesellschaft sonst trennschärfer nebeneinander leben.

Plurale Kräfte für eine solche Weiterentwicklung der Patenwahlmöglichkeiten werden frei, wenn nicht länger die fehlende Intensität von Patenbeziehungen beklagt wird, sondern vielfältige Formen von Patenschaften entwickelt werden, die den volksskirchlich-kasuellen Teilnahmegewohnheiten entsprechen und zugleich alltagspraktisch hilfreich sind, etwa bei der Kinder- oder Computerbetreuung⁴⁶. Diese patenschaftlichen Korrelationen sind dann auch nicht auf Taufpatenschaften zu beschränken, sondern können sich insgesamt in der Gemeinde verbreiten. Erinnert sei noch einmal an die zwei Prinzipien „Gegenseitigkeit“ und „Gemeinsamkeit“, die diese generationsverbindenden Lebens- und Kommunikationsstrukturen prägen. Es wird Gemeinden gelingen, aus der Kirche ausgetretenen Eltern, die für ihr Kind die Taufe begehren, die peinliche Gewissensbefragung mit dem Ergebnis: „Die Oma will es eben unbedingt!“ zu ersparen und statt-

44 Odo Marquard, Theoriefähigkeit des Alters, in: ders., Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2000, 135-139, 137.

45 Odo Marquard, Zeit und Endlichkeit, in: ders., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 45-58, 56f.

46 Knopf nennt die Technikbeherrschung als fundamentales Exempel für die Umkehrung pädagogischer Hierarchien, vgl. Knopf 2000, 148.

dessen Patenschaften zu initiieren, die anfänglich verwechselbar sind mit bürgerschaftlichem Engagement, aber das Potential zu geistlichem Wachstum haben.

Volk Gottes in Afrika

Zur Berufung durch die Taufe in den kirchlichen Basisgemeinschaften von Kinshasa

Das II. Vatikanische Konzil hat die grundlegende Berufung eines jeden Christen und einer jeden Christin, die in der Taufe geschieht, erneut betont. Beim Blick auf Rezeptionsprozesse des Konzils in verschiedenen Ortskirchen können sich Zusammenhänge neu erschließen, die dann wieder in das Verständnis der Konzilstexte einfließen können. Dieser Beitrag möchte die Rezeption des Konzils in der Ortskirche von Kinshasa (Demokratische Republik Kongo) vorstellen und die zentrale Bedeutung eines erneuerten Taufverständnisses in der so genannten „pastoralen Erneuerung“ von Kinshasa bedenken.

Joseph Albert Malula (1917–1989) hatte als junger Weihbischof von Kinshasa am II. Vatikanischen Konzil teilgenommen, hatte den Gläubigen in seiner Heimat Kongo begeistert von diesem Treffen der Weltkirche berichtet und war, inzwischen Erzbischof von Kinshasa geworden, mit der Einsicht zurückgekommen, dass seine Ortskirche einer tiefen pastoralen Erneuerung bedarf, wenn sie im afrikanischen Kontext auf nachhaltige Weise das Wort Gottes verkündet will. Ein besonderer Schwerpunkt der pastoralen Erneuerung, die J. A. Malula dann in den 1970er- und 1980er-Jahren durchführte, lag auf der Förderung der sogenannten „Laien“¹.

„Die Kirche ist noch nicht wirklich gegründet, hat noch nicht ihr volles Leben, ist noch nicht ganz Zeichen Christi unter den Menschen, wenn nicht mit der Hierarchie auch ein wahrer Laienstand da ist und arbeitet; denn das Evangelium kann nicht in Geist, Leben und Arbeit eines Volkes Wurzeln schlagen ohne die tätige Anwesenheit der Laien. Deshalb muss schon bei der Gründung der Kirche auf die Entwicklung eines reifen christlichen Laienstandes geachtet werden.“ (AG 21)

1 Die Texte von Kardinal Malula liegen in der Gesamtausgabe vor: *Cœuvres complètes du Cardinal Malula, rassemblées et présentées par Léon de Saint Moulin s.j.*, 7 tomes, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1997 (Documents du Christianisme africain, 1-7), abgekürzt mit OCCM, *texte* + Seitenzahl.

1. Die nachkonziliare pastorale Erneuerung in der Erzdiözese Kinshasa

Kardinal Malula hat seit Anfang der 70er-Jahre die katechetische Ausbildung der Laien seiner Erzdiözese auf verschiedenen Ebenen gefördert und entfaltet. Der entscheidende Schritt für die kirchliche Subjektwerdung der Laien in Kinshasa war dabei der Perspektivenwechsel, den die Umstellung von den großen Missionspfarreien mit über 25.000 Christen auf die kirchlichen Basisgemeinschaften als „grundlegende religiöse Einheit“² und als das Zentrum der Evangelisierung³ für die pastorale Arbeit bedeutete.

„Von diesem Zeitpunkt an erhielt die Kirche von Kinshasa ein anderes Gesicht. Sie trug nun ihren besonderen Stempel einer dynamischen Kirche, voller Leben und gekennzeichnet von einem großen Engagement aller ihrer Gläubigen“, kommentiert Daniel Nlandu, der jetzige apostolische Administrator der Erzdiözese Kinshasa, diesen Schritt.⁴

In einer Kirche, die sich selbst als Volk Gottes, als Subjekt, in der Geschichte unterwegs zum Reich Gottes, versteht, sind alle Gläubigen Subjekte der Geschichte. Als Subjekte sind alle Gläubigen die Kirche. Diese Tatsache gründet in den Sakramenten von Taufe und Firmung, die den Einzelnen und die Einzelne in Tod und Auferstehung Jesu Christi hineinnehmen, ihnen neues Leben im Heiligen Geist schenken und sie dem Volk Gottes eingliedern.

„Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt. Der Leib aber besteht nicht nur aus einem Glied, sondern aus vielen Gliedern.“ (1 Kor 12,13f.)

Dass die vielen Glieder sich selbst als Kirche erfahren und aus dieser Erfahrung ihren Auftrag zur Auferbauung des einen Leibes wahrnehmen, ist eines der Grundanliegen von Kardinal Malula. Dafür musste aber die Kirche der Missionszeit, in der die leitenden Posten weitgehend von ausländischen Missionaren wahrgenommen wurden und die von europäischen Denkmustern und Organisationsformen bestimmt war, verändert und als eine authentisch afrikanische Ortskirche aufgebaut werden.

2 Vgl. OCCM 3, texte 215, 228-230, hier 229. Zur Funktionsweise der *Communautés Ecclésiales Vivantes de Base*, vgl. Marco Moerschbacher, Die kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa und ihr Beitrag zur Lerngemeinschaft Weltkirche, in: *Diakonia* 38 (2008) 3, 159-165.

3 „Diese Option ist eine Neuheit, weil nun nicht mehr unsere traditionellen Pfarrgemeinden die Zentren der Evangelisierung sind; jetzt werden die kirchlichen Basisgemeinschaften zu den Zentren der Evangelisierung.“ Joseph Albert Cardinal Malula, *Allocution de Nouvel An* 1977, in: OCCM 2, texte 128, 291-295, hier 292.

4 Daniel Nlandu Mayi, *Introduction*, in: OCCM 2, 9-13, hier 11.

2. Afrikanisierung und Mission

Die Grundintuitionen von Kardinal Malula, eine missionarische Kirche und eine authentisch afrikanische Kirche aufzubauen, gehören zusammen. Mehr noch, die Afrikanisierung ist Bedingung für eine missionarische Kirche im Kontext Kinshasa, der von tiefgreifenden gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Transformationsprozessen geprägt ist. Will die Kirche die Menschen in Kinshasa in Zukunft erreichen, muss sie dorthin gehen, wo die Menschen sind, und auf diesem Weg muss sie inhaltliche und strukturelle Neuorientierungen vornehmen. Ist die Kirche Zeichen und Werkzeug des Heils, das Gott für alle Menschen will, muss sie dort sein und wirken, wo die Männer und Frauen heute leben, das heißt in Kinshasa in den Wohnvierteln der sich rasch ausbreitenden Großstadt.

Die neue Ausrichtung der Pastoral an den kirchlichen Basisgemeinschaften ist die strukturelle Umsetzung einer Ekklesiologie des Volkes Gottes, die dem Anliegen der Afrikanisierung im Sinne des Aufbaus einer missionarischen Kirche Rechnung trägt.

„Wir müssen daher einer größtmöglichen Zahl von Laien erlauben, wirkliche Verantwortung in ihrer Kirche zu übernehmen. Deshalb haben wir die kirchlichen Strukturen neu überdacht und sie von Grundelementen her aufgebaut, die kleiner sind als die bisherigen Pfarreien. So entstehen jetzt mehr und mehr in den Wohnvierteln kleine christliche Gemeinschaften, Einheiten in überschaubarer Größe, in denen die Menschen einander besser kennenlernen und begegnen können, wo sie die Bedürfnisse und Probleme aller und jedes einzelnen besser wahrnehmen und spüren können und wo sie sensibilisiert werden, um von sich aus Antworten auf diese Bedürfnisse zu suchen und praktisch durchzuführen.“⁵

Dabei geht es in erster Linie um die Verbindung des christlichen Glaubens mit dem konkreten alltäglichen Leben. Ein nicht inkulturiertes Glaubensleben in der von den europäischen Missionaren zur Kolonialzeit überlieferten Form bleibt dem afrikanischen Menschen äußerlich. Die Inkulturation geschieht, der Grundstruktur einer kommunal orientierten afrikanischen Anthropologie entsprechend, in der überschaubaren Gemeinschaft der in einem Wohnviertel lebenden Christinnen und Christen, die sich wöchentlich zum Hören des Wortes Gottes, zur Feier ihres Glaubens und zur Organisation gemeinschaftlicher Aktivitäten in ihrem Umfeld treffen.

In diesen kirchlichen Basisgemeinschaften sind die Gläubigen aufgefordert, sich ihrer missionarischen Verantwortung als Christen bewusst zu

5 Joseph Albert Kardinal Malula, Die Kirche Gottes, die in Kinshasa ist, spricht zu euch, in: Ludwig Bertsch SJ, Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell, Freiburg-Basel-Wien 1990 (Theologie der Dritten Welt, 14), 31-46, hier 40.

werden, welche ihre Verantwortung für die in der Geschichte fortgesetzte Sendung Christi ist: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ (Lk 4,18f.) Diese Sendung, die als Sendung den missionarischen Charakter der Kirche begründet, bedeutet eine frohe Botschaft für die Armen, Heilung für die Kranken sowie Freiheit und Befreiung.⁶

3. Volk Gottes auf dem Weg

Durch die missionarische Grunddimension der Kirche als ganzer wird hier eine trinitarisch begründete *Communio*-Ekklesiologie theologisch in einen inkarnatorischen Zusammenhang gebracht. Die Sendung Jesu Christi setzt sich in der Geschichte fort in der Gemeinschaft der Kirche, die sich diesem Auftrag der Befreiung der Armen, Entrechteten und Marginalisierten der Gesellschaft verpflichtet weiß. Jesus geht sogar so weit, dass er sich mit diesen Entrechteten identifiziert (vgl. Mt 25,31-46). Die Inkarnation ist eine wesentliche Bestimmung der von Gott geschenkten *Communio*. Die Antwort des Menschen ist in diesem Geschehen nicht gleichgültig. Sie ist symbolisiert im „Ja“ Mariens zum Engel der Verkündigung.⁷ Dieses „Ja“ impliziert eine Sendung der Christen in der Welt, einen Auftrag zur befreienden Evangelisierung. Die deutschen Bischöfe schreiben:

„Warum also Mission im Dritten Jahrtausend nach Christus? Weil sich die Kirche als das wandernde Volk Gottes in der Geschichte reich beschenkt und zugleich in den Dienst genommen weiß. Sie erkennt ihren Dienst darin, das ‚Evangelium vom Reich Gottes‘ (Lk 4,43), das in Christus ein menschliches Gesicht gewonnen hat, in der Kraft des Geistes zu bezeugen und in alle Sprachen zu übersetzen. Mit ihrem Selbstverständnis als ‚Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit‘ drängt sie ihre Gläubigen, sich ihrer universalen Sendung bewusst zu werden.“⁸

6 Vgl. Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche, 23. September 2004, hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004 (Die deutschen Bischöfe, 76), 36.

7 Vgl. Theodor Pindl, Kirchenvision und Probleme einer *Communio*-Ekklesiologie am Beispiel des Freiburger Diözesanforums, in: Ludwig Bertsch SJ, Hermann Janssen, Marco Moerschbacher (Hrsg.), Alternativen zur traditionellen Pfarrstruktur, Mainz 1997 (Forum Weltkirche, 7), 223-256, hier 225f.

8 Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche, a.a.O., 20.

4. Die christliche Berufung im Sakrament der Taufe

Diese universale Sendung ist sakramentaler Natur. In Taufe und Firmung erhalten die Gläubigen den Auftrag, der in der Liturgie der Tauffeier wie folgt formuliert wird: „Du sendest die Getauften als Zeugen der frohen Botschaft Christi in die Welt.“⁹ Zugleich erhalten sie im Sakrament auch die Befähigung, diesen Auftrag auch auszuführen.

Diese Verbindung ist für Kardinal Malula von großer Bedeutung. Die christliche Berufung erfolgt in der Taufe, die für den Afrikaner und die Afrikanerin eben nicht bedeutet, das bisherige kulturelle und traditionelle Erbe abstreifen zu müssen. Denn diese Berufung beinhaltet zugleich die Befähigung, als Afrikanerin und Afrikaner Christ zu sein. Die Taufe als „Missionsbefehl“¹⁰ zielt auf die Übereinstimmung von Glauben und Alltagsleben ab und beinhaltet für die afrikanischen Christen in der nachkolonialen Epoche damit die Notwendigkeit und die Möglichkeit, die Kirche zu afrikanisieren.

„Zugleich ist die Kirche wohl zu allen Völkern, welcher Zeit und welchen Landes auch immer, gesandt, jedoch an keine Rasse oder Nation, an keine besondere Art der Sitte, an keinen alten oder neuen Brauch ausschließlich und unlösbar gebunden. Sie lässt zwar den Zusammenhang mit ihrer eigenen geschichtlichen Herkunft nicht abreißen, ist sich aber zugleich der Universalität ihrer Sendung bewusst und vermag so mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen, zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen.“ (GS 58)

In Kinshasa sind die kirchlichen Basisgemeinschaften der bevorzugte Ort einer so verstandenen Inkulturation. Sie ermöglichen kirchliche, gemeinschaftsstiftende Erfahrungen in enger Verbindung mit den alltäglichen Erfahrungen der Menschen in einem Wohnviertel. Durch die zentrale Rolle der Bibellektüre erfolgt diese Vergemeinschaftung auf der Basis biblischer Werte, die mit Hilfe der afrikanisch-kulturellen Matrix interpretiert werden. So spielt beispielsweise die traditionelle afrikanische Form des Palavers eine wichtige Rolle, in der ein Konflikt nach langwierigem Anhören aller Beteiligten einer gemeinschaftlichen Lösung zugeführt wird.

Andere Handlungsprinzipien sind die Subsidiarität, z.B. im Verhältnis

9 Feier der Taufe, in: Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum, Studienausgabe, hrsgg. v. d. Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Einsiedeln-Freiburg 1975, 133-144, hier 139.

10 So schreiben die kongolesischen Bischöfe im Jahr 1967: „Das Prägema der Taufe (...) ist ein ‚Missionsbefehl‘. Die Mission, mit der Gott uns gegenüber den Menschen, unseren Brüdern, beauftragt, ist, ihn unter ihnen gegenwärtig werden zu lassen, in der konkreten Welt, in der wir leben.“ Actes de la 7^{ième} Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo, Kinshasa, 16-24 juin 1967, Congo-Kinshasa 1967 (Éditions Secrétariat de l'Épiscopat), 168.

der kirchlichen Basisgemeinschaft zur Pfarrgemeinde, sowie die Mitverantwortung (*co-responsabilité*), die im Sinne des afrikanischen Gemeinschaftsverständnisses jedes Individuum für das Gelingen und den Aufbau der Gemeinschaft in die Pflicht nimmt.¹¹ Diese Verantwortung für die Gemeinschaft kommt nach afrikanischem Verständnis allen Mitgliedern der Gemeinschaft zu, was der durch Taufe und Firmung begründeten Gleichheit¹² der Würde der Kinder Gottes entspricht. So bereiten etwa die kirchlichen Basisgemeinschaften reihum den Sonntagsgottesdienst für die ganze Pfarrgemeinde vor.

„Eines ist also das auserwählte Volk Gottes: ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‘ (Eph 4,5); gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung und Geschlecht (...).“ (LG 32)

Auf dieser Grundlage der gleichen Würde aller kommt es in den kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa zu einer den vielfältigen Alltagsanforderungen entsprechenden Vielfalt von Aufgaben und Diensten. Diese Vielfalt ist nicht willkürlich, da die verschiedenen Dienste auf der Ebene der Pfarrgemeinde jeweils von der Kommission für die kirchlichen Basisgemeinschaften bestätigt werden.¹³

5. Rezeption theologischer Grundeinsichten des II. Vatikanischen Konzils

Missionarisch begründet wird hier die theologische Grundlage konkretisiert, nämlich die Volk-Gottes-Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, die die Wahrnehmung der Laien in der Kirche revolutioniert hat. Die Laien sind nicht mehr die „Nicht-Experten“ der Evangelisierung. Sie sind keine Objekte der pastoralen Tätigkeit, sondern die vollberechtigten Glieder, die Subjekte der missionarischen Kirche. Die Laien sind keine „Laien“, sondern getaufte und gefirmte – und deshalb missionarische – Christen, die auf der Basis konkret erfahrener Gemeinschaft ihren Glauben und

11 Vgl. *Directoire de la pastorale des Communautés Ecclésiales Vivantes de Base* (C.E.V.B.), Archidiocèse de Kinshasa. Commission diocésaine des C.E.V.B., Éditions Lindonge, Kinshasa 2005, 21.

12 Vgl. auch can. 208 CIC 1983: „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.“

13 Vgl. *Directoire de la pastorale des Communautés Ecclésiales Vivantes de Base*, a.a.O., 13. „Es ist besser, wenn viele Menschen wenig tun, als wenn wenige viel tun.“ Ebd.

ihre sakramentale Sendung in der Kirche und in der Gesellschaft leben.

Die Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* von Johannes Paul II. aus dem Jahr 1990 verbindet die kirchlichen Basisgemeinschaften ebenfalls mit dem Missionsgedanken.

„Die kirchlichen Basisgemeinschaften (bekannt auch unter anderem Namen) wachsen rasch in den jungen Kirchen. Sie werden von den Bischöfen und deren Konferenzen mitunter als pastorale Priorität gefördert und bewähren sich als Zentrum der christlichen Ausbildung und missionarischen Ausstrahlung. Es handelt sich dabei um Gruppen von Christen, die sich auf familiärer Ebene oder in begrenztem Umkreis treffen, um zu beten, die Heilige Schrift zu lesen, das Glaubenswissen zu vertiefen und menschliche und kirchliche Probleme im Hinblick auf ein gemeinsames Engagement zu besprechen. Sie sind Zeichen für die Lebendigkeit der Kirche, Hilfe für die Ausbildung und bei der Verkündigung des Evangeliums und wertvoller Ausgangspunkt für eine neue Gesellschaft, die gegründet ist auf die ‚Zivilisation der Liebe‘.“¹⁴

In Kinshasa ist die kirchliche Basisgemeinschaft die bevorzugte Form der missionarischen Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. Diese Form hat sich in und durch die gesellschaftlichen Transformationsprozesse, in denen afrikanische Tradition und Moderne aufeinanderprallen, gefunden und gestärkt. In den kirchlichen Basisgemeinschaften ist die Kirche inmitten des Volkes präsent; zugleich baut hier das Volk die Kirche auf und verleiht der Kirche in der Gesellschaft Präsenz.

„Besonders im urbanen Milieu der großen Stadt Kinshasa hat die Option für die kirchlichen Basisgemeinschaften es erlaubt, die Anonymität der großen Pfarreien zu überwinden und in der Perspektive des Evangeliums die zentralen Werte des Gemeinschaftslebens und der Solidarität neu zu leben. Unsere Option zielt darauf ab, eine Kirche als Zeichen und Werkzeug der ganzheitlichen Förderung der Bevölkerung zu erbauen. Wir wünschen, dass die kirchlichen Basisgemeinschaften Orte seien, an denen Menschen herangebildet werden, die um das Gemeinwohl besorgt sind und die Erfahrung eines solidarischen Einsatzes für eine bessere Welt machen.“¹⁵

Dieser Wunsch von Kardinal Etsou, dem jüngst verstorbenen Nachfolger von Kardinal Malula, deutet bereits an, dass auch hier die Wirklichkeit oft hinter dem Ideal zurückbleibt. In der Praxis besteht die Gefahr einer

14 Enzyklika *Redemptoris Missio* Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags, 7. Dezember 1990, hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 100), Artikel 51.

15 Frédéric Cardinal Etsou Nzabi Bamungwabi, Préface, in: *Directoire des Communautés Ecclésiales Vivantes de Base*, a.a.O., 3f., hier 4.

gewissen Selbstreferentialität der kirchlichen Basisgemeinschaften, die sich auf die Organisation des Lebens der beteiligten Familien konzentrieren, oft mit Schwerpunkt auf Bibellektüre und Gebet, und darüber hinaus wenig Verantwortung für die Gestaltung des Lebens in ihrem gesellschaftlichen Umfeld übernehmen. So kommt die prophetische Rolle der kirchlichen Basisgemeinschaft nicht zum Tragen, was wohl auch damit zusammenhängt, dass die ererbte Ansicht, Religion sei Privatsache und die Kirche habe sich nicht mit den politischen Autoritäten anzulegen, zumindest noch nachwirkt.

Dass hier das frühere ekklesiologische Modell der Kirche als religiöse Versorgungsanstalt noch nachwirkt, kann als Herausforderung für die kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa verstanden werden, sich stärker als gesellschaftsgestaltende Kraft zu profilieren und ihre Identität im verstärkten Dialog mit der Zivilgesellschaft zu schärfen.

Unbenommen bleibt aber, dass die kirchliche Basisgemeinschaft für die christliche und kirchliche Identität der weitaus meisten Gläubigen in Kinshasa eine zentrale Rolle spielt. Die Kirche ist nicht länger eine Sache der Priester, sondern ebenso Sache der Laien. Jesus Christus ruft mit der Taufe in seine Nachfolge, die Berufung in der Priesterweihe steht im Dienst an dieser grundlegenden Berufung in der Taufe.

Die pastorale Erneuerung, mit der Kardinal Malula Einsichten nach dem II. Vatikanischen Konzil in seiner Diözese rezipiert hat, hat dazu geführt, dass die Laien die kirchlichen Basisgemeinschaften als „ihre“ Kirche, ihren Ort spiritueller Beheimatung erleben. In den Basisgemeinschaften sind die Christen „zur Taufe berufen“¹⁶ und damit zur *Communio* des Volkes Gottes. Die kirchlichen Basisgemeinschaften sind in Kinshasa der Ort, an dem die Berufung, die in der Taufe geschieht, konkret wird.¹⁷

¹⁶ Vgl. Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche, a.a.O., 139.

¹⁷ Der vorliegenden Artikel ist eine leicht überarbeitete Form eines Kapitels aus: Marco Moerschbacher, Volk Gottes in Afrika. Die Rolle der Laien in der pastoralen Erneuerung von Kardinal Malula, Kinshasa, Leuven-Paris-Dudley-MA 2007 (Annuaire Nuntia Lovaniensia, 60).

Marginalien zur Theologie der Taufe und ihrer gesellschaftskritischen Dimension

Vorbemerkung

„Vermutlich verliert in unserer Generation eine Gestalt des Christwerdens ihre Dominanz: die vornehmlich pädagogisch vermittelte Gestalt der Weitergabe des christlichen Glaubens, die seit dem Beginn der Reformationszeit bzw. der Gegenreformation bestimmend gewesen ist (...). Wir treten jetzt in eine Zeit ein, in der christlicher Glaube missionarisch-evangelisierend in der Generationenabfolge weitergegeben werden muss.“¹ „Das Traditionschristentum wandelt sich mehr und mehr zu einem Wahlchristentum.“² Im Hintergrund derartiger Prognosen steht u.a. die Erfahrung, dass es in den meisten Regionen Deutschlands nicht mehr selbstverständlich ist, dass junge Eltern ihre Kinder taufen lassen.

Diese Situation ist auf zweifache Weise gedeutet worden: (1) In den 80er- und frühen 90er-Jahren dominierte in der Diagnose der religiösen Situation Europas das Theorem des Säkularismus³: Für diese Position erscheint die europäische Geschichte als Verfallsgeschichte. Die Menschen wendeten sich von der Kirche und von Gott ab.⁴ (2) Die Situation von Christentum und Kirche darf nicht isoliert betrachtet werden. Negative Trends müssen z.B. auf den Prozess der weiteren Ausdifferenzierung der Gesellschaft, auf Modernisierungsschübe und auf die Beschleunigung des kulturellen Wandels bezogen werden. Wenn es stimmt, dass der christliche Glaube niemals mit einer bestimmten, partikularen Kultur identifiziert und auf diese Kultur eingeschränkt werden darf, dann kann nicht ausgeschlossen werden, dass nicht der Glaube, sondern nur eine bestimmte kulturelle Gestalt des Glaubens abgelehnt wird.⁵

1 Die deutschen Bischöfe, „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000 (= Die deutschen Bischöfe, 68), 33 f.

2 Ebd. 35.

3 Siehe z.B. Basil Kardinal Hume, „Eröffnungsansprache“, in: Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Die europäischen Bischöfe und Neu-Evangelisierung Europas, Bonn 1991 (= Stimmen der Weltkirche 32), 88–99, 96.

4 Die Auswertung und Interpretation zumeist quantitativer religionssoziologischer Untersuchungen von Ebertz scheinen von einem Bild der Geschichte als Abfall vom Christentum grundiert zu sein – siehe dazu sein opus magnum: Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche, Frankfurt a. M. 1998.

5 Siehe dazu Ottmar John, Glaube und Kultur. Zu einem Grundlagenproblem eines christlichen Missionsverständnisses, in: Harald Baer / Matthias Sellmann (Hgg.),

Vor allem die weltweiten Migrationsbewegungen und der demographische Wandel führen zu einer kulturell-religiösen Pluralisierung. Um fremden Religionen und Kulturen begegnen zu können, braucht man nicht in ferne Länder zu reisen. Es reicht in vielen Fällen aus, seinen Nachbarn zu besuchen. Diesen Wandel nur als Niedergang oder Verlust zu erfahren, ist zu wenig. Wohl ist es richtig, dass das Christentum an Selbstverständlichkeit verliert. Aber die Situation der Durchmischung der Religionen und Kulturen und die irreversible Pluralisierung des Alltags der Menschen fast überall in Europa ist ein wirklicher Gewinn. Denn durch sie wird eine konstitutive Dimension des Glaubens wieder sichtbar. Glaube ist nach alter Lehre immer auch ein freier Akt. Nur im Zusammenwirken von Freiheit und Gnade führt der Glaube zur Begegnung mit Gott. Und zugleich ist diese Situation eine Herausforderung sowohl zum Engagement für Frieden und Versöhnung zwischen den Kulturen als auch zu Evangelisierung und Mission. Denn es gibt wahrscheinlich nur ein äußeres Kriterium für die Lebendigkeit des Glaubens eines Menschen: Wer die Gute Botschaft gehört hat, weiß, dass sie vom rettenden Eingreifen Gottes in die Geschichte handelt; und wo Gott selbst handelt, sind alle Menschen gemeint. Also ist immer auch derjenige gemeint, der die Botschaft vernimmt. Wer seinen Namen im Text von der Befreiung der Menschheit entdeckt hat, der muss es anderen erzählen. Er kann dann nicht schweigen über das, was er gehört hat. Wenn Familien, Nachbarschaften und Gemeinden sich um die Erneuerung des Glaubensferments in ihrem Alltag bemühen, dann kann das in der Situation des religiösen und kulturellen Pluralismus kaum eine Privatangelegenheit sein, sondern hat immer auch eine Ausstrahlung, eine missionarische Dimension.

In den eingangs genannten bischöflichen Dokumenten wird diese neue Dimension christlicher Existenz beschrieben und die missionarische Grunddimension der Kirche erinnert. Einerseits ist die christliche Existenz persönlicher geworden; sie wird mehr als bisher von der freien Zustimmung des Einzelnen getragen und gestaltet. Andererseits ist die christliche Existenz öffentlicher geworden. Wer sich zu Christus bekennt und zu seiner Kirche gehört, der fällt auf.⁶ In dieser Perspektive soll im Folgenden der personale und zugleich missionarische Aspekt des Christseins in einer Reflexion auf die theologische Bedeutung der Taufe vergewissert werden. In vier Gedankenschritten werden einige Wesensmerkmale der Taufe entwickelt, um im letzten fünften Schritt ihre gesellschaftskritische Bedeutung in einer globalen und total werdenden Marktwirtschaft explizit zu machen.

Katholizismus in moderner Kultur, Freiburg i. Br. 2007, 101-116.

6 Soziale Kontrolle hat sich teilweise in ihr Gegenteil verkehrt: Übte sie früher auf dem katholischen Land Druck gegenüber denjenigen aus, die sich der gebotenen kirchlichen Praxis enthielten, so hat sich heute der, der sie vollzieht, gegen sie zu behaupten; er muss z.B. schlagfertig reagieren können auf Fragen wie diese: Ihr geht schon wieder in die Kirche? Da wart ihr doch erst letzte Woche.

1. Die Taufe als Spannungseinheit von Liturgie und Leben

In Deutschland wird die Taufe normalerweise in einer Kirche – d.h. in einem öffentlichen Gebäude, zu dem jedermann Zutritt hat – gefeiert und von einem Bischof, Priester oder Diakon gespendet. Als Inhaber des Weihe- – und damit meistens auch eines Leitungsamtes – repräsentieren sie anerkanntermaßen die Kirche. Die Liturgie der Taufe ist also immer ein Handeln der (ganzen) Kirche, also auch in und vor der Öffentlichkeit der Kirche. Die Institution „Kirche“ scheint sich im kirchlichen Amt zu konzentrieren. Dort ist sie antreffbar, identifizierbar und befragbar. Das ist – vor allem bei einer organisations- und institutionssoziologischen Beschreibung der Kirche – keineswegs falsch. Jedoch ist die hohe Exklusivität, mit der „Kirche“ bis auf die Gegenwart auf die Person des Pfarrers oder Bischofs in Deutschland reduziert wird, selbst eine funktionale Zuschreibung durch die säkulare Öffentlichkeit. Die Repräsentation und Leitung der Kirche durch das Amt ist eine abgeleitete Funktion. Sie hat ihren Grund und ihre Norm in Christus. Repräsentant der Kirche ist der Inhaber des Weiheamtes, insofern die Kirche als Ganze nach 1 Kor 12 Leib Christi ist. Wer der Kirche als ganzer dient⁷, handelt im Namen Christi – kollegial und persönlich.⁸ Die besondere Eigenart der – kirchlichen – Öffentlichkeit, die der Inhaber des Weiheamtes bei der Feier der Sakramente herstellt, kann also nur verstanden werden aus seiner Bevollmächtigung durch Christus selbst.⁹

Diese Bevollmächtigung des Amtsträgers ist auf der einen Seite eine im wahrsten Sinne des Wortes „unendliche“ Steigerung seiner Bedeutung im Wirken der Kirche. Aber diese Bedeutungssteigerung vollzieht sich im Verschwinden der Individualität des Amtsinhabers. Seine persönliche Freiheit und Willkür geht gewissermaßen in der Person Christi auf und verschwindet in ihr. Augenfälliges Zeichen dieser Normierung durch die Schrift und Tradition ist die Regelung der liturgischen Handlung. Diese hat darin ihre Bedeutung und Zeichenhaftigkeit, dass sie nicht Produkt der schöpferischen Phantasie und Kreativität des Taufspenders ist. Indem der Diakon, Priester oder Bischof seine eigenen Absichten aufgibt, wird deutlich, dass im Sakrament Christus selbst handelt.

In dieser Funktion des kirchlichen Amtes¹⁰ wird die Formalursache eines jeden Sakramentes sinnfällig: Christus selbst ist die Ursache seiner Gegenwart in den Sakramenten.¹¹ Wenn aber im ganzen Leben Christi,

7 KKK 876.

8 KKK 877 – 879.

9 „Christus selbst ist der Urheber des Amtes in der Kirche. Er hat es eingesetzt, ihm Vollmacht und Sendung, Ausrichtung und Zielsetzung gegeben.“ (KKK 874).

10 „Weil die Amtsträger ganz von Christus abhängig sind, der Sendung und Vollmacht gibt, ...“ (KKK 876).

11 „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selbst tauft.“ (SC 7).

das der Tod nicht zerstören konnte, Gott selbst handelt¹², dann können die Wirkungen und Folgen seines Handelns nicht von Menschen begrenzt werden. In diesem Sinne wird von alters her die Unauslöschlichkeit, der indeleble Charakter der Taufe betont. Daraus folgt, dass das Geschehen der Taufe nicht nur ein liturgisches Geschehen ist, sondern eine solche Bedeutung für das ganze Leben des getauften Menschen hat, dass man von einem anhaltenden, nicht endenden Geschehen sprechen kann. Das Hineingenommen-Werden in das Heilswerk Christi ist kein Geschehen, das mit dem Ende der Tauf liturgie gewissermaßen „fertig“ wäre, sondern es bleibt Ansporn und Aufgabe. Mit dem Gnadenhandeln Christi gegenüber einem einzelnen Menschen, das nach dem Glauben der Kirche sich im Tauf geschehen ereignet, ist der Weg zu ihm nicht abgeschlossen, sondern eigentlich erst begonnen. Er findet gerade im Alltag eines jeden Christen statt, der in die Gemeinschaft mit Christus aufgenommen worden ist.

Wenn das ganze Leben und vor allem der Alltag mit seinen Undurchsichtigkeiten und Widersprüchen die Ebene ist, auf der sich das entfaltet, was Christus selbst in der Taufe angestoßen hat, dann scheint die Liturgie der Taufe, umso weiter jemand auf seinem Lebensweg vorangeschritten ist, an Bedeutung zu verlieren. Die Steigerung der Bedeutung der Tauf liturgie als *ianua sacramentorum* und – so muss man hier weiterführen – des ganzen Lebens aus der Nachfolge Christi, scheint zugleich seine Relativierung und seinen Verlust nach sich zu ziehen – entweder, weil die Feier der Tauf liturgie in der Kette der Ereignisse eines Lebens wegen seiner raumzeitlichen Konkretheit nur ein einziges Glied dieser Kette bleiben kann (umso länger die Kette wird, desto kleiner und bedeutungsloser jedes einzelne Kettenglied), oder weil sie wie die Leiter aufgefasst wird, mit deren Hilfe man ein höheres Niveau erreicht, die man aber anschließend hinter sich wegstoßen kann.

Der Anfang des Weges der Kirche zur Gemeinschaft mit Gott, den ein einzelner Mensch zu gehen begonnen hat, bleibt entscheidend für das Fortkommen auf dem ganzen Weg. Er ist nicht in der Vergangenheit verschwunden, sondern ist in jedem weiteren Schritt auf dem Lebensweg lebendig. Jedoch darf man die hohe Bedeutung der Feier der Taufe, die durch ihre Unwiederholbarkeit und Unauslöschlichkeit begriffen wird, nicht nur formal bzw. juristisch verstehen – als ob alles, was nach ihrem Empfang im Leben eines Menschen passierte, belanglos wäre. Die Taufe kann nicht dadurch als Handeln Gottes selbst verstanden werden, dass für sie alles weitere Geschehen auf einem Lebensweg bedeutungslos bliebe. So missverstanden verlief eine individuelle Heilsgeschichte über oder neben, auf jeden Fall unabhängig von der irdischen Lebensgeschichte. Eine solche Konstruktion des Zusammenhangs von der Taufe als Beginn

12 Johannes Brosseder, Art. Taufe/Firmung, in: NHTG (Neuausgabe) V (1991) 113-128.

des neuen Lebens und dem natürlichen, geschöpflichen Leben, würde einem gnostischen Schöpfungs- und Naturverständnis Vorschub leisten – und wäre letztlich eine Unterbestimmung der Wirkung der Taufgnade. Sie würde sich selbst als neue, von der Schöpfung getrennte Wirklichkeit setzen und sich durchsetzen durch Vernichtung des geschöpflichen Seins. Größer ist die Wirkung des Handelns Christi gedacht, wenn sie als befreiende und heilende Wirkung auf das natürliche Leben gedacht wird.

Will man die beiden Extreme der Relativierung und der formalen Absolutheit der Tauffeier vermeiden, ist es geboten, sie als ein raumzeitlich konkretes Ereignis innerhalb einer Lebensgeschichte und für diese Lebensgeschichte ernst zu nehmen: Was nach der Feier der Taufe kommt, ist bedeutsam für das Verständnis dessen, was in der Taufe passiert, weil es Teil der von Gott gewollten guten Schöpfung ist. Es ist gewissermaßen der Stoff, den die Taufe als Anfang des Weges zu Gott formt, die Freiheit, die sie verwirklicht und die gute Absicht, die sie gelingen lässt. Was danach kommt ist allein schon deswegen bedeutsam für die Taufe, weil diese nicht die Fülle der Sakramente ersetzen kann. Der Anfang ist deswegen als orientierende Kraft in jedem Schritt, der nach ihm kommt, lebendig, weil er die Autorität des Anfangs hat – und als solcher von dem, was nach ihm kommt, verschieden ist und so zu ihm in Spannung bleibt. Die Taufe ist die Tür in die Kirche, der erste Schritt des einzelnen Menschen auf seinem Weg zu Gott. Der Getaufte hat die Türe durchschritten und bleibt doch immer jemand, der die Türe durchschritten hat.

Ein derartiges Taufbewusstsein des mündigen Christen ist nicht nur dort bedeutsam, wo Christen in der Minderheit sind, d.h. wo es nicht selbstverständlich ist, zur Kirche zu gehören. Es ist auch für katholische Milieus ein unverzichtbares Moment christlicher Existenz. Dieses Bewusstsein manifestiert sich im Taufgedächtnis, das das II. Vatikanische Konzil erneuert hat.¹³ Die Feier der Taufe ist auf das Leben des Getauften bezogen und auf jedes seiner Ereignisse. Umgekehrt gewinnt jeder Schritt auf dem Lebensweg aus der Taufe seine Richtung und Orientierung. Je fundamentaler und lebenswichtiger diese Schritte sind, desto nachvollziehbarer ist die Kraft spürbar, die nur aus der Begegnung mit dem Auferstandenen und im Sakrament gegenwärtigen Christus wirken kann.

Das ist auch die tauftheologische Grundlegung des Verhältnisses der drei Grunddimensionen *Diakonia*, *Martyria* und *Leiturgia* zueinander. Sie bilden einerseits eine Einheit. Wie die Feier der Taufe und das Leben aus der Taufe eine Einheit bilden, so bilden die drei Grunddimensionen kirchlichen Handelns eine Einheit. Ein jedes ist nur in der Einheit je mit den beiden anderen das, was es sein soll. Sie sind aufeinander bezogen und diese Bezogenheit ist für jede einzelne Dimension konstitutiv. D.h. fehlt sie, handelt es sich nicht um eine Grunddimension kirchlichen

13 Albert Gerhards, Art. Taufgedächtnis, in: LThK3 IX (2000) 1300 f.

Handelns. Aber diese Einheit kann nicht dazu führen, dass *Diakonia*, *Martyria* und *Leiturgia* ihre jeweilige Besonderheit verlören und ineinander aufgingen, so dass sie nicht unterschieden werden könnten. Diakonie kann nicht durch Liturgie ersetzt werden – das ist die wahrscheinlich politisch bedeutsamste Implikation dieser Einheit in Differenz der drei Grunddimensionen kirchlichen Handelns. Diese Unterschiedenheit bei gleichzeitiger Untrennbarkeit hat ihren Grund vor allem darin, dass die Kirche als Leib Christi ihre Ursache im göttlichen Gnadenhandeln hat. Das göttliche Gnadenhandeln ruft die Kirche auf die Art und Weise ins Dasein, in der im Handeln Jesu Christi Gott selbst gehandelt hat. Obwohl Jesus Christus wahrer Gott war, hörte er nicht auf wahrer Mensch zu sein. So wie sein Menschsein nicht in seiner Göttlichkeit verschwand oder in sie aufgesogen wurde, so bleibt die jeweilige Eigenart von *Leiturgia*, *Martyria* und *Diakonia* mit ihren je spezifischen Orten in der konstitutiven Einheit erhalten.¹⁴

2. Die geschöpfliche Dimension der Taufe

Diese Einheit und Verschiedenheit von Taufe und Leben kann schöpfungstheologisch weiter präzisiert werden. Dabei soll erneut bei dem angesetzt werden, der dieses Zeichen der Verbundenheit mit sich gestiftet hat, der ihm Sinn und Ziel verleiht und der in ihm handelt.¹⁵

Wenn Gott in den Sakramenten handelt, dann handelt derjenige, der die Welt geschaffen hat. Es ist nicht möglich, die Personen des dreieinigen Gottes so zu unterscheiden, dass man ihre „Werke“ als spezifische Wirkungen einzelner Personen unterscheidet. Danach wäre dann die Schöpfung das Werk des Vaters und die Erlösung einschließlich der

14 Der Gipfel und die Quelle des kirchlichen Lebens, das nach SC 10 die Liturgie ist, muss sich bis an die Peripherie entfalten und dort den Glauben verkünden und durch die Nächstenliebe seine Glaubwürdigkeit darlegen. Und Höhepunkt ist die Eucharistie in diesem Leben nur dann, wenn es zu ihr Hinwege gibt und wenn sich Menschen in der Begegnung mit Christus gesandt wissen, davon anderen zu berichten und ein wenig von dem, was sie erfahren haben, spüren zu lassen. Eine genauere Reflexion auf das Verhältnis von Mission und Diakonie würde zeigen, dass mit der Zuordnung von Caritas zu Mission und Eucharistie keine Instrumentalisierung der Nächstenliebe gemeint sein kann – etwa in dem Sinne, dass der Kindergarten einer Gemeinde lediglich seinen Wert als Durchlauferhitzer für den Kindergottesdienst hätte. Es ist richtig, dass Nächstenliebe einen Sinn an sich selbst hat. Nur als unbedingt und Zweck an sich selbst verweist die Liebe endlicher Menschen auf jene allmächtige Liebe, auf die zu hoffen ihre Liebe nur unbedingt sein kann und nicht absurd wird – siehe dazu Ottmar John, „Wir können nicht schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben“ (Apg 4,20). Von der Ostererfahrung zum missionarischen Handeln, in: Bertil Langenohl / Christian Große Rüschkamp (Hgg.), Wozu Theologie? Anstiftungen aus der praktischen Fundamentaltheologie von Tiemo Rainer Peters, Reihe Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 32, Münster 2005.

15 Genau dies besagt der Begriff der „Formalursächlichkeit“; er kann in der Theologie nur personal entwickelt werden kann.

Zeichen seiner bleibenden Anwesenheit durch die Kirche das Werk des Sohnes.

Die Schöpfung ist das Werk der Dreifaltigkeit.¹⁶ Und in der Erlösung wirkt diejenige Person der Dreifaltigkeit, der Sohn, der vom Vater gesandt und der in dieser Sendung mit dem Vater eins ist (Joh 10,30). In den Heilszeichen handelt Jesus Christus, „einer aus der Trinität“. Sein Handeln hat eine Bedeutung für die Schöpfung, die dem göttlichen Schöpfungshandeln nicht widersprechen kann.

Diese Bezogenheit der Erlösung auf die Schöpfung gründet darin, dass beide Werke aus der Einheit der drei Personen sind. Jedoch bleiben Schöpfung und Erlösung – in scholastischer Terminologie – zwei Werke, zwei unterscheidbare Handlungen Gottes.¹⁷ Im Schöpfungshandeln setzt Gott die Welt als das Andere von sich selbst, in der Erlösung wird er selbst Teil dieser Welt. Weder verbleibt die Welt in einem einfachen Gegensatz bzw. Unterschied zu Gott (der gnostisch gedeutet werden kann), noch wird die Welt einfach göttlich (was den Unterschied zwischen Gott und Welt aufheben würde und auf eine pantheistische Interpretation hin offen wäre). Teil dieser Welt wird Gott, indem er Mensch wird.

Durch die Menschwerdung des Sohnes bestätigt Gott seinen Schöpfungswillen. Die Welt und das Leben auf ihr sollen sein. Die Welt ist nach dem Willen Gottes gut, auch wenn diese Gutheit durch die Sünde des Menschen verdunkelt ist.¹⁸

Für die Schöpfung heißt das: Sie ist so geartete, dass sie Gottes Willen entsprechen, darstellen und verwirklichen kann, obwohl sie das andere von Gott und nicht Gott ist. Das Nichtgöttliche, Geschöpfliche kann zu einem inneren Vollzugsmoment des göttlichen Lebens werden, gleichsam umhüllt werden von seiner Ewigkeit und unendlichen Güte (vgl. 1 Kor 15).

Das gilt für die ganze Schöpfung. Weil Gott die Welt geschaffen hat und seinen Schöpfungswillen durch die Menschwerdung seines Sohnes bestätigte, deswegen ist alles, was existiert und je existiert hat, geeignet,

16 KKK 290 ff.

17 Aus ihrem gemeinsamen Ursprung in der Einheit der göttlichen Immanenz auf ihre Identität zu schließen, ist nicht zwingend – dieses müsste in einer Auseinandersetzung mit Rahners These von der Identität ökonomischer und immanenter Trinität näher gezeigt werden – siehe dazu Karl Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, in: derselbe, Schriften zur Theologie, Band 4, Einsiedeln-Köln-Zürich 1960, 103-133, vor allem 123 ff.

18 Das ist auch die Voraussetzung dafür, dass die menschliche und die göttliche Natur als die der einen Person gedacht werden könne. Nur dann, wenn alles, was existiert, aus nichts anderem als aus der Weisheit und Güte Gottes entsprungen ist, führt sie nicht zu einem inneren Widerspruch in dieser Person des göttlichen Erlösers. Gott ist Mensch geworden. Er hat sich selbst erniedrigt und Knechtsgestalt angenommen, ohne aufzuhören Gott zu sein (Phil 2,6-11).

seinen Willen zu verwirklichen. Aber diese Eignung kommt nicht einfach jedem beliebigen Teil der Welt auf beliebige Weise zu. Sie kommt ihm nicht von sich aus zu, weil Gott nur Teil der Welt geworden ist, und von der Welt verschieden bleibt. Diese Eignung kann einzelnen singulären Entitäten der Welt nur zukommen, insofern sie sich darauf beziehen lassen bzw. daraus ableiten lassen, dass Gott Mensch¹⁹ geworden ist, und nicht ein Götterbild, ein Stein oder ähnliches zu seinem Bild gemacht hat. Die Eignung der Schöpfung zum Vollzugsort des Heilswillens Gottes ist also nicht unmittelbar durch direkte göttliche Wirkung auf die Schöpfung für uns denkbar, sondern nur, insofern sie sich auf das Ereignis der Bestätigung der Schöpfung in der Menschwerdung Jesu Christi bezieht.

Alles, was existiert, *kann* den Heilswillen Gottes darstellen und sogar verwirklichen. Aber die Materien der Sakramente verwirklichen den Heilswillen Gottes, weil sie – wenn auch nicht aktuell, so aber prinzipiell – eingebunden sind in ein Geschehen, dass seinen Ursprung im Handeln Christi selbst hat und an dem die Menschen beteiligt sind, denen es gilt. Aus diesem Geschehen sind sie prinzipiell nicht herauslösbar. Die Sakramente sind Zeichen für das Heilwerden und für die Vollendung der Schöpfung.²⁰ Sie sind es deswegen, weil das Heil in der Schöpfung selbst geschöpfliche Wirklichkeit geworden ist – im Leben Jesu und in dem, was er zum Zeichen seiner bleibenden Anwesenheit in der Welt, zum Realsymbol seiner Präsenz verwandelt hat. Das trifft natürlich in diesem exponierten Sinne vor allem auf die Eucharistie zu. In ihr führt die Kirche nach der Anweisung des Herrn bis zu seiner Wiederkehr in Herrlichkeit das weiter, was er am Abend vor seinem Leiden getan hat. „Unter den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein ist Christus selbst als Lebendiger und Verherrlichter wirklich, tatsächlich und substantiell gegenwärtig mit seinem Leib, seinem Blut, seiner Seele und seiner göttlichen Natur.“²¹

Der Zusammenhang von Taufe und Leben hat seinen Grund in der

19 Wenn Gott Mensch geworden ist, dann hat er auch die Stellung des Menschen in der Schöpfung bestätigt. Er ist im ersten Schöpfungsbericht der Abschluss des Schöpfungswerkes. Abschluss des Schöpfungswerkes ist er, weil über ihn hinaus nichts geschaffen worden ist. Das impliziert, dass der Mensch Selbstzweck ist. Weil er mit Vernunft begabt ist und sich das Ganze der Schöpfung unter Absehung der Einzeldinge vorstellen kann, sich in seiner Erkenntnisleistung gewissermaßen die ganze Schöpfung spiegeln kann, deswegen ist in der *Menschwerdung* Gottes das Ganze der Schöpfung gemeint. – Zur anthropologisch-geschöpflichen Dimension des katholischen Sakramentenverständnisses siehe vor allem Knut Wenzel, *Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils*, Freiburg i. Br. 2003.

20 Damit ist das scholastische Axiom *gratia supponit naturam et perfecit* eingeholt.

21 KKK 1413 – Zur Bedeutung der Eucharistie für die Taufe kann in methodischer Hinsicht gesagt werden: Die Eucharistie ist die Quelle und der Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, sie hat ebenfalls eine sinngebende Bedeutung im Zusammenhang der Siebenzahl der Sakramente. Diese bilden eine Einheit und erhellen sich wechselseitig. So kann auch die Theologie der Taufe aus dem Gesamtzusammenhang der Sakramente und der herausgehobenen Eucharistie entscheidende Deutungsperspektiven erfahren.

Wiederherstellung der Schöpfung durch Gott. „Wiederherstellung“ hat eine affirmative, bestätigende Seite. Für diese steht die Menschwerdung seines Sohnes. Sie hat aber auch eine kritische, überwindende Seite. Durch seine Menschwerdung erlöst Gott die Menschheit von allem, was seinem Schöpfungswillen widerspricht: von Tod und Sünde. Beide Seiten der Wiederherstellung der Schöpfung stehen nicht nebeneinander, sondern die überwindende Seite ergibt sich aus der bestätigenden. „Gott ist Mensch geworden“ heißt auch, dass Gott das Menschsein bis in die tiefsten Abgründe erlebt und erlitten hat. Er ist das geworden, was er erlösen wollte und erlöst hat. Indem Christus den Tod am Kreuz freiwillig auf sich nahm, offenbarte er, wie weit die Liebe des Vaters reicht: bis in die Abgründe der schlimmsten Erfahrungen, die sich Menschen gegenseitig bereiten können. Wer diesen Tod erleiden musste, von dem hieß es, dass er von Gott verlassen sei. Weil der Vater dem Sohn die Treue hielt, beließ er ihn nicht im Tod, sondern erweckte ihn am dritten Tag von den Toten. Durch die Auferstehung Jesu vom Kreuzestod offenbart Gott, dass seine Liebe allmächtig ist und vor Sünde und Tod nicht resigniert.

Für die Bestimmung des allgemeinen Begriffs des Sakraments heißt das, dass die Sakramente in einer ersten Stufe deswegen als Zeichen für das Heilwerden der Welt begriffen werden können, weil sie ein verwandeltes Moment der Welt sind und sie sich als Teil der Schöpfung vollziehen. Sie sind in einer zweiten Stufe deswegen als Heil für die Welt zu verstehen, weil sie den Tod und die Sünde, die die Welt prägen, überwinden. Wenn der erste Schritt richtig ist, dann heißt der zweite, dass im Empfang des Sakraments Tod und Sünde wirklich überwunden sind, und dass diese Wirklichkeit ein Merkmal eines Teils dieser Schöpfung ist. Es muss also etwas in dieser Welt geben, was substanzialiter und tatsächlich so ist, wie Gott will, dass alles werde. Im Zusammenhang der theologischen Erhellung des Glaubens ist vom Glaubensakt als der *inchoatio vitae aeternae* die Rede. Dieser Beginn des ewigen Lebens im Glaubensakt muss nach dem bisher Gesagten auch eine geschöpfliche, leibliche Dimension haben. Dazu mehr im nächsten Abschnitt.

Nun bezeichnen die Sakramente zunächst dasjenige, *wovon* Gott die Menschheit zu erlösen verheißt hat, den Tod als Folge der Sünde. In der Taufe wird der Täufling im Untertauchen rituell und drastisch erfahrbar „getötet“. Inwiefern ist in diesen zeichenhaften Handlungen, in denen doch zunächst das sichtbar wird, was dem Schöpfungswillen widerspricht, die Welt in einem winzigen Moment wirklich erlöst? Die Antwort kann nur lauten, dass das, was in der sakramentalen Handlung sichtbar und rituell vollzogen wird, der Tod Jesu Christi ist.²² Von Christi Tod können wir nicht anders reden als nach der Auferstehung. Der Sprung in

22 Das bestärkt die Lehre von der Eucharistie. Auch in ihr wird kein anderes Opfer dargebracht als das Opfer, das Christus darbrachte, als er den Tod freiwillig auf sich nahm und so seiner Sendung, die unüberbietbare Gottes in die Welt zu bringen, treu blieb.

die Vergangenheit, die Abstraktion vom Osterereignis ist uns nicht möglich, weil dieses doch die Bedingung dafür ist, vom Tod Jesu als einem Ereignis zu reden, das sich unterscheidet von jenen unzähligen Toden, die in der Menschheitsgeschichte erlitten worden sind. Nur dann, wenn Jesu Leiden und Sterben von bloßer menschlicher Erfahrung unterscheidbar ist, kann gesagt werden, dass in diesem Leiden und Sterben Gottes Sohn gehandelt hat. Wenn aber Jesus den Tod ganz erlitten hat, also das Los so vieler Menschen bis in die Erfahrung der Gottverlassenheit hinein restlos geteilt hat, dann muss die Überwindung des Todes ein davon getrenntes Ereignis sein. Erlösung fand also nicht im Tod allein und isoliert von der Vor- und Nachgeschichte des Lebens Jesu statt, sondern in der Sinneinheit von Kreuz und Auferstehung. Uns ist es nur möglich, auf den Gekreuzigten zu schauen, weil er auferstanden ist – sonst hätte er ja die Jünger nicht beauftragen können, seinen Sieg über den Tod bis an die Grenzen der Erde zu verkünden. Und unabhängig und außerhalb des Überlieferungszusammenhangs der Kirche kann niemand wissen, dass Gott im ganzen Leben Jesu, das der Tod nicht überwinden konnte, seine Menschheit erlöst hat.

Sichtbar werden in den sakramentalen Handlungen das Sterben und der Tod Jesu. Sie zeigen, wie weit die Liebe Gottes reicht. Wirksam wird in ihnen die allmächtige Liebe, die den Tod in einem individuellen Leben²³ tatsächlich und sinnlich erfahrbar überwunden hat. Inwiefern ist aber im Sakrament die Überwindung des Todes so real, substanziell und tatsächlich, wie der Priester in der Eucharistie den Einsetzungsbericht wiederholt und über die Gaben spricht: Das ist mein Leib, das ist mein Blut?

3. Die neue Schöpfung und die Bedeutung der menschlichen und göttlichen Tugenden

Gegen das – gnostisierende – Neben- oder Übereinander von Glaubens- und Lebensweg ist im ersten Abschnitt die These aufgestellt worden, dass die Taufe bedeutsam ist für das ganze Leben. Sie ist dies – so konnte gezeigt werden – auf doppelte Weise: Sie ist Ereignis dieses Lebens

23 In anthropologischer Perspektive heißt der Satz, dass Gott Mensch geworden ist, zweierlei: 1. Gott hatte in dem, was den Menschen als Menschen ausmacht, Einheit mit allen Menschen: so vor allem in der Einheit von Leib und Seele, der Zeitlichkeit des Lebens, der Individualität etc. 2. Jedoch existiert das, was den Menschen zum Menschen macht, das Wesen des Menschen nicht als solches, sondern immer nur als menschliches Individuum. Es gibt auch keine Individualität, sondern allein individuelle Menschen. Nun hat Jesus wirklich gelebt, mit Recht ist er Gegenstand historischer Nachfrage, wenn auch seine Bedeutung sich nicht in dem historischen Beweis seiner Existenz erschöpft. Also hat sich Gott in einem individuellen Leben offenbart. Weil er sich aber die in einem Leben offenbarte, das wirklich existierte, deswegen ist seine Selbstoffenbarung in einem individuellen Leben für alle Menschen und für jede Faser ihres Lebens bedeutsam.

und für dieses Leben, weil in ihr der Mensch gewordene Logos handelt; Gott selbst ist Teil der Schöpfung geworden. Andererseits wird das, was die Taufe für ein Leben bedeutet und im eminenten Sinne *ist*, nicht einfach im Laufe dieses Lebens schon restlos eingeholt und realisiert. Solange der einzelne Mensch auf dem Weg ist, bleibt ein Bedeutungsüberschuss, ein *Magis* der Taufe bestehen.²⁴ Erst am Ziel eines jeden Lebenswegs, in der Gemeinschaft mit Gott, ist das Versprechen, dass Gott einem jeden einzelnen Menschen in der Taufe gibt, eingelöst.

Das kann aber nicht bedeuten, dass die geschöpfliche Dimension der Taufe durch den Hinweis auf die bleibende eschatologische Differenz zurückgenommen wird. Die Aufgabe für die theologische Reflexion besteht darin, die geschöpfliche und eschatologische Dimension der Taufe zusammenzudenken. Für den Gang der hier angestellten Überlegungen heißt das, dass gefragt werden muss, inwiefern das Wirklichsein des Heils in einer Lebensgeschichte, in einem Teil der Schöpfung zugleich diese eschatologische Differenz bewirkt. Wenn diese Differenz durch das in der Geschichte der Menschheit geschehene Heil in Jesus Christus eröffnet ist, dann ist es eine befreiende, den Horizont menschlichen Daseins erweiternde Differenz.²⁵ Größer als das Leben, das schon jetzt in einer spirituellen „Hinterwelt“ (Nietzsche) unberührt von den Leiden der Menschen als erschöpfende Wirkung der Taufe apostrophiert wird, ist die Verheißung einer Befreiung, in die Sünde und Tod in „diesem“ Leben einbezogen sind.

Welche Wirklichkeit im Leben des Christen eröffnet nun die Differenz zwischen dem Leben in dieser Geschichtszeit und der zukünftigen Herrlichkeit in der Gemeinschaft mit Gott? Nach dem Katechismus sind die Hauptwirkungen der Taufe die Vergebung der Sünden und die neue Schöpfung.²⁶ Die „neue Schöpfung“²⁷ besteht in der Ausgießung der hei-

24 Die theologische Erläuterung der Bedeutung der Taufe für das Leben muss zusammenstimmen mit der Glaubenswahrheit, dass das individuelle Heil im *Status viatoris* ungewiss bleibt.

25 Nur so kann begriffen werden, weshalb Gott, der sich seiner Gottheit entäußerte und Mensch geworden ist, nicht aufgehört hat, Gott zu sein – siehe Anmerkung 18.

26 KKK 1262 ff.

27 „Neue Schöpfung“ kann in diesem Zusammenhang und vor allem angesichts der Überlegungen im vorherigen Abschnitt nicht verstanden werden als „andere Schöpfung“ – so als ob Gott die erste Schöpfung, die durch die Sünde des Menschen vollständig verdorben wäre, preisgäbe und vernichtete, um im Tod eines jeden Menschen ein gänzlich neues Leben zu schenken. Einer solchen Betonung, ja Exklusivsetzung der Diskontinuität zwischen irdischem und erlöstem Dasein widersprechen viele definierte Glaubenswahrheiten, wie z.B. die der Kontinuität zwischen irdischem Leib und Auferstehungsleib. Vor allem widerspricht die Trennung von erster und neuer Schöpfung der konstitutiven Bedeutung der Taufe für das ewige Leben. Wenn im individuellen Tod das neue Leben beginnt, dann ist nicht einsichtig, warum in der Taufe der Tod des Auferstandenen rituell vollzogen werden muss, um das ewigen Leben zu erlangen. Wenn Gott wollte, dass seine Schöpfung gut ist, dann kann sie nicht von der Sünde des Menschen zerstört werden. Wenn dieses möglich wäre, dann wäre Gott

ligmachenden Gnade; mit der heiligmachenden Gnade befähigt der dreieinige Gott den Täufling, durch die sittlichen und göttlichen Tugenden zu leben und zu handeln.²⁸ Die sittlichen Tugenden werden durch menschliche Bemühen, Anstrengung und Übung erworben.²⁹ Die göttlichen Tugenden werden von Gott in die Seele der Gläubigen eingegossen.

Die göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, sind in ihrer wechselseitigen Verwiesenheit aufeinander Anbeginn des ewigen Lebens.³⁰ In ihnen befähigt der Geist Gottes den Menschen schon in diesem Leben, in der Gemeinschaft mit Gott zu leben. Schon dieses Leben wird durch die Taufe von Gott verwandelt und erneuert – gemäß dem Urbild der neuen Schöpfung, die in Worten und Taten, in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi wirklich geworden ist. Es ist dieses Leben, das in die Gemeinschaft mit Gott anfanghaft und real hineingenommen ist, weil die göttlichen Tugenden mit den menschlichen auf das Innigste zusammenhängen. Einerseits gibt es Glaube, Hoffnung und Liebe nicht ohne menschliche Tugenden. Im Streben nach dem Guten, das zu tun dem Menschen durch das natürliche Sittengesetz aufgetragen ist, inkarnieren und inkulturieren sich die göttlichen Tugenden in das menschliche Leben. Andererseits ist der Verweisungszusammenhang der göttlichen Tugenden die Wurzel der menschlichen. Dadurch vor allem können sich die menschlichen Tugenden auf Gott ausrichten und ermöglichen ein Leben in Verbindung mit der heiligsten Dreifaltigkeit.³¹ Tugenden sind Dispositionen, Strebungen und festen Neigungen des Menschen, das Gute zu tun. Wohl kann der Mensch aufgrund seiner natürlichen Sittlichkeit wissen, was er tun soll. Weil sie mit Vernunft und Freiheit begabt sind, können die Menschen als Geschöpfe den Inhalt dessen, was anzustreben ist, bis hin zu Gott als höchstem Gut, erkennen. Aber dieses Gesollte auch zu *wollen* und zu *können*, ist wegen der Endlichkeit des menschlichen Lebens³² aus eigener Kraft – in letzter

nicht allmächtig. Deswegen ist unter „neuer“ Schöpfung die bereits jetzt substanziell, tatsächlich und wirklich verwandelte und *erneuerte* Schöpfung zu verstehen.

28 KKK 1266.

29 KKK 1804.

30 Nach alter Lehre ist der Glaube *inchoatio vitae aeternae*. Anbeginn des ewigen Lebens ist aber nur der lebendige Glaube. Der lebendige Glaube ist der, der in der Liebe zu Gott und den Menschen wirksam wird und auf die Vollendung durch den hofft, dem er als geoffenbarter Wahrheit zustimmt. Insofern kann gesagt werden, dass der Verweisungszusammenhang von Glaube, Hoffnung und Liebe Anbeginn des ewigen Lebens ist.

31 KKK 1812.

32 Normalerweise wird das Faktum der Sünde als Erschwernis für die Menschen, das Gute auch wirklich zu tun, erachtet. Davon zu unterscheiden ist die Endlichkeit des Menschen. Endlichkeit ist das zentrale Merkmal, das die Schöpfung in ihrer Gesamtheit und jeden einzelnen Menschen von Gott unterscheidet. Und weil Gott die Schöpfung als das Andere von sich geschaffen hat, und weil alles, was existiert, aus seiner Weisheit und Güte existiert, deswegen dürfen Endlichkeit und Sünde nicht in einen Kausalzusammenhang gesetzt werden. Auch wenn man zu dieser Endlichkeit das Sündigen-Können, die Konkupiszenz rechnet, ist das Können noch kein hinrei-

Damit ist die natürliche Sittlichkeit keineswegs geleugnet. Auf Grund ihrer Natur sind die Menschen in der Lage, sowohl das Gesollte zu erkennen als auch daraus Folgerungen zu ziehen und als positives Gesetz zu kodifizieren, welches das friedliche Zusammenleben der Menschen regelt. Jeder Mensch ist von sich aus in der Lage, die Gebote oder Verbote des positiven Gesetzes zu erfüllen. Gänzlich falsch wäre es, Nichtchristen das Vermögen zur Sittlichkeit abzusprechen oder gar daraus zu folgern, dass eine nichtchristliche Gesellschaft eine Gesellschaft von Verbrechern wäre. Aber Glaube, Hoffnung und Liebe haben eine Bedeutung für den Elementarsatz der Ethik: Dieser sagt die unverfügbare Würde eines jeden Menschen von Anfang an aus. Es ist dem natürlichen Licht der Vernunft zugänglich und kann durch positive Gesetze nicht eingeschränkt werden, denn dieser Elementarsatz ist nicht nur Gegenstand moralischen Handelns, sondern zugleich sein Ermöglichungsgrund. Die unverfügbare Würde kommt dem Menschen deswegen zu, weil er Selbstzweck ist. Als materialer Inhalt bedeutet er, jeden anderen Menschen als Zweck in sich selbst anzuerkennen und nicht als Mittel für andere oder eigene Zwecke zu missbrauchen. Zugleich ist die Selbstzwecklichkeit eines jeden Menschen die Voraussetzung dafür, dass es überhaupt sittliche Handlungen geben kann, also auch die Voraussetzung dafür, dass jemand diese Selbstzwecklichkeit eines anderen anerkennen kann. Sie in einem anderen Menschen anzuerkennen bedeutet, sich seiner eigenen Selbstzwecklichkeit zu vergewissern. Denn sittlich ist eine Handlung nur, wenn sie ihre Ursache in dem Subjekt selbst hat, und nicht aus der Naturkausalität entstammt. Die Anerkennung des Wertes anderer Menschen setzt Freiheit voraus.

Diese Freiheit als Voraussetzung für sittliches Handeln, oder anders gesagt, dafür, zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können, ist nur dann keine Selbsttäuschung des Menschen, wenn es allgemeine Gründe für sie gibt. Es kann aber keine anderen Gründe für sie geben als die Allgemeinheit des Gesetzes der praktischen Vernunft. Seine Allgemeinheit und damit Vernunftgemäßheit gewinnt dieses Gesetz, wenn es unter Absehung von aller Sinnlichkeit und Einzelheit formuliert wird. Ihre Allgemeinheit gewinnt die Freiheit also, wenn sie sich unabhängig von allen materiellen empirischen Bedingungen ihres Daseins rein auf sich selbst bezieht. Zu ihrer Vernünftigkeit, d.h. zu ihrer Allgemeinheit und Reflexivität, gehört das Bewusstsein von ihrer eigenen Abstraktheit, ihre Negativität und Nicht-Existenz. Freiheit, die sich selbst will, ist eine bloße Vernunftidee, die sich deswegen unbedingt und allgemein vollzieht, weil sie in nichts anderem als im Entschluss der Freiheit zu sich selbst besteht. Sie hat ihr Sein nur als Vernunftidee, unter der Bedingung der

chender Grund für die Wirklichkeit der Sünde. Das Faktum der Sünde ist der falsche Gebrauch der Freiheit des Menschen – siehe dazu weiter unten.

Die menschliche Vernunft kann sich nicht mit dem Vollzug der Idee der Freiheit unter der Bedingung der Nichtexistenz begnügen – das hieße, ihr Dasein in einer anderen Welt als der zu statuieren, die Realität hat in der Einheit von Form und Materie, d.h. in der Einzelheit oder zumindest in der numerischen Verschiedenheit all dessen, was existiert. In der Absehung von aller Einzelheit will Freiheit sich als allgemein gewinnen; für ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit zahlt sie den Preis der Nichtrealität. Dieses Bewusstsein ihrer Nichtrealität ist allein dann das der Freiheit³³, wenn es zugleich das Streben nach Realität ist. Der Preis der Unbedingtheit, d.h. Allgemeinheit und Notwendigkeit der Freiheit zu denken, impliziert notwendigerweise den Gedanken ihres Strebens nach Realität. Aber in diesem Streben nach Realität in der Welt leidet ihre Unbedingtheit Schaden: Wirkungen in der raumzeitlichen Welt erzielt der freie Wille nur, indem er sich mit der Naturkausalität verbündet, Kausalketten verändert, d.h. das blinde Naturgeschehen durch Arbeit und Naturbeherrschung auf ein Ziel hin finalisiert oder die zerstörerischen Folgen der Naturkausalität, das Fressen und Gefressen-Werden, durchbricht.

Die Befolgung des Grundsatzes der praktische Vernunft, die Selbstzwecklichkeit des Menschen kann – ohne dass das hier im Einzelnen gezeigt werden könnte – nur gebrochen praktisch wirksam werden. Anerkennung der Würde des Anderen heißt, sich abhängig machen vom Willen des Anderen, diese seine Würde aus eigener Freiheit zu realisieren. Sie kann aber die materiellen Ressourcen letztlich nicht so zur Verfügung stellen, dass gewährleistet wäre, dass sich andere Freiheit nicht, wenn sie wirklich wird, in der Welt verliert. Damit steht auch die Würde des Anderen auf dem Spiel. Die Würde des Anderen anzuerkennen droht absurd zu werden und zurückzufallen in ein bloßes Nützlichkeitskalkül.

Diese Drohung der Absurdität der Sittlichkeit spitzt sich zu, wenn man nicht nur die Vernunft und Freiheit eines jeden Menschen als Merkmal seiner Würde erachtet, sondern auch die natürliche Fähigkeit, über seinen je konkreten Zustand hinaus zu sehnen und zu hoffen, d.h., sich Vorstellungen machen zu können sowohl von einer Zukunft in dieser Zeit als auch über den Tod hinaus. Die Geschichte der Menschheit ist immer auch eine Geschichte dieser Sehnsüchte, die sie sich selbst nicht erfüllen

33 Die Identifizierung des Genitivus obiectivus als Genitivus subiectivus ist deswegen kein Kategorienfehler, weil Verstand und Wille, theoretische und praktische Vernunft wohl unterscheidbare, aber nicht zu trennende Vermögen des menschlichen Gemüts sind. Eine Vernunft, die nicht erkennen will, wird niemals zur Wahrheit gelangen; und ein Wille, für den die Gutheit des Ziels allein in dem Faktum besteht, dass er es erstrebt, ist subjektivistische Willkür. Er bedarf der Erkenntnis der objektiven Güte des Angestrebten.

kann. Sie ist die Geschichte der Vorstellungen, was mit jedem einzelnen im Tode wird. Sie ist immer auch Religionsgeschichte. Spätestens im Todesschicksal des Anderen scheitert die Anerkennung der unverfügbaren Würde des Anderen. Die Anerkennung des Anderen, die vorbehaltlos ist und den ganzen anderen Menschen meint, stößt in der Anerkennung von Sehnsucht an ihre Grenze. Dieser Sehnsucht nach ewigem Leben über den Tod hinaus kann Anerkennungshandeln nicht entsprechen. Denn einer Sehnsucht zu entsprechen heißt, sie zu erfüllen. Eine Sehnsucht, die ewig unerfüllt bliebe, würde absurd.

Liebe und Anerkennung des Anderen sind Akte endlicher Menschen. Kein Mensch hat die Kraft, die Sehnsucht nach ewigem Leben oder Unsterblichkeit zu erfüllen. Ist deswegen die Sehnsucht absurd? Wenn aber menschliche Existenz von der Sehnsucht über sich selbst hinaus geprägt ist und solche Religiosität schon in der Natur des Menschen liegt, dann droht die Liebe und Solidarität ihren unbedingten Kern zu verlieren. Der Anspruch, aus freiem Entschluss zur Bejahung dem Anderen entsprechen zu können, wäre überzogen. Menschliche Liebe fiele zurück in ein Reiz-Reaktions-Schema. Will menschliche Liebe ihr unbedingtes Moment, ihren Ursprung im freien Willen durchhalten, muss sie sich auf die allmächtige Liebe Gottes beziehen. Sie hält sich durch, wenn sie angesichts des Todesschicksals des Anderen versichern kann: Du wirst Leben, du wirst auferstehen.

Der Glaube, der mit der Hoffnung zusammenklingt, versichert und bestärkt, dass diese Hoffnung mehr ist als eine in unendliche Leere gehende Sehnsucht, sondern einen Grund hat. In der Geschichte hat sich diese Liebe ereignet. Weil Gott im Leben Jesu, in der Sinneinheit von Kreuz und Auferstehung rettend in die Geschichte eingegriffen hat, deswegen ist dies eine Verheißung für alle Menschen. Wer von ihr und in Furcht und Freude versetzt worden ist, der kann die Sehnsucht, die in allen Menschen ist, bestärken und bejahen. Sie ist nicht absurd, weil Christus von den Toten auferstanden ist.

Für die Ausgangsfrage dieses Abschnitts, welche Wirklichkeit die Differenz dieses Leben auf ihre von Gott bereiteten Möglichkeiten eröffnet, heißt das: Die Taufe steht in engem Zusammenhang mit der Konstitution der menschlichen Sittlichkeit, d.h. jenes Vermögens der Menschen, aus freien Stücken das Gute zu tun. Durch die Verbindung mit Jesus Christus, die sie stiftet, hält sie das Bewusstsein von Grund und Ursache der Sittlichkeit wach; nur aus Freiheit können Menschen die Naturmechanismen des Fressen und Gefressen-Werdens durchbrechen und den anderen Menschen in seiner unverfügbaren Würde anerkennen. Die Verbindung mit Jesus Christus, die in der Taufe real wird, hält den Horizont menschlicher Freiheit offen und bewahrt davor, der drohenden Absurdität menschlicher Sittlichkeit durch Reduktion von Anerkennung

und Liebe auf das Maß der Nützlichkeit zu reduzieren.

4. Sündenvergebung

Das Vermögen, aus freien Stücken das Gute zu tun, ist auch die Voraussetzung für das Engagement für eine solidarische und menschenwürdige Gesellschaft. Ohne diese Fähigkeit gibt es kein Subjekt der Befreiung von Marginalisierung und Benachteiligung von Menschen. Denn der Einsatz für eine solidarische Gesellschaft bedeutet immer auch den Bruch mit solchen Konzepten, die die gesellschaftliche Entwicklung als die Verlängerung der Evolution begreifen. Für diese ist die gesellschaftliche Ungleichheit und Ausbeutung von Teilen der Gesellschaft durch die herrschenden Klassen ein notwendiges Mittel zur Vermehrung von gesellschaftlichem Reichtum.

Für die Erläuterung der gesellschaftskritischen Dimension der Taufe in Zeiten des globalen Kapitalismus soll von der im letzten Kapitel zuerst genannten Hauptwirkung der Taufe ausgegangen werden: Das Eintauchen in bzw. Übergießen mit Wasser im Taufritus macht sichtbar, dass in der Taufe die Reinigung von der Schuld und die Vergebung der Sünden geschieht. Alles, was dem Eintritt in das Reich Gottes entgegensteht, wird überwunden, und zwar sowohl die Sünde Adams als auch die persönliche Schuld.³⁴

Zur Erläuterung dieser Wirkung ist vor allem in der protestantischen Tradition auf den Primat der Gnade Gottes gegenüber der Sünde des Menschen hingewiesen worden. Gnade und Sünde stehen in einem äußerst disharmonischen Verhältnis zueinander: Bevor der endliche Mensch sündigen konnte, hat ihn längst die Gnade des unendlichen Gottes erreicht.

Eine mögliche Folgerung aus diesem Sachverhalt ist, dass die Gnade die Sünde sichtbar und bewusst macht. Gäbe es keine Gnade, könnte die Sünde gar nicht sichtbar werden. Voraussetzung für diese Logik ist jedoch, dass ohne die Gnade die Sünde universal wäre, d.h. die Schöpfung und Welt der Sünde total verfallen sind. Denn unerkennbar ist nur diejenige Sünde, die sich zu einem Unheilszusammenhang universalisiert hat. Wenn die Sünde universal ist, gibt es keinen Maßstab, sie als solche zu erkennen. Der Maßstab, der die Sünde in ihrer Negativität kenntlich machen sollte, entstammte ja selbst von dieser sündigen Welt und wäre als solcher falsch. Also ist das, was er als Sünde kenntlich macht, fälschlich als Sünde denunziert und in Wirklichkeit gut. Die Möglichkeit, die Sünde als nicht sein-sollend, als negativ wahrzunehmen, ginge verloren. Die Welt wäre dem Unheil verfallen, weil sie, die ohne Gott das vollendet

34 KKK 1263.

Negative wäre, sich selbst nur als positiv erscheinen kann.

Für diese Entgegensetzung von Gott und Welt als gut und böse lassen sich eine Reihe von Argumenten nennen – die hier nicht gewürdigt werden können.³⁵ Das entscheidende Problem mit dieser Position besteht darin, dass sie entweder gnostisch ist und leugnet, dass die Schöpfung das Werk desselben Gottes ist, der auch die Welt erlöst hat. Oder diese Entgegensetzung wird im Rahmen der christlichen Schöpfungslehre vertreten. Dann muss der Ursünde Adams aber eine solche Macht eingeräumt werden, dass sie der Gottes gleich kommt. Sonst könnte sie nicht seinen Schöpfungswillen, dass die Welt prinzipiell gut ist, außer Kraft setzen. Das ist aber ein Kategorienfehler. Von dem Faktum der sündigen Tat, können wohl weitreichende Wirkungen ausgehen. Es kann aber nicht ein *concretum universale* erzeugen. Aus der immer endlichen Folge menschlicher sündiger Handlungen kann nie das Ganze der Wirklichkeit induziert werden.³⁶

Für den Katechismus der katholischen Kirche ist die Vergebung der Sünden in der Taufe immer auch eine Befreiung von möglichem persönlichen Fehlverhalten, dem Missbrauch der Freiheit.³⁷ Die Sünde ist unabhängig von der Gnade negativ; sie ist etwas, das nicht sein soll. Die Schädigung anderer Menschen aus Eigennutz ist auch außerhalb des christlichen Kulturraums ein moralisches Vergehen und war es schon vor der Christianisierung. Nicht erst das Christentum hat das Bewusstsein von Schuld und Sünde in die Welt gebracht.³⁸ Diese Hochachtung eines jeden Menschen, der jemals das Licht der Welt erblickt hat, hat seinen Grund in seiner Würde als Geschöpf. Diese besteht, wie im letzten Abschnitt verdeutlicht, in seiner Vernunft, in seiner Freiheit und in seiner Fähigkeit, über sich selbst hinaus zu sehen.³⁹

35 Mit dem Hinweis auf die Folgen des technischen Fortschritts und der Naturbeherrschung des Menschen, die in Weltkriegen und Klimakatastrophe bestehen, wird die Auffassung der Welt als gegengöttlich oft plausibel gemacht. Die grundsätzliche Verderbtheit der Schöpfung wird – mit Blick auf die Fähigkeit der Menschen, die Natur zu beherrschen – Folge der durch die Sünde Adams gefallenen Schöpfung.

36 Eine weitere Kritik besteht darin, dass die Verderbtheit der Welt durch die Sünde Adams die Differenz zwischen Tätern und Opfern, Mächtigen und Ohnmächtigen ein ebnet.

37 Angesichts der seit dem 2. Jahrhundert verbreiteten Kindertaufe ist dies nicht ohne weiteres plausibel. Vergebung der persönlichen Schuld bewirkt die Taufe natürlich nur dann, wenn diese vorliegt. Keineswegs unterstellt die Taufe, dass alle, die getauft werden, notwendigerweise vorher persönliche Schuld auf sich geladen haben. Von der persönlichen Schuld ist das Theologumenon der Erbschuld zu unterscheiden.

38 Dies gilt umso mehr für die Behauptung, dass das Christentum mit seiner Rede von der Schuld die Ursache moralisch verwerflichen Handelns selbst sei – weil ohne ein Bewusstsein der Möglichkeit zu fehlen kein Fehler wahrgenommen werden kann. Und was nicht wahrgenommen werden kann, über dessen Existenz kann nicht entschieden werden. Ist also das, dessen Existenz niemals entschieden werden kann, inexistent?

39 Diese sind keine Vermögen des Gemüts, die sich unabhängig voneinander entfalten

Diese Würde des natürlichen Menschen besteht in seiner Verschiedenheit von der unbeseelten und unbelebten Natur. Sie besteht darin, sich vom Kreislauf der Natur distanzieren zu können, aber ohne seinen zerstörerischen Folgen auszuweichen. Die einzige Möglichkeit, die Inhumanität des Fressens und Gefressen-Werdens zu widerstehen, besteht darin, die Welt gemäß dem Schöpfungsbefehl zu verwandeln und zur Heimat des Menschen zu machen. An sich ist der Naturmechanismus „unschuldig“, obwohl Schmerz erzeugend, zerstörerisch und vernichtend. Ein Unwetter z.B. ist als solches nicht „schuld“ an dem Leid der Menschen, die es obdachlos macht. Von Schuld und Sünde kann man erst dann sprechen, wenn Menschen aus Freiheit das Böse wollten oder das Gute mit falschen oder unzureichenden Mitteln versucht haben zu verwirklichen und deswegen gegenteilige Effekte erzielen. Das prinzipiell falsche Mittel ist die Gewalt. Allerdings gehört es nicht zum Wesen des Menschen, in Güterkonflikten zu stehen. Die Behauptung, dass die Folgeprobleme von Lösungen größer seien als die, die sie lösen, sich also die Menschheit in einer Abwärtsspirale bewegt, widerspricht der Auffassung, dass die Schöpfung grundsätzlich dazu geeignet ist, Vollzugsort des göttlichen Willens zu sein. Wenn diese Möglichkeit existiert, die die Schöpfung von sich aus hat, und nicht weil Gott in seiner Allmacht jeden Widerstand überwinden kann, also auch den einer widerspenstigen Schöpfung, dann ist nicht einzusehen, weshalb die Schöpfung sich nicht dazu eignen könnte, Bedingung der Verwirklichung der Freiheit zu sein, das Gute zu tun – freilich mit Verlust ihrer Unbedingtheit, wie oben gezeigt worden ist. Die Freiheit, die sich in der Liebe zu anderen Menschen verwirklichen will und darin an ihre Grenzen kommt, bleibt die gleiche Freiheit, die sich im Verhältnis zu sich selbst in ihrer Allgemeinheit gewinnt und bewusst wird. Warum sollte nicht die Freiheit, die an den Grenzen menschlicher Kraft scheitert, nicht trotz dieses Scheiterns tatsächlich Gutes bewirken? Die Möglichkeit, tatsächlich Gutes zu bewirken, ist die notwendige Implikation, wenn formale Unbedingtheit und materiale Bedingtheit nicht als einfacher Gegensatz aufgefasst werden, durch den sich seine Momente ausschließen. Es ist kein Widerspruch im Wesen, sondern in den – veränderbaren – Eigenschaften einer Sache.

Dieser Spannung von unbedingter und bedingter Freiheit kann kein Mensch ausweichen, ohne sich schuldig zu machen. Ein solcher Versuch, seine Verantwortung, die zugleich seine Würde ist, zu unterlaufen, besteht in seiner Übereignung an den Naturmechanismus. Wenn die Freiheit aber einmal zu sich selbst erwacht und als allgemeines und notwendiges Implikat der Würde des Menschen begriffen worden ist, kann

könnten; die Vernunft, die die Bedingungen ihres eigenen Vollzuges reflektiert, stößt auf die Freiheit als den Grund ihrer Realität; Freiheit, die sich angesichts des endlichen Vermögens des Menschen ihres Sinnes vergewissert, erkennt die Existenz einer allmächtigen Liebe als notwendiges Postulat, um sein zu können und nicht absurd zu werden.

das Kollektivgedächtnis der Menschheit sie nicht mehr verlieren. Es gibt kein Zurück in eine vermeintliche Unschuld eines Naturzustandes. Wer die Freiheit zu vergessen sucht, nimmt für sich in Anspruch, die bisherige Geschichte des Menschengeschlechts ungeschehen machen zu können – eine Fähigkeit, die zu verwirklichen selbst nicht von Gott gedacht werden kann. Denn dadurch würde Gott sich in einem Widerspruch zu seinem Schöpfungswillen bringen. Und ein derartiger Widerspruch zwischen Wille und seiner Verwirklichung sind konstitutive Merkmale endlichen Daseins. Sünden zu vergeben heißt nicht, die Verbrechen und Verfehlungen der Menschen ungeschehen zu machen. Aber Sündenvergebung heißt, ihre Folgen zu beheben. Wo Leben vernichtet worden ist, wird Gott es wiederherstellen. So wenig, wie auf der Erde Befreiung von Schuld und Sünde – der eigenen wie des Leids, das die Sünde anderer mir angetan hat –, so wenig ist die totale Amnesie eine Vorstellung, die in der jüdisch christlichen Tradition mit der Hoffnung auf Erlösung zusammengebracht werden könnte. Erlösung gibt es nicht ohne Gerechtigkeit. Der Zustand der Erlösung ist kein Rückfall in einem paradiesischen Urzustand, sondern Rettung des Verlorenen und Verwandlung all dessen, was falsch war.⁴⁰

Verzicht auf Freiheit bleibt eine Freiheitsentscheidung – es ist die Entscheidung dafür, die zerstörerischen Effekte des Naturmechanismus geschehen zu lassen und zu bejahen. Ein Erdbeben, dem durch das Unterlassen von Schutzmaßnahmen Menschen ausgeliefert wurden, ist die Ursache für Leid und Tod. Durch Unterlassung werden seine Folgen bejaht. Dadurch sind die Folgen eines Erdbebens die Schuld derer, die Leid und Tod hätten bekämpfen können.

Um auf den Ausgangspunkt dieses Abschnittes zurückzukommen: Die zweite Hauptwirkung der Taufe ist die Sündenvergebung. Die Implikation der persönlichen Schuld ist das Vermögen der Menschen, von sich aus Ursache ihres Handelns zu sein. Denn sonst wäre es nicht „ihre“ Schuld und die Taufe könnte nicht in diesem Maße als das Geschehen des Heilswillens Gottes für diesen individuellen Menschen sein. Freiheit als natürliches Vermögen ist die notwendige Voraussetzung des Wirkens der Taufe. Das heißt zweitens aber auch, dass die Freiheit, wird sie durch die Taufe bewusst gemacht und bestätigt, nicht mit der Taufe aufhören kann, im Gegenteil. Der Mensch hat als Empfänger der Gnade für die Entfaltung der Taufgnade Entscheidendes beizusteuern. Denn die Taufgnade kann sich, wenn sie unentfaltet bleibt, ins Gegenteil verkehren. Sie kann nicht verloren gehen, aber sie kann zum Gericht werden.

40 Michael Schmaus, Der Glaube der Kirche, Handbuch katholischer Dogmatik, Bd. 2, München 1970, 408: Vergebung der Sünde ist nicht die Annullierung der sündigen Tat.

5. Die gesellschaftskritische Dimension der Taufe in einer globalen Marktwirtschaft

Besteht die erneuerte Schöpfung, die die Taufe in und durch jeden einzelnen Getauften bewirkt, in einem tugendhaften Leben, so ist sie immer auch ein Beitrag zum Ringen um ein angemessenes Verständnis der Freiheit. Freiheit steht in der globalen Marktwirtschaft in zweifacher Weise zur Diskussion: Einmal ist die Globalisierung von dem Bewusstsein begleitet, dass mit ihr zum ersten Mal in der Weltgeschichte Freiheit für alle Menschen wirklich werden könne. Denn der globale Markt sei sowohl das Mittel zu ihrer uneingeschränkten Verwirklichung als auch das zu ihrer Durchsetzung. Der Marktmechanismus hat in diesem Sinne eine doppelte Funktion: 1. Er bietet denjenigen Menschen, die sich bereits dazu entschlossen haben, die Verantwortung für sich und alle anderen Menschen zu übernehmen, einen universalen Raum der Verwirklichung. 2. Er stellt ein pädagogisches Mittel dar, weil er diejenigen, die ihr Leben nicht selbst in die Hand genommen haben, zwingt, für sich selbst zu sorgen.

Zuerst zum zweiten Punkt: Sicherlich gibt es Formen eines entmündigenden Etatismus. Zur Entmündigung gehört aber zum einen die totale Daseinsfürsorge durch gesetzlich geregelte Bürokratien, dazu gehört aber auch der Irrtum, dass sich Verantwortung und Zuständigkeit für das Zusammenleben an den Staat delegieren und ihre Wahrnehmung sich auf gesetzlich regelbare Daseinsfürsorge beschränken ließe. Keineswegs ist das Argument schlüssig, dass individuelle Verantwortung dadurch geweckt wird, dass den Menschen die Unterstützung durch die Gemeinschaft entzogen wird und sie mit dem Risiko des Untergangs nur selbst für sich sorgen müssen. Die Angst vor Verelendung mag die Kräfte mobilisieren, für das physische Überleben die Initiative zu ergreifen. Diese dürfen aber nicht mit der moralischen Verantwortung verwechselt werden. Dieser Verwechslung beugt die Reflexion auf das Wesen menschlicher Freiheit vor. Sie ist das einzige Kernmoment menschlicher Existenz, das nicht erzwungen werden kann. Sollte jemand einen anderen zur Freiheit zwingen wollen und dieser entspricht diesem Zwang, verbleibt er in Unfreiheit. Einzig dem Befehl, frei zu sein, sich zu widersetzen, eröffnet den Raum unbedingter Freiheit. Also kann der Markt kein Mittel zur Durchsetzung moralischer Verantwortung des Menschen und der Voraussetzungen dafür, der Freiheit, sein.

Ist in der Auffassung des Marktes als pädagogischem Mittel der Durchsetzung von Freiheit Freiheit auf ein Moment in einem behavioristischen Reiz-Reaktions-Schema reduziert, so verhält es sich kaum anders mit dem Hinweis auf die positiven Möglichkeiten des Marktes. Diese – oben zuerst genannte – Auffassung bindet die Funktion des Marktes für die endgültige geschichtliche Verwirklichung der Freiheit an die Verfügungsmacht

des Kunden über jede Ware, Dienstleistung und Information. Verfügung über jede Ware kann der Markt versprechen, weil er ein dynamisches, zukunftsorientiertes Geschehen ist. Wenn es einen bestimmten Bedarf gibt, dann wird dieser Bedarf eines Tages vom Warenangebot befriedigt werden, auf die eine oder andere Weise. Voraussetzung dafür ist, dass der Markt die Bedürfnisbefriedigung monopolisiert, d.h. es keine anderen Wege und Mechanismen des Austauschs von Gütern, von dem, was dem Leben nutzt und es bereichert, zur Verfügung stehen. Dazu genauer weiter unten.

Kern des Marktmechanismus ist die Verfügungsgewalt über Waren, Dienste und Informationen mittels Geld oder seinen Ersatzformen. Denn auf dem Markt verwandeln sich alle Angebote in abstrakte Tauschwerte. Es ist letztlich egal, wer was anbietet. Entscheidend ist der Preis. Der Wert von Dingen und Diensten für das Leben der Menschen bemisst sich allein nach dem Wert, der auf dem Markt bezahlt wird. Der Marktwert von Waren, Dienstleistungen und Informationen verselbständigt sich. Eine Beschreibung der Emanzipation des Tauschwertes vom Gebrauchswert hat Walter Benjamin im Blick auf den aufkommenden Kapitalismus des 19. Jahrhunderts gegeben.⁴¹

Wenn der globale Markt nun als Raum der Verwirklichung von Freiheit erachtet wird, weil es auf ihm alles, was der Mensch wünschen kann, zu geben scheint, dann wird Freiheit zu einer Wahl zwischen konkurrierenden Angeboten auf dem Markt reduziert. Zwischen konkurrierenden Angeboten sich entscheiden zu können heißt auch über das Wohl und Weh des Anbieters, der vorab investierten Arbeit zu entscheiden. Soll sie sich lohnen, muss der Anbieter solche Produkte herstellen, die nicht nur die Bedürfnisse des Kunden befrieden, sondern auch von keinem anderen Marktteilnehmer angeboten werden. In der Dynamik des Marktgeschehens heißt das, möglichst solche Produkte auf den Markt zu bringen, die solche Bedürfnisse befriedigen, die bisher noch nicht befriedigt worden sind. Noch nicht mit Warenangeboten des Marktes befriedigt sind solche Bedürfnisse, die in lebensweltlichen Kontexten gelebt und beheimatet waren. Dazu gehören die Dimensionen des solidarischen Zusammenlebens und der Umgang mit den Grenzen des menschlichen Lebens, kurz: mit Liebe und Tod. Von einer Dynamik des Marktes zu sprechen bedeutet, dass immer weitere Bereiche des Lebens dem Marktgeschehen unterworfen werden. Tendenziell insinuiert der Markt, dass er auch die Sehnsucht nach Liebe und religiöse Bedürfnisse befriedigen kann.

Das durch Warentausch und industrielle Produktion buchstäblich jedes Bedürfnis befriedigt werden kann, leuchtet nicht ohne Weiteres ein: Zu

41 Siehe dazu Ottmar John, „Einfühlung in die Ware“ – eine zentrale Kategorie Benjamins zur Bestimmung der Moderne, in: Concordia 21 (1992) 20-40.

Beginn des Kapitalismus wurde durch die großen Entwicklungssprünge in Wissenschaft und Technik die Erwartung genährt, dass, wenn sich die Fähigkeiten der Menschen unendlich vervollkommen, im Laufe der Zeit jeder Wert, der das menschliche Leben bereichert, realisiert werden kann. Plausibel wurde diese „unendliche Perfektibilität des Menschengeschlechts“ (Benjamin) durch die philosophische Unentscheidbarkeit der Frage, ob die Existenz der Welt von endlicher oder unendlicher Dauer sei. Jedoch geht in einer geschichtsphilosophischen Perspektive eines unendlichen Fortschritts der Ausgangspunkt, der Mensch und seine Bedürfnisstruktur, verloren: In einer unendlichen Dauer der Welt verliert jedes ihrer Momente umgekehrt proportional an Bedeutung – der Wert eines jeden menschlichen Individuums verringert sich gegen Null.⁴² In der Gegenwart wird die Erfüllung jeden Wunsches nicht mehr durch die unendliche Perfektibilität der Menschheit plausibel gemacht, sondern durch die Reduktion aller Wünsche auf das Machbare. Rational und im öffentlichen Diskurs kommunizierbar sind nur noch jene Wünsche, die durch die Produkte menschlicher Schaffenskraft erfüllt werden können. Alles andere wird in das Reich des Imaginären verbannt und fristet dort das gleiche Dasein wie z.B. pornographische Gewaltphantasien.

Die größte Herausforderung des Christentums besteht jedoch in einer religionsförmigen Erfüllung all dessen, was Menschen wünschen. Menschen reduzieren sich und ihre Bedürfnisse und Sehnsüchte nicht auf das Machbare, durch hergestellte Produkte erfüllbare, sondern begnügen sich mit Surrogaten. Schon die Werbung mit religiösen Symbolen, mit Urlaubsparadiesen, mit Schutzengeln, der Stimme des Gewissens etc. wurde dadurch verteidigt, dass selbstverständlich kein Unternehmen in der Lage sei, ein Paradieserlebnis zu verkaufen. Verkauft werden könne nur ein gut ausgestattetes Hotelzimmer, entsprechendes Essen, Service, Transport, also die Bedingungen dafür, dass die, die sie erwerben, selbst paradiesische Erfahrungen machen. Was ist aber, wenn die Bilder und Symbole die Erfahrung ersetzen? Wenn man gewissermaßen mit dem Erwerb von bestimmten quantitativ messbaren Leistungen meint, das Lebensgefühl erwerben zu können, mit dem für den Erwerb der Leistungen geworben wird? Keinen anderen Sinn kann die sich immer weiter durchsetzende Lifestylewerbung haben. In ihr tritt das Produkt oder die Dienstleistung in den Hintergrund, wird geradezu nebensächlich und nur noch Anknüpfungspunkt für Phantasiewelten, die jeder erleben oder in medialen Inszenierungen wahrnehmen kann. Das Symbol, das Bild und die Phantasie ersetzt die Erfahrung mit allen Sinnen, das Vorhaben etwas zu genießen hinreichend für den Genuss.

Diese Abkopplung der Imagination von der leiblichen Seite des Lebens

42 Siehe dazu Ottmar John, Fortschrittskritik, in: Josef Bruhin / Kuno Füssel / Paul Petzel / Heinz Robert Schlette (Hgg.), *Misere und Rettung. Beiträge zu Theologie, Politik und Kultur*, Nikolaus Klein SJ zu Ehren, Luzern 2007, 168-176.

bei gleichzeitiger Beschränkung der Erfüllung von Bedürfnissen auf ihre imaginative „Erfüllung“ steht tatsächlich in unübersehbarer Kontinuität zu jener Religion, gegen die sich der Schöpfungsglaube der jüdisch-christlichen Tradition behaupten musste: zur Gnosis. Die Vollendung der Marktwirtschaft durch die Erfüllung aller Sehnsüchte durch die Verfügung über die inszenierten Bilder in einem globalen Medienmarkt ist gewissermaßen das gnostische Rezidiv (Blumenberg), das dem Kapitalismus innewohnt.

Wenn die tatsächliche leiblich-materielle Erfüllung der Sehnsüchte aus der Bedürfnisstruktur des Menschen ausgeschieden wird, und durch die Befriedigung mit Phantasmagorien der Fülle ersetzt wird, dann ist die sakramentale Dimension des kirchlichen Lebens herausgefordert. Sie ist vor allem deswegen herausgefordert, weil die biblisch verbürgte vorgängige Einheit des Menschen aus Leib und Seele ihre Plausibilität verliert; und ohne diese Einheit des von Gott geschaffenen Lebens geht die Verweisstruktur der Sakramente ins Leere. Die Sakramente der Kirche vollziehen sich in der Spannungseinheit von Liturgie und Leben. In der Reduktion der Bedürfnisbefriedigung auf mediale Inszenierungen löst sich diese Spannung auf – und das kann keine authentische Liturgie sein.

6. Schluss

Das wirksamste Gegenmittel gegen die gnostische Versuchung der Lösung aller Widersprüche und Spannungen besteht darin, wirkliche Akte der Solidarität und Anerkennung zu setzen. Diese haben in ihrer Individualität und Konkretheit immer eine leiblich-materielle Dimension – und zwar in zweifacher Hinsicht: Zum ersten ist es eine Frage an die ehrliche Gesinnung, an die Wahrhaftigkeit. Taten der Nächstenliebe zu setzen muss man wirklich wollen. Einschränkungen eines tatsächlichen Willensaktes bestehen darin, dieses Wollen vom eigenen Können oder dem anderer abhängig zu machen. Im Klartext hieße diese Einschränkung: Ich will dem Anderen nur dann helfen, wenn ich ein geeignetes Mittel dazu zur Verfügung habe. Eine weitere Einschränkung eines wirklichen Willens zur Nächstenliebe besteht darin, wohl die eine oder andere Möglichkeit ihrer Realisierung zu erwägen, sich mit der Erwägung jedoch zu begnügen. Das heißt nichts anderes als die Imagination der Nächstenliebe bereits mit deren Realität zu verwechseln. Zum zweiten ist die Frage nach der wirklichen Nächstenliebe eine Frage von deren Wirksamkeit. Es gibt Akte der Nächstenliebe, die das Gegenteil dessen bewirken, was mit ihnen intendiert wird. Es gibt auch solche Akte, die zwar real vollzogen werden, aber darin nicht mehr als der reale Vollzug des Willens sind. Seinen Nächsten wirklich lieben zu *wollen*, ist kein hinreichendes Indiz, dass die Liebe *wirklich* stattfindet. Von der Realität der Liebe kann nur der Geliebte Zeugnis geben.

Nach dem oben Gesagten stößt menschliches endliches Vermögen gerade an dieser Stelle, in der Frage nach der Wirksamkeit, an seine Grenzen. An diese Grenze zu stoßen ist möglicherweise das, was Menschen zu Menschen macht und ihnen zugleich das Glück beschert, über sich hinaus zu ahnen. Man kann dieser Grenze ausweichen und dadurch vermeiden, sie überhaupt zu erreichen, indem man den Anspruch auf wirkliche Liebe, als aktiven und passiven Akt des Menschen aus Seele und Leib, aufgibt. Modus dieser Aufgabe ist jene Bescheidenheit, die sich mit den Phantasmagorien der Solidarität und des Zusammenhalts der Menschen begnügt. Die Realität ihrer Inszenierung ist mit den fortgeschrittensten Mitteln der Kommunikation und Darstellung von Wirklichkeit jederzeit machbar und jedem Menschen verfügbar.

Diese Reflexionen sind ausgegangen von der Alltagserfahrung eines religiösen und kulturellen Pluralismus. Der Glaube der Christen wird in dieser Erfahrung persönlicher und öffentlicher zugleich. Das ermöglicht der Wegfall von Milieudruck und sozialer Kontrolle. Schon eine nur marginale kirchliche Praxis hat Bekenntnischarakter. In der missionarischen Grundsituation der individuellen gläubigen Existenz spielt die Taufe eine herausragende Rolle. Erstrangig klärt eine Besinnung dessen, was in der Taufe passiert, darüber auf, wodurch Christen beschenkt sind und worin sie sich von Angehörigen anderer Konfessionen, Religionen oder ohne Religion unterscheiden. In der Situation der Verschiedenheit der Kulturen und Religionen können sie nicht anders als von diesem Geschenk ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe abzugeben. Andere in ihrer Andersheit anzuerkennen heißt, ihnen das wichtigste, was man hat, nicht vorzuenthalten.

Im Zusammentreffen von unterschiedlichen Auffassungen vom Menschen, von der Welt und von Gott werden Wahrheitsansprüche erhoben – das impliziert schon die Logik, Grundüberzeugungen zueinander in Beziehung zu setzen. Christen wissen dabei, dass die Wahrheit, die sie Menschen anderer Überzeugung nicht vorenthalten dürfen – sonst würden sie sie nicht als Andere wirklich bejahen –, ein Glaubwürdigkeitskriterium hat: Die Weitergabe kennt – nach einem genialen Diktum von Thomas Pröpper – kein anderes Mittel als dasjenige, was seinem Inhalt entspricht: Liebe. Denn könnte das Mittel ein anderes sein, etwa Zwang oder Gewalt, dann könnte es in dieser Welt keine sicheren empirischen Hinweise für die Universalität der Wahrheit geben.

Der Wahrheitsanspruch, den Christen erheben, besteht darin, dass durch Jesus Christus das Heil für alle Menschen in die Welt gekommen ist, weil es sich in seinem Leben, das der Tod nicht vernichten konnte, wirklich ereignet hat. Wie kann aber eine Liebe, die sich „nur“ in *einem* Leben ereignet hat, die Liebe des allmächtigen Gottes sein? Wie kann sie als universal begriffen werden? Worin bestehen die Wirkungen der Auferstehung

für die, die ein Leben leben, das aller Wahrscheinlichkeit nach im Tod enden wird?

Darauf gibt die Theologie der Taufe eine spezifische Antwort. Der Grund der Hoffnung, dass sich einst für alle endgültig realisieren wird, was im Leben Jesu geschehen ist, ist, dass es sich wirklich und wahrhaftig ereignet hat. Dadurch, dass Gottes Heilshandeln in der Verwandlung der Schöpfung in einem Fall real geworden ist, deswegen ist es zugleich universal. Seine Universalität zeigt sich im Aufdecken des Mangels an Heil. Weil das Kontinuum des Unheils in einem Leben tatsächlich durchbrochen wurde, können Sünde und Tod als negativ, als nicht sein-sollend erkannt und behandelt werden. Das zeigt sich aber vor allem in der endlichen Liebe, die in modaler Hinsicht einen Berührungspunkt mit der allmächtigen Liebe aufweist. Dieser Berührungspunkt wird dann erreicht, wenn Menschen aus freien Stücken zur Realisierung der Lebensmöglichkeiten anderer tatsächlich beitragen. Eine solche Konzentration auf die Realität der Liebe besitzt angesichts postmoderner Reduktion von sittlicher Praxis auf ästhetisch inszenierte Absichten und Appelle eine hohe Zeugniskraft für das Bekenntnis der Zugehörigkeit zu Jesus Christus in der missionarischen Normalsituation in einem religions- und kulturpluralistischen Alltag.

Die Manuskript-Erklärung vom 28. April 2007

Dokumentation

Die Magdeburger Erklärung vom 29. April 2007

Jesus Christus ist unser Heil. Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Röm 5,10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen. Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus. Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint. Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe.

Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird. Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Eph 4,4-6). Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar.

Wir bekennen mit dem Dokument von Lima: Unsere eine Taufe in Christus ist „ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren“ (Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6).

29. April 2007

Äthiopisch-Orthodoxe Kirche
in Deutschland _____ Erzpriester Merawi Tebege

Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-
Episkopaler Gemeinden in Deutschland _____ Revd. Christopher Jage-Bowler

Armenisch-Apostolische Orthodoxe
Kirche in Deutschland _____ Erzbischof Karekin Bekdjian

Evangelisch-altreformierte Kirche
in Niedersachsen _____ Präses Pastor Fritz Baarlink

Evangelische Brüder-Unität
Herrnhuter Brüdergemeine _____ Pfarrer Martin Theile

Evangelische Kirche in Deutschland _____ Ratsvors. Bischof Wolfgang Huber

Evangelisch-methodistische Kirche _____ Superint. Christian Voller-Morgenstern

Katholisches Bistum der Altkatholiken

in Deutschland _____ Dekan Johannes Urbisch

Orthodoxe Kirche in Deutschland _____ Erzbischof Longin

Römisch-Katholische Kirche

(im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz) _____ Karl Kardinal Lehmann

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche _____ Bischof Hans-Jörg Voigt

„Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an...“ (alle Zitate aus dem Text „Die christliche Taufe“). Heute findet die wechselseitige Anerkennung der Taufe mehrerer Kirchen statt.

Diese hier in Magdeburg gefeierte wechselseitige Taufanerkennung ist die erste, die sich auf Kirchen in ganz Deutschland erstreckt. Elf Kirchen sind daran beteiligt. Es gab bereits mehrere Vereinbarungen zwischen katholischen Diözesen und evangelischen Landeskirchen, in den 1970er-Jahren in Mecklenburg und in Hessen, 1990 zwischen dem damaligen Bischöflichen Amt Magdeburg und der Evangelischen Landeskirche Anhalts sowie der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, zuletzt 1996 zwischen der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Erzdiözese Köln sowie den Diözesen Aachen, Essen, Limburg, Münster und Trier. Innerhalb der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Baden-Württemberg kam im Jahr 1998 eine Vereinbarung zur wechselseitigen Taufanerkennung zustande zwischen der Badischen und der Württembergischen Landeskirche, der Erzdiözese Freiburg und der Diözese Rottenburg-Stuttgart, der Evangelisch-methodistischen Kirche, der Griechisch-Orthodoxen Kirche, der Serbisch-Orthodoxen Kirche, der Altkatholischen Kirche und der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche.

Die Anerkennungspraxis reicht weit in die Geschichte der Christenheit zurück. Sie ist älter als die ökumenische Bewegung, die gemeinsame Suche der getrennten Kirchen und Christen nach der Einheit. Aber mit der ökumenischen Bewegung erhielt diese Praxis eine neue Bedeutung und ein neues Gewicht. Anerkennung der Taufe heißt nicht nur: Wir anerkennen die in einer anderen Kirche und in der genannten Form gespendete Taufe als gültig und deshalb muss bei einer Konversion nicht mehr neu getauft werden. Wechselseitige Anerkennung der Taufe heißt auch: Mit der Taufe ist etwas gegeben, das die getrennten Kirchen und die getrennten Christen fundamental verbindet. Deshalb schließt der Satz oben so: „...und freuen uns über jeden Menschen, der sich taufen lässt“.

Wechselseitige Anerkennung der Taufe heißt also: Wir, die beteiligten Kirchen, erkennen wechselseitig die in unseren Kirchen gespendeten Taufen an. Zugleich macht der Akt der Anerkennung in feierlicher Weise eine doppelte Verbundenheit bewusst und bringt zum Ausdruck: In der

Taufe sind wir mit Christus und mit dem ganzen Volk Gottes verbunden. Dass dazu der Glaube gehört, sagt der Text ausdrücklich: „Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint“.

Die elf an dieser Taufanerkennung beteiligten Kirchen sind:

- Äthiopisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland
- Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-Episkopaler Gemeinden in Deutschland
- Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche in Deutschland
- Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen
- Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine
- Evangelische Kirche in Deutschland
- Evangelisch-methodistische Kirche
- Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland
- Orthodoxe Kirche in Deutschland
- Römisch-Katholische Kirche (im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz)
- Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Der Anstoß zu dieser jetzigen Taufanerkennung kam aus Rom. Auf der Vollversammlung des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen im Jahr 2001 – Präsident ist Kardinal Walter Kasper – waren die Ergebnisse einer Umfrage zur wechselseitigen Taufanerkennung ein zentrales Thema. Die Diskussion des Einheitsrats, in der auch kontroverse Fragen im Zusammenhang des Taufverständnisses nicht ausgespart wurden, führte zu einer Anregung des Einheitsrats an die Bischofskonferenzen, weitere Initiativen wechselseitiger Anerkennung der Taufe zu ergreifen. In Deutschland bildeten die Deutsche Bischofskonferenz und die Evangelische Kirche in Deutschland 2003 eine gemeinsame Arbeitsgruppe, zu der bald auch weitere ACK-Kirchen eingeladen wurden, die sich von ihrem Taufverständnis her in der Lage sahen mitzuwirken.

In die Arbeitsgruppe waren die Kirchen einbezogen, die jetzt die Taufanerkennung unterschreiben, zudem nahm von den „täuferischen Gemeinden“ der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Baptisten) als Gast teil. Die Konsultation über Art, Charakter und Inhalt des Textes gestaltete sich schwieriger als zunächst erwartet. Schließlich einigte man sich auf den jetzt vorliegenden Text, der von den beteiligten Kirchen angenommen wurde.

Warum war es so schwierig, einen gemeinsamen Text zu finden? Es hat zunächst damit zu tun, dass der Text die Zustimmung von elf Kirchen und deren Entscheidungsgremien brauchte. Aber es gibt auch Gründe in der Sache. Was die Kirchen trennt, macht nicht einfach Halt vor dem, was sie verbindet. Mit der Taufe ist die Mitgliedschaft in einer konkreten kirchlichen Gemeinschaft verbunden. Deren Glaubensüberzeugungen berühren immer auch das Taufverständnis. Das betrifft das Verständnis vom Verhältnis dieser konkreten Kirche zur einen Kirche Christi des Glaubensbekenntnisses, es betrifft das Verständnis der Taufe als Sakrament und das Verhältnis der Taufe zu den anderen Sakramenten, vor allem zu Abendmahl bzw. Eucharistie, es betrifft das Verhältnis von Taufe und Glaube, Glaube sowohl einer konkreten Kirche wie auch als persönliche Glaubensbindung. Hier gibt es bis heute die Kirchen trennende Unterschiede.

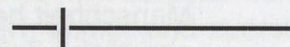
Darin liegt auch der Grund, warum nicht alle in der ACK verbundenen Kirchen sich den Text zu Eigen machen können. Der Anerkennungstext selbst signalisiert die auszutragende Spannung: „Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe.“

Dieses „Grundeinverständnis über die Taufe“ will der Anerkennungstext zur Sprache bringen. Eben weil die Unterschiede in das Verständnis der Taufe hineinreichen, ist ein solcher Anerkennungstext keine ganz einfache Sache. Aber man kann und muss auch sagen: Weil das den Kirchen zutiefst Gemeinsame sich in der Taufe verdichtet, fällt von hier ein helles Licht auf das, was sie verbindet: Die Taufe ist „ein Zeichen der Einheit aller Christen“.

„Die wechselseitige Anerkennung der Taufe“ bringt dies zum Ausdruck, sie ist „Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit“. Im Epheserbrief wird das Band der Einheit, das in Jesus Christus gründet, konkretisiert: Ein Leib und ein Geist, eine Hoffnung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller (vgl. Eph 4,4-6). Die „Einheit aller Christen“ reicht also weiter und sie gründet tiefer als die Einheit einer Gesinnungs- und Aktionsgemeinschaft, denn als Zeichen „verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit.“ Hier liegt auch der Grund für die Einmaligkeit der Taufe: „Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar.“

Dies zu leben und dies zu bezeugen verpflichtet die Taufe und verpflichtet die wechselseitige Anerkennung der Taufe. In der Pflicht, die Einheit der Christen und die Einheit in Christus zu bezeugen, gründet die ökumenische Bewegung. Wie andere Taufanerkennungstexte erinnert auch dieser an eine markante Stelle des Lima-Dokuments „Taufe, Eucharistie und Amt“ von 1982: Die Taufe ist „ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren“.

Forum



Judith Könemann
Norbert Mette
Ute Leimgruber

„Berührbarkeit“ als zentrale Kategorie künftiger Pastoral

„Jesus Christus hat sich auch in seiner vorösterlichen Zeit als ‚absoluter Heilmittler‘ gewußt, als die Ankunft des Reiches Gottes, als eschatologischer Höhepunkt der Heilsgeschichte. Die geschichtliche Bleibendheit Christi durch die Gemeinde derer, die an ihn glauben und ihn explizit im Bekenntnis als diesen Heilmittler erfassen, ist das, was wir Kirche nennen. Und wenn schon die vorchristliche Zeit getragen war durch den Heilswillen Gottes in Selbstmitteilung und so Geschichte der Hoffnung, wenn auch in eine offene und von der Freiheit des Menschen und der Menschheit her ambivalente Zukunft hin, war, dann ist die nachchristliche Zeit erst recht geprägt und getragen von dem expliziten, bekennenden Wissen davon, daß dieser Jesus Christus das Heil der Welt ist, daß Gott sich in ihm *unwiderruflich* der Welt zugesagt hat und so die Hoffnung zwar bleibt, weil dem Menschen trotz der in Christus gekommenen Nähe des Reiches Gottes die Verantwortung seiner Freiheit nicht abgenommen ist, sie aber doch einen ganz anderen, ‚eschatologischen‘ Charakter vor der irreversiblen Selbstzusage Gottes an die Welt erhalten hat.“¹

Pastorales Handeln vollzieht sich an vielen Orten. Als ein genuiner Kernbereich der Pastoral gilt nach wie vor und trotz aller Abbrüche volksskirchlicher Strukturen die christliche Gemeinde. Die Literatur zu Gemeinde und die Entwürfe und Konzepte für engagierte Gemeinden, die von den dort lebenden Christen und Christinnen getragen werden, ist nahezu unüberschaubar geworden. Im Vordergrund vieler Entwürfe steht dabei die Aktivität, das Engagement, die Lebendigkeit der jeweiligen Gemeinde. Nicht selten wird Lebendigkeit dabei gleichgesetzt mit einer Vielzahl von Aktivitäten und Gruppen, die das Gemeindeleben mitgestalten.

Das obige Zitat von Karl Rahner macht in allem Bemühen um die lebendige Gemeinde jedoch auf einen entscheidenden Aspekt aufmerksam: dass Gemeinde sich zuallererst der grundlegenden Initiative und Selbstmitteilung Gottes und seiner Zuwendung zu den Menschen verdankt und erst in zweiter Linie unserer menschlichen Aktivität. Gemeinde ist ein Geschenk, ein Geschenk, das im Glauben angenommen werden kann und diesen dabei voraussetzt. In diesem Glauben bezeugt die Gemeinde

1 Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, 313.

immer wieder das Reich Gottes. Glaube ist immer ein persönlich-individueller, der in freier Entscheidung vollzogen wird, gleichzeitig ist er jedoch in der christlichen Tradition niemals Privatangelegenheit, sondern verweist immer auf Beziehung und das Leben von und in Beziehungen, deren Form und Qualität sich am Umgang Jesu mit den Menschen misst. Am Beispiel des jesuanischen Handelns zeigt sich, dass Glaube immer auch auf Gemeinschaft hin ausgerichtet ist. Damit ist Gemeinde/Gemeinschaft und letztlich Kirche schon immer dort grundgelegt, wo die Praxis des Glaubens gemeinsam gelebt und wo der Glaube gemeinsam bezeugt wird.

Warum aber steht das Zitat von Karl Rahner am Anfang dieser Überlegungen? Es macht in besonderer Weise deutlich, worum es mir im Zusammenhang mit pastoralem Handeln im gemeindlichen Kontext geht: Bei allen pastoralen Bemühungen in der heutigen Situation und bei allen Versuchen, neue Konzepte in die Pastoral einzubringen, darf immer in unserem Bewusstsein sein, dass Kirche und Gemeinde kein Selbstzweck sind. Dass sie letztlich kein Menschenwerk, sondern immer und zuerst Geschenk Gottes sind, welches im Glauben angenommen werden kann. Das bedeutet allerdings nicht, die Hände in den Schoß zu legen und alles geschehen zu lassen. Vielmehr bedeutet es für die heutige Pastoral, die sich unter verändernden Bedingungen vollzieht – so hat es jüngst Norbert Mette formuliert² –, sowohl eine Entlastung als auch eine Verpflichtung. Die Entlastung besteht darin, dass Gemeinden als zeichenhafte Orte geschenkter Versöhnung und verheißener Befreiung diese Befreiung und Versöhnung letztlich nicht herzustellen brauchen, ja dies gar nicht können. Die Verpflichtung besteht in einer doppelten Hinsicht: Zum einen gilt es, dem Ursprung der christlichen Botschaft verbunden zu bleiben – darin liegt die religiös-spirituelle Dimension von Gemeindepraxis. Gerade heute ist es wieder wichtig, sich auf diese Dimension verstärkt zu besinnen. Das andere Verpflichtungsmoment besteht darin, konkrete Solidarität mit den Menschen und ihren realen Lebensverhältnissen sowohl im unmittelbaren Umfeld als auch in unseren größeren Zusammenhängen zu leben. Darin liegt die soziale und politische Dimension christlicher Gemeindepraxis.³ Diese drei Momente von Gemeindepraxis: Das entlastende Moment, also die Erfahrung des Geschenkt-Seins, und die beiden verpflichtenden Elemente der spirituellen Dimension einerseits sowie der sozial-politischen Dimension andererseits ergänzen einander und sind unauflöslich miteinander verwoben. Dabei bestimmt die Erfahrung bereits geschenkter Versöhnung die Praxis.

Eine (künftige) Pastoral bedarf also all dieser drei genannten Elemente: das Bewusstsein der Nicht-Machbarkeit vollkommener Versöhnung durch den Menschen, also dessen, was die theologische Tradition

2 Vgl. dazu Mette 2005, 107.

3 Vgl. dazu Mette 2005, 107f.

„Ungeschuldetheit des Heils“ bzw. schlicht und ergreifend „Gnade“ nennt, und das Bewusstsein sowohl für die religiös-spirituelle und die sozial-politische Dimension christlicher Gemeindepraxis, und zwar in der gelingenden Balance zwischen Mystik und Politik, wie dies schon von Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz formuliert wurde. „Wo“ – so schreibt Norbert Mette – „dieses spannungsreiche Verhältnis von Kontemplation und Aktivität zugunsten einer der beiden Pole aufgelöst wird und somit ein für die Kirche und ihre Gemeinden konstitutiver Faktor ausfällt, mag es sich um einen Zirkel von fromm gestimmten Gleichgesinnten oder eine Initiative sozial Engagierter handeln, nicht jedoch um eine Gemeinde in der Nachfolge Jesu.“⁴ Auf diese notwendige Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral hat vor einigen Jahren im Übrigen schon der Pastoraltheologe Ottmar Fuchs, in einem Aufsatz mit gleichnamigem Titel deutlich hingewiesen.⁵

Im Folgenden soll nun der Frage nachgegangen werden, was es für Pastoral bedeutet, diese drei Elemente, den Geschenkcharakter von Gemeinde, die religiös-spirituelle Dimension und die sozial-politische oder auch solidarische Dimension von Gemeindepraxis ausbalanciert zusammenzudenken, und welche Konsequenzen sich daraus für eine künftige Pastoral ergeben.

1. Gemeinde als Geschenk und die Nicht-Machbarkeit umfassenden Heils

Mit Formeln oder auch Konzepten „von der versorgten zur sorgenden Gemeinde“ oder der Rede von der „lebendigen Gemeinde“ scheint sich das Gewicht in der Pastoral auf möglichst viel Aktivität, auf möglichst viele Gruppen und Arbeitskreise verschoben zu haben. Nach dem Motto „Hauptsache Mitmachen“ oder vielleicht gar „Hauptsache Machen“. Dies sage ich nicht als Kritik an denen, die mit viel Engagement und Einsatz in Gemeinden arbeiten, sei es haupt- oder ehrenamtlich. Doch das momentan große Spiritualitätsbedürfnis, interessanterweise vielfach aus Kreisen, die sich nicht unbedingt zur christlichen Kirche zählen, scheint wieder deutlicher auf das „uns-geschenkt-Sein“ von Gemeinde zu verweisen. Es verweist auf die spirituell-religiöse oder auch mystische Dimension des Christseins, bedeutet aber nicht, dass eine Gemeinde dann nur lebendig ist, wenn möglichst viel passiert und wenn im quantitativen Sinn „viel“ geleistet wird.

Was bedeutet aber in pastoraltheologischer Hinsicht der Aspekt der „Nichtmachbarkeit von vollkommener Gemeinde“?

4 Mette 2005, 108.

5 Vgl. Ottmar Fuchs, Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral, in: Karl Gabriel / Johannes Horstmann / Norbert Mette (Hgg.): Zukunftsfähigkeit der Theologie, Paderborn 1999, 93-112.

Es bedeutet anzuerkennen, dass Pastoral und Gemeinde nicht aus sich selbst heraus da sind, sondern ihren Ursprung letztlich in der Selbstmitteilung Gottes und im Heilshandeln Jesu Christi finden. Insofern sich Gemeinde diesem Heilshandeln Gottes verdankt, ist sie Zeichen der Nähe Gottes und seines Heilswillens für alle Menschen in der Welt, auf den sie in ihrer Praxis verweist. Sie will jedoch nicht nur auf die Nähe Gottes hinweisen, sondern diese Nähe und diese Zusage umfassenden Heils in ihrem Sein und Tun gegenwärtig setzen. Wenn *Lumen Gentium* vom Zeichen und Werkzeug der Vereinigung mit Gott spricht, dann ist Gemeinde genau in diesem Zeichencharakter heilsvermittelnd und zwar durch ihr Zeugnis und ihr Handeln. Aber nicht die Gemeinde oder die Pastoral stellt das Heil durch ihr Tun her. Vielmehr versucht sie, die eine Seite des eschatologischen Vorbehalts, das „schon da“ des angebrochenen Reiches Gottes, so gut es ihr möglich ist, zu verwirklichen. Sie tut dies immer auch im Wissen um die letztliche Nicht-Machtbarkeit umfassenden Heils. Dabei gilt es, diese Nicht-Machtbarkeit nicht als Defizit wahrzunehmen, dem zur Kompensation mehr „Werke“ gegenübergestellt werden. Vielmehr gilt es, angesichts der vielfältigen pastoralen Konzepte und Überlegungen, wie mit immer weniger werdender Ressourcen umgegangen werden kann, genau diese Nicht-Machtbarkeit des umfassenden Heils als Entlastung wahrzunehmen und mehr geschehen, mehr wirken zu lassen.

Auf der konkreten Handlungsebene kann das bedeuten, danach Ausschau zu halten, was das jeweils Spezifische einer Gemeinde ist. Was entspricht den Bedürfnissen und auch den Möglichkeiten sowie Fähigkeiten der dort konkret lebenden Menschen? Was können und wollen diese tun? Wo kann und soll der Schwerpunkt dieser Gemeinde liegen? Es ist also zunächst eine Art Bestandsaufnahme von Fähigkeiten und Möglichkeiten gefragt. Manchmal drängt sich mir allerdings der Eindruck auf, dass sich angesichts gut gemeinter und durchdachter Gemeindekonzepte, die am grünen Tisch entwickelt werden, die Selbstentfaltungskräfte, die eigenen Initiativen und Aufbrüche in den konkreten Gemeinden kaum entfalten können. Ja, vielleicht werden sie manchmal kaum wahrgenommen, weil man zu schnell nach Konzepten ruft und zu wenig die eigenen Ressourcen sieht. Mein Plädoyer wäre hier: mehr Vertrauen in eben jene Selbstentfaltungskräfte und die Selbstinitiative in einer Gemeinde zu setzen und diese mit der entsprechend passgenauen Unterstützung – auch von außerhalb der Gemeinde – zu begleiten und zu stärken.

Wie steht es aber neben diesem entlastenden Moment, das die Gemeindepraxis bestimmen sollte, mit den beiden schon genannten Verpflichtungsmomenten der religiös-spirituellen und sozial-politischen Dimension der Gemeindepraxis? Und wie hängen diese mit der grundlegenden Anerkennung des Geschenkt-seins von Gemeinde zusammen?

2. Eine Kultur der Berührbarkeit als Verbindungsmoment dieser drei Elemente

Das zentrale Stichwort für die enge Zusammengehörigkeit der genannten drei Elemente ist das Stichwort der „Kultur“: Welcher Kultur bedarf es, um den Geschenkcharakter der Gemeinde, um die Kontemplation und die Aktivität der Gemeinde in eine konkret vor Ort angemessene Balance zu bringen?

Zentral für die Pastoral ist die Ausbildung einer Gemeindeskultur, in der im Bewusstsein um die eigene Verdanktheit durch Gott Mystik und Politik, Aktivität und Kontemplation ihren gleichrangigen Stellenwert haben. Oder anders gesagt: Eine Gemeindeskultur, in der sich das ereignet und Wirklichkeit wird, was Ottmar Fuchs als die zwei klassischen Möglichkeiten beschreibt, zur christlichen Existenz zu gelangen: „Über die religiöse Erfahrung von Erfahrungen, welche das Leben verändern, oder über die Veränderungen des Lebens, welche den Glauben ermöglichen, sozusagen eine ‚idealistische‘ und ‚materialistische‘ Version christlichen Selbstvollzugs.“⁶ Zwei Wege, die biblisch im Doppelgebot Jesu begründet sind, in der Gleich-Notwendigkeit und Gleich-Wertigkeit von Gottes- und Nächstenliebe.

Ziel und Ausrichtung solch einer künftigen Gemeindeskultur kann am Besten mit dem Begriff einer „Kultur der Berührbarkeit“ bezeichnet werden. Denn „Berührbarkeit“ scheint das Schlüsselement künftiger Gemeindepastoral zu sein. Wieso gerade „Berührbarkeit“? Berührbarkeit deshalb, weil sie sowohl die religiös-spirituelle als auch die solidarische Dimension von Gemeindepraxis umfasst und unauflöslich, wechselseitig miteinander verbindet – und dabei zugleich geleitet wird von der Erfahrung des Geschenkseins: In der Kategorie „Berührbarkeit“ verwirklicht sich der Zeichencharakter der Gemeinde in herausragender Weise, da Gott sich selbst in Jesus Christus berührbar gemacht hat, in seiner Selbstmitteilung, in seiner Botschaft vom Reich-Gottes als umfassende Befreiung für alle Menschen. Gott lässt sich vom Menschen berühren, lässt sich vom Leid der Menschen berühren und rettet sie dadurch, dass er sich berühren lässt und uns Menschen berührt. Dies findet seinen Ausdruck in der Inkarnation, in dem Gott in Jesus Mensch wird und alles teilt, was menschliches Leben ausmacht, alle Freude, Hoffnung, Ängste, Trauer. Es zeigt sich in der unbedingten, heilenden Zuwendung Jesu zu den Menschen, von denen die Wundererzählungen beredten Ausdruck geben, und findet seinen Höhepunkt in der Passion, wo sich Gott bis zum Äußerten berührbar gemacht hat und bereit war, den höchsten Preis menschlichen Lebens, den Tod, zu zahlen.

So wie Gott sich berührbar gemacht hat und sich berühren lässt, so sind

6 Fuchs 1999, 97.

auch Christinnen und Christen aufgerufen, sich berührbar zu machen und sich berühren zu lassen: Von Gott und seiner für uns unbedingt entschiedenen Liebe, als der spirituellen Seite der Berührbarkeit, und von den konkreten Anderen und ihrer jeweiligen Lebenssituation, als der sozialpolitischen, solidarischen Seite der Berührbarkeit einer Gemeinde. Weil wir uns berühren lassen, werden wir sensibel für das Leid des Anderen, für Ungerechtigkeiten, seien sie individuell erfahren oder strukturell bedingt. Insofern schließt die Berührbarkeit eine passive und eine aktive Seite mit ein: Passiv im Sich-Berühren lassen durch die Andere, aktiv in der Beziehung zum Anderen und der Übernahme der Verantwortung für die Andere.

Werden wir berührt oder lassen wir uns berühren, von Gott und vom anderen Menschen, so überschreiten wir den eigenen Horizont, unsere Gedanken und Gefühle. Nichts anderes meint denn der Ausdruck „Transzendenzbezug“: Wir transzendieren uns selbst auf den Anderen und auf den absolut Anderen hin, den wir Gott nennen. Im christlichen Verständnis bedeutet dieses Überschreiten – und ich folge hier dem Gedankengang von Ottmar Fuchs – „aber nicht irgendein Eroberungs- und Unterwerfungsverhalten demgegenüber, wohin man überschreitet, sondern es ist an ganz bestimmten inhaltlichen Qualitäten festzumachen; im Horizont der christlichen Botschaft näherhin an solchen Qualitäten, die Gott (die Transzendenz schlechthin) selbst auszeichnen: Liebe, Gerechtigkeit, Überstieg zu Fremden und zu Feinden. Nur indem wir *uns* selbst auf diese Inhalte hin (zumindest in der Sehnsucht) transzendieren, erreichen wir den Erfahrungsmodus, der mit Gott zu tun haben könnte.“⁷ Insbesondere die religiös-spirituelle Dimension der Berührbarkeit, das Sich-berühren-Lassen von Gott, eröffnet dem gläubigen Menschen darüber hinaus die Möglichkeit, diese Zuwendung, diese unbedingte Liebe Gottes als vorbehaltlose und bedingungslose Gabe, als „ungeschuldete Gnade“ als Gratuität zu erfahren.

Diese Erfahrung der Gratuität, deren Ursprung darin liegt, berührbar zu werden, beinhaltet aber eben nicht nur das Sich-Hinwenden zu Gott, sondern auch das Sich-Hinwenden zum Anderen. Der Glaube an den menschenbefreienden Gott hält dazu an, dass man andere an den neuen Lebensmöglichkeiten teilhaben lässt, sie darin einbezieht und Widerstand leistet gegen alles, was daran hindert. Dass alle Menschen ein bejahenswertes Leben führen können, darauf richtet Gott all seine Leidenschaft.⁸ Dabei beschränkt sich der so gespeiste Impuls zur Solidarität nicht nur auf die Solidarität im unmittelbaren Lebensumfeld; die Erfahrung gelebter Solidarität im Nahbereich wird vielmehr zum entscheidenden Kern einer Solidarität, die sich auch auf die größeren, globalen Zusammenhänge

7 Fuchs 1999, 96.

8 Vgl. Mette 2005, 111.

Verweist die religiös-spirituelle Dimension die Gemeinde „nach innen“, so verweist die solidarische Praxis darauf, dass Gemeinde immer sehr konkret in der Welt angesiedelt ist und in den „weltlichen“ Gegebenheiten. Indem eine Gemeinde das Wort Gottes mit der konkreten individuellen, kirchlichen und gesellschaftlichen Situation in Verbindung bringt und diese im Horizont der biblischen Botschaft auslegt, findet sie – so Norbert Mette – zu einer neuen kollektiven Identität, wird sie zur Gemeinde als Volk Gottes. Aus der Erfahrung unbedingter Bejahung und Anerkennung und der Entlastung, sich und anderes selbst verwirklichen zu müssen, gewinnt sie die Möglichkeit zu einem Zusammenleben in Solidarität.¹⁰ Damit zeigt sich noch einmal, wie sich die spirituelle und soziale Dimension christlicher Lebenspraxis wechselseitig bedingen. Aus der Glaubenserfahrung und Glaubenspraxis heraus mit ihren Grundvollzügen „Verkündigung“ und „Liturgie“ erwächst der Grundvollzug des „diakonalen Engagements“, und umgekehrt erwächst aus dem sozialen Engagement die Glaubenserfahrung, führt also die *Diakonia* zur *Martyria* und *Leiturgia*.

Was bedeutet nun eine solche Kultur der Berührbarkeit für Pastoral?

3. Berührbarkeit als pastorale Leitlinie

Eine „Kultur der Berührbarkeit“, als pastorale Leitlinie auszubilden, bedarf eines (grundsätzlichen) Perspektivwechsels im Verständnis von Pastoral bzw. Seelsorge. Pastoral und Seelsorge haben heute mehr denn je den einzelnen Menschen als auch die unheilen und ungerechten gesellschaftlichen Verhältnisse in den Blick zu nehmen. Die Verhältnisse in denen der Einzelne lebt, in die er verstrickt ist und die zu Beschädigungen führen. Es gilt, sich den Einzelnen zuzuwenden und ihnen heilsamen und heilenden Zuspruch zukommen zu lassen, sie dabei aber vor allem – gerade heute – in ihrem Selbstwertgefühl zu stärken, damit sie – im Bild gesprochen – „aufrecht“ gehen können. Dazu bedarf es jedoch, darauf hat insbesondere Hermann Steinkamp hingewiesen, einer Pastoral und Seelsorge, die Seelsorge nicht als eine Beziehung zwischen „Ungleichen“, zwischen dem/der Seelsorgenden und dem/der, der der Seelsorge bedürftig ist, betrachtet. Es bedeutet Abschied zu nehmen vom traditionellen Bild seelsorglicher Beziehung, das sich im Bild vom „Hirt und seinen Schafen“ ausdrückt.¹¹ Es bedarf also der konsequenten Umsetzung eines Seelsorgeverständnisses, das die seelsorg-

9 Vgl. Fuchs 1999, 94.

10 Vgl. Mette 2005, 110.

11 Vgl. Hermann Steinkamp, Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge, Münster 2005. Im Übrigen setzt sich auch Hermann Steinkamp in seinen pastoraltheologischen Überlegungen intensiv mit der Kategorie der Berührbarkeit auseinander.

liche Beziehung als eine Beziehung zwischen Gleichen – wenn auch mit unterschiedlichen Rollen – versteht. Wie subtil sich in der seelsorgerlichen Praxis Machtmechanismen entwickeln und gestalten können – Ausübung von Macht unter dem „Label“ der Liebe und des Mitleids – hat Hermann Steinkamp eindrücklich in seinem Buch über Pastoralmacht dargelegt.¹² Ziel jeglicher Seelsorge ist nicht Machtausübung in paternalistischer Manier, sondern – so Steinkamp – die Ermächtigung des Subjekts zur „Selbstsorge“ in einem ganzheitlichen und somit auch spirituellen Sinn.¹³ Seelsorge versteht sich somit in erster Linie als Assistenz zur Selbstsorge und Selbsthilfe bis zu dem Zeitpunkt, an dem das Subjekt eigen-„mächtig“ handeln und „aufrecht“ gehen kann. Pastoral/Seelsorge hat die Aufgabe, den Prozess dieser Selbstwerdung und Ermächtigung zur Selbstsorge zu begleiten und zu unterstützen. In letzter Konsequenz geht es der Pastoral – etwas provokant formuliert – um nichts anderes, als sich selbst überflüssig zu machen. „Wenn Seelsorge sich davon entlastet sehen darf, sich um Menschen die zur Selbstsorge fähig sind, zu kümmern, ist sie um so dringlicher an (gesellschaftlich marginalisierte) Orte verwiesen, wo Menschen daran gehindert oder beeinträchtigt werden, ihre Fähigkeit zu Selbstsorge auszubilden. Seelsorge wird gerade dort zum Ernstfall befreiender christlicher Praxis und damit zugleich zu ihrem Paradigma, als es ihr nicht nur um die Stärkung der einzelnen Personen zu tun sein hat, sondern darüber hinaus um eine Bewusstmachung und Kritik jener (sich auch innerkirchlich widerspiegelnden) gesellschaftlichen Verhältnisse, die alle, die dem normativ gesetzten Identitätsstandards nicht entsprechen, exkommuniziert.“¹⁴

Solch eine Kultur der Berührbarkeit zwischen Gleichen, die die Ermächtigung zur Mündigkeit, zur Selbstsorge, zum Ziel hat, setzt zuallererst Beziehungsfähigkeit voraus. Sie hat keineswegs, wie fälschlicherweise immer wieder angenommen wird, das monomane, beziehungslose Individuum zur Folge. Das Subjekt muss zwar eine eigene Identität ausbilden, um sein eigenes Leben selbstverantwortet führen und gestalten zu können und diese bildet es immer in Differenz zum Anderen aus. Diese Differenz bedeutet jedoch nicht die Abgrenzung vom Anderen, sondern erfolgt in der grundlegenden Anerkennung der Anderen und ihrem Anderssein.¹⁵ So verstanden geht die Förderung und Befähigung zur Selbstsorge mit einer tieferen Beziehungsfähigkeit einher, die Berührbarkeit überhaupt erst ermöglicht. Wie kann aber eine solche Berührbarkeit und Beziehungsfähigkeit Wirklichkeit werden und was bedeutet dies für unsere Pastoral?

12 Vgl. Hermann Steinkamp, *Die sanfte Macht der Hirten*, Mainz 1999.

13 Vgl. Steinkamp 2005.

14 Vgl. Norbert Mette, *Als Person(en) kenntlich – Identität in Solidarität*, in: *WzM* 56 (2004), 230-242, 237.

15 Vgl. Mette 2004, 238.

4. Chancen der Verwirklichung

Diese Förderung von Beziehungsfähigkeit als Voraussetzung für „Berührbarkeit“ macht allerdings intensive Bildungsprozesse notwendig. Hier geht es weniger um die Vermittlung von Fachwissen als um die intensive Auseinandersetzung mit der eigenen Person im Sinne einer intensiven Selbsterfahrung. Für Hauptamtliche bedeutet das, sich immer wieder auf den Prozess einer solchen Auseinandersetzung mit der eigenen Person einzulassen, was auch das Zulassen der eigenen Beschädigungen und Krisenerfahrungen impliziert, aber auch die Auseinandersetzung mit dem eigenen Zugang zum Glauben und die Erfahrung eigener Selbstermächtigung und Selbstsorge. Für die Mitglieder in einer Gemeinde gilt es in ganz unterschiedlichen Formen, die jeweilige Person zu stärken und die Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben, der eigenen Religiosität zu ermöglichen und zu fördern mit dem Ziel der Selbstsorge sowie eines selbst vergewisserten und selbst bestimmten Glaubens. Denn gerade dann wird man fähig sein, in seinem Glaubensleben nicht nur im Binnenkreis der Gemeinde zu verbleiben, sondern diesen zu überschreiten und aktiv aus einer Haltung des Glaubens heraus gesellschaftliche Prozesse mitgestalten zu können.

Soll solch eine Gemeindeskultur der Berührbarkeit Wirklichkeit werden, sind m.E. auf der konkreten Handlungsebene pastoraler Arbeit in den Gemeinden folgende Schritte, die nicht den Anspruch auf Vollständigkeit haben, zu bedenken.

Es ist zu überprüfen, inwiefern in den jeweiligen Gemeinden Bedingungen herrschen oder inwiefern solche Bedingungen hergestellt werden können, die eine solche Selbstsorge der Subjekte ermöglichen und fördern. Dies beginnt schon bei der Frage nach dem je eigenen Seelsorgeverständnis, das jede/r Hauptamtliche implizit und explizit hat, und das in der jeweiligen Gemeinde eine bestimmte Kultur ausgebildet hat. Dabei geht es nicht um die abstrakte Rezeption von Seelsorgetheorien, sondern vielmehr im Sinne des oben Gesagten darum, sich mit der eigenen Person, den eigenen Wünschen und Bedürfnissen nach Macht oder Einfluss gegenüber dem Anderen zu stellen und sich damit auseinander zu setzen, auch wenn hinter diesen Wünschen noch so wohlmeinende Absichten stehen. Es geht also darum, den eigenen subtilen Mechanismen der „Pastoralmacht“ auf die Spur zu kommen.

Des Weiteren wird man sich der Frage nach geeigneten Leitungsstrukturen und nach der geeigneten Wahrnehmung von Leitungskompetenzen widmen müssen unter der Maßgabe eines partizipatorischen Leitungsverständnisses. Der in Asien praktizierte Ansatz AsIPA, der an verschiedenen Orten in unserem Kontext rezipiert wird, fordert solch eine partizipatorische Leitung. Dieses Leitungsverständnis geht vom gemein-

samen Priestertum aller Gläubigen aus mit dem Ziel, Gemeindeleitung als das Zusammenwirken unterschiedlicher Kompetenzen auszuüben und zu leben. Die besondere Funktion des Priesteramtes soll damit keineswegs eingeengt werden, umgekehrt soll aber keineswegs der Unterschied zwischen Priestern und Laien in besonderer Weise betont bzw. hervorgehoben werden.

Schließlich wäre in den konkreten Gemeinden der Frage nachzugehen, worin die wichtigsten Kernkategorien für die eigene Pastoral liegen: Geht es allein darum, dass vor allem möglichst viel passiert, viele sich beteiligen, also „viel los“ ist? Oder liegt allen Aktivitäten eine innere Haltung zugrunde, die von einer Ermächtigung zur Selbstsorge in allen unterschiedlichen Bereichen der Gemeindearbeit ausgeht, sei es in der Liturgie, der Katechese, der Familien- und Jugendarbeit, der Altenarbeit, der diakonalen Projekte? Damit geht einher zu schauen, wo beispielsweise der besondere Schwerpunkt dieser Gemeinde liegt. Wo verwirklichen sich in dieser Gemeinde die beiden klassischen Existenzweisen des Christseins? Eine weitere Frage stellt sich hinsichtlich der Berührbarkeit: Wie berührbar sind die Mitglieder und Hauptamtlichen der Gemeinde wirklich in der Gemeinde, und wie lassen sie sich berühren? Wie kann noch mehr diese Haltung der Berührbarkeit und des Sich-berühren-Lassens gelebt werden und welcher Unterstützung bedarf es, um sie weiterzuentwickeln und in der Gemeinde zu fördern?

Im Zentrum einer Pastoral unter dem Signet einer „Kultur der Berührbarkeit“ steht also die Mündigkeit, die Selbstermächtigung von Christinnen und Christen und die Möglichkeit, christlichen Glauben in Freiheit und ohne autoritären Druck erleben zu können. Daraus folgen weder Unverbindlichkeit noch Libertinage, sondern im Gegenteil die Möglichkeit, sich wirklich auf das Beziehungsangebot Gottes aus freiem Willen und Entschluss einlassen zu können, und sich aus freiem Willen und Entschluss auf den Anderen beziehen und für diesen solidarisch Verantwortung übernehmen zu können. Eine solche Pastoral ist zum einen „auf der Höhe der Zeit“, weil sie der Religiosität der Menschen von heute entspricht. Denn wie die einschlägigen Studien deutlich gemacht haben, hat die eigene Wahl des Subjekts auch im Feld von Religion/Religiosität eine zentrale Bedeutung: Religiosität will heute an die je eigene Biographie angebunden und selbst vergewissert sein. Zum anderen gewährleistet eine Pastoral, in deren Zentrum das Sich-berühren-Lassen und Berührbarwerden und die Ermächtigung zur Selbstsorge steht, die entscheidende Voraussetzung für die Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral, die das Spezifische des Christlichen oder auch das entscheidend Unterscheidende des Christlichen gegenüber anderen Religions- und Religiositätsformen ist.

Zwischen Distanz und Kreativität

Zum Verhältnis von Jugend, (institutioneller) Religion und christlichem Glauben¹

Die folgenden Ausführungen lassen sich vorweg in drei Thesen bündeln:

1. Empirischen Befunden zufolge verhält sich die junge Generation heute in religiöser Hinsicht mehrheitlich eher freundlich-bedeckt als aktiv-kreativ.
2. Wie von kaum einer Generation zuvor wird von den derzeit Heranwachsenden ein hohes Maß an Kreativität in Bezug auf ihre Lebensführung abverlangt.
3. Angemessen angesprochen, sind Jugendliche bereit und in der Lage, ihre Kreativität auch im religiösen Bereich einzubringen.

Diese Thesen seien nunmehr nacheinander erläutert und erörtert,

I

beginnend mit der 1. These:

Empirischen Befunden zufolge verhält sich die junge Generation heute in religiöser Hinsicht mehrheitlich eher freundlich-bedeckt als aktiv-kreativ.

Die in einer unter 17- bis 18-jährigen deutschen Jugendlichen durchgeführten Untersuchung gewonnenen Daten veranlassen Hans-Georg Ziebertz zu der Feststellung, dass für diese Gruppe eine Rückkehr der Religion nicht auszumachen sei. Aber als weitere Beobachtung schließt er an, dass Religion von den Jugendlichen keineswegs als etwas Unmodernes abgetan, sondern durchaus in einem positiven Licht gesehen werde.² Solche verallgemeinernden Aussagen sind allerdings sofort mit Einschränkungen zu versehen, um gültig zu sein. Denn das Spektrum des Verhältnisses der Jugendlichen zur Religion bzw. Religiosität ist höchst facettenreich. Ein paar Schlaglichter aus vorliegenden Studien sollen das beleuchten.

Zunächst sei die gerade erwähnte Studie von Hans-Georg Ziebertz he-

1 Für den Druck überarbeiteter Vortrag, gehalten auf dem „16. Diözesanforum kirchliche Jugendarbeit“ am 14. März 2007 in St. Gallen.

2 Vgl. Hans-Georg Ziebertz, Germany, in: ders. / William K. Kay (Eds.), *Youth in Europe II. An international empirical Study about Religiosity*, Berlin 2006, 58-80, hier: 72.

rangezogen.³ Von den über 2000 befragten Jugendlichen gehörten 78% einer Religionsgemeinschaft an, von ihnen 63% der katholischen, 31% der evangelischen Kirche und 6% einer anderen Religionsgemeinschaft. Als gläubig haben sich 46% der Befragten bezeichnet, davon 11% als sehr gläubig; als nicht gläubig verstanden sich 28% und knapp 27% bekundeten, sie seien sich nicht sicher. Interessant ist die Reaktion der Jugendlichen auf die Fragen nach religiösen Erfahrungen.⁴ Dabei wurden ihnen sechs Statements vorgelegt, die Aussagen von Leuten enthielten, die von bestimmten religiösen Erfahrungen berichteten. Die Jugendlichen wurden zunächst allgemein um Auskunft darüber gebeten, ob sie es überhaupt für möglich halten, dass Menschen solche Erfahrungen machen, dann, ob sie es für wünschenswert hielten, selbst solche Erfahrungen zu machen, und schließlich, ob sie selbst bereits solche Erfahrungen gemacht hätten. Von einer Ausnahme abgesehen haben die Befragten zwischen 53% und 85% die Aussagen für authentisch gehalten.

Mit 85% rangierte die Aussage, viele Leute würden behaupten, dass ihr Glaube ihnen oft geholfen habe, in bestimmten Situationen nicht ihren Mut zu verlieren, an der Spitze. Mit knapp 81% folgte die Aussage, viele Leute würden sagen, dass ihnen ihr Glaube ein Gefühl der Sicherheit gebe, das mit dem Verstand nicht erklärt werden könne, und mit 77% die Aussage, viele Leute würden sagen, dass ihnen ihr Glaube eine Gewissheit in ihrem Leben gebe, die sie anders nicht haben würden. Mit 35% am Schluss rangierte die Einschätzung, die Behauptung vieler Leute, dass ein Leben ohne einen Glauben an Gott sinnlos sei, könne authentisch sein. Wesentlich niedriger fiel jeweils die Zustimmung der befragten Jugendlichen dazu aus, dass sie sich selbst wünschen würden, solche Erfahrungen mitteilen zu können – mit einer Ausnahme: 56% Zustimmung erhielt der Wunsch, berichten zu können, Gott habe ihnen in einer konkreten Situation geholfen. Noch niedriger fielen die Prozentwerte auf die Frage aus, ob die Jugendlichen von ihrerseits bereits gemachten Erfahrungen berichten könnten. Mit 23,6% nahm die Aussage, viele Leuten würden sagen, dass ihr Glaube ihnen ein Gefühl der Sicherheit gebe, dass mit dem Verstand nicht erklärt werden könne, den Spitzenwert ein, während mit 9% die Aussage, viele Leute würden behaupten, ohne Glauben an Gott sei das Leben sinnlos, das Schlusslicht bildete. Ziebertz kommentiert diesen offenkundigen Mangel an konkreten Erfahrungen der Jugendlichen bezüglich Religion und Glauben zu Recht als bedenklich; denn gerade heute sei die Möglichkeit des Rückgriffs auf entsprechende eigene Erfahrungen für die Ausbildung einer eigenen Religiosität unerlässlich.

Nach ihrer Einschätzung verschiedener Weltanschauungen befragt, er-

3 Vgl. zum Folgenden ebd., bes. 64ff.

4 Vgl. ebd., 65f., 269.

hielt das Konzept des Pragmatismus die signifikant stärkste Zustimmung⁵. Dahinter verbergen sich Items wie: „Der Sinn des Lebens hängt nicht von Gott oder einer höheren Realität ab, sondern von mir selbst.“, „Für mich besteht der Sinn des Lebens darin, das Beste daraus zu machen.“ Und „Jede Person hat für sich zu entscheiden, worin der Sinn des Lebens besteht.“ Jegliche Bezugnahme auf Religion fehlt hier. Dies gilt weitgehend auch für die nächsten Konzepte, die relativ hohe Zustimmungen fanden: Universalismus, Metatheismus, Naturalismus und Agnostizismus. Die Gottesidee wird nicht strikt abgelehnt; aber sie gilt als nicht näherhin fassbar. Ein ausgesprochen biblisch-christliches Konzept rangiert als viertletzter Stelle (von 13), nur noch gefolgt von Kritizismus, Atheismus und Nihilismus. Alle diese Konzepte stoßen auf deutliche Ablehnung.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass dieser Studie zufolge die Jugendlichen ihre Einstellung zur Religion gewissermaßen in der Schwebe halten. Ausgesprochen religiös umtriebig ist eine kleine Minderheit. Aber es ist ebenfalls eine kleine Minderheit, bei der Religion auf völlige Abwehr stößt. Was die Religion ausmacht, der gegenüber die Mehrheit der Jugendlichen freundliches Wohlwollen bekundet, lässt sich eher negativ als positiv umreißen:⁶ In inhaltlicher Hinsicht bleibt sie völlig unbestimmt: Das Göttliche ist für Menschen unfassbar. Es ist absolut transzendent und für Menschen unerreichbar. Angesichts der Universalität des Göttlichen ist jeglicher Glaube unweigerlich relativ. Religiosität hat für die Jugendlichen einen geringen Verpflichtungsgrad. Ihre ethischen Einstellungen speisen sie nicht aus der Religion. Ihre Religiosität ist individualisiert und privatisiert, ohne Bezug zu einer Gemeinschaft. Insgesamt überwiegt eine pragmatische Einstellung dazu, wie man individuell dem Leben einen Sinn gibt und seine Weltanschauung ausbildet. Ein Rekurs auf herkömmliche ideologische Konzepte findet nicht statt; bestenfalls wird auf für wissenschaftlich gesichert gehaltene Weltbilder zurückgegriffen.

Wesentlich gröber, als es Hans-Georg Ziebertz getan hat, hat die letzte „Shell Jugendstudie“ die Religiosität der Jugendlichen in Deutschland gemessen.⁷ Ihr zufolge kann etwa die Hälfte der Jugendlichen (12-25 Jahre) als religiös eingestuft werden. 23% geben an, sie wüssten nicht richtig, was sie glauben sollen, während 28% angeben, dass sie weder an einen persönlichen Gott noch an eine überirdische Macht glauben. Die religiösen Jugendlichen lassen sich nochmals unterteilen in die „kirchennahen Gottgläubigen“ mit 30% und die „kirchenfern Religiösen“ mit 19%. 58% der Jugendlichen bestätigen einen Einfluss von Schicksal, Geistern oder Sternen auf ihr Leben; allerdings trifft das signifikant mehr-

5 Vgl. ebd., 67ff.

6 Vgl. ebd., 78f.

7 Vgl. Thomas Gensicke, Jugend und Religiosität, in: Shell Deutschland Holding (Hrsg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt a. M. 2006, 203-239.

heitlich für die Jugendlichen zu, die sowieso als religiös gelten. Matthias Sellmann kommentiert dazu: „Es scheint so etwas wie ein Bedürfnis nach *Glauben überhaupt* zu wirken, für den die genaue inhaltliche Füllung sekundär ist. Offenbar verläuft die Scheidelinie zwischen jungen Leuten eher voluntativ oder dispositionale, nicht aber kognitiv-inhaltlich: Die einen wollen glauben und nehmen dann das, was sich ihnen darbietet, als Füllung; die anderen wollen nicht glauben und lehnen dann auch den gesamten religiösen Angebotssektor ab.“⁸ Die bei den Jugendlichen im Vergleich zur gesamten Bevölkerung stärker ausgeprägte Glaubens- bzw. Religionsferne nimmt mit dem Alter zu: Von den 12- bis 14jährigen bezeichnen sich nur 19% als areligiös, unter den 22- bis 25jährigen tun dies 32%. Die Statements „Die Welt ist von Gott geschaffen“ und „Gott greift in die Welt ein“ sind zu 69% bzw. 62% nur unter den Jugendlichen, die an einen persönlichen Gott glauben, mehrheitsfähig. Aber auch unter ihnen geben nur 41% dem Statement ihre Zustimmung: „Ich glaube, dass wir uns nach dem Tode für unser Leben rechtfertigen müssen.“ Mit Blick auf den Zusammenhang von Religiosität und Wertorientierung weisen die kirchennah Religiösen eine stärkere Bindung an Familie und Tradition auf als die übrigen Jugendlichen und zeigen sich regelkonformer sowie sozial- und gesundheitsbewusster. Ansonsten teilen sie aber die meisten Werte des Mainstreams unter den Jugendlichen; auch von der allgemein verbreiteten materiellen und hedonistischen Ausrichtung heben sie sich nicht mit einer alternativen Wertekultur ab. Mit Blick auf die Werte spielt der Faktor „Religion“ bei Jugendlichen so gut wie keine Rolle. Selbst auf die kirchennah Religiösen nehmen die Kirchen keinen für sie bedeutsamen moralischen Einfluss.

Während die beiden bisher herangezogenen Untersuchungen es eher bei allgemeinen Kennzeichnungen der Religiosität der Jugendlichen, die als religiös bezeichnet werden können, belässt, gibt hierzu die wiederum von Hans-Georg Ziebertz gemeinsam mit Boris Kalbheim und Ulrich Riegel durchgeführte Untersuchung zu religiösen Signaturen unter Jugendlichen differenzierteren Aufschluss.⁹ Die Autoren bündeln ihre Ergebnisse in einer Typologie der Religiosität Jugendlicher, die folgende fünf Typen umfasst:¹⁰

- Der *kirchlich-christliche Typ* weist eine enge Nähe zum kirchlich repräsentierten christlichen Glauben auf. Die religiöse Orientierung ist stark von der gemeinsam mit Gleichgesinnten vollzogenen kirchlichen Praxis geprägt. Diese Einbettung in die kirchliche Gemeinschaft bestimmt das ganze Leben und gibt ihm verlässlichen Halt.

8 Matthias Sellmann, Shell-Jugendstudie 2006, in: StdZ 225 (2007) 65-69, hier: 67f.

9 Vgl. Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim / Ulrich Riegel, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh-Freiburg i. Br. 2003.

10 Vgl. ebd., 384-413, bes. 390-393.

- Der *christlich-autonome Typ* versteht sich auch vom christlichen Glauben her, aber sieht diesen prinzipiell unabhängig von der Kirche. Das heißt nicht, dass diese völlig abgelehnt wird; je nach Bedarf wird sie durchaus in Anspruch genommen. Aber es wird großer Wert darauf gelegt, dass dieses jeweils aus eigenem Entschluss heraus geschieht und dass die Entscheidung über den eigenen Glauben und die Weise, wie er gelebt wird, einem von niemandem abgenommen werden kann.
- Der *konventionell-religiöse Typ* weist eine eher distanzierte Einstellung dem gesamten religiösen Bereich gegenüber auf. Dieser ist für ihn kein bewegendes Thema. Religion wird aber auch nicht abgelehnt. Man verhält sich ihr gegenüber so, wie es in der eigenen sozialen Umgebung üblich ist. Gelegentliche Berührungen mit der Kirche anlässlich bestimmter Lebensereignisse können dazugehören.
- Der *autonom-religiöse Typ* weist keine Nähe zu irgendeiner traditionell und institutionell repräsentierten Religion auf. Im Gegenteil, diese wird ausdrücklich abgelehnt, weil sie dem Streben nach eigener Autonomie widerspricht. Wenn Religiosität überhaupt eine Rolle im Leben spielen soll, dann muss diese selbstbestimmt sein. Dazu können durchaus Versatzstücke, wie sie auf dem Markt der Religionen vorzufinden sind, herangezogen und eigenständig zusammengebastelt werden.
- Der *nicht-religiöse Typ* hat eine kritische und ablehnende Einstellung zur Religion, allerdings nur selten in einem kämpferischen Sinn. Ihm fehlt schlicht und einfach nichts, wenn Religion nicht im Leben vorkommt.

Prozentuale Angaben über die Verteilung dieser Typen unter den Jugendlichen können nicht gegeben werden. Aber diese Typologie hat einen heuristischen Wert. Sie lässt erkennen, dass und wie sehr ein gewichtiger Teil der heutigen Jugendlichen Wert auf ihre Autonomie auch in religiösen Dingen legt, sei es, dass sie sich in christlichen Zusammenhängen bewegen, sei es, dass sie ihre Religion völlig selbständig konstruieren, sei es, dass sie mit Religion nichts zutun haben wollen. In diesen drei Gruppen ist am ehesten so etwas wie eine religiöse Kreativität – wie ausgeprägt auch immer – antreffbar. Aber so instruktiv diese Typologie ist, so darf sie nicht übersehen lassen, dass Religion im normalen Leben der heutigen Jugendlichen im Vergleich zu anderen Einflüssen keine vorherrschende Rolle spielt.

Das wird auch durch die so genannte „Sinus-Milieu-Studie“ bestätigt.¹¹ Ihr zufolge weist gut die Hälfte der heute jungen Generation (14- bis

¹¹ Vgl. Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierung in den Sinus-Milieus® 2005. Forschungsergebnisse von Sinus Sociovision für die Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und die Koordinierungskommission Medien im Auftrag der Medien-Dienstleitung GmbH München, Heidelberg 2005.

24jährige) eine Grundorientierung auf, die sich seit den 90er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts herausgebildet hat und mit den Stichworten „Multi-Optionalität, Experimentierfreude und Leben in Paradoxien“ umrissen werden kann. Leitdevise ist, dass man das Leben selbst so gut wie möglich in der Hand haben und aus ihm das Beste machen muss. Angesichts der Unübersichtlichkeit, mit der man in der Gesellschaft konfrontiert ist, ist – so die verbreitete Meinung – schon viel erreicht, wenn man in dem, was man selbst überschauen kann, einigermaßen zurecht kommt. Große Sprünge darüber hinaus zu machen – also etwa nach einem ganzheitlichen Sinn für das eigene Leben zu suchen –, wird für zwecklos gehalten. Im Bereich dieser gemeinsamen Grundorientierung hat die Sinus-Studie drei sich voneinander unterscheidende Milieus verortet: die modernen Performer, die Experimentalisten und die Hedonisten.

- Im Milieu der modernen Performer gibt es einen starken Drang zur Selbstrepräsentation, zur selbstbewussten Inszenierung des eigenen Könnens. Alles kreist um das eigene Ich. Es gilt, mobil, flexibel, innovativ und kreativ zu sein. Den sich ständig verändernden Herausforderungen der Moderne ist mit Phantasie zu begegnen. Man will zu materiellem Erfolg kommen, um lustvoll leben zu können. Das Leben wird als „ein von jedem Einzelnen frei wählbarer und gestaltbarer Parcours“¹² aufgefasst. Sich ergebende Chancen müssen spontan genutzt werden. Welchen Sinn es hat, hängt von einem selbst ab. Es kann sein, dass man sich mit religiösen Fragen und Themen beschäftigt, aber man lässt sich nicht auf irgendeine Religion verpflichten. Nützlichkeitsabwägungen sind ausschlaggebend. Je situierter man ist, desto stärker kann es zu einer Nachdenklichkeit über das Erreichte kommen.
- Im Milieu der Experimentalisten „dominiert die Selbstsuche. Man ist auf der Suche nach sich selbst durch Provokation und Ablehnung von Sicherheitsdenken und kleinbürgerlichen Idyllen. Es geht um die Entdeckung der Welt und des Selbst und um die Entfaltung der eigenen Talente und Möglichkeiten“¹³. Gesucht wird das Fremde, Ferne und Exotische. Starre Strukturen, Sicherheit, materielle Orientierung und Tabus werden abgelehnt. Viel versprechende Sinnkonzepte werden nebeneinander rezipiert. Interessant sind sie in dem Maße, wie sie außergewöhnliche physische und psychische Grenzerfahrungen ermöglichen – und sei es nur für einen Augenblick. Man versteht sich bewusst als „Lebenskünstler“ bzw. „Lebensdesigner“ und gestaltet sich auch so.
- Im Milieu der Hedonisten „steht die unbegrenzte und auf sich selbst be-

¹² Ebd., 86

¹³ Hans Hobelsberger, „Mit der Kirche glänzen wollen“. Die Bedeutung der Sinus-Milieustudie für die Jugendpastoral, in: LS 57 (2006) 270-277, hier: 272.

zogene Selbstverwirklichung im Mittelpunkt. Der Sinn des Lebens liegt darin, authentisch, frei und anders zu sein, die eigenen Bedürfnisse zu behaupten und demonstrativ und lustbetont auszuleben¹⁴. Dafür nimmt man körperbetonte und spannungsreiche Erlebnisangebote der Freizeit- und Sportindustrie in Anspruch, die in Form von immer neuen Kicks und Thrills „eine gewisse Sinnstiftung ohne Sinnsystem“¹⁵ verheißen. Überhaupt findet das eigentliche Leben in der Freizeit statt; hier kann man aus den gesellschaftlichen Normen und Konventionen, denen man im öffentlichen und beruflichen Leben unterworfen ist, ausbrechen.

Gemeinsam ist diesen drei Milieus, dass sie von allen sozialen Milieus die größte Distanz zur Kirche aufweisen. Die Kirche interessiert nicht, weil sie nicht da ist, wo man selbst ist, weil sie sich aus „Spießern“ zusammensetzt und/oder weil sie lustfeindlich ist. Das bedeutet nicht, dass sie völlig abgeschrieben wäre. Doch gestaltet sich das Verhältnis zur Kirche, wenn es dazu kommt, durchweg autonom, individuell und instrumentell. „Diese Milieus stellen sich die katholische Kirche (...) vor allem als Dienstleister vor, den man je nach Qualität und Nutzen des Angebots in Anspruch nimmt oder nicht.“¹⁶

Dass die Kirche in der jungen Generation keineswegs völlig abgeschrieben ist, bestätigt auch die Shell-Studie.¹⁷ Nur 27% der Jugendlichen geben zu verstehen, dass es die Kirche nicht mehr zu geben bräuchte. Fast 70% finden es gut, dass es die Kirche gibt; sogar 47% der Glaubensfernen bejahen dieses Item. Aber fast ebenso viele stimmen zu, dass die Kirche sich ändern müsse, wenn sie Zukunft haben wolle. Und 65% empfinden, die Kirche habe keine Antwort auf die Fragen, die sie wirklich bewegen würden. Es bestehen also durchaus Erwartungen seitens der Jugendlichen an die Kirche; das Problem ist, dass sie diese in deren Augen nicht erfüllt.

II

Um die vorgetragenen Befunde in ein Gesamtbild einordnen und so besser verstehen zu können, ist es notwendig, den Blick über die Religion bzw. Religiosität auf die Lebensbedingungen der heutigen Jugendlichen insgesamt auszuweiten. Entsprechend lautet die 2. These:

Wie von kaum einer Generation zuvor wird von den derzeit

14 Ebd.

15 Michael N. Ebertz, Wie ticken Katholiken? Die Ergebnisse der Sinus-Studie, in: Was die Kirche bewegt. Katholisches Deutschland heute (Herder Korrespondenz spezial), Freiburg i. Br. 2006, 2-6, hier: 5.

16 Milieuhandbuch, a.a.O., 19.

17 Vgl. Thomas Gensicke, a.a.O., 216-218.

Heranwachsenden ein hohes Maß an Kreativität in Bezug auf ihre Lebensführung abverlangt.

Die Jugendphase hat in den letzten drei Jahrzehnten einen gravierenden Strukturwandel erfahren. Die frühere Sichtweise, gemäß der die Jugend gewissermaßen eine zeitlich mehr oder weniger ausgedehnte Zwischenzeit zwischen Kindheit und Erwachsenenalter ist, trifft nicht mehr zu.¹⁸ Schon allein die hier mitschwingende Voraussetzung, dass das Erwachsenenalter ein weitgehend stabiler Lebensabschnitt mit einem sicheren Beruf, Familie und festen Zugehörigkeiten zu einem Verein oder mehreren Vereinen ist, gilt nicht mehr. Das Berufsleben erfordert von allen ein hohes Maß an Flexibilität und Mobilität. Die Jugend ist darum nicht mehr die Zeit, in der man sich darauf vorbereitet, in die Welt der Erwachsenen einzutreten.

Weil diese Welt infolge des Modernisierungsprozesses enorm an Komplexität zugenommen hat, hat die Jugendphase bekanntlich in den letzten zwei Jahrhunderten eine immer größere Ausweitung erfahren. Mehr Zeit wurde benötigt, um den gestiegenen beruflichen Anforderungen gewachsen zu sein. Mehr Bildung wurde erforderlich, um die auf einen zukommende Verantwortung in Politik und Gesellschaft wahrnehmen zu können. Mehr Zeit wurde auch von den Jugendlichen für sich selbst benötigt, um eine eigene Orientierung zu gewinnen und sich und anderen zu verstehen geben zu können, wer man selbst ist und sein will. Die Jugendzeit war also ein von der Gesellschaft eingerichteter Schon- und Schutzraum zur Vorbereitung auf das Erwachsenenalter, ein „psychosoziales Moratorium“, wie es Erik. H. Erikson treffend charakterisiert hat.¹⁹

Aus der Jugend als Zwischenzeit ist nunmehr eine eigenständige Lebensphase geworden, die sich auch in zeitlicher Hinsicht enorm ausgedehnt hat, teilweise bis zum 30. Lebensjahr und darüber hinaus.²⁰ Aus einem psychosozialen Moratorium ist ein „psychosoziales Laboratorium“ geworden. „Als ein offener und frei gestaltbarer Lebensabschnitt ist sie eine ‚Phase mit riskanten Chancen‘, geprägt von steigender Konkurrenz um die Bildungsabschlüsse und Arbeitsplätze. Berechenbare und genau vorhersagbare Perspektiven hinsichtlich Schule, Beruf, Wohnort, privatem Leben sind eher die Ausnahme als die Regel.“²¹

Mit einigen Schlaglichtern soll die Lebenssituation der jungen Menschen heute vor Augen geführt werden.²² Die stereotypen Geschlechterrollen

18 Vgl. zum Folgenden u.a. Friedrich Schweitzer, *Postmoderner Lebenszyklus und Religion. Eine Herausforderung für Kirche und Theologie*, Gütersloh 2003, 61-69.

19 Vgl. Erik H. Erikson, *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*, Stuttgart 1981.

20 Vgl. Friedrich Schweitzer, a.a.O., 69-79. 91-107.

21 Martin Lechner, *Verloren oder vielversprechend? Junge Menschen in Gesellschaft und Kirche*, in: *Praxis in der Gemeinde* 28 (2006) 97-100, hier: 98.

22 Inspiriert von Gunda Werner, *Perspektivenwechsel – Gott im Leben junger Menschen*,

sind im Zuge der Individualisierung ins Fließen geraten, so dass es für die Jugendlichen schwer ist, sich in ihrer Rolle als Mann oder Frau zu rechtzufinden. Der Druck, eine hochqualifizierte Ausbildung zu durchlaufen, um überhaupt die Möglichkeit zu einer beruflichen Karriere zu gewinnen, hat zugenommen. Die Wahl der Schulform entscheidet weitgehend über die berufliche Zukunft und spätere gesellschaftliche Stellung. Jugendliche bekommen am nachhaltigsten zu spüren, dass immer mehr Erwerbsarbeitsplätze wegrationalisiert werden; die Zahl derer, die sich in den so genannten „Warteschleifen“ in Form von Aus- und Weiterbildung aufhalten, ist im Steigen begriffen. Der Druck, der vermehrt auf die Jugendlichen ausgeübt wird, aber auch die hohe Umweltbelastung sowie der Mangel an eigenen Ressourcen hat eine Zunahme von chronischen Erkrankungen unter ihnen zur Folge. Viele Jugendliche sehnen sich nach einer intakten Familie als Ort der Geborgenheit und des Rückhalts, finden dies jedoch immer weniger vor, so dass sie dafür auf ihre Peergroup angewiesen sind. Aufgrund des Nebeneinanders verschiedenster Lebensstile und Weltanschauungen hat sich für die Jugendlichen die Findung einer eigenen verlässlichen Orientierung erschwert. Es liegt nahe, einmal das eine und ein anderes Mal etwas anderes zu probieren. Hinzukommt, dass die Konsumindustrie mit aller Macht auf die jungen Menschen als attraktives Käuferpotential Einfluss zu nehmen bestrebt ist und ständig neue Moden auf den Markt wirft.

Angesichts dieser Gegebenheiten und Herausforderungen ist es eigentlich erstaunlich, wie die Mehrheit der heute Heranwachsenden damit umgeht. Sie tun es nämlich relativ gelassen und pragmatisch. Sie sind es sozusagen von Geburt an gewohnt, unter sich ständig verändernden Bedingungen zu leben, und haben es gelernt, sich so gut wie möglich damit zu arrangieren. Die Jugendforschung charakterisiert dieses als „ego-taktische Lebensführung“, womit nicht „ein egoistisches oder egozentrisches Selbstverwirklichungsstreben“ gemeint ist, sondern „die Kunst, unter den Bedingungen von gesellschaftlicher Pluralität und Unsicherheit die eigene Biographie zu planen, tragfähige Lebensentwürfe zu kreieren, die richtigen Entscheidungen zu treffen und das Beste aus der gegebenen Situation zu machen“²³. Begünstigt wird das offensichtlich durch bestimmte Haltungen und Fähigkeiten, die bei vielen Jugendlichen beobachtet werden können: „etwa ein Schuss Optimismus, eine Portion Bequemlichkeit, eine abwartende und sondierende Haltung und ebenso auch die Fähigkeit, im richtigen Moment bei einer sich bietenden Chance zuzugreifen“²⁴. Pointiert lässt sich sagen: Junge Menschen wollen heute nicht nur Lebenskünstler sein, sie müssen es sein.

Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, „dass es neben den

unveröffentl. Ms., 2006.

23 Martin Lechner, a.a.O., 98.

24 Ebd.

Modernisierungsgewinnern eine stark wachsende Gruppe Jugendlicher gibt, die an diesem Projekt einer individualisierten Lebensführung scheitert. Darunter sind vor allem jene Jugendlichen zu rechnen, die über ungünstige familiäre, soziale, wirtschaftliche, intellektuelle und gesundheitliche Voraussetzungen verfügen. Proportional überrepräsentiert sind Kinder und Jugendliche aus Haushalten Alleinerziehender, aus einkommensschwachen Familien, insbesondere solcher mit einem Migrationshintergrund.“²⁵

Auch wenn mit Blick auf die gegenwärtigen Lebensbedingungen der heranwachsenden Generation noch manche Differenzierungen vorzunehmen wären, ist die hier vorgelegte Skizze hinreichend, um vor diesem Hintergrund die eingangs zur Sprache gebrachten Einstellungen und Verhaltensweisen der Jugendlichen bezüglich der Religion besser einordnen zu können. Viel spricht für die These, dass ihre Einstellung und ihr Verhalten zu bzw. in diesem Bereich ursächlich mit der Weise, mit der sie ihr Leben zu bewältigen gezwungen sind, zusammenhängt, so dass sich in der Weise, wie Jugendliche Religion praktizieren – oder auch nicht –, ihre ganze Lebenssituation widerspiegelt. Dass das gerade bei der Religion der Fall ist, liegt daran, dass sie für die Jugendlichen der Bereich ist, der für sie am wenigsten normiert ist und mit dem sie deswegen am freiesten – nach ihrem Belieben – umgehen können.

Dass die Religiosität der Jugendlichen durch und durch von dem geprägt ist, was ihnen insgesamt für ihre Lebensführung wichtig ist und sie auch kennzeichnet, hat Matthias Sellmann besonders klar herausgearbeitet.²⁶ Er führt drei Merkmale an: den biographischen Bezug, die ästhetische Passung und die emotionale Gegenwelt. Im Einzelnen ist damit gemeint:

- Zum einen gilt, dass, wenn Religion für die Jugendlichen Bedeutung haben oder gewinnen soll, sie spüren können müssen, dass sie etwas mit ihnen selbst, mit ihrer ureigenen und unverwechselbaren Lebensgeschichte zu tun hat. Sie muss zu der Weise, wie sie autonom ihren Sinn des Lebens zu konstruieren versuchen, passen. Dass etwas von außen an sie Herangetragenes für sie Gültigkeit haben soll, ist für sie nicht nachvollziehbar. Es sind nämlich gerade äußere Faktoren, die auf ihre Lebenssituation einwirken, sie ständig verändern und dazu nötigen, die eigene Biographie immer wieder neu zu entwerfen. „Ein und denselben Beruf auszuüben, während der Partner der erste und immer derselbe ist und das Haus als Eigentum unverrückbar ist, gehört meilenweit von der Erfahrungswelt Jugendlicher entfernt.“²⁷ Umso wichtiger sind das „Entwerfen, das Sichtbarmachen und das Gelingen der

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. Matthias Sellmann, *Jugend und Religion. Oder: Nietzsches Enkel, Nietzsches Erben*, in: *jugend & gesellschaft* 4/2002.

²⁷ Gunda Werner, a.a.O., 8.

jeweiligen biografischen Episode“²⁸. Dem kommt gewissermaßen religiöse Qualität zu. Matthias Sellmann schreibt: „Die derart ausschließlich immanent verstandene Bewährung im eigenen Leben wird selbst zum Ansatzpunkt für Religion, d.h. das Ziel der Selbstverwirklichung bekommt mythischen Charakter und die auf Erfüllung dieses Zieles gerichteten Akte werden faktisch zu Bemühungen um Selbsterlösung.“²⁹

- Ein zweites Merkmal jugendlichen Lebens ist die Ästhetisierung. Ihren Ausdruck findet diese etwa in der Bedeutung, die Jugendliche ihren Klamotten beimessen. Für nicht wenige spielen sie eine identitätsstiftende Rolle – ähnlich wie auch die Haartracht und die vielen anderen Accessoires an allen möglichen Körperteilen. Wer man ist bzw. sein will, wird durch das eigene Outfit repräsentiert und ständig neu inszeniert. Ein schlechtes äußeres Aussehen lässt auf eine schlechte innere Verfassung schließen. Religion hat für die Jugendlichen nur eine Chance, wenn sie expressive, dramatische und symbolische Qualität hat und dazu verhilft, sich zu inszenieren. Es sind die Jugendkulturen selbst, die religiös aufgeladen werden, was darin zum Ausdruck kommt, dass diese etwa als „kultig“ bezeichnet werden, dass ihre „Meister“ verhimmelt werden und dass ganz bestimmte Plätze, Zeiten und Gewohnheiten als „heilig“ gelten und entsprechend gestaltet werden. Dem so von ihnen konstruierten Wertesystem messen die Jugendlichen höchste Verbindlichkeit zu.
- Schließlich kommt es den Jugendlichen stärker darauf an, dass etwas ihre Gefühle anspricht, als dass etwas sie überzeugt. Matthias Sellmann schreibt: „Eine vielbeschriebene Ausdrucksform dieser emotionalen Suche ist die selbst eingestandene Kindlichkeit und ‚Nesthockerei‘ der heutigen Jugendlichen. Man geht immer wieder mal gerne zu den Eltern, schaut sich mit Vorliebe die eigenen Kinderfotos an und organisiert nostalgische Klassentreffen. In diesem Rückgriff auf die verklärte Vergangenheit liegt das Versprechen eines unmittelbaren Bezuges zur Welt, eines ‚ozeanischen Gefühls‘, das seit dem Erwachen des Bewusstseins unwiederbringlich verloren scheint. Dieses Gefühl kann danach nur noch episodenhaft und gelegentlich aufflackern – etwa in events, in Naturbegegnungen, in virtuellen Medien- oder in sexuellen Körpererfahrungen. Wenn sich aber diese unmittelbare Berührbarkeit der Welt ereignet, wird sie in der Regel religiös kommuniziert.“³⁰ Für die Religion bedeutet dieser Umgang mit ihr, dass sie zur Gegenwelt emotionalisiert wird und eher als Flucht und Trost dient, selten als Revolte. Die Frage nach ihrer kognitiven Stimmigkeit interessiert nicht.

Wenn die Beobachtungen von Matthias Sellmann stimmen, ist schlicht

28 Matthias Sellmann, a.a.O., 5.

29 Ebd.

30 Ebd., 7.

und einfach davon auszugehen, dass eine Religion, die keinen biographischen Bezug und keine ästhetische Passung aufweist sowie keine emotionale Alternativwelt eröffnet, unter der Mehrheit der heute Heranwachsenden keine Chance hat. Es muss wohl nicht eigens dargelegt werden, dass in dieser Hinsicht gerade die katholische Kirche erhebliche Kommunikationsprobleme hat.

Die Dysfunktionalität der Großkirchen zu der gegenwärtigen Jugendkultur – oder genauer: zu den gegenwärtigen Jugendkulturen – stellt auch Alfred Dubach als einen der Befunde heraus, die die Zweite Schweizer Sonderfallstudie zu Tage gefördert hat.³¹ Zu dieser Dysfunktionalität ist es seiner Einschätzung nach gekommen, weil die Kirchen sich bislang jedenfalls nicht auf das neue kulturelle Modell eingestellt haben, das für die neue Generation kennzeichnend ist und in einem veränderten Verhältnis der Jugendlichen zu sich selbst besteht. Stichwortartig führt er dafür an³²: Selbstverwirklichung als strukturierendes Prinzip der Lebensführung, Erosion sozialer Sinnstrukturen und verbindlicher kultureller Traditionen, Wegfall einer geradlinigen Zeitperspektive, Aktualität des Augenblicks, Zuwachs an Handlungsalternativen, patchworkartige Lebensstilisierung, Drang zur Selbstexpressivität, biographische Flexibilisierung der Lebensweise, erfahrene Diskrepanzen zwischen Wunschvorstellungen und deren Realisierbarkeit, Selbstvergewisserung durch Dauerkommunikation. Zu dem letzten Stichwort führt Alfred Dubach aus: „Für die Jugendlichen muss die Kommunikation offen und wechselseitig sein. Nur das kann intersubjektive Geltung beanspruchen, worüber man sich konsensuell geeinigt hat. Man ist wenig bereit, Dinge zu akzeptieren, die man nicht einsieht. Kommunikation ist für die Jugendlichen ein elementares Medium der ‚Selbstkultur‘, die sich durch je wechselseitige Anerkennung der Beteiligten auszeichnet. Das eigene unsichere Leben wird mit anderen Lebensentwürfen abgestimmt durch ‚In-Beziehung-Setzen meiner Überzeugungen zum Geltungsanspruch anderer Überzeugungen‘ (...)“³³. Genau diesen für ihre Persönlichkeitsentwicklung wichtigen Kommunikationsraum meinten die Jugendlichen und jungen Erwachsenen in den Kirchen nicht finden zu können. Hier begegneten ihnen vielmehr institutionell festgeschriebene Überzeugungen und Handlungsmuster, mit denen sie nichts anzufangen wüssten. Lakonisch bemerkt Dubach: „Der Anspruch des Christentums, dem Ganzen des Lebens einen einheitlichen und plausiblen, verbindlichen und verpflichtenden Sinn zu verleihen, findet nur noch bei einer Minderheit der jungen Generation Zuspruch.“³⁴ Nicht zuletzt die in den kirchlichen

31 Vgl. Alfred Dubach, Religiosität in der Dynamik der entfalteten Moderne, in: ders. / Brigitte Fuchs, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderungen für die Kirchen, Zürich 2005, 15-166.

32 Vgl. ebd., 99-106.

33 Ebd., 106.

34 Ebd., 110.

Kerngemeinden vorherrschen Glaubens- und Moralvorstellungen wirke auf die Mehrheit der Jugendlichen befremdlich, als aus einer ganz anderen Welt als der ihren kommend.³⁵

Daraus eine Distanzierung der jungen Generation gegenüber jeglichem transzendenzoffenen Lebensbezug ableiten zu wollen, hält Alfred Dubach für kurzschlüssig. Allerdings suchten sich solche Bedürfnisse nach Transzendenz und Verarbeitung von Kontingenz Ausdrucksformen außerhalb der Kirchen. Ständige Selbstsuche und unbeschwerte Entlehnung weltanschaulicher Komponenten aus verschiedenen Religionstraditionen würden die jugendliche Religiosität charakterisieren. Eine große Rolle spiele dabei die kommunikative Verknüpfung mit Gleichgesinnten in Form religiöser Gemeinschaften oder religiöser Szenenbildung, an die man sich freiwillig binde.³⁶ Einige Beobachtungen würden dafür sprechen lassen, dass das Leben in Szenen, das ein wichtiges Merkmal der Gemeinschaftsbildung in der jetzigen Jugendgeneration sei, sich mehr und mehr auch auf den religiösen Bereich ausdehnen würden, bedingt dadurch, dass Jugendliche auch für ihre spirituellen Neigungen vermehrt einen Ort suchen würden. Dabei sei das Spektrum solcher Szenen ungeheuer breit und reiche von christlichen über parapsychologische, transzendental-meditative, gnostisch-mythische bis hin zu okkult magischen Ausdrucksformen und Deutungsmustern.

Die Tatsache, dass ein beachtlicher Teil der Jugendlichen weiterhin eine Kirchenmitgliedschaft unterhält, hat nach Dubach nur wenig mit ausdrücklicher Überzeugung zu tun, sondern entspringt vielmehr Nützlichkeitserwägungen.³⁷ Sie würden die Kirchen als eine Dienstleistungsorganisation zur Deckung religiöser Bedürfnisse betrachten, die man, wenn einem danach sei, nach Gutdünken in Anspruch nehmen könne. Die Beziehung zur Kirche gestalte sich also nach dem Typ des sozialen Austausches.

III

Nun stellt sich die Frage, ob überhaupt noch und, wenn ja, wie das in der jungen Generation vorliegende kreative Potential, das allein schon durch die Lebensumstände, in denen die Jugendlichen sich vorfinden, bedingt ist, mit Religion bzw., spezifischer noch, mit dem christlichen Glauben in Verbindung gebracht werden kann. Dazu sei als 3. These formuliert:

Angemessen angesprochen, sind Jugendliche bereit und in der Lage, ihre Kreativität auch im religiösen Bereich einzubringen.

35 Vgl. ebd., 118f.

36 Vgl. ebd., 115-118.

37 Vgl. ebd., 135-139.

Als dominante Einstellung unter den heute Heranwachsenden, so hat sich gezeigt, ist eine pragmatische Grundorientierung bzw. eine egotaktische Lebensführung auszumachen – nach dem Motto: Man muss mit den Gegebenheiten, so wie sie nun einmal sind, so gut wie möglich zurechtkommen. Ein Teil der Jugendlichen tut dieses auf weitgehend konventionelle Weise. Aber es gibt auch den anderen Teil: Dieser reagiert darauf, dass es für die Bewältigung der sich stellenden Herausforderungen nur begrenzt Vorgaben gibt, in der Weise, dass er verstärkt eigene Phantasie und Kreativität ins Spiel bringt. Dem Autonom-sein-Können wird von diesen Jugendlichen ein hoher Stellenwert beigemessen. Dies gilt vor allem dort, wo es darum geht, über die Gestaltung und den Sinn des eigenen Lebens zu entscheiden. Die Verantwortung dafür liegt bei einem selbst und kann niemand abnehmen, lässt man sich aber auch von niemandem abnehmen. Das schließt nicht aus, sondern ein, dass man auf vorliegende Angebote, sofern sie für den eigenen Lebensentwurf passen oder als attraktiv empfunden werden, zurückgreift, aber selbst auswählt bzw. sich von der Szene, der man sich zugehörig fühlt, leiten lässt.

Die Kirchen haben, so zeigte es sich, mit diesem Teil der Jugendlichen – seien es die Christlich-Automen oder Religiös-Automen entsprechend der Typologie von Hans-Georg Ziebertz u.a. oder seien es die modernen Performer, die Experimentalisten und die Hedonisten gemäß der Sinus-Milieustudie – ausgesprochen starke Kommunikationsprobleme. Nochmals sei Matthias Sellmann zitiert: „Moderne Performer‘ erleben die Kirche als ‚Quasselbude‘: Man ist von allem betroffen, reflektiert folgenlos herum, betreibt Harmoniepflege, man nivelliert sich herunter auf das Mittelmaß, in dem jeder dabei sein darf, aber niemand was bewegt. ‚Experimentalisten‘ erleben die Kirche als ‚Kreativitätsvernichter‘: Sie steht nicht für die Frage, sondern für dogmatische Antwort; nicht für Kreativität, sondern für Konvention; nicht für den seelenstarken Jesus, sondern für den seelenlosen Apparat. Ihr Potenzial läge in ihrem Ursprung, in der Exotik ihrer Radikalität – genau diese Exotik wird aber nicht gewagt. ‚Hedonisten‘ erleben die Kirche als ‚praktiziertes Spießertum‘: Die Emotionen reichen von der Gleichgültigkeit, mit der man dem Aussterben eines Dinosauriers beiwohnt, über spöttische Lust an Blasphemie und Verschwörungstheorien bis hin zu einem latenten Respekt vor der 2000 Jahre alten Machtgeschichte.“³⁸

Wie kann dieser tiefe kommunikative Graben überbrückt werden? Einfache Rezepte, so ist gewiss, sind nicht zu haben. Eine Möglichkeit ist, sich von Experten für Marketingstrategien beraten zu lassen, wie es etwa in der Sinus-Milieu-Studie erfolgt ist. Aber wenn man sich deren Empfehlungen anschaut, helfen sie auch nicht unbedingt weiter, weil sie

38 Matthias Sellmann, Jugendpastoral in postsäkularer Zeit: Zwischen Kirche, Kult und Küblböck, in: Michael Freitag / Christian Scharnberg (Hgg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover-Kevelaer 2006, 43-60, hier: 49.

teilweise sehr dürtig gehalten sind, wie z.B. folgende Vorschläge zeigen: Investition in publizistische Imagearbeit, Befreiung von salbungsvollem Pathos, Offerierung der Kirche als Kompensationsangebot für die Anforderungen der modernen Welt bzw. als eine vielfältige topographische Kulturlandschaft, in der sich jeder und jede individuell bewegen kann, Einbringung neuer stilistischer Experimente in den Gottesdienst, Gottesdienstangebote nicht nur zu den üblichen Zeiten, einen „Pfarrer zum Anfassen“, Gewinnung von Pop-Ikonen, die sich zum christlichen Glauben bekennen u.v.a.m.³⁹ Es sei nicht bestritten, dass die eine oder die andere Empfehlung anregend ist. Aber es kann nicht bloß darum gehen, den Kirchen nunmehr mit allen möglichen Mitteln auch in den Milieus, die für sie bisher nicht zugänglich waren, zu einem besseren Image verhelfen zu wollen.

Worum es insgesamt geht, ist, dass junge Menschen von heute – und besonders die kreativ Aufgeschlossenen unter ihnen – nicht so sehr die Kirche, sondern das, wofür sie steht, also die Botschaft des Evangeliums, als möglicherweise auch für ihr Leben bedeutsam kennen lernen und, sofern sie es mögen, sich zu eigen machen. Dazu seien im Folgenden drei Kommunikationsregeln, die sich vornehmlich an die kirchliche Seite richten, aufgestellt:

1. Begegne den Jugendlichen und jungen Erwachsenen mit Respekt und, wenn überhaupt mit einem Vorurteil, dann mit dem, dass Gott auch unter ihnen am Wirken ist. Respekt heißt, dass die Art, wie die jungen Leute sich verhalten, wie sie auftreten, wie sie sich äußern etc., sofern damit nicht gegen die Würde anderer Menschen verstoßen wird, gelten gelassen und dass die Botschaft, die sie damit zum Ausdruck bringen wollen, so gut wie möglich zu verstehen versucht wird. Vor allem gilt es, dass die Erwachsenen die Heranwachsenden nicht bei ihren vermeintlichen Defiziten behaften, sondern dass sie ihre Stärken wahrnehmen und anerkennen und sie so ermutigen, diese weiter auszubauen. Redlicherweise haben dabei nicht selten die Erwachsenen einzugestehen, dass manche Stärken, die sie bei den Jugendlichen feststellen können, bei ihnen umgekehrt nur defizitär oder gar nicht ausgebildet sind und dass sie in dieser Hinsicht von ihnen lernen können. In theologischer Perspektive kommt hinzu, dass davon ausgegangen werden darf, dass es nicht von kirchlicher Seite her es allererst abhängig ist, dass den Jugendlichen eine Begegnung mit Gott ermöglicht wird, sondern dass Gott schon längst gnadenvoll unter ihnen wirkt. Das Augenmerk hat sich also darauf zu richten, diese Spuren Gottes in den verschiedenen Lebenswelten der Jugendlichen zu erkunden.

Anderen mit Respekt und Toleranz begegnen zu können, setzt voraus, dass man – in diesem Falle die Kirche – sich selbst darüber im Klaren ist,

39 Entnommen aus dem Milieuhandbuch, a.a.O., 119f. 286. 316-318.

wer man ist und welche inhaltliche Position man vertritt. Darauf wird in der dritten Kommunikationsregel zurückzukommen sein.

2. In der Weise der Begegnung und des Umgangs mit ihnen müssen die jungen Leute zu spüren bekommen, dass von kirchlicher Seite her ein wirkliches Interesse besteht, ihre Art zu leben besser kennen zu lernen und mit ihnen darüber ins Gespräch zu kommen. Es geht nicht darum, sich mehr oder weniger plump den Jugendlichen anbieten zu wollen; dafür haben diese ein feines Gespür und reagieren darauf mit strikter Zurückweisung. Es geht auch nicht um den sublimen Versuch, mithilfe eines besseren Verständnisses der Jugendlichen diese dann geschickt manipulieren und für sich vereinnahmen zu können, wie es die Konsumindustrie vorexerziert, die jede sich in den Jugendszenen abzeichnende neue Mode klaut und kommerzialisiert. Sondern es geht um das Bekunden eines bedingungslosen Interesses seitens der Kirchen, eine Kultur oder Kulturen, die ihnen fremd geworden ist bzw. sind, kennen zu lernen und darin Momente zu entdecken, die ihnen zu einem zeitgemäßerem Verständnis ihrer Botschaft verhelfen.⁴⁰ Welche Träume, Sehnsüchte und Hoffnungen haben Jugendliche in Bezug auf ihr eigenes Leben und auf das Zusammenleben mit anderen? Was ist ihnen heilig? Von welchen Werten lassen sie sich leiten? Welche Symbole sind für sie bedeutsam? Was bringen sie damit zum Ausdruck? Wie meistern die Jugendlichen ihr Leben unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen, die im Vergleich zu denen, unter denen frühere Generationen groß geworden sind, in allen möglichen Hinsichten erheblich risikoreicher sind? Welchen Sinn geben sie dem?

Von Interesse sind in diesem Zusammenhang auch die vielen religiösen oder quasi-religiösen Versatzstücke, die sich in den verschiedenen Jugendszenen finden bzw. von denen die heutigen jugendlichen Lebenswelten geprägt werden – angefangen von den Heilsversprechungen in der Werbung bis hin zu dem ganzen Bereich der gerade unter Jugendlichen verbreiteten so genannten „Popkultur“, in der in den verschiedensten Formen – man denke etwa an einen solchen auf Vorstellungen vom Himmel anspielenden Song wie „Heaven is a half-pipe“ von der Gruppe OPM oder an die eine Welt voller Geheimnisse inszenierenden „Harry-Potter“-Romane oder an Filme voller mythologischer Elemente wie die „Reise des Helden“ – religiöse Anleihen und Anspielungen zuhauf vorkommen.⁴¹ Ihr Erfolg besteht darin, dass sie zum Ausdruck bringen, was Jugendliche zutiefst empfinden.

40 Vgl. Bert Roebben, Ein schattenreiches Dasein. Eine Theologie der Jugendseelsorge, in: CPB (2006) 35-38.

41 Vgl. Hans-Martin Gutmann, Traumreisen in die Welt hinter der Welt – Sehnsüchte und Symbolwelten in der populären Kultur, in: ders. / Cathrin Gutwald (Hgg.), Religiöse Wellness. Seelenheil heute, München 2005, 149-175; Kristian Fechtner u.a. (Hgg.), Handbuch Religion und Populäre Kultur, Stuttgart 2005.

Es ist nur konsequent, dass diese Elemente schon seit einiger Zeit Eingang in den Religionsunterricht und in die Katechese gefunden haben, zum einen, weil man sich davon erhofft, näher bei der Lebenswelt der Jugendlichen zu sein, und zum anderen, weil eine Aufarbeitung der darin transportierten Inhalte auch für die mit diesen Elementen vertrauten Jugendlichen höchst aufschlussreich sein kann. Zudem bieten sich gerade von hier aus vielfältige Anschlussmöglichkeiten für ein kreatives Arbeiten mit Jugendlichen in selbst gestalteten Projekten u.ä.m. Als vorbildlich sei in diesem Zusammenhang auf das Konzept ERE, d.h. „Ermöglichung religiöser Erfahrung“ am Bischöflichen Gymnasium St. Christophorus in Werne verwiesen, das nach Art einer „kreativen Unterbrechung“ in den normalen Schulalltag eingebaut ist und den Schülern und Schülerinnen dazu verhelfen soll, zu einem intensiveren Erleben, als es normalerweise der Fall ist, von sich selbst, von den anderen, von der Mitwelt und vielleicht auch von Gott zu gelangen und die Geheimnishaftigkeit der eigenen Existenz in ihren Beziehungen zu erahnen.⁴²

Es ist nahe liegend, dass auch die kirchliche Jugendarbeit sich in vielerlei Hinsicht von der Jugendkultur bzw. den Jugendkulturen hat beeinflussen lassen. Nach allen Regeln der Kunst organisierte Events werden für die beteiligten Jugendlichen zu einem unvergesslichen Highlight. Orientierungstage, Wanderwochen, Segeltörns u.ä. geben ihnen die Möglichkeit, intensiver als sonst über ihr Leben nachzudenken und sich mit anderen darüber auszutauschen. Als durchaus hilfreich erleben viele es, wenn ihnen zur möglichen Kommunikation über solche Themen überhaupt erst eine symbolhaltige Sprache zugänglich gemacht wird, die sie je für sich kreativ weiterentwickeln können. Dem Drang der Jugendlichen nach einer ästhetisch gewendeten Kommunikation über Gott und die Welt kommen wohl am nachhaltigsten Experimente und Projekte nach, die seit einiger Zeit unter dem Titel „Jugendkirche“ firmieren.⁴³ Sie wagen, so würdigt Matthias Sellmann sie, „viel versprechende, innovative Schritte. Sie recherchieren im kulturellen Feld der Jüngeren nach Spuren religiöser Identifikationen; sie fordern von sich selbst, die semantische und stilistische Distanz zwischen Kirche und Jugendkultur mindestens gelegentlich zu überbrücken; sie bieten mit den Kirchenraum eine auf ‚Passung‘ angelegte Ausdrucksgestalt, die die Jüngeren sich experimentell aneignen können; ihre Kommunikation erprobt symbolische und ästhetische Formen der Glaubensweitergabe (...).“⁴⁴ Sie sind die derzeit wohl exponiertesten Vorposten zur Erkundung der weitgehend kirchenfremden jugendlichen Lebenswelten. In für den christlich-religiösen Mainstream

42 Vgl. <http://www.byklima.de/ere/>

43 Vgl. Hans Hobelsberger u.a. (Hgg.), Experiment Jugendkirche. Event und Spiritualität, Kevelaer 2003; Michael Freitag / Christian Scharnberg (Hgg.), Innovation Jugendkirche, a.a.O.; Hildegard Wustmans, „Anders-Orte“ Jugendkirchen: Neue Orte in der Pastoral, in: Diakonia 38 (2007) 65-71.

44 Matthias Sellmann, Jugendpastoral in postsäkularer Zeit, a.a.O., 59.

ungewöhnlichen und ihn provozierenden Ausstellungen, in kreativen Projekten, in alle Sinne ansprechenden und hohen körperlichen Einsatz fordernden musik- und tanztheatralischen Inszenierungen⁴⁵ schließen sie an den Selbstverständlichkeiten vieler Jugendlicher an und bringen ihrerseits diese zugleich umgekehrt mit ihnen bislang unbekannten Welten in Berührung.

Bei all dem ist nüchtern davon auszugehen, dass – abgesehen von außerordentlichen Anlässen wie etwa einem Weltjugendtag – die Zahl der Jugendlichen, die sich für solche Begegnungen mit der Kirche ansprechen lassen, überschaubar bleiben wird; und noch überschaubarer ist die Zahl derjenigen, die aktiv daran mitwirken.

3. In der Begegnung mit den ihnen fremden jugendlichen Lebenswelten erhalten die Kirchen die Chance, sich immer wieder neu auf das Zentrale ihrer Botschaft und ihrer Sendung zurückzubedenken, um dieses – und nicht Nebensächlichkeiten – den Heranwachsenden und jungen Erwachsenen zukommen zu lassen. Das ist das Ein und Alles, worum es letztlich geht. Diese Botschaft muss etwas sein und ist etwas, was die Jugendlichen sich nicht von sich aus sagen können, was möglicherweise in der einen oder anderen Weise spür- bzw. erfahrbar ist, wenn es stimmt, dass Gott auch den Jugendlichen nahe ist, was aber doch der expliziten Deutung bedarf. Es gilt darum, in den Jugendlichen eine Neugier oder eine Leidenschaft zu wecken, aus ihrer Situation heraus dieser auch sie froh und frei machenden Botschaft auf die Spur zu kommen, damit sie sich entscheiden können, wie sie sich dazu verhalten. Dazu muss ihnen diese Botschaft aber auch gesagt und vorgelegt werden – natürlich in einer Weise, die sie verstehen und nachvollziehen können.⁴⁶

Selbstkritisch ist allerdings einzugestehen, dass Letzteres, folgt man dem aus der Sinus-Milieu-Studie abgeleiteten Befund, durch eine Milieuerengung der Kirche erheblich erschwert wird, also durch die Tatsache, dass die katholische Kirche in Deutschland nur noch ganz bestimmte Milieus in der Gesellschaft zu erreichen vermag und dass damit

45 Vgl. z.B. das für den XX. Weltjugendtag 2005 entworfene MusikTanzTheater clara. francesco; dazu Gunda Werner / Wolfgang Burggraf (Red), clara.francesco. Ein didaktisches Materialbuch, hrsgg. v. d. Missionszentrale der Franziskaner, Bonn 2006.

46 Ohne mit diesem Plädoyer auf einen materialkerygmatischen Ansatz zurückfallen zu wollen, drängt sich die Frage auf, ob nicht neben der – unerlässlichen! – adressatenorientierten Ausrichtung der Jugendpastoral, worum es, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen, sowohl der diakonisch orientierten als auch der ästhetisch gewendeten Konzeption zu tun ist (vgl. dazu Marianne Brandl / Hans Hobelsberger / Matthias Sellmann (Hgg.), Engagement & Performance. Kirchliche Jugend(verbands)arbeit heute, Düsseldorf 2007), als zweites Standbein eine im engeren – inhaltlichen – Sinne glaubensorientierte Ausrichtung treten müsste, wie sie vielfach schon mit den Bemühungen, eine jugendgemäße Ausdrucksweise des Glaubens zu finden, experimentiert wird.

eine Glaubensverengung einhergeht.⁴⁷ In der kommunikativen Spannung, wenn nicht Spaltung zwischen der Kirche und den Jugendkulturen schlägt sich das besonders drastisch nieder. Die Heranwachsenden signalisieren durch ihre Distanz zur Kirche mit aller Deutlichkeit, dass sie es ablehnen, allererst konservativ, traditionsverwurzelt, bürgerlich-konventionell oder postmateriell werden zu müssen – also sich in die Milieus hineinzubegeben, in denen die katholische Kirche derzeit noch verwurzelt ist –, um katholisch werden oder bleiben zu können. Vor einem ähnlichen Problem hatte bekanntlich die junge Kirche gestanden und es zugunsten einer prinzipiellen Offenheit für alle Menschen, Juden und Heiden, gelöst.

Ob allerdings die Flexibilität so weit gehen muss wie die eines Paulus, der um des Evangeliums willen den Sklave ein Sklave, den Juden ein Jude, den Gesetzlosen ein Gesetzloser und den Schwachen ein Schwacher sein wollte (vgl. 1 Kor 9,19-23), erscheint mir aus den Augen Jugendlicher fragwürdig – es sei denn, dass Paulus damit meint, er wolle einen Dialog mit den anderen auf gleicher Augenhöhe führen. Genau das erwarten die Jugendlichen in der Begegnung mit den Erwachsenen, dass sich diese ihnen nicht einfach anbiedern, sondern dass sie authentisch zu ihrer eigenen Position stehen und sie offen vertreten. Das ist Grundbedingung für eine Lernfähigkeit auf beiden Seiten; wer keine eigene Meinung hat, kann von der eines anderen nichts lernen.

Was sind solche Essentials der christlichen Botschaft, die die Kirche in das Gespräch mit den Jugendlichen, gerade mit den kreativ aufgeschlossenen unter ihnen, einzubringen hat? Hier kommen unweigerlich inhaltliche Bestimmungen dessen, was den christlichen Glauben ausmacht, ins Spiel.⁴⁸ Damit ergibt sich eine Spannung gegenüber der inhaltlichen Unbestimmtheit, die, wie angeführt, für das Verhältnis der Jugendlichen und jungen Erwachsenen zur Religion kennzeichnend ist. Aber genau in dieser Unbestimmtheit bleibt Religion ein ambivalentes Phänomen. Sie kann dazu dienen, den harten Gegebenheiten der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu entfliehen; sie kann aber auch dazu dienen, sich nicht einfach von dieser Wirklichkeit überrollen zu lassen, sondern ihr bewusst und gegebenenfalls widerständig zu begegnen. Auch die christliche Religion war und ist nie frei von solcher Ambivalenz. Ihre produktiv-prophetische Kraft gewinnt sie in dem Maße, wie es ihr gelingt, ihre zentralen Glaubensstopoi auf die gegenwärtige Lebenswirklichkeit zu beziehen. Mit Blick auf Herausforderungen, mit denen es die derzeit heranwachsende Generation zu tun hat, seien beispielhaft Sichtweisen, die der Glaube zu eröffnen vermag, zu konkretisieren versucht:

- Im Unterschied zu dem nicht nur unter heutigen Jugendlichen weit

47 Vgl. Matthias Sellmann, Milieuverengung als Gottesverengung, in: LS 57 (2006) 284-289.

48 Vgl. als überzeugendes Beispiel Magnus Striet, Scheidung der Geister. Kriterien für eine christliche Spiritualität, in: Diakonia 37 (2006) 401-407.

verbreiteten Axiom, selbst dem eigenen Leben einen Sinn geben zu müssen, versteht der christliche Glaube das Leben letztlich nicht als Produkt eigenen Machens, sondern als Geschenk Gottes, das der Mensch – ohne alle Leistung und trotz aller Schuld – so wie alle Geschöpfe Gottes in Empfang nehmen darf. Angesichts der Gnadenlosigkeit einer Gesellschaft, in der alles nach Leistung bemessen wird und alle, die dabei nicht mithalten können, fallen gelassen werden, ist dies eine wirklich befreiende Botschaft. Gottes unbedingte Liebe gilt allen, und zwar jedem und jeder in der Einzigartigkeit der jeweiligen Lebensgeschichte.

- Im Unterschied zu einer als unheilvoll erlebten und inszenierten Welt, die immer neue Opfer abverlangt und sich aufopfernde Rettergestalten auf den Plan ruft, geht der christliche Glaube davon aus, dass in Jesus Christus die Rettung der Welt ein für allemal erfolgt ist und es deswegen keiner weiteren Opfer und über die Grenzen menschlichen Vermögens hinausgehenden Retterfiguren mehr bedarf.
- Im Unterschied zum Streben nach einer perfekten Selbstverwirklichung und -inszenierung entlastet der christliche Glaube das Selbst, vollkommen werden zu müssen, und setzt an die Stelle dessen „die Erwartung einer niemals perfekten und daher fragmentarischen Lebenswirklichkeit – mit allen ihren Mängeln, Spannungen und unerfüllten Sehnsüchten“⁴⁹, ohne allerdings deswegen „die Hoffnung auf Heilung des Zerbrochenen“⁵⁰ völlig aufzugeben – aber dies dem anzuvertrauen, der allein für deren Realisierung eintreten kann, nämlich Gott.
- Im Unterschied zu einer Ästhetisierung, die nur die angenehme Seite des Lebens wahrnehmen lässt, öffnet der christliche Glaube die Augen für die, die auf der Schattenseite unseres Globus zu leben gezwungen werden, und hält zu einer solidarischen Parteinahme für sie und mit ihnen an.
- Im Unterschied auf ein Verhaftetsein auf das Hier und Jetzt vermittelt der christliche Glaube Hoffnungen und Perspektiven auf eine Transzendenz des Bestehenden, auf eine Umkrempelung und Neugestaltung unmenschlich gewordener Verhältnisse, auf ein „Leben in Fülle“ (Joh 10,10), das nicht erst für ein Jenseits verheißen ist, sondern schon im Diesseits anbricht. Der Glaube mobilisiert zu einem Aufbruch aus dem Status quo heraus, zum Experimentieren und Erproben eines Miteinanderlebens in größerer Gerechtigkeit, in mehr Frieden und in bewahrendem Umgang mit den natürlichen Ressourcen.
- Im Unterschied zu einer sich verbreitenden sozialdarwinistischen

49 Friedrich Schweitzer, a.a.O., 89.

50 Ebd.

Einstellung setzt der christliche Glaube auf Liebe und Solidarität als menschengemäßen Prinzipien im Umgang miteinander. Im Unterschied zu einem Fixiertwerden auf die Fehler und Versäumnisse in der Vergangenheit verhilft der christliche Glaube zum Recht, ein anderer oder eine andere zu werden, und eröffnet damit die Chance zu einem Neuanfang und so zugleich zu einem konstruktiven Umgang mit dem Vergangenen.

Wer den Mund so voll nimmt, wie es mit solchen Sätzen der Fall ist, muss es sich gefallen lassen, hartnäckig gefragt zu werden, wo denn etwas von dem, was da verheißen wird, konkret zu erleben ist. Gerade Jugendliche lassen sich mit frommen Worten nicht abspeisen; sie wollen Taten sehen. Hier sind die Christen und Christinnen und ihre Kirchen und Gemeinden gefordert, wenigstens ansatzweise die heilsame Wirklichkeit erfahrbar werden zu lassen, die sie bezeugen. Dazu gehört eine gehörige Portion Kreativität ihrerseits. Theologisch gesprochen heißt das, auf das Wirken des Heiligen Geistes zu vertrauen und ihm nicht im Wege zu stehen. Besteht die Krise der Kirche nicht darin, dass sie zu wenig Mut zu einer solchen Kreativität hat? Und hält sie damit nicht gerade den Jugendlichen ein Hoffnungspotential vor, das sie dringend not-wendig haben?

Wie gerade von den Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen her die Kirche zu ihrer ureigenen Kreativität angestoßen werden könnte, sei abschließend mit ein paar Hinweisen zur Firmpastoral erläutert.⁵¹ Die Firmung wird häufig im Sinne des Abschlusses eines Hineinsozialisiert-Werdens der heranwachsenden Generation in die Kirche der Erwachsenen verstanden und praktiziert. Wie wäre es, wenn man sie als Chance zu einer Erneuerung der Geistspendung nicht nur für die betroffenen Firmlinge, sondern für die gesamte Gemeinde, in der das Sakrament gespendet wird, begreifen würde? Die Firmvorbereitung könnte dann beispielsweise als ein Projekt gestaltet werden, in dem den jungen Leuten die Gelegenheit gegeben wird, sich zum einen dessen klarer zu werden, von welchem Geist sie sich in ihrem Leben einerseits leiten lassen, andererseits leiten lassen möchten, und zum anderen in der Kirchengemeinde und ihrer Umgebung zu erkunden, welchen Geist sie dort antreffen. Sie könnten dann der Gemeinde die Ergebnisse ihrer Suche nach dem Heiligen Geist mitteilen und ihre Entscheidung, ob sie sich auf ihn einlassen möchten oder nicht. Die Firmung als ein höchst kreativer Prozess der Selbst- und Gemeindeerneuerung – nur ein Wunschtraum?

51 Vgl. zum Folgenden ausführlicher Norbert Mette, „Und prophetisch reden werden eure Söhne und Töchter“ (Apg 2,17). Firmung als Herausforderung der Gemeinde und Kirche, in: *Diakonia* 21 (1990) 187-190.

Frauenklöster – Klosterfrauen

„Leben in Ordensgemeinschaften heute

Ein Buch und eine Wanderausstellung

Das Kloster – Welt der Geheimnisse. So oder so ähnlich sind zahlreiche Bücher oder Fernsehsendungen betitelt. Das Kloster erscheint als ein Ort, von dem man nicht viel weiß, ein Ort, der ein Geheimnis birgt. Die Architektur – hohe Mauern um ein Areal, in dem die Schwestern oder Mönche unbeobachtbar von außen leben – tut ihr Übriges. Man projiziert hinter die Mauern unbekannte, geheimnisvolle Vorgänge. Viele Publikationen zeigen romantische Sehnsüchte nach einer „Gegenwelt“ der Entschleunigung, der Beruhigung, des Beschaulichen, der Naturverbundenheit und der Einfachheit. Das Bild einer betenden Nonne im Kreuzgang, verwunschene Gemäuer, geheime Naturheilmittel, die von Generation zu Generation weitergegeben werden, „Wellness für die Seele“ – mehr Wunsch als Realität wird mit diesen Stichworten dokumentiert.

Doch solche Projektionen werden von den Ordensfrauen meist zurückgewiesen. Geheimnisse? „Wenn man genau hinschaut, ist da nichts geheimnisvoll“, so sagte es eine Benediktinerin; und das Buch und die Ausstellung „Frauenklöster – Klosterfrauen“¹ tun genau dies: Sie schauen genau hin.

Denn Ordensfrau ist nicht gleich Ordensfrau. So viele Ordensfrauen es gibt, so viele verschiedene Geschichten gibt es – jede Biographie, jede Gottesbeziehung, jede Berufung hat eine eigene Geschichte. Im Jahr 2007 leben in Deutschland ungefähr 25.000 Frauen in einer Ordensgemeinschaft. Dementsprechend schwierig ist es, die eine, die typische Ordensfrau zu charakterisieren.

Wir richten in Buch und Ausstellung den Blick auf Frauen, die sich für ein Leben in einer religiösen Gemeinschaft entschieden haben. Wir wollen diesem Leben Aufmerksamkeit schenken und es jenseits der bekannten Klischees in den Blickpunkt rücken. In mehrmonatigen Reisen durch deutsche Klöster sind faszinierende, überraschende, humorvolle und ernste Fotos entstanden, die ein anderes, weit lebendigeres Bild vom

1 Idee, Konzept und Texte: Ute Leimgruber; Fotografie: Eberhard Schorr; kuratiert von Carmen Roll; unter Mitwirkung von Katrin Schubert. Das Buch erschien im Februar 2007 im Matthias-Grünwald-Verlag, ISBN 978-3-7867-2704-0.

Ordensleben zeigen, als es in der Öffentlichkeit zu finden ist. Die Fotos sind authentisch, sie berühren zutiefst. Vor allem aber zeigen sie selbstbewusste Frauen, die sich für ein gänzlich anderes Leben entschieden haben.

Jede Gemeinschaft hat ihre besonderen Eigenheiten. Diese Vielfalt scheint in den Bildern auf: Nicht immer leben die Frauen in einem alten Kloster mit gotischen Kreuzgängen, manche leben in einem schlichten Einfamilienhaus inmitten einer deutschen Großstadt. Nicht alle Frauen tragen einen Schleier, manche sind von anderen Frauen auf der Straße kaum zu unterscheiden. Nicht alle leben zurückgezogen hinter hohen Klostermauern und verbringen den Großteil des Tages betend, viele gehen hinaus und sind in allen Bereichen der Gesellschaft tätig: als Lehrerin ebenso wie als Ärztin oder Managerin der ordenseigenen Krankenhäuser.

Das Leben der Menschen ist bunt – und so ist auch das Leben in einer religiösen Gemeinschaft. Ordensleben hat seinen Ursprung in der Art, wie Jesus Christus sein Leben und seine Sendung gestaltet hat. Sein einfacher Lebensstil, bedürfnislos gemeinsam mit seinen engsten Freundinnen und Freunden übers Land zu ziehen, seine Hinwendung zu armen Menschen, zu den an den Rand der Gesellschaft Gedrängten, seine Hilfe für Kranke und Leidende, sein ermutigendes Wort und seine froh machende Botschaft: „Gott sorgt sich um jede und jeden Einzelnen!“ – dem versuchen die Ordensfrauen auch heute zu entsprechen. Die Leitlinie ihres Alltags ist die jeweilige Ordensregel, sei es z.B. die des Benedikt für die Benediktinerinnen und Zisterzienserinnen, 'die Regel Klaras und Franziskus' für die franziskanischen Gemeinschaften oder die ignatianische Regel für die Congregatio Jesu.

Frauenklöster waren und sind seit Jahrhunderten „Orte der Gottsuche, Orte der Caritas, politischer Willensbildung mit weit reichenden gesellschaftlichen Konsequenzen, Orte vielfältiger Kultur schaffender Leistungen, Orte der Frauenemanzipation und Bildung wie auch Orte wirtschaftlicher Kraft. Sie zeichneten sich eben so aus durch internationale Vernetzungen wie durch heimatbezogene Dienstfunktion für die Menschen, die hier Arbeitsplatz und fürbittendes Gebet fanden.“²

Die Frauen, die sich zu einem Ordensleben entschlossen haben, leisten schon immer einen hohen gesellschaftlichen Beitrag, der angesichts eines brüchig gewordenen Fortschrittsglaubens und einer vielfältig gefährdeten menschlichen Existenz von hoher Aktualität zeugt. Oft ist Ordensleben Kontrapunkt und kritische Existenz, es irritiert in einer kurzlebigen, bindungsscheuen und konsumvernarnten Gesellschaft.

Frauenorden sind vielfach Orte, an denen in traditionellem Gewand neue

2 So die Schirmherrin, Bundesministerin Dr. Annette Schavan, in ihrem Grußwort.

Wege religiöser Existenz gegangen werden. Doch Überalterung und Nachwuchsmangel sind drängende Probleme. Innerhalb der letzten 50 Jahre sank die Zahl der Ordensfrauen um mehr als 70%. Drei Viertel aller Ordensfrauen sind heute über 65 Jahre alt, nur 10 % sind jünger als 55 Jahre. Der Rückgang der Novizinnenzahlen ist besonders besorgniserregend: Seit 1954 sank die Zahl der Novizinnen um mehr als 96%. Die Orden sehen sich mithin in einer Zeit massiver Umbrüche. Und in genau dieser Phase entstanden die Bilder. Sie werfen einen Blick in die große Vergangenheit voller Ordenshäuser ebenso wie in die Zukunft, die anders sein wird als man es bisher gewohnt war – und von der man auch gar nicht weiß, wie sie sein wird. Vor allem aber zeigen sie die Gegenwart: Sie zeigen vitale Frauen und ihr Leben, das zwischen drei Polen verläuft: Der eine Pol ist ihre *Spiritualität*, der zweite das Leben in der *Gemeinschaft* und der dritte ihre *Sendung*, das tägliche Arbeitsleben in und außerhalb des Klosters.³ Die Art und Weise, wie die Frauen Spiritualität, Gemeinschaft und Sendung leben, ist durch die drei Evangelischen Räte Armut, Gehorsam und Ehelosigkeit gestaltet. Sie lassen die Absicht, nach dem Evangelium zu leben, in ganz bestimmten Farben aufscheinen. Denn die Evangelischen Räte drücken den Verzicht zugunsten einer Hingabe an Gott und die Menschen aus. Es wird auf etwas prinzipiell Gutes verzichtet, nämlich auf Besitz, Selbstbestimmung und Sexualität, und dafür eine bestimmte Facette christlicher Existenz gelebt. Die Lebenskräfte sind ganz auf das Reich Gottes ausgerichtet.

Das Buch zeigt anhand von ausgewählten Fotos und Texten das Leben der Ordensfrauen:

- Die Frauen werden porträtiert in ihrer *Spiritualität*, in der Gottesliebe, die sie zu dieser besonderen Form der Christusnachfolge treibt. (*Kapitel 1*)
- Sie werden gezeigt als Teil ihrer jeweiligen *Gemeinschaft*, mit der sie nicht nur den Alltag teilen, sondern auch die Höhepunkte des Jahres, die Feste. (*Kapitel 2*)
- Sie werden gezeigt in ihrer täglichen Arbeit, in dem, was ihre *Sendung* ausmacht, in ihrem oft sehr engen und solidarischen Bezug zu Kirche und Gesellschaft. (*Kapitel 3*)

Beinahe 20 Gemeinschaften haben uns ihre Pforten geöffnet und lassen tiefe Einblicke in ihr Leben zu. Man sieht Orte, die normalerweise unzugänglich sind, darunter den Kapitelsaal, den Speisesaal (Refektorium) oder das Wohnzimmer einzelner Ordenshäuser. Dieser interne

³ Diese Dreiteilung findet sich noch an anderen Stellen, u.a. als Titel einer Tagung der AG Ordenstheologie vom 9.-11. Februar 2007 in Haus Himmelpforten, Würzburg: *consecratio – communio – missio*. Außerdem Zoe Maria Isenring, Einen streifen Zukunft in die Gegenwart legen (nach Christa Wolf) – Arbeit an der Identität des weiblichen Ordenslebens, in: OK 39 (1998), 170-185; hier 178.

Wohnbereich ist das Zuhause der Schwestern. Die Bilder zeigen Frauen, die im Gebet versunken sind, alte und junge Ordensfrauen, sie zeigen ganze Konvente und Äbtissinnen, Priorinnen und Generaloberinnen. Die Bilder dokumentieren den liturgischen Jahrslauf, wie er in unterschiedlichen Ordensgemeinschaften erlebt wird, und ebenso die ordensinternen Höhepunkte, z.B. die Feier der Einkleidung. Die Leserinnen und Leser sind bei den Professfeiern von drei verschiedenen Gemeinschaften ebenso dabei wie bei einem Provinzkapitel, bei dem die Schwestern mit Wahlen und lebhaften Diskussionen die Zukunft ihrer Gemeinschaft gestalten. Nicht zuletzt die vielfältigen Tätigkeiten der Schwestern werden in den Fotos offenbar: Die Frauen arbeiten als Ärztinnen, Lehrerinnen, Erzieherinnen, Brauereimeisterinnen, Paramentenstickerinnen, Buchbinderinnen, Psychologinnen, Seelsorgerinnen, Krankenschwestern, in der Verwaltung oder im Klosterladen.

Die Fotos zeigen Ordensfrauen, die mit ihrer Lebensform eine lebendige Erinnerung daran sein wollen, dass das Leben mehr ist als die knappe Zeitspanne zwischen Geborenwerden und Sterben. Die Bilder zeugen von ihrer tiefen Gottesliebe ebenso wie von ihrer Menschenfreundlichkeit. In den Gesichtern der Frauen spiegelt sich ihre Leidenschaft im Einsatz für den Nächsten. Orden sind trotz aller Schwierigkeiten und Umbrüche auch heute Orte einer lebendigen Einheit von Leben und Glauben. Dies alles und noch mehr zu sehen will das Buch einladen.

Spiritualität – Gemeinschaft – Sendung

Mit den Begriffen Spiritualität, Gemeinschaft und Sendung werden die drei Grundmomente des Ordenslebens umrissen. Diese drei Momente existieren nur miteinander. Sie sind aufeinander angewiesen und ineinander verwoben. Diese Verwobenheit zeigt sich immer wieder in den Bildern und den erläuternden Texten in Buch und Ausstellung „Frauenklöster – Klosterfrauen“. Sie bauen auf dem theologischen Diskurs über das Ordensleben auf, das in dem Spannungsdreieck von *Spiritualität – Gemeinschaft – Sendung* fokussiert ist. Sie sollen deshalb im Folgenden in der gebotenen Kürze dargestellt werden.

Spiritualität

Ordensleben ist religiöses Leben, eine Ordensgemeinschaft ist eine religiöse Gemeinschaft. Jeglichem Ordensleben liegt eine tiefe Gottessehnsucht zugrunde, der Wunsch, Gott zugewandt zu sein und mit Gott zu leben, Gott in den Mittelpunkt des eigenen Lebens zu stellen. „Am Anfang der Orden stand die Sehnsucht nach Gott.“⁴ Mit der Taufe

4 Aurelia Spindel, Frauen in Orden und Kongregationen in der katholischen Kirche heute, in: Edeltraut Klueting (Hrsg.), *Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches*

sind alle Christinnen und Christen geweiht, Taufe ist die *consecratio* der ganzen Kirche, die Weihe schlechthin. Die Berufung zum Ordensleben ist also in der grundlegenden Taufweihe begründet. Ordensleben vertieft diese Weihe der ganzen Kirche. Die Christusergriffenheit fokussiert sich schließlich in der Profess – man bindet sich an den Ruf Gottes.

Das geistliche Leben der Orden bündelt sich in ihrer Spiritualität. Und ihre Spiritualität ist die Grundlage jeder Ordensgemeinschaft. Es gibt verschiedene „Spiritualitätsfamilien“, z.B. die benediktinische, die dominikanische, die franziskanische oder die ignatianisch-jesuitische. Ihr geistliches Leben hat unterschiedliche Formen und Ausprägungen.

Das Leben ist geprägt durch das Stundengebet und durch die (möglichst tägliche) Eucharistiefeier. Persönliches und gemeinschaftliches Beten soll das Leben täglich neu auf Gott ausrichten. Im Chorgebet ist die ganze Gemeinschaft versammelt. Gerade in den kontemplativen Klöstern bestimmen die Gebetszeiten den Tagesablauf. Sie sind der Pulsschlag des gemeinschaftlichen Lebens.

Für viele apostolische Orden ist ihre Spiritualität durch ihre diakonische Zielsetzung gekennzeichnet. Ihre Arbeit kann nicht wie in den monastischen Klöstern für das Stundengebet unterbrochen werden. Sie beten meist das Morgen- und das Abendlob (Laudes und Komplet) gemeinsam und feiern zusammen die Eucharistie. Ansonsten betet jede Schwester an dem Ort, zu der Zeit und auf die Art, wie es ihrer persönlichen Beziehung zu Gott entspricht.

Es gibt viele Formen des Gebets. Neben den gemeinschaftlichen Gebetszeiten spielt das persönliche Gebet eine bedeutsame Rolle – und auch das ist so bunt und vielgestaltig wie das Ordensleben selbst. So manche Schwester betet häufig den Rosenkranz, andere meditieren still in der Kapelle oder im Meditationsraum, wieder andere lesen intensiv die Heiligen Schriften. Das religiöse Leben ist geprägt von einer großen Vielfalt und Freiheit.

Vor noch nicht allzu langer Zeit war der Weg der Ordensfrauen streng von dem Weg der anderen Christinnen und Christen abgetrennt. Ihr Leben im Orden galt als vollkommenerer Weg, ihr Stand als der gottgefälliger im Gegensatz zu den Verheirateten, kurz: Ordensleben galt als die bessere Lebensform. Diese Ungleichheit hat das II. Vatikanische Konzil aufgehoben. Ihm kam es auf die grundsätzliche Gleichheit aller Christinnen und Christen vor Gott an.

Ordensfrauen und Nicht-Ordensfrauen haben also eine gemeinsame Berufung – wählen aber unterschiedliche und doch gleichwertige Wege, ihre Berufung zu leben. Die Schwestern entscheiden sich für ein Leben in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam. Sie wollen „zuerst das Reich Gottes

und seine Gerechtigkeit suchen“ (Mt 6,33). Sie wollen Gott und den Menschen dienen, sie wollen die Wirklichkeit Gottes, seine Existenz und das Heil seiner Gegenwart bezeugen; und diesem Ziel ordnen sie ihre freiheitliche Lebensplanung unter. Eine solche Lebensentscheidung erscheint oft als irrational und nur schwer verständlich, wirbelt sie doch alles durcheinander, was bisher das Leben bestimmt hat. Doch Vernunftgründe reichen nicht aus, um den Ruf zum Ordensleben zu beschreiben. Der Weg ins Kloster ist auch eher der sichtbare Ausdruck für das unsichtbare Geheimnis des göttlichen Wirkens. Die Frauen erleben ihre Berufung, sie spüren sie geradezu mit all ihren Sinnen – doch sie zu beschreiben tun sie sich oft schwer. Ihr Leben drängt existenziell auf dieses Geheimnis zu. Sie leben aus Gottes Ruf und handeln aus dem Glauben. Die Sehnsucht, die allem Ordensleben voran steht, führt auch heute Menschen den Weg in die Orden. Gottessehnsucht und Gottesleidenschaft sind neben dem Mitfühlen mit Menschen in Not die zentralen Momente jeglicher Ordensspiritualität. Pointiert ausgedrückt heißt dies: „Gott und den Menschen suchen und finden, sich selber als Menschen suchen und finden lassen.“⁵

Nicht umsonst bilden Ordensgemeinschaften mit ihrem Lebensvollzug einen Ort, an dem Spiritualität auch für andere Menschen greifbar wird. Geistliche Zentren mit großer Anziehungskraft nach außen entstehen. Das spirituelle Leben vieler Gemeinschaften gleicht einem Leuchtfeuer, das die Menschen anzieht. Viele Gemeinschaften bieten „Kloster auf Zeit“ an. Aber auch Exerzitien, Besinnungs- und Einkehrtage, Meditations- und Bibelkurse oder eine Einführung ins Gebet stehen auf dem Programm. Die Angebote sind vielfältig – und bei den Menschen sehr gefragt. Wer zu sich selbst finden und Gott näher kommen will, schätzt die spirituelle Gastfreundschaft, ein stets offenes Ohr und das Mitleben in einer vom Gebet getragenen Atmosphäre. Es geht der Ordensspiritualität nicht um therapeutische oder fromme Übungen, sondern um ein Leben mit und aus dem Evangelium, das in die jeweilige Zeit und Kultur übersetzt wird. Es ist eine andauernde religiöse Suche – keine fehlerlose Vollkommenheit. Und gerade dieses Leben aus dem Evangelium, das nicht fertig vorgegeben ist, aber dennoch ein klares Ziel vor Augen hat, wird als Licht in geistlicher Finsternis erlebt. Wo die Botschaft Jesu für die Menschen in den Wirrnissen der Spätmoderne sprachfähig gemacht wird, dort wird das letztlich Wesentliche des Lebens sichtbar.

An der Frage nach Spiritualität (und ihrem Zusammenhang mit Gemeinschaft und Arbeit) entscheidet sich für viele Frauen der Verbleib im Orden. Vielen Frauen ist dies auch etwas wert. Und dieser Einsatz – persönlich, geistlich – lohnt sich in vielen Fällen. Es gibt zahlreiche Frauen, die im geweihten Leben tatsächlich ihre Erfüllung finden und

5 Spindel, Frauen, 232.

die stark genug sind, das Ordensleben voranzubringen. Joan Chittister beschreibt dies trefflich: „Ordensleben ist nur lebensfähig, wenn es der Mühe wert ist, und es ist nur dann der Mühe wert, wenn es für seine Mitglieder in geistlicher Hinsicht verlockender erscheint, im Orden zu bleiben als auszutreten.“⁶

Gemeinschaft

Ordensleben ist von seinem Wesen her Gemeinschaftsleben. Die Gemeinschaft ist die Mitte der Orden, ihr prägendes Zeichen in der Beziehung zu Gott und der Beziehung zu den Menschen: Ihre Beziehung untereinander. Das Leben im Orden war von Anbeginn an auf eine Gemeinschaft ausgerichtet. Seine Anfänge liegen in der Wüste. Hierher haben sich bereits um 300 n. Chr. Männer und Frauen zurückgezogen, die äußerst asketisch lebten, beteten und meditierten. Es entstanden Siedlungen von Mönchen und Asketinnen – die Vorläufer christlicher Ordensgemeinschaften waren geboren.

Ordensgründerinnen und -gründern über all die Jahrhunderte hinweg war die Gemeinschaft besonders wichtig. Nicht umsonst wurden die Leiterinnen und Leiter der Klöster Vater bzw. Mutter (Abba/Abt bzw. Abbatissa/Äbtissin) genannt: Sie standen der Klostersgemeinschaft wie einer Familie vor.

Vor dem II. Vatikanischen Konzil lag die Betonung im Gemeinschaftsleben auf dem Hierarchischen, dem Autoritativen, der festgefügt kollektivistischen Ordnung. Nicht selten wurde eine Gemeinschaft dann als „besser“ angesehen, „je mehr alle alles gleichzeitig und gleich tun“⁷. Die Mutter Äbtissin oder Mutter Oberin hatte alle Fäden in der Hand – und alle Entscheidungsbefugnis. Sie bestimmte den Aufgabenbereich der einzelnen Schwestern, oft auch gegen deren Willen.

Das Maß für Gemeinschaft war eine möglichst hohe Einheitlichkeit, die sich ausdrückte in Kleidung und Gebetsformen, in Arbeit und dem gesamten Miteinander. Die Schwestern gingen völlig in der Gemeinschaft auf, z.T. war es ihnen nicht gestattet, Freundschaften (so genannte „Partikularfreundschaften“) zu anderen Schwestern zu schließen oder in der Gemeinschaft über ihre Herkunft und Familie zu sprechen. Dass ein solches Modell nicht nur bei den tätigen Orden unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen zum Aussterben verurteilt ist, liegt auf der Hand.

Nach dem Konzil schlug das Pendel oft in die andere Richtung

6 Joan Chittister, *Unter der Asche ein heimliches Feuer. Spiritueller Aufbruch heute*, München 2000, 247.

7 Katharina Kluitmann, „Die Letzte macht das Licht an?“ Eine psychologische Untersuchung zur Situation junger Frauen in apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften in Deutschland, Münster 2007, 207.

aus. Die Orden erlebten parallel zur Gesellschaft einen enormen Individualisierungsprozess und einen Verfall der Autorität. Es gab Gemeinschaften, die von ihrer Gründung her einen anderen, eben nicht derart uniformen Gemeinschaftscharakter besitzen, andere haben sich in ihren Strukturen entsprechend verändert. Gemeinschaft wurde nicht mehr als gemeinsame Einheitlichkeit erlebt, sondern man entwickelte sich in Richtung einer größeren Individualität der Schwestern. Zum Teil überzog man den Bogen und damit auch die Bedeutung der Individualität im schwesterlichen Gemeinschaftsleben. „Nicht nur begann jede sich nach ihrem Stil zu kleiden, in manchen Gemeinschaften nahm beispielsweise das Alleinleben zu, Apostolate waren nicht mehr gemeinschaftlich getragen, bis dahin, dass eine Anstellung in einem nicht-ordenseigenen Betrieb fast wie ‚das Bessere‘ erschien.“⁸

Mittlerweile arbeiten viele Orden daran, eine Mitte zu finden zwischen zu viel und zu wenig Autorität, zwischen zu viel und zu wenig Individualität, zwischen zu viel und zu wenig Gemeinschaft. Entscheidungen werden zunehmend gemeinsam getroffen, Partizipation und dialogische Kommunikation spielen in den meisten Gemeinschaften eine große Rolle.

Doch gerade beim Gemeinschaftsleben sind Spannungen oft überdeutlich: Individuelle Selbstverwirklichung der postmodern geprägten Menschen und die Sehnsucht nach geistlicher Gemeinschaft und Einordnung in ein großes Ganzes markieren die Pole. Dazwischen changieren wichtige Momente geistlichen Lebens in der heutigen Zeit: Freiheit, Autonomie und Wertschätzung der Einzelnen und ihrer Vorstellungen und Ziele, ein den Charismen entsprechender individueller Entfaltungsraum ebenso wie klare Ordnung und Leitung der Kommunität und des Ordensverbundes in Verbindung mit einer eindeutigen Sendung. Es geht darum, die Spannung zwischen Individualität und Gemeinschaft kreativ in ein Gleichgewicht zu bringen und die Balance zu halten. Dabei haben die Formen in monastischen Orden anderen Charakter als in einem tätigen Orden oder gar einer Missionsgemeinschaft. Ignatianische, benediktinische oder franziskanische Gemeinschaften müssen je für sich die Balance zwischen den Polen finden, die Gewichtung der Kriterien ist jeweils eine andere.⁹ Die Balance ist niemals eine statische, sondern stets eine dynamische, d.h. situationsbezogen kann es angemessen sein, dass mal der eine, mal der andere Pol mehr Gewicht erhält. Eine dauerhaft mangelnde Balance, wenn also eine der Dimensionen das Übergewicht bekommt

⁸ Kluitmann, Die Letzte, 288.

⁹ Katharina Kluitmann nennt u.a. folgende Kriterien: Unabhängigkeit, Grenzen, Koalitionen, Zeit, Raum, Freunde, Entscheidungsfindung, Interessen, Freizeit. Sie beruft sich auf ein Modell aus der familientherapeutischen Praxis. Zudem gibt es Hinweise darauf, dass das Gemeinschaftsleben bei Frauenorden eine größere Rolle spielt als bei Männerorden, die eine Tendenz zu mehr Individualität aufweisen. Vgl. Kluitmann, Die Letzte, 289ff.

und die Waage in ein Extrem kippt, kann prekäre Folgen für die jeweilige Ordensgemeinschaft haben.

Die Frauen, die heute in einen Orden eintreten, haben zumeist eine abgeschlossene Berufsausbildung, oft haben sie sogar viele Jahre in ihrem Beruf gearbeitet. Sie kommen aus einem autonomen und autarken Alltag in ein gänzlich anderes Leben. In ein Leben ohne ein eigenes Konto und ohne Wochenenden zum Ausschlafen.

Die Frauen, die heute ein Leben in einer religiösen Gemeinschaft anstreben, erwarten Geschwisterlichkeit, kurze Kommunikationswege und ein gemeinschaftliches religiöses Leben in der Spur des Evangeliums. Miteinander leben, nicht nur nebeneinander her – das wünschen sich die Frauen von ihrer Gemeinschaft. Und das ist, wie es eine Dominikanerin trefflich ausdrückte, „zugleich das Schönste und das Schwierigste am Ordensleben“.

Die Schwestern wohnen zusammen in den Klöstern, den großen Abteien, den zentralen Mutterhäusern mit 50, 80 oder noch mehr Schwestern, aber auch in kleinen Konventen oder Kommunitäten von zwei, vier oder acht Schwestern. Oft leben diese Schwestern dann auch in „ganz normalen“ Häusern, in Mietwohnungen, mitten unter anderen Menschen.

Die Ordensgemeinschaft wird aber nicht nur miteinander vor Ort, im gleichen Haus gelebt, sondern auch in der Ordensprovinz und weit darüber hinaus, mit den vielen Schwestern in Nord- und Südamerika, Asien, Afrika und Europa. In den Orden ist die geschwisterliche Weltkirche spürbar. Einheit in der Verschiedenheit, im Kleinen wie im Großen, das wollen die Orden miteinander suchen und leben.

Zu einer Gemeinschaft gehören Feste als prägende Merkmale unverzichtbar dazu. Gerade in den Festen zeigt sich der persönliche Stil einer jeden Gemeinschaft, eines jeden Klosters, eines jeden Hauses. Das Kirchenjahr mit seinen liturgischen Feiern bestimmt den Feierrhythmus, aber auch Namenstage, Geburtstage, Jubiläen und natürlich Professen, die Aufnahme neuer Schwestern in die Gemeinschaft, sind wichtige Festtage in den Orden.

Die Ordensgemeinschaften leiden heute sehr unter dem ausbleibenden Nachwuchs. Noch vor 50 Jahren gab es oft 30, 40 oder mehr Novizinnen, die gleichzeitig in ein Kloster gegangen sind. Solche Zahlen sind nun nicht mehr vorstellbar. Selten sind es mehr als zwei oder drei Novizinnen, oft tritt jahrelang gar keine Frau in den Orden ein. Zudem werden die Gemeinschaften immer älter, an manchen Orten sind drei von vier Schwestern älter als 65 Jahre. Das bedeutet, dass es nicht nur insgesamt weniger Ordensfrauen gibt, die wenigen werden immer älter, ohne dass junge Frauen dieses unharmonische Zahlenverhältnis auflösen würden. Die Personalsituation so mancher Gemeinschaft ist sehr prekär.

Etliche werden in zehn Jahren nicht mehr existieren. Und dennoch: Viele Gemeinschaften gehen trotz der erdrückenden Zahlen voll Hoffnung und Zuversicht in die Zukunft.

Sendung – Arbeit

Ordensleben ist immer Sendung, Leben für Andere. Es gibt eine umfassende Sendung der Orden allgemein und die jeweils konkrete Sendung einer einzelnen Ordensgemeinschaft. „Wofür wirken wir?“ – die Antwort auf diese unverzichtbare Frage bündelt das Ziel ihres Tuns.

Die generelle Sendung ist eng verbunden mit der spirituellen Grundlage: Hier lebt und bezeugt eine Lebensgemeinschaft Gott, seine Nähe, seine Güte, aber auch sein Anderssein, das immerwährende Suchen nach ihm. Orden haben den Auftrag, Orte der Gottesbegegnung freizuhalten, sie zu pflegen und dorthin einzuladen. Sie selbst sind Zeichen ihrer Sendung an diesen Orten.

Diese allgemeine Sendung haben viele Gemeinschaften mit ihren konkreten Sendungen verbunden. Allen voran die kontemplativen Gemeinschaften. Sie haben schon immer Gebet, (stellvertretende) Buße und Fürbitte, zeichenhaftes Leben in Askese als ihren Auftrag verstanden. Die unbedingte Priorität des Gebetslebens wird im Tagesablauf einer kontemplativ geprägten Gemeinschaft deutlich. Das Gebet erhält besonders viel Zeit und Aufmerksamkeit. Gebet ist hier auch Einsatz für die Welt.

Die tätigen Orden hingegen verstehen ihre apostolische Ausrichtung als Frucht der generellen Sendung. Ihr karitatives Wirken ist für sie besonderer Ort der Gottesbegegnung, die Ablehnung der strengen Klausur ihr Ausdruck für die Spiritualität der Sendung in die Welt. Besonders im 19. Jahrhundert traf dies den Puls der Zeit. Das Aufblühen apostolisch tätiger Gemeinschaften im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert zeugt davon. Es entstanden die großen Kongregationen mit ihren z.T. bis heute existierenden Ordenswerken: Schulen, Krankenhäuser, Pflegeheime und vieles mehr. In der Nachfolge Jesu gehören Berufung zur Gemeinschaft und Berufung zur Sendung zusammen. Denn die jeweilige Sendung ist nicht einfach persönlicher Lebensvollzug, sondern „formendes Prinzip einer Gemeinschaft“¹⁰.

Zur spezifischen Sendung einer jeden Gemeinschaft – ob nun im Gebet oder im diakonischen Wirken – kommt hinzu, zum eigenen Lebensunterhalt so gut wie möglich selbst beizutragen. Apostolische Gemeinschaften verdienen durch die Anstellung ihrer Mitglieder Geld, sei es als Krankenschwester, als Lehrerin oder Sozialarbeiterin. Auch

¹⁰ Barbara Hallensleben, Sendung in communio. Apostolische Frauengemeinschaften als Wegbereiterinnen für die kirchliche Sendung der Laien, in: Alois Schifferle, (Hrsg.), Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit. Für Leo Karrer; Freiburg i. Br. 1997, 225-234; hier 231.

die Werke, so sie noch in der Trägerschaft des Ordens sind, werfen oft Erträge ab.

Kontemplative Klöster bieten Hostienbäckerei, Paramentik, also die Herstellung von Textilien für den gottesdienstlichen Gebrauch, oder andere kunsthandwerkliche Arbeiten wie Kerzen- und Emailleherstellung – alles Tätigkeiten, die innerhalb der Klausur verrichtet werden können. Solche Arbeiten haben neben dem Aspekt des Lebensunterhalts einen hohen Eigenwert. Der göttliche Auftrag an den Menschen, seine Fähigkeiten zum Wohle aller einzusetzen, wird dabei umgesetzt. Doch fallen in allen Lebensgemeinschaften, so auch in den klösterlichen, weitere Arbeiten an, die getan werden müssen: Hausarbeiten, Verwaltung und Buchhaltung ebenso wie Pressearbeit und ähnliches.

Die großen Klöster waren früher komplette Selbstversorger: Von der eigenen Landwirtschaft über die Verarbeitung der produzierten Güter bis hin zur Vermarktung bei eventuellen Überschüssen – all dies wurde von Ordensmitgliedern verrichtet. Doch zu wenig Nachwuchs und stetig kleinere Gemeinschaften drängen diese Aufgaben zunehmend in den Hintergrund oder es werden externe Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den Betrieben eingesetzt.

Besonders die klostereigenen Einrichtungen der apostolischen Gemeinschaften befinden sich in schwierigen Zeiten. Denn sie waren konstitutiv und gemeinschaftsstiftend: Viele Kongregationen wurden ausdrücklich im Hinblick auf ganz bestimmte Werke gegründet. Beispiele hierfür sind die Schulorden oder Orden mit der spezifischen Ausrichtung auf Krankenpflege. So manche Gründungsurkunde schreibt das Ziel der neuen Kongregation fest: Erziehung der Kinder oder Pflege der Kranken. Mit der zunehmenden Professionalisierung der staatlichen Fürsorge wurde diesen Orden jedoch ihre „Funktion“ entzogen, der Staat erledigte nun ihre Aufgaben. Es gab fortan staatliche Schulen, Krankenhäuser und Sozialversicherungen. Seit zudem keine Frau mehr in einen Orden gehen muss, um Krankenschwester oder Lehrerin zu werden, fühlen sich viele Gemeinschaften, als hätte man ihnen den Boden unter den Füßen weggezogen. Der Grund, auf dem sie seit ihrer Gründung stehen, trägt nicht mehr.

Die eigentlich konstitutiven Werke werden heute oftmals wie ein „Klotz am Bein“ empfunden. Eine Schule, die zwar noch in der Trägerschaft des Ordens ist, in der aber nur eine oder zwei Schwestern selbst unterrichten; ein Pflegeheim, das, nachdem die Schwestern die Leitung abgegeben haben, in eine Stiftung umgewandelt wurde, in dessen Stiftungsrat nun Vertreterinnen des Ordens sitzen. Viele Gemeinschaften fühlen sich durch solche Entwicklungen und Notwendigkeiten ihrer Kräfte beraubt. Die traditionsreichen Werke sind gefühlte und tatsächliche Energiefresser und Klimaschädlinge für die Konvente. Denn in den allermeisten Fällen

können sie nicht mehr in der Hand der Gemeinschaft bleiben. Viele Gemeinschaften haben den Prozess der Übergabe bereits hinter sich, andere stecken mittendrin.

Zunächst sind dann Fragen drängend wie: Welche Rechtsform wird die Nachfolgeinstitution haben? Was ist das inhaltliche Proprium unserer Einrichtung und wie kann dieses gesichert bleiben auch für Zeiten, in denen sich der Orden ganz zurückgezogen haben wird? Soll die Ordensgemeinschaft auch nach der Übergabe noch Einflussmöglichkeiten haben? Wie werden die Finanzen geregelt?¹¹

Den Gemeinschaften ist es wichtig, sowohl die notwendige professionelle Qualität als auch die Werte für die Zukunft der Institutionen sicherzustellen. Schließlich soll nicht nur die Institution, sondern auch der Geist der Institution weiterleben. Im Fall einer Stiftung z.B. wird dies in der dazu gehörigen Satzung klar festgeschrieben und zu sichern versucht.

Wie eine Institution durch den Orden und sein Charisma inhaltlich geprägt war, was den Geist, die Werte ausmachte, das ist oft schwer zu bestimmen. Die Schwierigkeit um die Übergabe und Umwandlung der Werke kann und sollte also dazu führen, dass die Ordensgemeinschaften ihre eigenen Werte reflektieren. Das Erbe muss bestimmt, muss klar umrissen sein, wenn es in fremde Hände übergeben werden soll. Die institutionellen Umwandlungsprozesse, die Krise der Werke bedeuten somit auch etwas Positives: Wertearbeit und Neuorientierung.

Wo die Werte der traditionellen Institutionen bestimmt werden, sind die Werte für die zukünftige Tätigkeit der Gemeinschaft umrissen. Wo die Konstitutionen neu auf das Gründungscharisma ausgerichtet werden, ist der Weg in die Zukunft inhaltlich skaliert. Die Frage steht im Mittelpunkt: Welche Sendung hat die Gemeinschaft, nachdem sie sich aus den alten Gründungswerken zurückgezogen hat? Kurz gesagt: Was heißt es heute apostolisch zu sein?

Die Orden, nicht nur die apostolisch-tätigen, müssen ihren Weg innerhalb des Transformationsprozesses als Suchende beschreiten. Fragen wie „Wer sind wir?“ und „Wovon leben wir?“ ebenso wie „Wofür wirken wir?“ treten neu in den Vordergrund. Erst wer sich auf den Weg macht und diese Fragen ernst nimmt, um Antworten zu suchen, wird aufrecht weitergehen können.

11 Gerade die finanziellen Regelungen, Trennung des Vermögens von Werken und Gemeinschaft, Rücklagen usw. sind von großer Konfliktpräsenz. Zum einen bekommen nun auch Nicht-Ordensmitglieder Einblick in das Vermögen der Gemeinschaft und müssen mit dem angehäuften Vermögen, darunter auch den Immobilien und Rücklagen z.B. einer Pflegeeinrichtung, wirtschaften, zum anderen muss die Existenz der Schwestern selbst dann gesichert sein, wenn sie in ihren Werken nicht mehr selbst mitarbeiten bzw. wenn sie selbst pflegebedürftig werden. Es ist oft nicht leicht zu akzeptieren, dass weltliche Einrichtungen den Werkeauftrag genauso gut erfüllen wie die Ordensgemeinschaft.

Eine Neuausrichtung der Sendung ist also für viele Ordensgemeinschaften zur Schicksalsfrage geworden. Nur wer es schafft, sich selbst quasi neu zu definieren, wird die Umbrüche des Ordenslebens überstehen.

Nachgelassen – neu gelesen

Robert Koder
Leo Kasper

Nachgelesen – neu gelesen

Norbert Köster
Leo Karrer

Johann Michael Sailer's Pastoraltheologie und das Exerzitienbuch des hl. Ignatius

Johann Michael Sailer (1751–1832)¹ gehört zu den produktivsten Theologen der Übergangszeit zwischen Aufklärung und Romantik. Die Ausgabe seiner Werke umfasst 40 Bände. Schwerpunkte sind Anthologien, biographische Schriften, Abhandlungen zu Gebet und Spiritualität, eine Moralthologie und die 1788 veröffentlichten *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*², die drei Bände der Werkausgabe bilden.

Als Sailer die letztgenannten Vorlesungen herausgab, war er Professor für Ethik und Pastoraltheologie in Dillingen. Diesen Lehrstuhl sollte er 1794 nach zehnjähriger Tätigkeit verlieren. Auch seinen ersten Lehrstuhl, den für Dogmatik in Ingolstadt, hatte er bereits nach einem Jahr verloren. Hing die erste Entlassung mit den Auseinandersetzungen um Sailer's Lehrer Benedikt Stattler und der damit zusammenhängenden Entfernung aller Ex-Jesuiten aus der Universität zusammen, stand im zweiten Fall eine Verleumdungskampagne im Hintergrund, die sich auf Sailer's überragenden Erfolg als theologischer Lehrer zurückführen lässt. Die von seinen Gegnern hierbei ins Feld geführte zu große Nähe Sailer's zur Aufklärung ist vielfach untersucht worden. Dabei wurde deutlich, dass Sailer sich unter dem Einfluss Kants früh von seinem stark der Aufklärung verbundenen Lehrer Benedikt Stattler löste, auch wenn er dessen Methodik stets für vorbildlich hielt.³

Verlor Sailer seine ersten beiden Lehrstühle wegen seiner vermeintlichen Nähe zur Aufklärung, so verschaffte ihm gerade diese seine dritte akademische Lehrtätigkeit: Im Jahr 1799 wurde er nach dem Regierungsantritt des Kurfürsten Max IV. Josef durch den ganz vom Geist der Aufklärung geprägten Minister Montgelas an die bayerische Landesuniversität Ingolstadt berufen, die alsbald nach Landshut verlegt werden sollte. Sailer

1 Zum 150. Todestag 1982 und zum 250. Geburtstag im Jahr 2001 wurde in Ausstellungen und Tagungen Leben und Wirken Sailer's gewürdigt. – Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München u.a. 1982; Konrad Baumgartner (Hrsg.), Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001, Regensburg 2001 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 35).

2 *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*. Auf Befehl S. Churf. Durchlaucht zu Trier [...] herausgegeben von J. M. Sailer, München, Lenter, 1788–1789. Die unveränderte zweite Auflage erschien 1793. Wenn nicht anders angegeben, wird hier aus der Ausgabe: Johann Michael Sailer's sämtliche Werke, unter Anleitung des Verfassers herausgegeben von Joseph Widmer, 40 Bde, Sulzbach 1830–1841 (= SW), zitiert.

3 Vgl. Schwaiger, a.a.O., (Anm.1), 28–29.

blieb hier bis zu seiner Ernennung zum Domkapitular in Regensburg im Jahr 1821.

Von Anfang an standen sich in Landshut aufklärerische und schon der Romantik zuzurechnende Kräfte gegenüber. Doch bildete Sailer hier, im Unterschied zu Dillingen, den Mittelpunkt der aufklärungskritischen Kreise. Zu einem seiner schärfsten Gegner aus dem Lager der Aufklärung entwickelte sich Matthäus Fingerlos⁴, Pastoraltheologe und Regens des Georgianums.⁵

1. Die Ausgabe letzter Hand der Pastoraltheologie

Im Jahr 1811 brachte Sailer eine veränderte dritte Auflage der *Vorlesungen* heraus. Die Vorrede beginnt er mit den Sätzen:

„Die Zeit, in welche die dritte Ausgabe dieses Buches fällt, (...) erinnert kräftig genug daran, daß uns ein heiliges Verhängniß aus der alten wie in eine neue Welt hinüberwarf.

Wir sind herüber, und wohl uns, dass sich die Eine ewige Wahrheit mit herübergerettet hat, ohne in den Fluten der Tage untergegangen, oder in den Ruinen der vorigen Gestaltungen begraben zu seyn.“⁶

Die Zeit der Aufklärung hatte in der Säkularisation ihren Triumph gefeiert. Diese stürmische Zeit, aus der man nun „herüber“ ist, war für Sailer mit vielen „Entstellungen“ des Christentums verbunden. Mit großer Dringlichkeit stellt sich ihm die Herausforderung, das Christentum in den Gemeinden nicht sterben zu lassen.

„Deßhalb wandte ich auf die neue Bearbeitung dieser Vorlesungen aus der Pastoraltheologie einen besonderen Fleiß, um ja alle Entstellungen des göttlichen, apostolischen Christenthums, welche die falsche Aufklärung oder die wahre Verfinsterung herbeygeführt hat, nach dem Maße meines Vermögens darzustellen (...).“⁷

Zu diesen „Entstellungen“ gehören für Sailer das fehlende Verständnis von Offenbarung, eine allein auf die Philosophie gegründete Ethik und eine zu sehr auf die Naturwissenschaften fokussierte Pädagogik.⁸

Sailers Bearbeitung der Vorlesungen bestand aus zahlreichen

4 Zu ihm: Heinz Marquart, Matthäus Fingerlos (1748 - 1817). Leben und Wirken eines Pastoraltheologen und Seminarregenten in der Aufklärungszeit, Göttingen 1977 (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 22).

5 Vgl. Schwaiger, a.a.O., (Anm.1), 63-68; 75-84.

6 SW, Bd. 16, XI.

7 Ebd., XII.

8 Vgl. ebd., XII-XIII.

Neuformulierungen, Ergänzungen und Vertiefungen und aus einer Änderung der Gliederung. Die Änderungen von Formulierungen sind vor allem dem Bemühen um Vermeidung aufklärerischen Sprachgebrauchs geschuldet, bedeuten aber zumeist keine Änderung der Aussageabsicht. So wird zum Beispiel aus der Wendung „nicht irgend eine dem Zwecke der Religion entgegengesetzte Andächteley“ in der ersten Auflage⁹, die Sailer im Zusammenhang mit der Heiligenverehrung gebraucht, in der dritten: „keine, der wahren Andacht entgegenwirkende Andächteley“¹⁰. Die Ergänzungen lassen demgegenüber deutlicher eine veränderte Zielrichtung erkennen. Auch hier sei nur ein Beispiel genannt. In seinen Ausführungen über die liturgische Bildung der Gemeinde hat Sailer zwei kurze Abschnitte über das Kirchweihfest und die Struktur von Orationen. Dem Anliegen der Aufklärungszeit entsprechend ermahnt er die angehenden Seelsorger im ersten Fall, die Gemeinde auf den Sinn des Kirchweihfestes hinzuweisen und im zweiten ihr zu erklären, dass die Orationen der Messfeier durch Jesus Christus an den Vater gerichtet sind. Damit sollte das Kirchweihfest auf seinen Ursprung zurückgeführt und das Volk dazu angehalten werden, „korrekt“ zu beten. In der dritten Auflage stellt Sailer beiden Abschnitten einen gesperrt gedruckten Satz voran. Den ersten Abschnitt leitet er ein:

„Er (der Seelsorger) läßt keinen Anlaß unbenutzt, um die mechanische Gegenwart des Volkes bey dem Gottesdienste in eine Gegenwart des Geistes und des Gemüthes zu verwandeln.“¹¹

Und der zweite Abschnitt beginnt jetzt mit den Sätzen:

„Da die mechanische Gegenwart des Volkes bey dem Gottesdienste keine geistige werden kann, bis ihm das Geheimnis des innern Lebens aufgeschlossen worden: so ist die Lehre von dem Gebete das erste Augenmerk des Liturgen.“¹²

Worum es Sailer dabei geht, ist aus dem weitgehend neuen ersten Teil der Einleitung¹³ ersichtlich. Sailer entwickelt hier jetzt die *Idee einer Pastoraltheologie*¹⁴ und leitet aus ihr den *Begriff der Pastoraltheologie*¹⁵ ab. Kerngedanke ist dabei, dass die Menschheit sich von Gott getrennt hat und eine neue Annäherung an Gott braucht. Für diese Annäherung hat jeder bei sich selbst und bei seinen Mitmenschen zu sorgen. Der Seelsorger kommt dieser Aufgabe darüber hinaus amtlich nach. Sailer's *Idee* ist ein Reflex auf die in vielen Kreisen der Bevölkerung während

9 S. 69.

10 SW, Bd. 18, 75.

11 Ebd., 76.

12 Ebd.

13 Ansonsten vertauschte Sailer lediglich das zweite und das dritte Hauptstück der Einleitung, die ab der dritten Auflage der dritte und der zweite Abschnitt sind.

14 SW, Bd. 16, 1-5.

15 Ebd., 6-13.

der Aufklärungszeit zurückgegangene Glaubenspraxis, die durch die „Seelensorge“ erneuert werden soll.

In der Entwicklung des *Begriffs* der Pastoraltheologie zählt Sailer nun aber ausdrücklich und an erster Stelle die Vernunft zu ihren Quellen¹⁶, während er 1789 neben Schrift und Offenbarung vor allem von „Erfahrungen“ sprach. Die Vernunft sei eine Quelle der Pastoraltheologie,

„denn der Seelensorger soll vernünftige Menschen vernünftig führen; (...)“.¹⁷

Warum ist Sailer jetzt die Vernunft in der Menschenführung so wichtig?

Die Änderungen in der dritten Auflage der Pastoraltheologie führen zu der Frage nach Sailers theologischen und spirituellen Quellen. Während die Ergänzungen, die sich gegen eine mechanische Glaubenspraxis wenden und das Gemüth betonen, klar der heraufziehenden Romantik angehören, ist die vernunftgemäße Menschenführung zunächst schwer einzuordnen. Offenbart Sailer hier ein Relikt der Aufklärungszeit, sozusagen die „wahre“ Aufklärung, der er immer noch anhängt? Aber warum hatte er die Vernunft ausgerechnet 1789 nicht unter den Quellen der Pastoraltheologie genannt? Oder knüpft Sailer jetzt an einen Vernunftbegriff an, den er in seiner Ingolstädter und Dillinger Zeit zurückstellte oder zurückstellen musste?

Die dritte Auflage der *Vorlesungen* erschien, als sich die Wiederzulassung der Jesuiten im Jahr 1814 bereits am Horizont abzeichnete. Es soll hier der Versuch unternommen werden aufzuzeigen, dass Sailers Pastoraltheologie nur vor dem Hintergrund seiner ignatianischen Wurzeln zu verstehen ist und dass diese ein wesentliches Kontinuum in Sailers Leben bildeten.

2. Sailer und die Exerzitien des Ignatius¹⁸

Sailer erhielt in seiner Jugend bei den Jesuiten eine entscheidende Prägung und trat aus diesem Grund 1770 in das Noviziat der SJ in Landsberg ein. Wäre die Societas Jesu nicht 1773 aufgelöst worden, wäre Sailer wohl zeitlebens Mitglied dieses Ordens geblieben. Über seine Schulzeit im Jesuitenkolleg in München (1762-1770) schrieb Sailer im Jahr 1819¹⁹:

¹⁶ Ebd., 11.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Barbara Hallensleben, Pädagogik aus dem Geist der Exerzitien. Die Bildungskonzeption des Ignatius von Loyola, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 14 (1995), 11-24.

¹⁹ Zuerst veröffentlicht in: Franz Joseph Waitzenegger (Hrsg.), Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit, Landshut 1822.

„Der Sinn für Modestie, Scham und Züchtigkeit unter den Studirenden war damals so ausgezeichnet, daß viele das 18-20te Lebensjahr erreichten, ehe sich ihnen der Unterschied der Geschlechter ankündigte. Der Messer der Sittlichkeit war aber auch der Messer der Religiösität. Denn nicht nur wohnten sie, in Gegenwart all ihrer Lehrer, täglich dem öffentlichen Gottesdienste in stiller Andacht und mit geziemender Geberde bei, sondern die meisten Studirenden besuchten Abends in kleinen Abtheilungen zu 4 bis 5, aus eigenem Antriebe und nach Eingebung ihrer Privatandacht, mehrere Kirchen, und schloßen den Tag mit Gebet. Nach der Schule führten die Magister ihre Zöglinge jedesmal in die Jesuitenkirche, so wie die Schule selber mit einem Gebete geöffnet und mit einem Gebete geschlossen werden mußte. Der Religionsunterricht ward überdem nicht nur zu besonderen Stunden gehalten, sondern in die Erklärung der klassischen Schriften und alle anderen Schulhandlungen verwebet, und besonders durch das Bildniß der Religiösität, das in den Lehrern erglänzte, gar sehr verstärkt. Da die Studirenden an ihren Führern die Religion mit Augen sahen, so konnten sie den Unterricht von der Religion, dem sie aufhorchten, leicht verstehen. In diese Zeit fiel Sailer's Jugend.“²⁰

Und über sein Noviziat schrieb Sailer:

„Im Herbste des Jahres 1770 trat er als Noviz in die Gesellschaft Jesu, und blieb bis zu ihrer Auflösung 1773 darin. „Ich habe, schrieb er an einen seiner Freunde, im Noviziate zu Landsberg ein fast paradiesisches Leben gelebt. Betrachtung des Ewigen, Liebe des Göttlichen, und eine Andacht, die sich in diesem Doppelemente beweget, dieß wahrhaft höhere Leben des Geistes war der Gewinn dieser Jahre.“²¹

Sailer stand in seinen wichtigsten Entwicklungsjahren ganz unter dem Einfluss jesuitischer Erziehung, trat bewusst in das Noviziat ein und konnte nur durch die Auflösung des Ordens 1773 diesen Weg nicht weitergehen. Auch später hat sich Sailer nie von seiner Prägung durch diese Zeit distanziert.²²

Neben der strengen Tagesordnung und der profilierten schulischen und kulturellen Bildung war die religiöse Praxis des Jesuitenordens vor allem durch ein Buch geprägt: das Exerzitienbuch des Ignatius.²³ Es ge-

20 SW, Bd. 39, 257-276, hier 264-265.

21 Ebd., 266.

22 „Was er als reifer Mann von der Gesellschaft Jesu dachte und denkt, hat er oft genug wiederholt: In der Entstehung des Ordens regte sich viel Göttliches, in der Ausbreitung viel Menschliches, in der Aufhebung Vieles, das weder göttlich noch menschlich war.“ Ebd.

23 Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung von Adolf Haas. Mit einem Vorwort von Karl Rahner, Freiburg-Basel-Wien ⁸1988 (hier wie üblich zitiert

hört über seine Bedeutung im Orden hinaus nach zu den „wichtigsten Grundlagen des abendländischen Christentums der Neuzeit“ überhaupt (Karl Rahner).²⁴

„(...) Exerziten sind (...) der, wenn auch in einer gewissen methodischen Weise, unternommene Versuch, in einer entscheidenden Lebenssituation vor Gott eine Entscheidung, eine ‚Wahl‘ zu treffen, die man letztlich aus den allgemeinen Prinzipien des Glaubens und der Lebensweisheit allein nicht adäquat ableiten kann, sondern in einer Art Logik existentieller Erkenntnis im Gebet von Gott und seiner Gnade allein empfängt.“²⁵

Sinn der Übungen ist es, das Ziel zu erreichen, zu dem der Mensch geschaffen ist: Gott zu dienen. Der Weg dorthin liegt in der Wahl, d.h. im bewussten Fällen und Befolgen einer Lebensentscheidung. Der Weg zur Entscheidungsfindung ist von Ignatius vorgegeben. In der Betrachtung der eigenen Sünden und dem „Aufdecken von Scheinidentitäten“²⁶ gelangt derjenige, der die Übungen macht, zu einem radikalen Perspektivenwechsel: „Die Frage, was ich für Christus tun soll, steht unter dem Vorzeichen der dankbaren Annahme dessen, was Christus im Voraus ‚für mich getan hat‘.“²⁷ Daran schließt sich die Lebensentscheidung („Wahl“) an, die mittels biblischer Betrachtungen eingeleitet, in der Betrachtung der zwei Banner (EB 136-148) provoziert und anhand weiterer biblischer und anderer Betrachtungen (EB 161-163; 261-312) konkretisiert wird.

„Darauf allein kommt es Ignatius an: daß der Mensch sich vor den ihn rufenden Herrn des ‚Reiches Christi‘ und der ‚zwei Banner‘ stelle und frage: Was soll ich tun?“²⁸

Der Rahmen, den Ignatius dabei setzt, ist recht offen. Zwar soll der Entscheidungsprozess innerhalb von vier Wochen vor sich gehen, innerhalb dieser Zeit aber dem Wirken Gottes Raum gelassen werden. Im Prozess der Exerziten spielt diese Gottunmittelbarkeit des Geschehens eine große Rolle:

„Ignatius setzt voraus, dass Gott jedem Einzelnen ganz persönlich sagt, wo seine Wahl anzusetzen hat. Das ist eine erstaunliche

als EB mit der Nummer des entsprechenden Abschnittes).

24 Vgl. ebd., 9.

25 Karl Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, in: ders., Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerziten und zur Spiritualität des Ordensgründers, bearb. v. Andreas R. Batlogg, Solothurn 2006 (Sämtliche Werke, hrsgg. v. d. Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann, Bd. 13), 37-265, hier 38.

26 Barbara Hallensleben, Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward, Frankfurt a. M. 1994 (Frankfurter theologische Studien, Bd. 46), 304.

27 Ebd., 313.

28 Rahner, a.a.O., (Anm. 25), 39.

Diese Gottunmittelbarkeit spielt auch in Sailer's Pastoraltheologie eine große Rolle. Aber kannte Sailer das Exerzitienbuch wirklich?

Sailer war mit den Exerzitien des hl. Ignatius sehr vertraut und schätzte diese außerordentlich.³⁰ Nach der Entlassung in Dillingen verfasste er während seiner zweiten „Brachzeit“ (1794-1799) unter dem Titel *Uebungen des Geistes zur Gründung und Förderung eines heiligen Sinnes und Lebens*³¹ eine auf zehn Tage verkürzte Version der Exerzitien, die unmittelbar nach der Übernahme einer erneuten Professur im Jahr 1800 erschien.³² Dass Sailer sein Exerzitienbuch zu Beginn seiner Lehrtätigkeit in Landshut herausbrachte unterstreicht, wie wichtig ihm die ignatianische Spiritualität war und dass er sich nicht scheute, dies zu Beginn seiner Lehrtätigkeit zu dokumentieren. In der Einleitung schreibt er:

„Uebrigens übergeb' ich dir auch diese Arbeit, und vorzüglich diese, nicht ohne Hoffnung, daß sie an dir und vielen Menschen ihre siegende Kraft beweisen werde. Denn ich bin nicht sowohl meinem Kopfe, als dem vortrefflichen Leitfaden nachgegangen, den uns die Exercitia spiritualia S. Ignatii, Antverpiae MDCXXXV. hinterlassen, und an dem sich viele, viele Menschen, und unter diesen selbst Xaverius, der nachmals so viel Großes im Reiche Gottes gestiftet hat, aus dem Labyrinthe des Verderbens herausgefunden haben.

Ergreif diesen Leitfaden auch du, und geh ihm nach, er führt sicher; denn er führt zu dem Vater der Erbarmungen, und zunächst zu Dem, den der Vater gesandt hat – er führt zum ewigen Leben.“³³

Jede der Betrachtungen endet mit *Denksprüche(n) aus der heiligen Schrift* und einem Abschnitt: *Aus dem Buche der Nachfolge Christi*. Sailer

29 Ebd., 40. Vgl. Hallensleben, Pädagogik, a.a.O., (Anm. 22), 12.

30 Vgl. Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer's literarisches Werk und theologische Bedeutung, in: Konrad Baumgartner (Hrsg.), Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001, Regensburg 2001 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 35), 325-342, hier 330. – Schwaiger weist ebd. auch darauf hin, dass auch Sailer's Werk *Theorie des weisen Spottes. Neujahrgeschenk eines Ungenannten an alle Spötter und Spöttlerinnen über die Dreieinigkeit* aus dem Jahr 1781 (SW, Bd. 40, 567-632) aus dem Geist der Exerzitien verfasst wurde.

31 *Uebungen des Geistes zur Gründung und Förderung eines heiligen Sinnes und Lebens*. Von J. M. Sailer, Professor an der churpfalzbaierischen Universität zu Landshut. Allein rechtmäßige Originalausgabe, Mannheim, Buchh. des Kath. Bürgerspitals; München, Lentner 1799.

32 Das Werk trägt zwar die Jahreszahl 1799, Sailer wird aber im Titel bereits als Professor in Landshut bezeichnet, obwohl die Universität erst im folgenden Jahr dorthin verlegt wurde. Sailer dürfte das Werk also unmittelbar nach seiner Berufung auf den Lehrstuhl in Druck gegeben haben, der sich dann bis zur Verlegung der Universität im Mai 1800 hinzog. Vgl. Schwaiger, a.a.O., 65-66.

33 SW, Bd. 26, 6.

verbindet also das Exerzitienbuch mit den für ihn wichtigsten spirituellen Quellen. Kann aber aus dem Exerzitienbuch eine Theologie entwickelt werden?

Exkurs:

Theologie aus dem Exerzitienbuch bei Balthasar und Rahner

Die Theologie hat diese Frage eher gemieden und die Ansätze, bei Theologen des Jesuitenordens nach dem Einfluss der Exerzitien zu fragen, sind noch sehr zaghaft. Werner Löser, Jesuit und Lehrstuhlinhaber für Dogmatik in St. Georgen, hat 1989 in einem Aufsatz nach dem Einfluss des Exerzitienbuchs auf die Theologie Hans Urs von Balthasars gefragt.³⁴ Felix Genn, jetzt Bischof von Essen, hat einen ähnlichen Versuch unternommen.³⁵ Balthasar gab 1946 eine eigene Übersetzung der Exerzitien heraus und äußerte sich in verschiedenen Aufsätzen zu Motiven und Texten aus den Exerzitien. Theologiegeschichtlich sah er Ignatius im Bemühen um eine sachgerechte Vermittlung von Metaphysik und christlicher Theologie an entscheidender Stelle, „sofern Ignatius die Theologie und die Anthropologie wieder aus den Umklammerungen durch die Philosophie befreite, diese dabei aber nicht preisgab, sondern dem primär theologischen Gesamtbild einfügte.“³⁶ Löser fasst Balthasars Theologie mit dem Begriff *analogia libertatis* zusammen. Balthasar habe eine Akzentverschiebung von der Frage des Seins (*analogia entis*) zur Frage der Freiheit vorgenommen. Dies greife, ohne es explizit zu nennen, die zentrale Bedeutung der *Wahl* in den Exerzitien auf und mache sie zur Grundlage der Theologie.

„*Analogia libertatis* bezeichnet das Programm der umfassenden Neubearbeitung der gesamten christlichen Theologie (...). Die entscheidende Frage, vor die eine solche Theologie sich schließlich gestellt sieht, lautet: Wie ist es möglich, dass die menschliche Freiheit sich bis zur Möglichkeit einer Selbstverschließung gegen Gott auslebt und gleichzeitig Gott solche Wege des Menschen sowohl respektiert als auch rettend in sein Leben integriert? Von Balthasar hat zur Beantwortung dieser Frage eine trinitarische Kreuzestheologie ins Zentrum seines Werkes gestellt. Durch das Kreuz hindurch bleibt Gott angesichts des Dramas der Geschichte der Gott der barmherzigen und herrlichen Liebe. Diese Theologie beansprucht, eine erst durch das Evangelium konkret möglich gewordene Ontologie zu sein

34 Werner Löser, Die Exerzitien des Ignatius von Loyola. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 18 (1989), 333-351.

35 Felix Genn, Eine Theologie aus dem Geist der Exerzitien, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 34 (2005), 186-201.

36 Löser, a.a.O., (Anm. 34), 347-348.

(...). Wie sich in solch einer Ontologie die großen Themen der abendländischen Metaphysik verwandelt darstellen, zeigen die drei Teile der Trilogie: der erste thematisiert den Begriff der Schönheit, der zweite den der Freiheit, der dritte den der Wahrheit.³⁷

Genn sieht in der *Trilogie* ebenfalls eine Entfaltung der Exerzitien. Die Herrlichkeit sei eine „gewaltige Entfaltung“ des Abschnittes *Prinzip und Fundament* (EB 23). Dieser führe weiter zum „Drama der Begegnung zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit“, dem sich Balthasar im zweiten Band widme. Schließlich münde Balthasars Trilogie wie das Exerzitienbuch in die Frage der Liebe Gottes, die seine wahre Logik sei.³⁸

Michael Sievernich ist unlängst in dieser Zeitschrift Rahners *ignatianische(r) Spiritualität und pastoraler Grundorientierung* nachgegangen.³⁹ Für ihn ist das Werk Rahners von der „Grunddynamik der ignatianischen Trias von Gotteserfahrung, Seelsorge und Mission“ bestimmt.⁴⁰ Zentral für Rahners Verständnis von Spiritualität sei, dass Gott „mit seinem Geschöpf unmittelbar handeln kann“, ein Gedanke, der auch die Grundlage der Exerzitien bilde.⁴¹ Von daher erschließe sich auch Rahners Verständnis von Pastoraltheologie:

„Die Exerzitienenerfahrung der Gottunmittelbarkeit (EB 15) und des Trostes ohne vorausgehenden Grund (EB 330) bilden den spirituellen Brennpunkt seiner (Rahners) Pastoral. (...) Die Exerzitienenerfahrung bildet auch das geheime Zentrum seiner denkerischen Bemühungen um die anthropologischen und theologischen Grundlagen solcher Erfahrungen.“⁴²

Dieses Verständnis münde bei Rahner in den Begriff der Mystagogie.

„Will man auf den Punkt bringen, wie ignatianische Spiritualität mit ihrem Zentrum in der trostvollen Unmittelbarkeit des Subjekts zu Gott mit der pastoralen und missionarischen Aufgabe zusammenhängen, dann bündeln sich alle genannten Dimensionen im pastoral-missionarischen Konzept der Mystagogie.“⁴³

Dabei gehe es Rahner um die Hinführung zur Gnade Gottes, die das „ausdrückliche oder implizite Gravitationszentrum“ seiner Theologie bilde.⁴⁴

37 Ebd., 351.

38 Genn, a.a.O., (Anm. 35), 196-198.

39 Michael Sievernich, *Ignatianische Spiritualität und pastorale Grundorientierung*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 24 (2004), 54-67.

40 Vgl. ebd., 60.

41 Vgl. ebd., 56.

42 Ebd., 61.

43 Ebd., 66.

44 Vgl. ebd., 66, 63.

Der Blick auf Balthasar und Rahner ermuntert dazu, auch in Sailer's Pastoraltheologie nach den Spuren des Exerzitienbuchs zu suchen. Diese Fragestellung ist nicht neu, wurde aber bislang kaum erörtert.

3. Der Einfluss des Exerzitienbuchs auf die Pastoraltheologie Sailer's

Sailer sieht Pastoraltheologie noch ganz als eine „Berufstheorie“ des Priesters“ (Josef Müller).⁴⁵ Dem entsprechend trägt der Hauptteil des dreibändigen Werkes die Überschrift *Der Seelsorger in den Functionen seines Amtes*.⁴⁶ Der gesamte erste Band der *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie* besteht dabei nach der Einleitung aus einer Abhandlung mit dem Titel *Vom praktischen Schriftforschen*.

Vor vierzig Jahren erschien die bislang einzige wissenschaftliche Monographie zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailer's. Es war die Habilitationsschrift des seit 1993 emeritierten Regensburger Pastoraltheologen Johann Hofmeier.⁴⁷ Darin hat der Autor den zweiten Teil der Pastoraltheologie (die Bde. 2 und 3) ausführlich dargestellt⁴⁸ und unter der Überschrift *Priesterbild und Priesterbildung* zu systematisieren versucht.⁴⁹ Hofmeier sieht bei Sailer vor allem heilsgeschichtliches Denken, das dieser nach der Überwindung des „rationalistisch bestimmten Denken(s) der Ausbildungszeit“ angenommen habe: „Am klarsten entfaltet Sailer das heilsgeschichtliche Denken in den Anweisungen zum praktischen Schriftstudium.“⁵⁰ Fraglich ist aber, ob Sailer wirklich im eigentlichen Sinne heilsgeschichtlich denkt. Der Zielpunkt heilsgeschichtlichen Denkens, die Eschatologie, kommt bei Sailer, wie auch Hofmeier bemerkt, nicht vor;⁵¹ und auch der für Sailer zentrale Begriff der Vereinigung mit Gott ist gerade nicht eschatologisch, sondern mystagogisch zu verstehen. Nicht die eschatologische Vereinigung des ganzen Menschengeschlechtes mit Gott, sondern Gottes gegenwärtiges Handeln im Einzelnen gilt Sailer's ganzes Augenmerk. Das führt zu der Frage, ob es sich bei Sailer nicht tatsächlich eher um ein konsequent ignatianisches Denken handelt. Auch Hofmeier sieht im ersten Teil der Pastoraltheologie einen Niederschlag der Ausbildungszeit Sailer's.

45 Josef Müller, „Heil für die Welt“. Johann Michael Sailer's Beitrag zur Weiterentwicklung einer theologischen Theorie der Pastoral, in: *Lebendige Seelsorge* 34 (1983), 273-279, hier 274.

46 Bde. 2 und 3.

47 Johann Hofmeier, *Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailer's*, Regensburg 1967.

48 Ebd., 21-155.

49 Ebd., 157-215.

50 Vgl. Hofmeier, a.a.O., (Anm. 47), 212.

51 Vgl. ebd., 213.

„Sailers erste schulische und religiöse Ausbildung lag in den Händen der Gesellschaft Jesu; sie beeinflusste ihn dadurch, daß eine strenge Tageordnung geübt wurde, an der Sailer Zeit seines Lebens festhielt, daß bei aller Ausprägung des Individuellen auf gemeinsame Erholung und auf das theologische und asketische Gespräch Wert gelegt wurde, und schließlich dadurch, daß die ignatianische Meditation die Bibel zur Grundlage hat. Die ignatianischen Exerzitien, die Sailer nicht fremd blieben, schöpfen aus der hl. Schrift; die Zeit im Noviziat war einer Vertiefung in den Geist des neuen Testaments förderlich. Hier wurde der Grundstein zu Sailers bibeltheologischer Konzeption gelegt und die besondere Art des praktischen Bibelstudiums gepflegt, die sich um das Verständnis des Heilswortes und den Impuls für das tägliche Leben müht, auf Textanalyse und Texterklärung aber geringen Wert legt. Sailer hat die ignatianische Betrachtungsmethode frei und souverän abgewandelt, doch ist er bei dem Dreischritt geblieben, den diese kennzeichnet. Auf die Veranschaulichung des Inhaltes oder die Vergegenwärtigung des Ereignisses folgt die Durchdringung, die durch den Einsatz aller Seelenkräfte zum möglichst vollständigen Verständnis führen soll und die in der Konkretisierung der erkannten und erfaßten Wahrheit im Leben die praktische Anwendung findet.“⁵²

Hofmeier geht aber nicht der Frage nach, ob der Einfluss des Exerzitienbuchs weiter geht als nur bis zu den Anweisungen für das Schriftstudium. Dies gilt auch für Bertram Meiers Untersuchung zum Kirchenverständnis Sailers, in der er nur in einer Anmerkung auf die jesuitische Prägung Sailers zu sprechen kommt.⁵³ Der zuletzt in Freiburg lehrende Pastoraltheologe Josef Müller sah zwar, dass biblische Texte „den größten Einfluß“ auf Sailers „Geistigkeit ausgeübt haben“⁵⁴, ohne allerdings der besonderen Art und Weise des „Schriftforschens“ bei Sailer nachzugehen.

Die ganz auf das Individuum konzentrierte Pastoraltheologie und der immer präsente Gedanke der Unmittelbarkeit von Gott und Mensch lassen die Frage stellen, ob Sailer nicht viel mehr, als dies bisher geschehen ist, von der Theologie des ignatianischen Exerzitienbuchs zu verstehen ist. Einige Indizien dafür seien im Folgenden genannt.

52 Ebd., 207.

53 Bertram Meier, Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung, Stuttgart u.a. 1990 (Münchener kirchenhistorische Studien, Bd. 4), hier 169, Anm. 295.

54 Müller, Theorie, a.a.O., (Anm. 45), 274.

3.1 „Entzweyung“ und „Annäherung“ als christozentrischer Prozess

In der ersten Woche der Exerzitien setzt sich der Exerzitant ganz mit dem auseinander, was ihn von Gott trennt. Ziel der Übung ist es, alles, wodurch diese Trennung entsteht, aus dem Weg zu räumen. Für Ignatius ist es ganz wesentlich, dass diese Übung intensiv gemacht wird und dass am Ende gegebenenfalls eine Lebensbeichte steht. Der für Sailer grundlegende Gedanke ist die „Entzweyung“ von Gott und Mensch, die die Entzweyung der Menschen zur Folge hat.

„Die Menschheit ist in ihrem ietzigen Stande, ist in unzähligen ihrer Glieder los von Gott, und fern von Gott, – böse und Elend.“⁵⁵

Gottes Heilshandeln besteht in der Aufhebung dieser „Entzweyung“ durch eine „Annäherung“⁵⁶.

„Das unsere besteht [...] darin, daß wir unaufhörlich an der Reinigung unserer Natur arbeiten [...]“⁵⁷

Die Kirche ist für Sailer der „Menschenverein“⁵⁸ zur Lösung dieser Aufgabe. Im Anschluss an die zu seiner Zeit allmählich von der katholischen Theologie rezipierte Lehre der Ämter Christi versteht Sailer „die Vereinigung der Menschen unter sich und mit Gott“ als Amt Christi, das von der Kirche und ihren Amtsträgern verwaltet wird. Dementsprechend ist die Pastoraltheologie die Wissenschaft von der Führung dieses Amtes.⁵⁹ Sailer zeigt hier ein ganz missionarisches Verständnis von Seelsorge. Alles Handeln ist zuallererst auf die Gottesbeziehung des einzelnen ausgerichtet. In der Verwaltung des Amtes spielt die Spendung der Sakramente nur eine subsidiäre Rolle. Nicht die Kirche und auch nicht die Hinführung des Einzelnen zur Kirche hat Sailer primär im Blick. Dem entspricht auch der sehr bemerkenswerte Aufbau des zweiten Bandes der Pastoraltheologie. An erster Stelle stehen für Sailer in der Verwaltung des Amtes Predigt, Katechese und Unterricht. Diese münden in die Spendung des Beichtsakramentes, dem dann der letzte Teil des zweiten Bandes gewidmet ist. Dieser Aufbau zeigt, dass Sailer in der Betonung der Predigt weniger von der Aufklärung als vielmehr von Ignatius beeinflusst ist. Der zweite Band der *Vorlesungen* folgt im Aufbau der ersten Exerzitienwoche, deren Ziel auch die (Lebens-) Beichte ist. Sailer geht es nicht um eine moralische Erziehung, sondern um das Hineinführen in eine persönliche Gottesbeziehung.

Auch der weitere Aufbau der Vorlesungen entspricht dem Exerzitienbuch.

55 SW, Bd. 16, 1.

56 Ebd., 2.

57 Ebd., 35.

58 „Der Menschenverein zur Lösung dieser heiligen Aufgabe ist die Kirche.“ Ebd., 2.

59 Vgl. ebd., 5.

Der dritte und letzte Band beginnt mit der Krankenseelsorge. Diese steht für Sailer weniger unter einem diakonischen Aspekt.

„Wenn er als Christ am Krankenbette erscheinen soll, so wird er das ewige Leben in Christus ergriffen haben, und das ewige Leben im Geiste Christi darstellen müssen; denn das lebendige Christenthum ist ja selbst nichts Anderes, als das ewige Leben, in Christus ergriffen und im Geiste Christi dargestellt. (...) Die Krankenpflege (gemeint ist die Krankenseelsorge) (...) ist also nichts Geringeres, als: ‚Die Erweckung und die Stärkung des ewigen Lebens in den Kranken und Sterbenden durch die Einflüsse der Seelsorge.‘“⁶⁰

Das „Ergreifen“ und „Darstellen“ des ewigen Lebens spiegeln den weiteren Prozess der Exerzitien. In der zweiten Woche wählt sich derjenige, der die Übungen macht, einen Lebensstand oder entscheidet sich in einer Sache. Er „ergreift“ Partei für das Banner Christi. In der Betrachtung der Passion (3. Woche) und der Auferstehungserzählungen (4. Woche) soll das Leben eine Prägung erfahren und die Entscheidung konkretisiert und so „dargestellt“ werden. Die vierzehn Betrachtungen der Erscheinungen des Auferstandenen und der Himmelfahrt in der vierten Woche stellen das Ziel vor Augen: Freude über Christus zu empfinden (EB 221) und in der Begegnung mit ihm Trost zu erfahren (EB 224).

Dieser christozentrische Prozess spiegelt sich in Sailers Verständnis von Seelsorge:

„Denn das ist das Eine Große in dem Seelsorger – Berufe: entweder sind die Glieder seiner Gemeinde durch Buße und Glaube, durch Glaube und Liebe, durch Liebe und Zuversicht, schon zum vertrauten Umgange mit Christus, – zum Besitze des geistlichen, ewigen Lebens gebracht, oder nicht. Sind sie schon im Besitze des geistlichen, ewigen Lebens, so bedürfen sie nichts weiters, als durch den Einfluß der Seelsorge darin erhalten, gestärkt und befestiget zu werden; sind sie aber noch nicht im Besitze dieses ewigen Lebens, so concentrirt sich die ganze Seelsorge darin, daß in ihnen das Bedürfnis nach dem ewigen Leben geweckt, und das rege Bedürfnis befriediget werden möge.“⁶¹

Dem entsprechend ist die Tröstung des Kranken durch die Ermutigung zur Begegnung mit dem auferstandenen Christus für Sailer zentraler Inhalt des Krankenbesuchs. Die Hoffnung lebt aus der Begegnung mit Christus selbst. Wo diese lebendig ist, hätte, so Sailer, der Seelsorger wenig Arbeit. Er könnte sich mit den Sätzen begnügen:

„Lieber Bruder! Der Herr ist nahe: freue dich seiner und gehe ihm

60 SW, Bd. 18, 4-5.

61 Ebd., 5.

getrost entgegen.“⁶²

Sailer beschreibt ausführlich den Dienst des Seelsorgers bei dem Weg von der „Entzweyung“ zur „Annäherung“. Erst hieran schließen sich seine Ausführungen über die Liturgie⁶³, die Amtsführung im Allgemeinen⁶⁴ und die persönliche Lebensgestaltung⁶⁵ an. Diese ganz auf den Heilsweg des Einzelnen ausgerichtete Pastoral entspricht ganz dem Grundanliegen des Exerzitienbuchs. In einigen wenigen Aspekten soll dies hier noch genauer gezeigt werden.

3.2 Pastoraltheologie als „Seelensorge“

Bei Johann Michael Sailer zeigt sich der Einfluss des Exerzitienbuchs auch in der Rolle, die der Seelsorger den einzelnen Gläubigen gegenüber ausübt. Wie derjenige, der die Exerzitien gibt, ist er mehr Beobachter und Ratgeber in einem Prozess, den Gott selbst im Gläubigen anstößt. Der Seelsorger hilft dem Gläubigen, sich diesem Prozess zu öffnen, sich zu entscheiden, Gottes Willen zu dem eigenen zu machen und das Leben aus dieser Entscheidung zu gestalten. Das eigentliche liegt also nicht im Tun des Seelsorgers, sondern geschieht zwischen Gott und Mensch. Deshalb gibt es für Sailer eine dreifache Seelsorge:

„Seelensorge ist aber dreifach; denn das Wort, Seelensorge, bezeichnet

1) die persönliche, die Selbstpflicht eines jeden Menschen für seine Seele (...) zu sorgen: Jeder sey sein Selbst-Seelensorger!

Das Wort Seelensorge bezeichnet

2) die gemeinsame, die Nächstenpflicht eines Jeden, für das unsterbliche Heil andere zu sorgen: Jeder sey des Andern Seelensorger!

Das Wort, Seelensorge, bezeichnet

3) die Amtspflicht der öffentlichen Personen, die von der Kirche bevollmächtigt und angewiesen sind, für das unsterbliche Heil ihrer Mitmenschen in einem bestimmten Kreise zu sorgen: Jeder Geistliche sey Seelensorger in seinem Kreise!“⁶⁶

Das amtliche Tun tritt bei Sailer in den Hintergrund. Zentral ist dieses nur in der Spendung des Beichtsakramentes im Verlauf der „Selbst-Seelensorge“. Die anderen Sakramente treten dem gegenüber deutlich

62 Ebd., 58.

63 Ebd., 68-216.

64 Ebd., 217-252.

65 Ebd., 256-376.

66 SW, Bd. 16, 6.

zurück. Selbst die Feier der Eucharistie ist für Sailer ganz in den christozentrischen Weg eingebunden. Die Mitfeier der Messe bedeutet für ihn,

„sich mit Christus der höchsten Majestät zu opfern, und mit der höchsten Liebe zu vereinigen“.⁶⁷

Nicht der Empfang des Sakramentes steht hier im Mittelpunkt sondern das geistliche Mitgehen mit Christus.⁶⁸ Der Seelsorger begleitet bei Sailer die persönliche Christusbeziehung wie der Exerzitienmeister den Exerzitanen.

3.3 Die Quellen der Pastoraltheologie

Ein weiterer Hinweis auf ignatianisches Denken findet sich, wie oben bereits erwähnt, in Sailers kurzen Ausführungen über die Quellen der Pastoraltheologie. Diese sind für ihn:

- „1) Vernunft, denn der Seelsorger soll vernünftige Wesen vernünftig führen;
- 2) die heilige Schrift, denn er soll das Christenvolk nach dem Geiste des Christentums bilden;
- 3) Kirchenordnung, denn er soll katholische Christen zu frommen, guten, seligen Wesen erziehen.“⁶⁹

Interessant ist die hier von Sailer vorgenommene Fokussierung des Vernunftbegriffs. Sailer versteht im Allgemeinen die Vernunft als die Fähigkeit, Gott „vernehmen“, also wahrnehmen zu können. Erst eine Vernunft, die Gott vernimmt, ist für ihn Vernunft im eigentlichen Sinne.⁷⁰ In der Pastoraltheologie führt Sailer die Vernunft nicht als Quelle theologischer Erkenntnis an, sondern als Mittel der Menschenführung: „vernünftige Menschen vernünftig führen“. Zunächst macht dies noch einmal deutlich, wie sehr für Sailer Pastoral im Kern Menschenführung ist. Dass dabei aber die Vernunft eine entscheidende Rolle spielt, ist ohne seinen ignatianischen Hintergrund nicht zu verstehen.

Im Exerzitienbuch kommt Ignatius gleich in der zweiten Anweisung (EB 2) auf die Vernunft zu sprechen. Er betont, der Exerzitienleiter müsse dem Exerzitanten die „Geschichte“, d.h. eine zumeist der Bibel entnommene Begebenheit wahrheitsgetreu vorlegen, damit der Exerzitant mittels der Vernunft diese durchdenken (*discurriendo*) und Schlussfolgerungen ziehen könne (*raciocinando*). Das „Schlussfolgern aus Beziehungen in der

67 SW, Bd. 18, 124.

68 Hier liegt auch einer der wesentlichen Unterschiede zwischen Sailer und Johann Baptist Hirscher. Hirscher kennt keine Christozentrik und betont in der Sakramententheologie ganz den Empfang des Sakramentes, vor allem die Kommunion.

69 SW, Bd. 16, 11.

70 Vgl. Meier, a.a.O., (Anm. 53), 59-68.

Geschichte selbst und aus Beziehungen der Geschichte zu mir“ (Adolf Haas) ist für Ignatius der entscheidende Weg zur Erkenntnis über sich selbst und den eigenen Lebensweg.⁷¹ Im Üben der Schriftbetrachtung gelangt die Vernunft zur Einsicht.

Sailer nennt die drei Quellen der Pastoraltheologie, ohne selbst den inneren Zusammenhang der drei Quellen zu erläutern. Das Verhältnis der beiden ersten Quellen erschließt sich aber von Ignatius her: Die methodisch klar umschriebene und auf die Vernunft aufbauende Schriftbetrachtung, der Sailer den ganzen ersten Band der Pastoraltheologie widmet, ist Quelle der Pastoraltheologie, indem der „Seelsorger“ sich selbst und andere durch diese Methode zur Erkenntnis des Willens Gottes führt. Die dritte Quelle, die *Kirchenordnung*, steht bei Sailer in der gleichen Spannung zu den beiden ersten wie bei Ignatius. Das Befolgen der Kirchenordnung, das bei dem Ordensgründer unter dem Begriff des Gehorsams verhandelt wird, hat in der Geschichte des Jesuitenordens und seiner Theologie immer in Spannung zur Erfahrung der gottunmittelbaren Führung des Einzelnen im Prozess der Exerzitien gestanden. Ignatius versuchte diese Spannung aufzuheben, indem er anordnete, dem kirchlichen Oberen sei „anstelle Christi“ zu folgen und „Vernunftgehorsam“ zu leisten.⁷² Dies tritt bei Sailer wohl nicht zuletzt wegen seiner Erfahrungen mit kirchlicher und staatlicher Obrigkeit in den Hintergrund. Die dritte Quelle taucht dementsprechend in seiner Pastoraltheologie kaum auf.

Sailer schließt sich in den drei Quellen und ihrer inneren Zuordnung ganz an Ignatius an. Seine Pastoraltheologie gründet nicht systematisch auf Vernunft und Offenbarung als korrespondierende Quellen, sondern beschreibt im Horizont der Kirchenordnung einen Weg der Menschenführung, auf dem letztlich Gott selbst im und am Menschen handelt und im besten Fall der Seelsorger überflüssig ist.

3.4 Ekklesiologie

Durch die Kirchenordnung ist bereits der ekklesiologische Bezugspunkt angesprochen, auf den noch näher einzugehen ist. Für Sailer ist die Kirche „der Menschenverein zur Lösung der heiligen Aufgabe“ der Annäherung an Gott.⁷³ Die Ekklesiologie bleibt in der Pastoraltheologie und auch im Gesamtwerk Sainers subsidiär dem Glaubensweg des Einzelnen zugeordnet. Bertram Meier betont im Hinblick auf Sailer völlig zu Recht:

„Die Kirche als Gesamtheit, verstanden als Subjekt der Seelsorge, bleibt in der Entfaltung der Pastoraltheologie unberücksichtigt.“⁷⁴

⁷¹ Ignatius, Geistliche Übungen, a.a.O., (Anm. 23), 135.

⁷² Vgl. hierzu: Hallensleben, Sendung, a.a.O., (Anm. 26), 94-101.

⁷³ SW, Bd. 16, 2.

⁷⁴ Meier, a.a.O., (Anm. 53), 220.

Für Sailer ist Pastoraltheologie noch nicht eine ins praktische gewendete Ekklesiologie.⁷⁵ Die Kirche steht bei Sailer „zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung“ (Bertram Meier). Gerade das Moment der Unmittelbarkeit war es, durch das sich Sailer die scharfe Kritik integralistischer Kreise zuzog. Klemens Maria Hofbauer hielt Sailer für „gefährlicher als Luther“, weil er ein „Christentum ohne Form und äußeren Kult“ anstrebe.⁷⁶

Eine eher subsidiäre Rolle weist auch Ignatius in seinem Exerzitienbuch der Kirche zu. Die ekklesiologische Dimension holt er erst am Schluss des Exerzitienbuchs in den achtzehn Regeln *um das echte Gespür zu erhalten, das wir in der dienenden Kirche haben sollen* (EB 352-370) ein. Wenn auch sonst die Kirche im Denken des Basken eine große Rolle spielt – der Stellenwert des Gehorsams wurde schon angesprochen –, tritt ihre Bedeutung hier zurück. Für Ignatius bietet die Tradition der Kirche zahlreiche lobenswerte Hilfen zur Frömmigkeitspraxis (Regeln 1-9 und 11). Der kirchlichen Obrigkeit wird Gehorsam geschuldet, weil die Kirche durch den Geist Gottes geleitet wird (Regeln 10 und 13). An die Prediger der Kirche richtet Ignatius aber die deutliche Mahnung, in der theologischen Rede von Prädestination und Gnade höchste Vorsicht walten zu lassen, damit nicht „dabei die guten Werke und der freie Wille irgendwie Einbuße erleiden oder für nichts geachtet werden“ (Regeln 14-17, hier 17).

Die Funktion der Kirche erhält durch das fehlende Insistieren auf dem Gehorsam bei Sailer sogar noch deutlicher einen subsidiären Charakter als dies bei Ignatius der Fall ist.

3.5 Glaubenspraxis

Die Pastoraltheologie ist als Leitfaden für den Seelsorger gedacht und spart dessen persönlicher Lebensgestaltung nicht aus. Sailer selbst hat Zeit seines Lebens die strenge klösterliche Tagesgestaltung beibehalten, die er im Internat und im Noviziat kennen gelernt hatte.⁷⁷ Dem Seelsorger legt er für die tägliche Praxis einiges nahe, was ganz dem inneren Weg der Exerzitien entspricht. Das im wahrsten Sinne des Wortes Entscheidende, aus dem alles andere sich ergibt, ist für ihn die tägliche Schriftbetrachtung. Das *praktische* Schriftforschen ist für Sailer die „Bildung“ des „innersten Lebens“⁷⁸, es soll „den ganzen Menschen, Sinn und Herz, Vernunft und Willen“ beschäftigen⁷⁹ und „geht auf Umwandlung

⁷⁵ Vgl. ebd. 221.

⁷⁶ Vgl. Meier, a.a.O., (Anm. 53), 45; Hubert Wolf (Hrsg.), Johann Michael Sailer. Das postume Inquisitionsverfahren, Paderborn u.a. 2002 (Römische Inquisition und Indexkongregation, Bd. 2), 29-30.

⁷⁷ Vgl. Schwaiger, a.a.O., (Anm. 1), 70.

⁷⁸ SW, Bd. 16, 60.

⁷⁹ Ebd., 61.

des ganzen, inneren Menschen aus“⁸⁰. Nur ein Seelsorger, der sich so auf seinen Dienst vorbereitet, kann nach Sailer erfolgreich wirken.⁸¹ Der Unterschied zum *gelehrten* Schriftforschen liegt für Sailer darin, dass das praktische Schriftforschen auf die „Bewegung des Willens“ und auf die „That“ zielt.⁸² Dabei teilt er aller „tändelnden Empfindeley“ eine klare Absage.⁸³

„So viel nur will ich sagen: Wer über das Göttliche, das den Inhalt und den Geist der Schrift ausmacht, nicht nachsinnet, dieses Nachsinnen sich nicht zum Ges ch ä fte , und die erkannte Wahrheit nicht zur Nahrung der Seele macht, und diese Nahrung nicht in Fleisch und Blut, in ein Prinzipium des Guten verwandelt, der wird es im Christenthume nicht weit bringen.“⁸⁴

Sehr ausführlich geht Sailer auf die „Erfordernisse“ des praktischen Schriftforschens ein.⁸⁵ Kernpunkte sind eine gute methodische Schulung, damit in einer Schriftstelle vieles „richtig und schnell“ gesehen wird, eine gute innere Disposition [Herzensangelegenheit (2.), Besserungstrieb (3.), Wahrheitsliebe (4.)], das Bemühen um Objektivität [(ohne Vorurteile (5.), leidenschaftslos (6.)) und ausreichende Vorbildung [(Vorkenntnisse (7.), geordnete Einbildungskraft (8.), Lektüre guter Bücher (9.)]. Hinzu kommen eine geistliche Begleitung (10.) und eine große Breite an Fragestellungen, die an einen Text herangetragen werden (11.). Auch diese Erfordernisse laufen auf die Praxis hinaus: Erst das Tun des Willens Gottes lässt diesen verstehen.

„Thue den schon klar erkannten Willen des Vaters, um die große Lehre des Sohnes da, wo sie dir noch dunkel ist, recht zu verstehen. Dies ist die Hermeneutik unseres Herrn: Wer den Willen Gottes thut, wird inne werden, ob Jesus aus Gott sey: wer dem gegebenen Lichte treu nachgeht, dem wird ein neues, höheres aufgehen.“⁸⁶

Die von Sailer genannten Erfordernisse sind eine Auslegung dessen, was Ignatius seinen Exerzitien unter der Überschrift „Prinzip und Fundament“ voranstellt.

„Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott unseren Herrn zu loben, Ihm Erfurcht zu erweisen und zu dienen, und damit seine Seele zu retten. Die anderen Dinge auf der Oberfläche der Erde sind zum

80 Ebd., 62.

81 Vgl. ebd., 61, Abschnitt 10.

82 Vgl. ebd., 62-63.

83 Vgl. ebd., 63.

84 Ebd., 66.

85 Ebd., 68-122.

86 Ebd., 122.

Menschen hin geschaffen, und zwar damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles helfen, zu dem hin er geschaffen ist. Hieraus folgt, daß der Mensch dieselben so weit zu gebrauchen hat, als sie ihm auf sein Ziel hin helfen, und so weit lassen muß, als sie ihn daran hindern.

Darum ist es notwendig, uns allen geschaffenen Dingen gegenüber gleichmütig zu verhalten in allem, was der Freiheit unseres freien Willens überlassen und nicht verboten ist. (...) Einzig das sollen wir ersehnen und erwählen, was uns mehr zum Ziele hinführt, auf das hin wir geschaffen sind.“ (EB 23)

Sailer konkretisiert in den ersten sechs Erfordernissen diesen für Ignatius zentralen Text, wobei er auch die fünfte Anweisung des Exerzitienbuchs heranzieht, die sich auf die notwendigen Grundhaltungen des Exerzitanten bezieht: großmütiger Geist und Freiherzigkeit. Die weiteren Erfordernisse nehmen die Grundsituation der Exerzitien auf (intensive Schriftbetrachtung unter Anleitung eines Exerzitienmeisters), wobei die zweite und dritte Anweisung des Ignatius aufgegriffen werden. In seinen *Uebungen des Geistes* schreibt Sailer:

„Das Bild des Wahren und Guten, das uns die Geschichte Jesu vormalt, hab' ich bisher (...) betrachtet: nun kommt es darauf an, daß mein inneres und Aeußeres diesem Bilde des Wahren und Guten je länger je treuer nachgebildet werde.“⁸⁷

Die von Sailer angesprochene „Hermeneutik“ ist für seine Pastoraltheologie grundlegend. Die Praxis des erkannten Willens Gottes führt zum tieferen Verstehen des Glaubens. Daher ist für Sailer die Hinführung des Einzelnen zur Erkenntnis des Willens Gottes für sein eigenes Leben Kern allen seelsorglichen Handelns. Ebenso bezeichnet es Ignatius als Ziel der Exerzitien, „den göttlichen Willen zu suchen und zu finden in der Ordnung des eigenen Lebens zum Heil der Seele“ (EB 1).

3.6 Ein Gesamtverständnis von Pastoraltheologie

In dieser Sichtweise ist keimhaft eine Pastoraltheologie angelegt, die die Gemeinde ganz vom spirituellen Weg des Einzelnen her versteht, der zum „Seelensorger“ des anderen wird.⁸⁸ Die Seelsorge dient dabei vor allem dem Ziel, dass der Einzelne sein Heil erreicht. Auch wenn Sailer in der dritten Auflage sein dreifaches Verständnis von Seelsorge nicht mehr im Einzelnen in seine Pastoraltheologie hineinträgt, so ist sie doch vor diesem Hintergrund zu lesen.

⁸⁷ SW, Bd. 26, 277.

⁸⁸ Vgl. auch Hofmeier, a.a.O., (Anm. 47), 20: „Es bahnt sich bei Sailer bereits eine Sicht von Pastoraltheologie an, die nicht mehr von der Person des Priesters, sondern von der umfassenden Wirklichkeit der Kirche ausgeht.“

Mit seinem Gesamtverständnis hebt sich Sailer deutlich von der „Aufklärungspastoral“ ab, wie sie zuerst in dem Entwurf von Franz Stephan Rautenstrauch zu finden war.⁸⁹

„Unter seiner Ein- und Auswirkung verwandelte sich das Fach von einer behördlichen Dienstanweisung für subalterne ‚Religionsdiener‘ in eine soteriologische-christologische begründete Bildungslehre für Geistliche.“⁹⁰

Aber auch gleichzeitigen⁹¹ und ihm nachfolgenden Pastoraltheologien gegenüber bleibt Sailer originell. Johann Baptist Hirscher z.B. durchdenkt seine *Katechetik* und seine *Christliche Moral* von einem romantisch geprägten Reiches-Gottes-Begriff her, der die Christozentrik Sailers fremd bleibt.⁹² Anton Graf hat bereits, wie die Systematiker Drey und Möhler, einen deutlich erkennbaren ekklesiologischen Ansatz in die Pastoraltheologie eingebracht.⁹³

Vor 25 Jahren fragte Hans Schilling anlässlich des 150. Todestages nach der Aktualität von Sailers Pastoraltheologie. Er hielt dessen christologischen Ansatz, die biblische Orientierung priesterlichen Lebens und sein Verständnis von Liturgie für immer noch bedenkenswert.⁹⁴ Fünfundzwanzig Jahre danach ist dem vielleicht noch hinzuzufügen, dass der Glaubensweg des Einzelnen, wie er im Exerzitienbuch des Ignatius angestoßen und von Sailer beschrieben wird, für ein Gesamtverständnis von Pastoral zunehmend wichtig wird.

89 Vgl. Heinz Schuster, Die Geschichte der Pastoraltheologie, in: HPTh, Bd. 1, 40-83, hier 44-47.

90 Hans Schilling, Ist die Pastoraltheologie Johann Michael Sailers heute noch aktuell?, in: Diakonia 13 (1982), 395-402.

91 Vgl. Schuster, a.a.O., (Anm. 89), 55.

92 Vgl. Norbert Köster, Der Fall Hirscher – Ein ‚Spätaufklärer‘ im Konflikt mit Rom?, Paderborn 2007, 25-30; 107-109.

93 Vgl. ebd., 143-144; Schuster, a.a.O., (Anm. 89), 56-58.

94 Vgl. Schilling, a.a.O., (Anm. 90), 397-402.

Bei Karl Rahner in die Schule gehen

II Impulse für eine wirklichkeitsorientierte Theologie wv

Plädoyer für eine Theologie, die Gott und die Menschen im Sinn hat

I. Bei Rahner in die Schule gehen

Ihnen dürfte selbstverständlich bekannt sein, dass die Theologie Karl Rahners schon zu seinen Lebzeiten ein weltweites Echo ausgelöst hat. Inzwischen ist davon in der katholischen Theologie und darüber hinaus manches so selbstverständlich geworden bzw. inkulturiert worden, dass diese geistige Urheberchaft nicht mehr bewusst ist. Man bedenke rein quantitativ: Die Liste seiner Veröffentlichungen umfasst mehr als 4000 Publikationen. Die Buch- und Zeitschriftentitel über seine Theologie gehen ebenfalls in die Tausende. Wie soll man dem Werk dieses meines Erachtens hervorragenden Theologen des letzten Jahrhunderts nun qualitativ gerecht werden?

Für die Einladung zu diesem Vortrag möchte ich meinen herzlichen Dank aussprechen. Es berührt mich immer wieder sehr tief, wenn die Rede auf Karl Rahner kommt. Die Erinnerungen an ihn verdichten sich für mich in den Worten „Denker“ und „Mystiker“. Gerade angesichts der Weite und Tiefe seines Werkes ist es unerlässlich, die Fragestellung für heute klar einzugrenzen. Welche wesentlichen Impulse gehen von Karl Rahner für die heutige theologische Grammatik und insbesondere für die Ästhetik der Praktischen Theologie aus? Dabei fokussiere ich die Fragestellung auf das Spannungsverhältnis zwischen Botschaft und Wirklichkeit. Natürlich kann ich der materialen Fülle der Aspekte und der inhaltlichen Differenziertheit von Karl Rahner zu unserem Thema niemals gerecht werden. Aber vielleicht schenken sich Impulse, wenn wir fragen, wie Karl Rahner Theologie betrieben hat, wenn wir uns in seiner Werkstatt des Denkens und im Raum seines Betens etwas umsehen. Dabei muss ich Sie um Verständnis bitten, wenn meine Ausführungen subjektiv und positioniert ausfallen. Die Herausforderung bleibt dann allerdings, gegenüber Argumenten und prüfenden Einschätzungen offen zu bleiben. Sonst hätten wir die Spuren der geistigen und geistlichen Haltung Rahners schon verlassen.

Bevor ich nun in medias res gehe, muss ich Sie enttäuschen. Es spricht zu Ihnen kein Rahner-Experte, so gerne ich es wäre. Zwar hat sich in meinem Leben das Glück zugespielt, in Münster Assistent von Karl Rahner (als Nachfolger von Kardinal Karl Lehmann) gewesen zu sein. Allerdings muss ich nüchtern eingestehen, dass ich damals – wohl aus mehreren Gründen – meine Rolle als Assistent nicht wirklich gefunden habe. Es spricht hier also jemand, der nur immer wieder neu dankbar dafür ist, bei Karl Rahner in die Schule gehen zu dürfen und dabei der Atmosphäre von Kraft und Diskretion seines Denkens begegnet.

II. Theologie in der Spannung zwischen Botschaft und gesellschaftlichen Realitäten (seit dem II. Vatikanischen Konzil)

Wenn nicht alles täuscht, dann darf man wohl sagen, dass wir nicht nur eine synchrone Vielfalt in der Theologie feststellen, sondern auch einen diachronen Pluralismus. Wie ist das zu erklären?

1. Aufklärung?

Noch gibt es die vom II. Vatikanischen Konzil unmittelbar inspirierten Theologen und Theologinnen, die im Gefolge der 68er-Generation gleichsam die kirchliche Variante einer gesellschaftskritischen *Aufklärung* mit Sturm und Drang (Vatikanum II: Aggiornamento) miterlebt und mitgetragen haben. Es war eine Zeit des boomenden Bildungskatholizismus. Christentum und Kirche wurden unter gesellschaftlichen Bedingungen mit Interesse thematisiert; man diskutierte auch engagiert Fragen der kirchlichen Strukturen und befand sich in der Naherwartung auf einen Reformdurchbruch. Basisgemeinden, Befreiungstheologie und feministische Theologie, das Erwachen der Laien und Laiinnen (Synodengeschehen in den 70er-Jahren) und die Differenzierung der pastoralen Dienste und gemeindlichen Profile usw. sind nur einige Stichworte, die diesen Umbruch als Durchbruch markieren. Nach den synodalen Aufbrüchen in den deutschsprachigen Ländern begann die zunehmende Ernüchterung angesichts der Verzögerung der konziliaren Naherwartungen. Die Kirche erwies sich zusehends als „im Sprung gehemmt“ (Weihbischof Helmut Krätzl).

2. Romantik?

Dieser so genannten „Aufklärungsphase“ folgte seit Ende der 70er- und Anfang der 80er-Jahre so etwas wie eine „Romantik“ sowohl im gesellschaftlichen wie kirchlichen Bereich: die Wendung weg von gesellschaftspolitischen Visionen und Kritik an den Institutionen hin zur

Befindlichkeit und Ermächtigung des Subjekts mit der Tendenz zur starken Selbstthematisierung. Es ist eine Phase, in der die Fragen nach den Grundlagen und dem Ganzen der Theologie sich eher wieder verlieren und auf die Probleme der einzelnen theologischen Disziplinen verlagern. Die Fragen splintern sich in die *quaestiones disputatae* vieler Teilaspekte auf. Die Lust auf theologische Summen verliert sich allmählich.

Es ist verständlich, dass die Traditionsabbrüche, die Komplexität und Unübersichtlichkeit des Lebens trotz allem technischen Fortschritt der Kommunikation viele Ängste im Subjekt und so genannte fundamentalistische Reaktionen auslösten. Die leicht übersehene Tendenz dabei ist, dass das Subjekt vielfach überfordert wird. Angesichts der Arbeitslosigkeit und der Probleme im Gesundheitswesen und nicht zuletzt des steten Zwangs zur Entscheidung und Wahl aus vielen Möglichkeiten überlässt das System die Problemlösung vielfach dem einzelnen Subjekt. Dieses ist dann notgedrungen überfordert. Auch in der Kirche stauen sich viele Probleme an, ohne dass die Entscheidungsträger die systembedingten Fragen in die Hand nehmen. So wird in den einzelnen Seelsorgern und Seelsorgerinnen vor Ort ein Spagat zwischen Leben und kirchlichem System zugemutet. Die fortschrittseuphorische Hochstimmung der späten 60er- und frühen 70er-Jahre hat sich in eine gegenteilige Stimmung der Ernüchterung und Enttäuschung gewandelt, eine Wende weg von den Visionen hin zur Pragmatik konkreter Problemlösung.

3. Biedermeier?

Wenn nicht alles täuscht, befinden wir uns in einer neuen Phase, die zum Teil an Elemente der „Biedermeier“-Epoche erinnert: Restauration, Rückzug in den privaten Bereich und in anonyme „Kommunikationswege“ (Internet, etc.), schnelle punktuelle Problemlösung und wenig Lust auf große konzeptionell Entwürfe und Visionen, Selbstthematisierung (zum Teil in der wehleidigen Rolle des Opfers) und – auch im kirchlichen Bereich – Rückzug in die Pflege des eigenen Gärtchens, wo es noch „für mich stimmt“. Man gestaltet subjektive und oft selbstbezogene „Lebenswelten“ und Spiritualitäten. Kennwort dafür ist „Ästhetizismus“ (im Sinne eines Stylings von schnell befriedigter Erlebnissfähigkeit). Es genügt das erfahrungsintensive, wenn auch meist kleine Glück. Statt des intellektuellen Diskurses beliebt mehr erlebnishafte Events, Symbole und Zugehörigkeiten (Gemeinschaft) sowie assoziative Metaphern, Ikonen und Allegorien („Leben ist für mich wie...“). Es entsteht der Eindruck, dass man weniger über grundsätzlich bedeutsame Fragen („Wahrheit“) streitet und noch viel weniger sich – eventuell in solidarischen Formen – für anstehende Veränderungen einsetzt. Aber man erwartet sie doch.

Organisationen oder Institutionen sind funktionale Instrumente, aber

kaum Identifikationsgrößen, für deren Glaubwürdigkeit man sich „politisch“ einsetzt. Sehr viel Gewicht wird auf funktionale Kompetenz gelegt (Supervision, Management, Organisationsberatung, Kundenorientierung, etc.) – Hier geht es um das Verhältnis zur Wirklichkeit der Theologie. Zieht man sich in sein theologisches Stübchen zurück ohne zu merken, dass das Dach des Hauses abgedeckt wird? Eine historisierende Theologie scheint nur Modelle der Vergangenheit für die Zukunft kopieren zu wollen. Und eine systematisierende Theologie erweckt zuweilen den Eindruck, als würde es sich um die Ergebnisse der Exegese nicht kümmern. Angesichts christologischer, ekklesiologischer und eschatologischer Fragestellungen zieht man sich in eine theologische Metaphorologie zurück, will alles symbolisch und ikonenhaft überhöhen und zementiert das herkömmliche System und seine Doktrin. Die Theologie gerät in Gefahr, Gebrauchstheologie für die kirchliche Leitung zu werden. – Die Theologie muss aber ihren Weg in und mit der Kirche verantwortlich gehen, d. h. ihre Aufgabe realitätsbezogen und botschaftsbezogen wahrnehmen. Diese Spannung bleibt der Theologie nicht erspart, wenn sie sich nicht von der Realität zurückziehen noch sich in ihr verlieren oder dort aufgehen will.

Was können wir in dieser Situation und für diese Problemstellung von Karl Rahner lernen? Sicher würde er sagen: Kopiert mich nicht. Ihr müsst selber gehen. Und für diese Schrittversuche um Spannungsfeld zwischen Botschaft und Realität sind bei ihm – auf ein Risiko hin – wichtige Impulse zu gewinnen.

III. Der Wirklichkeit und dem „Hören des Wortes“ verpflichtet

Berühmt geworden ist das Bild von Karl Rahner, das ihn mit der Geste des Hörens auf der Würzburger Synode zeigt: die Hand an die Ohrmuschel gelegt. Es zeigt ihn mit konzentrierter Aufmerksamkeit und markiert geistige Präsenz. Dieses Foto empfinde ich wie ein Symbol für seine Theologie und seine grundlegend pastorale Geisteshaltung.

1. Theologie als hellhörige Seelsorge (Wirklichkeit als Ort der Theologie)

Er hatte nicht nur eine untrügliche Aufmerksamkeit für die Wirklichkeit – im Alltag oft bis ins letzte Detail eines Journals hinein – sondern auch eine wache Hellhörigkeit für die Fragen der Menschen und ihrer Zeit. Keine Frage wurde mit einem Tabu belegt. Letztlich waren es konkrete Fragen, von denen er sich herausfordern ließ. Das führt in die Weite des Lebens und zu den strapazierten Köpfen und wunden Herzen der Menschen. So sagte er von sich: „Ich habe immer Theologie betrieben um der Verkündigung, um der Predigt, um der Seelsorge willen.“ Rahners Gesamtwerk kennt

nur wenige zusammenfassende systematische Lehrbücher, auch wenn natürlich sein Grundansatz jeweils zum Tragen kommt. So gibt es kaum eine theologische Problemstellung oder Frage im kirchlichen oder auch im gesellschaftlichen Bereich, die Rahners Denken nicht herausgefordert oder angeregt hätten. Sie sind im Blickwinkel seiner Theologie durchdacht und auf weiterführende Aspekte hin befragt worden. Ob es um die Gottesfrage oder des Verständnis des Menschen ging, um Jesus Christus, um Kirche, Geschichte, die letzten Fragen des Menschen, um den universalen Heilswillen Gottes, um das Verhältnis der Kirche zur Welt oder der Theologie zur Philosophie und der Welt der Wissenschaften, um die Sakramente, um Mission und die Religionen, um die Ökumene und christliches Handeln im Alltag, um die Befreiungstheologie, ...: Es ist stets ein persönlicher Gewinn, sich von ihm anregen und inspirieren zu lassen. Nichts umsonst hat er der Praktischen Theologie unverzichtbare und weiterführende Impulse gegeben.

Die Geste des Hörens und Zuhörens meint letztlich die wache innere Aufmerksamkeit für die Wirklichkeit mit all ihren Realitäten, die es theologisch zu deuten und zu bedenken gilt.

2. Theologie: Denkende Vernunft im Horizont des „namenlosen Geheimnisses“

Rahner öffnete seine Augen und Ohren nicht nur der Weite der Wirklichkeit. Er setzte sich auch ihrer Tiefe aus. Er war für das Wahrnehmen von Realität und für das sie verarbeitende Denken – und beides gehört zusammen – äußerst begabt. Man konnte ihm beim bohrenden Denken fast zusehen. Daran allein kann aber seine Wirkung nicht gelegen haben. – Ein entscheidender Beitrag war ohne Zweifel sein Bemühen, die Frage nach Gott bzw. nach dem Sinn des Daseins vom Menschen her anzugehen, nicht zuerst von einer traditionalistischen Doktrin her. Die Tradition der Kirche kannte er zwar sehr profound. Er war zutiefst bedrängt von der seelsorglichen Frage nach der Offenheit des Menschen für Gott und die Erfahrung seiner Gnade, seiner Liebe, die in Jesus Christus den Menschen nahe gekommen ist. In diesem Glauben wird uns Menschen eröffnet, dass der Mensch durch die größere Nähe zu Gott nicht eingeschränkt wird, sondern sich öffnen und zu sich selbst finden kann. Gott bleibt zwar namenloses Geheimnis. Er wird nicht kurzschlüssig mit der Realität identifiziert und damit verraten (Thomas Ruster). Aber Gott schenkt sich dem Menschen als innerste Mitte des Daseins. Insofern ist die „objektive“ Botschaft des Evangeliums die „subjektivste“ Tiefe im Menschen. Theologie, die bis an den Rand des Denkens zu gehen wagt, wird so eine Ermutigung zur Hoffnung inmitten der widersprüchlichen Realität des Lebens.

Theologie ist für Karl Rahner kein *l'art pour l'art*, wie er des Öfteren

betont. Vielmehr geht es ihm beim Denken und bei der wissenschaftlichen Askese darum zu verstehen und zu vermitteln, wie der Mensch durch das Handeln Gottes zum Hörer des Wortes werden kann und in diesem Geschehen Heil erfährt. Schon in dieser Grundfrage kreisen alle Überlegungen um ein gnaden-theologisches Anliegen. Ich möchte von einem soteriologischen Eros oder Grundakkord sprechen.

Dies möchte ich verdeutlichen, bevor ich auf die Anregungen für die Theologie, insbesondere für die Praktische Theologie zurückkomme.

3. Der Mensch als Ort, wo die Frage nach Gott emergiert

Sie wissen so gut wie ich, dass sich mit dem Namen Rahners die so genannte „anthropologische Wende“ verbindet, leider immer noch fälschlicherweise als „Anthropozentrismus“ apostrophiert. – Hier muss ich gestehen, dass ich persönlich am stärksten von Rahners sozusagen „spirituellen“ Publikationen beeindruckt bin, wie z.B. über das Beten, aber auch von solchen über das Geheimnis und über die Einheit von Menschen- und Gottesliebe.¹ Wenn Gott die innerste Mitte des menschlichen Daseins ist, dann wertet das den Menschen im wörtlichen Sinne des Wortes auf. Jede Begegnung mit dem Nächsten ist demzufolge wurzelhaft Gottesbegegnung. Oder anders ausgedrückt: Jede Menschen- und Weltbegegnung ist Ort, Weg und Medium der ursprünglichen und ungegenständlichen Gotteserfahrung. – Nächstenliebe ist somit Akt der Gottesliebe. Mit einfachen Worten: Die Liebe folgt nicht einfach konsekutiv aus dem Glauben; sie ist konstitutiv für den Glauben. – Ich bin immer wieder neu erschüttert ob der Tiefe und konsequenten Radikalität dieses Lebenszugangs. Er verweist auf den letzten Ernst der Liebe und unseres Daseins. Was bedeutet dies für meinen konkreten Alltag und für die Wachheit der Christinnen und Christen in einer an Leiden, Sehnsucht und Chancen reichen Welt? Was bedeutet dies für eine Kirche, die so viel Kraft für Orthodoxie vergeudet, und für eine Theologie, die so beflissen viel Energie für kognitive Wissenschaftlichkeit aufwendet?

Insgesamt darf man im Gefolge von Rahner – vielleicht gewagt – formulieren: dass der Mensch das Wesen ist, der Ort, wo Gott ankommt und wohnt. – Schon in seinen fundamentalen Werken wie „Geist in Welt“ (1939) und „Hörer des Wortes“ (1941) geht es ja um die denkerische Verarbeitung, dass der christliche Glaube auf kein willkürliches oder beliebig von außen kommendes Geschehen zu beziehen ist, sondern der menschlichen Geistigkeit entsprechend zu begründen ist. In dieser religionsphilosophischen Grundlegung ist die Anthropologie sichtbar. Der Mensch ist in der Erkenntnis sich selbst gegebenes und aufgetragenes

1 Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln ²1968, 277-298.

Subjekt. Der Mensch ist zwar in seiner Struktur als „endlicher Geist“ begrenzt, aber gerade darin für die unbegrenzte Weite des Seins mit allen möglichen Wirklichkeiten als erkennendes Subjekt geöffnet. Karl Rahner spricht in diesem Zusammenhang von „transzendentaler Erfahrung“. Diese Anthropologie impliziert die Offenheit des Menschen für das göttliche Geheimnis. In diesem Kontext ist an das Theologumenon vom „übernatürlichen Existenzial“ als Berufung des Menschen zum Leben in Gott bzw. als Bedingung der Antwort auf die Selbstmitteilung Gottes zu erinnern.² Diese grundsätzliche Offenheit ist (auf unthematische Weise) in allem Erkennen und in allen Selbsterfahrungen des Menschen mitvollzogen. Damit sind die Bedingungen und Voraussetzungen für das Hören und für das verstehende Annehmen der christlichen Botschaft angesprochen. So gehören Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit unverzichtbar selbst zum Verstehen des Menschen und zur Vermittlung des Heils.³ (In die Diktion dieses Ansatzes ist zu sagen, dass die transzendente Dimension und die kategorialen Momente innerlichst zusammengehören.) Natürlich sind damit schon viele Fragen angesprochen, auf die wir genauere Antwort hätten, z.B. das Naturverständnis und insbesondere die Autonomie des Subjekts, das zwar frei aber nicht autark ist. Worauf es mir aber hier ankommt, ist der Hinweis, dass der christliche Glaube die konkreten gesellschaftlichen, kontextuellen und biographischen Bedingungen des Lebens meint, Theologie sich somit nicht supranaturalistisch noch fundamentalistisch aus der Affäre ziehen kann. In der Schule Karl Rahners heißt dies: Theologie kann gar nicht anders als wirklichkeitsbezogen und realitätsoffen sein. Aber gerade diese Realität ist der Ort, in den hinein die Frage nach Gott geerdet ist, oder: wo die „Gotteskompetenz aller Menschen“⁴ emergiert und ans Licht der Erkenntnis drängt.

4. Menschliche Empfänglichkeit für Gott

Der anthropologische Ansatz von Rahner bleibt nicht anthropozentrisch stecken. Sein Denken kreist um Gnade und die Frage, wie sie zu denken sei im Blick auf den angedeuteten anthropologischen Ansatz. Die Gnadentheologie Rahners ist mit der soteriologischen Grunddimension entscheidend verflochten. Der Mensch als Hörer des Wortes ist Ereignis der freien und vergebenden Selbstmitteilung Gottes. Dies ist keine gleichsam von außen herangetragene Benachrichtigung über Gott, sondern radikale (= wurzelhafte) Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, auch wenn Gott absolutes Geheimnis bleibt, das sich nicht kognitiv enträtseln lässt. Dass in dieser Selbstmitteilung Gott Gabe und Geber ist, bedeutet,

2 Vgl. Ignacy Bokwa, Das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie als Interpretationsmodelle der Theologie Karl Rahners, in: Roman A. Siebenrock (Hrsg.), Karl Rahner in der Diskussion, Innsbruck 2001, 33.

3 Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 322.

4 Bernhard Nitsche, Gott als Menschheitsthema?, in: Zur Debatte 34 (3/2004, 4).

dass er sich als er selber gibt und erweist. Er selbst ist Gnade. Darin erfährt der Mensch sein Heil. (Auch hier haben Gegner befürchtet, er löse damit die Gnade Gottes auf.)

Die Hoffnung auf die Gnade als Selbstmitteilung Gottes hat nun einerseits ihren Grund in der „transzendentalen“ Empfänglichkeit im Menschen und andererseits im heilsgeschichtlichen kategorialen Anruf an sie, das heißt „in dem Heilsangebot durch Christus und in der Erfahrung (...), daß sich solche Hoffnung schon realisiert hat in der Auferstehung Jesu“.⁵ Berührend finde ich nach wie vor seine einschlägigen Überlegungen zur „Glaubensbegründung heute“⁶: „Wen sieht der Christ in diesem Jesus? (...) Die Geschichte der Christenheit (...) sieht einen Menschen, der liebt und bis in den Tod treu ist, dessen ganzes Menschsein im Reden und Tun offen steht auf das Geheimnis, das er selbst Vater nennt und dem er sich auch noch im völligen Scheitern vertrauend übergibt. Der finstere Abgrund seines Lebens sind für diesen Jesus die bergenden Hände des Vaters (...) Die Christenheit ist also überzeugt, dass wir uns trotz aller sonstigen skeptisch machenden Erfahrung mit Menschen einlassen und verlassen dürfen. Jesu Jünger (...) erfahren, dass er auferstanden ist“, endgültig gerettet in Gott.

Natürlich springen Ihnen auch hier die weiteren Fragen nur so in die Augen wie z.B. die trinitarischen oder christologischen Implikationen und die Fragen um die kategoriale Vermittlung usw., denen leider in diesem Zusammenhang nicht jene Aufmerksamkeit geschenkt werden kann, die sie verdienen. Wichtig war nur, im anthropologischen Ansatz sowie in der Gotteslehre die innere Verschränkung anzudeuten. Damit sind im systematischen Konzept von Karl Rahner die beiden elementaren Konstruktionsprodukte der Theologie enthalten: ihre Wirklichkeitsbezogenheit und ihre Botschaftsbezogenheit. Beide Pole definieren zusammen nur eine „gesunde“ Theologie.

5. Universalität des Heils und Kirche: Katholizität, die alle Menschen meint

Mit Herbert Vorgrimler, dem hervorragenden Kenner und Interpreten Karl Rahners, sind bezüglich der Bemühungen Rahners um das Thema „Kirche“ drei Aspekte zu unterscheiden: die dogmatische Wesensschau, dann das Verhältnis der Kirche zur Welt und hierauf praktisch-theologische Aspekte im Blick der Fragen und Belastungen für den Einzelnen in und zur Kirche.⁷ Uns beschäftigt der erste Aspekt. Die Erfahrung

5 Karl Rahner, in: ders.; Herders Theologisches Taschenlexikon 3, Freiburg i. Br. 1972, 265.

6 Schriften zur Theologie XII, Einsiedeln 1975, 32.

7 Karl Rahner, Gotteserfahrung im Leben und Denken, Darmstadt 2004, 223.

Gottes als Heilszusage ist nur dann zu vermitteln, wenn diese sich in der Wirklichkeit der Menschen selbst zu erkennen gibt. Das ergibt sich schon aus dem bisher Gesagten. Welche Rolle spielt dann die Kirche, wenn sie „die geschichtliche Greifbarkeit der Gnade ist, in der Gott sich selbst mitteilt“?⁸ – Eine der Großtaten des Konzils waren damals (auch für uns subjektiv) die Aussagen über den allgemeinen Heilswillen Gottes (*lumen gentium* 3, 9, 16; *nostra aetate* 1; *ad gentes* 7; *gaudium et spes* 22), auch wenn die Sprache für unser heutiges Gefühl pathetisch ist und der Text von Metaphern nur so strotzt. Dass Rahner diese Konzilstexte explizit beeinflusst hat, ist anscheinend nur zu vermuten.⁹ In der Sache selbst hat er Weichen gestellt, ja die Lehre vom „allgemeinen Heilswillen Gottes“ gehört zur „theologischen Grundstruktur im Denken Rahners“.¹⁰ Einige Jahre nach dem Konzil schreibt Karl Rahner ein klares Plädoyer: „Gott hat uns (in Jesus Christus und seiner erfahrenen Gnade) ermächtigt und verpflichtet, für alle Menschen, die wir lieben müssen (...), und so für uns selbst das endgültige Heil zu hoffen. Damit ist der Heilswille Gottes zu bejahen, der und wie er in diesem Akt der Hoffnung gegeben ist (...)“.¹¹ In diesem Zusammenhang ist an den zum Teil missverstandenen oder mehrdeutigen Begriff des „anonymen Christen“ zu erinnern.¹² Das bringt natürlich Irritationen zu Worten wie „(...) außerhalb der Kirche kein Heil“ oder „allein seligmachende Kirche“.

Vor diesem Hintergrund mag nicht erstaunen, dass Rahner dem Christlichen im umfassenden Sinn einen Vorrang einräumt, ohne damit die Kirchlichkeit zu entwerten.¹³ Im „Grundkurs des Glaubens“ (Freiburg 1976) heißt der Titel des siebten Gangs „Christentum als Kirche“. Er betont, dass die Sozialform der Kirche bzw. die Lehre von der Kirche „nicht den Kern der letzten Wahrheit des Christentums“ ausmacht.¹⁴ „Wenn wir dies bedenken, dann sind die Ekklesiologie und das Kirchenbewußtsein auch des orthodoxen eindeutig katholischen Christen nicht der tragende Grund und das Fundament des Christentums. Jesus Christus, der Glaube, die Liebe, das Sich-Anvertrauen an die Finsternis des Daseins in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein im Vertrauen und im Blick auf Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen – das sind die zentralen Wirklichkeiten eines Christen“.¹⁵ Für unsere Rechenschaft zu unterstrei-

8 Karl Lehmann, Karl Rahner als Interpret des Katholischen, in: Zur Debatte 34, 3/2004, 2.

9 Vgl. Herbert Vorgrimler, a.a.O., 87; siehe auch Werner Schreer, Der Begriff des Glaubens, Frankfurt a. M. 1992, 636.

10 Karl Lehmann, a.a.O., 4.

11 In: Karl Rahner (Hrsg.), Herders Theologisches Taschenlexikon 3, Freiburg i. Br. 1972, 270f.

12 Herbert Vorgrimler, a.a.O., 182.

13 Karl Lehmann, a.a.O., 3.

14 A.a.O., 315.

15 A.a.O., 315.

chen ist damit, dass die Kirche sozusagen in die Spannung zwischen zwei unzertrennbaren Polen ihren Weg geht, einerseits in Hinordnung zur Christologie und andererseits in Hinordnung zur Welt, zur Wirklichkeit. Darin konstituiert sich ihre Sakramentalität. „Die Kirche ist als die bleibende Präsenz Jesu Christi im Raum und in der Zeit als Heilsfrucht, die nicht mehr zerstört werden kann, und als Heilmittel, durch das Gott auch in der Dimension des Gesellschaftlichen greifbar sein Heil den einzelnen anbietet, das Grundsakrament. Das will ich sagen: Sie ist ein *Zeichen*, nicht einfach das Heil selber (...). In Jesus Christus und in seiner Präsenz, eben der Kirche, sagt sich Gott der Menschheit so zu, dass diese Zusage endgültig durch die Gnadentat Gottes verbunden bleibt mit der Annahme dieser Zusage von Seiten der Freiheitsgeschichte der Welt“.¹⁶ Um es nochmals zu wiederholen: Gott und Mensch, Wirklichkeit und Botschaft gehören zusammen. – Natürlich springen die Fragen in ökumenischer Hinsicht oder das Verhältnis zu anderen Religionen und auch Probleme der Sozialform der Kirche und ihrer Ämter usw. in die Augen. Rahner hat dazu Profundes und Kreatives zu sagen. In diesem Moment geht es darum, zu sagen, dass von Karl Rahners Theologie entscheidende Aspekte zur Theologie und für die praktisch-theologische Theoriebildung vorgegeben sind. In einer Kurzformel: Der Weinberg Gottes ist für die Theologie die Welt, sind die Menschen. Vom christlichen Zeugnis der Kirche her gewinnt die Theologie ihre Seele. Mit anderen Worten: Gott will seine Verheißung nicht an den Menschen und ihrer Welt vorbei wahr machen, sondern durch sie hindurch. Und mit dem Blick auf den Karfreitag muss alle theologische Bemühung davon ausgehen, dass der Glaube nicht einfach die Lösung all unserer Probleme und die Erlösung vom Leiden ist, sondern der Mut, im Vertrauen auf den mit seiner Liebe zuvorgekommene Gott dennoch unterwegs zu bleiben. Das will heißen: sich der Realität zu stellen, ohne in ihr aufzugehen noch in ihr sich zu verlieren oder ihren Banalitäten zu erliegen. Das hat meines Erachtens ungeheure Konsequenzen für die Art und Weise, wie wir Theologie gestalten und generieren, für die Zeitgenossenschaft mit den heutigen Menschen und dem, was wir die Moderne, die Postmoderne oder gar schon die Post-Postmoderne nennen mögen.

¹⁶ A.a.O., 397.

IV. Rahners Inspiration der (Praktischen) Theologie

1. Die Theologie auf der Suche nach ihrer Identität (Einheit)

Bevor wieder Bezug auf die Anregungen von Karl Rahner genommen wird, sei ein knapper Blick auf die Situation der theologischen Wissenschaft genommen, deren konkrete Organisation doch durch die Zersplitterung in eine Vielzahl von Einzeldisziplinen gekennzeichnet ist. – Um es positiv zu formulieren: Die Kirche und mit ihr die Theologie müssen sich um ihrer Aufgabe willen der biblischen und geschichtlichen Herkunft stellen. Ohne wissenschaftliche Exegese und historische Traditionsvergewisserung fehlte der Theologie die Basis. Ebenso wenig verzichtbar sind die systematischen Fächer, in denen es um die inhaltliche Einsicht und die normative bzw. ethische Vergewisserung der Theologie im Horizont der jeweiligen Zeit geht. Aber die Theologie bliebe ebenfalls verstümmelt, wenn sie nicht auch die Dimension des Handelns auf Zukunft hin als ihre ureigene Aufgabe vertreten würde, was die Praktische Theologie versucht.

In meiner Studienzeit galt die Dogmatik als die Königin der theologischen Disziplinen. Die Exegese und die Geschichte waren lange Zeit die Dienerinnen der offiziellen Doktrin und Material für deren systematische Ausbeute. Sie hatten der Dogmatik die *dicta probantia* zu liefern. Heute kann keine Systematik ernst genommen werden, die dem Befund der Exegese nicht Rechnung tragen würde. Die Praktische Theologie hingegen wird noch immer als die Anwendung der theologischen Inhalte verstanden. Dass sie sich als Theorie christlichen bzw. kirchlichen Handelns versteht, hat sich in unserer Zunft noch nicht überall herumgesprochen. Damit vermittelt die Theologie faktisch weder erkenntnistheoretisch noch wissenschaftsorganisatorisch eine Ahnung von ihrer Identität.

Die Einheit der Theologie ist weder allein von den exegetisch-historischen Fächern noch allein von der Systematik und ebenso wenig allein von der Praktischen Theologie zu garantieren. Sie wird nicht durch ihre einzelnen Disziplinen gewahrt, sondern nur im Verbund aller Disziplinen zusammen. Die Identität der Theologie zeigt sich nur in einem Verbundsystem. – Alle drei unverzichtbaren Dimensionen oder Zugänge der Theologie zusammen öffnen sich in verschiedenen Kontexten neuen Fragen und Herausforderungen der Welt und Europas bis hin zu neuen methodischen Erkenntnissen und praktischen Wegen der Problemlösung. Gezeigt hat sich dies z.B. in der Befreiungstheologie oder in der feministischen Theologie und gerade deren Wissenschaftlichkeit wurde in Frage gestellt. Aber dort ist auf drängende Herausforderungen nicht nur fachspezifisch, sondern interdisziplinär reagiert und geantwortet worden. Und sie haben Kirche und Theologie und die Gesellschaft kritisch mehr herausgefordert

und prophetisch inspiriert als einzelne theologische Fächer je allein.

Angesichts der hier nur stichwortartig aufgeführten Hinweise bedarf es der Solidaritätsstrukturen, d.h. der Vernetzung der Theologinnen und Theologen in den einzelnen Ländern und in Europa und darüber hinaus, zur Gewinnung von Kommunikationsressourcen sowie von theologischen, wissenschaftlichen, spirituellen und ökumenischen Synergien. Dabei kann die Theologie nur über Einzelerfahrung und Einzelkontexte – also induktiv – zu sich selber kommen. Die Koexistenz verschiedener theologischer Kontexte wird nicht durch zentralistische Steuerung gesichert, sondern durch einen offenen Dialog zwischen den unterschiedlichen Kontexten. Voraussetzung für jegliche Koexistenz ist die Gewährleistung von kontextueller Existenz. Dies gilt auch für die Theologie.

Wie ist nun von den Anregungen Karl Rahners her Praktische Theologie und deren Verhältnis zur Kirche und zum übrigen Fächerkanon der wissenschaftlichen Theologie zu verstehen?

2. Spurensuche nach dem Profil der Praktischen Theologie

Als während des Konzils im Jahre 1963 die damals gegründete internationale theologische Zeitschrift „Concilium“ in zehn Sektionen gegliedert wurde, ist die Sektion „Dogma“ Edward Schillebeeckx überantwortet worden. Rahner leitete die Sektion „Pastoraltheologie“. Ist dies nicht überraschend wie bezeichnend? Trotz seiner spekulativen Kraft und bei aller ekklesiologischen Prägung waren seine praktisch-theologischen Impulse unübersehbar. Es ist gar nicht möglich, in dieser kurzen Zeit auf die materiale Fülle seiner Anregungen einzugehen wie z.B. auf seine Überlegungen zu einer kirchlichen Strategie auf Zukunft hin (Tutorismus des Wagnisses), auf die Notwendigkeit eines dialogischen Missionsverständnisses (Kirche als Grundsakrament des Heils der einen und der ganzen Welt), auf die Option für eine offene Kirche der Glaubenden (Nachwuchschristentum – Wahlchristentum; entklerikalisierte Kirche der Laien) und auf die Aufgaben einer neuen Mystagogie (Weltlichkeit der Welt, Sakramentenpastoral, Verkündigung) sowie auf die vielen situativen Herausforderungen (mit zum Teil kämpferischen Stellungnahmen) und nicht zuletzt auf die Fragen der Spiritualität und des kirchlichen Alltags usw. Zu manchen heißen Eisen bei einer wieder reklerikalisierenden Tendenz in unserer Kirche orientiere ich mich vorteilhaft an Rahners theologischen Impulsen (Gottesfrage, Kirche als *communio* der Glaubenden, synodale Sozialform, kirchliches Amt, Sakramentenlehre, Ökumene,...). Stetig ist neu zu erleben, wie die fundamentale Tiefe seines Denkens eine ungemeine Weite an Möglichkeiten für das Handeln eröffnet. Hier interessiert nun sein Beitrag zum grundsätzlichen bzw. formalen Verständnis der Praktischen Theologie. Leider auch dies nur in Kürze.

Was versteht Rahner unter Praktischer Theologie? Seine einschlägigen Weichenstellungen erfolgten mehr oder weniger zeitgleich mit dem Erwachen der herkömmlichen Pastoraltheologie und dem Bewusstwerden auf katholischer Seite, dass sie sich nicht nur als die Anwendung dessen, was das Kirchenrecht und die systematischen Fächer in essentialistischer Weise dogmatisch vorgaben, verstehen konnte, sondern in ihrem Wert als kirchliche bzw. christliche Handlungstheorie unter gesellschaftlichen Bedingungen. Im Hintergrund sind natürlich die Anregungen von *Gaudium et spes* zu sehen.¹⁷ Karl Rahner äußert sich zu diesen Fragen dezidiert im „Handbuch der Pastoraltheologie“, das unter anderen vom ihm herausgegeben worden ist. Gleich im Vorwort zur 1. Auflage (Freiburg 1964, 5) werden dem geneigten Leser schon entscheidende Aspekte mit auf den Weg gegeben: „Die Zeit scheint uns reif für eine ‚praktische Theologie‘. Diese kann sich nicht mehr decken mit einer solchen Pastoraltheologie, die als Anweisung für die ‚Pastoration‘ des einfachen Seelsorgers den angehenden Theologen in Priesterseminarien gelehrt wird, sie muß vielmehr die *ganze* Aktualität der Kirche zum Gegenstand haben (...), sie muß von einer dogmatischen Ekklesiologie ausgehen und sie (...) überschreitend zu jener schlichten, alles umfassenden Frage gelangen: Was muß die Kirche *heute* tun?“ Dieses Zitat zeigt gleich schon ein Zweifaches: Es werden die Seminaristen in Blick genommen für das Handeln in der Kirche. Welch’ weiter Weg ist inzwischen in vier Dezennien in der praktischen Pastoral zurückgelegt worden. Aber das fünfbandige Handbuch (1964-1972) erschien als „Handbuch der Pastoraltheologie“. Man fand noch nicht den Mut zum Begriff „Praktische Theologie“. Die zweite Frage geht dahin, ob das Fach nicht doch deduktiv und als Verlängerung der essentialen Disziplinen in die Praxis hinein verstanden wird? – Etwas versöhnt wird man – aus heutiger Perspektive – sein, wenn man sich den nächsten Textabschnitt zu Gemüte führt: „In einer ‚solchen praktischen Theologie‘ sind also nicht nur die bleibenden Wesensstrukturen der Kirche theologisch zu durchdenken und daraus die immer gültigen Normen ihres Handelns abzuleiten. In ihr muß vielmehr darüber hinaus bedacht werden, *wie* die Kirche, ihr Kult, ihre Verkündigung, ihre Organisation, ihre Disziplin, ihr christliches Leben von der *heute* vorliegenden, von Gott selbst verfüigten Gegenwartssituation spezifiziert werden. Darum wendet sich diese ‚praktische Theologie‘ an alle, die Träger des Selbstaufbaus der Kirche zu ihrem Dienst am Heil der Welt sind“.¹⁸

Die authentischen Aussagen von Karl Rahner klingen schon profilierter, wenn er schreibt: „Die praktische Theologie (...) behandelt den je aktuellen Selbstvollzug der Kirche, wie dieser und soweit dieser in einer wissenschaftlichen Reflexion im voraus zu ihm selbst aus dem Wesen der Kirche und aus der theologischen Analyse der gegenwartsituation heraus erkannt werden kann als geschehender (kritisch) und gesche-

17 Vgl. Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 38.

18 Ebd.

hensollender (normativ)“. Des weiteren kennzeichnet er die praktische Theologie als „existentielle Ekklesiologie“¹⁹, die „normativ den je aktuellen Selbstvollzug der Kirche beschreiben will, in dem ihr bleibendes Wesen in der jetzt gegebenen geschichtlichen Situation vollzogen und präsent wird“.²⁰ In diesem Zusammenhang entfaltet sich wiederum das polare Spannungsverhältnis zwischen anthropologischer Fundierung (Selbstvollzug der Kirche als gegebenem) und Hinordnung auf das Heil (Selbstvollzug als seinsollenden).

3. Rahners Imperative für die Praktische Theologie

Wenn man dieses Fach handlungstheoretisch verstehen will, das methodisch von der Analyse der kontextuellen und aktuellen Situation ausgeht (Sehen), sich der kriteriologischen Gesichtspunkte vergewissert (Urteilen) und konzeptionell auf Praxisgestaltung zugeht (Handeln), dann sehe ich bei Rahner diesen so genannten „Dreischritt“ zwar verstreut, aber in seinen wesentlichen Elementen schon reflektiert. Im Anschluss an die pastorale Grundausrichtung des Konzils ergreift er Partei für eine entsprechende Rücksichtnahme aller theologischen Disziplinen auf die Pastoral²¹ und dann folgerichtig auf die Pastoraltheologie (er gebrauchte den Begriff „praktische Theologie“): „Wenn ein Konzil ‚Über die Kirche in der Welt von heute‘ in einer eigenen Konstitution handelt, muss es dieses Thema doch auch mit aller Ausführlichkeit, Deutlichkeit und wirklich theologischer Methode auch in der Theologie geben. Aber es gibt bisher dieses Thema als eigene explizite Aufgabe der Theologie nicht; hier hat das Konzil der Kirche die übliche Theologie der Kirche weit hinter sich gelassen (...)“.²² Diese Aufgabe weist er der Pastoraltheologie zu, die alle anderen Disziplinen der Theologie durchdringen und befruchten sollte.²³ Und es bedürfe einer Praktischen Theologie, die sich mit dieser Thematik befasse, und die es im Ganzen noch gar nicht gibt.²⁴ Und dann die programmatische Vision: „Das pastorale Konzil ruft nach einer neuen, in ihrer Thematik wesentlich erweiterten und in ihrer Methode vertieften Pastoraltheologie, die innerhalb der bleibenden Sätze der Ekklesiologie über das bleibende Wesen der Kirche im theologisch erhellten Blick auf die Gegenwartssituation wenigstens approximativ die Imperative zu erreichen sucht, die das konkrete Handeln der Kirche als ganze bestimmen müssen (...)“.²⁵ Der erste Schritt praktisch-theologischer Theoriebildung (Sehen) ist meines Erachtens von Karl Rahner schon unüberhörbar be-

19 A.a.O., 122f.

20 A.a.O., 159, vgl. 233.

21 Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. ²²1990, 27f, 424f.

22 Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 38.

23 A.a.O., 39.

24 Ebd.

25 A.a.O., 39f.

tont worden: die Wahrnehmung und – unter Zuhilfenahme der entsprechenden profanen Wissenschaften – die Analyse der gegenwärtigen Situation der Kirche unter gesellschaftlichen Bedingungen wird bei ihm ekklesiologisch (Urteilen) fundiert. Ich erinnere an seine Überlegungen zum sein-sollenden Selbstvollzug der Kirche. Dass natürlich auch bei diesem Schritt sozusagen „normative“ Elemente der Humanwissenschaften (z.B. Kommunikationswissenschaften, Pädagogik) miteinbezogen werden müssen, ergibt sich von seiner theologischen Anthropologie her.

Interessante Impulse gab er ebenfalls im Blick auf den so genannten „dritten Schritt“ (Handeln). Aus der Spannung zwischen Situation und Urteil bzw. Analyse (Selbstvollzug als gegebener) theologischer Kriteriologie (Selbstvollzug als sein-sollender) ergibt sich eine Nötigung zum stimmigen Handeln, ein Innovationsschub. Es verdichten sich Optionen bzw. Imperative für das pastorale Handeln der Kirche. Rahner hat sie im „Handbuch der Pastoraltheologie“²⁶ konkretisiert (ich habe die materialen Postulate schon genannt). Am Schluss dieser Ausführungen plädiert er für den gläubigen Wagemut bis an die äußersten Grenzen als das Sicherste.²⁷ Diese Ausführungen entsprechen dem Tutorismus des Wagnisses. Sie haben ein starkes Echo gefunden (und bedeuten mir für meine persönliche Spiritualität sehr viel). In diesem Zusammenhang ist nun sein Eintreten für eine „ekklesiologische Futurologie“ zu sehen. Sie verbindet sich meines Erachtens grundsätzlich mit dem dritten Schritt praktisch-theologischer Theoriebildung: den Handlungsperspektiven. Rahner im Wortlaut: „Wenn aber der Mensch heute einerseits ein planend und schöpferisch handelnder Futurologe geworden ist, wenn andererseits die Kirche eine echt menschliche, innerweltliche Geschichte lebt und zu leben hat, dann muß (...) es offenbar auch eine ekklesiologische Futurologie geben (...)“.²⁸ „(...) und wenn die Kirche eine echt menschliche Größe ist, dann kann sie gar nicht vermeiden und vermeiden wollen, Anteil zu haben an jener neuen Geschichtlichkeit des Menschen und der Welt, durch die die Zukunft als innerweltliche nicht mehr bloß das Erlittene und den Menschen Überfallende, sondern das in schöpferischer Freiheit vom Menschen selbst zu Tuende geworden ist.“²⁹

26 II/1, Freiburg i. Br. 1971, 256-276.

27 A.a.O., 275.

28 Handbuch der Pastoraltheologie IV, Freiburg i. Br. 1969, 747.

29 A.a.O., 748.

V. Praktische Theologie – Horchposten und Lichtsignal? (Zwischen Vision und Wirklichkeit)

Bevor ich am Schluss Karl Rahner nochmals zu Wort kommen lasse, sei ein kurzer Ausblick auf die Praktische Theologie erlaubt – inspiriert von der Rahner'schen Theologie.

1. Praktische Theologie – ein Januskopf?

Der altrömische Hausgott Janus galt als Beschützer der Tür und des Torbogens. Er war im übertragenen Sinn auch Gott des Anfangs und des Endes. Dargestellt wird er mit einem Doppelgesicht. – Janusgesichtig bedeutet heute so viel wie schillernd, doppelsinnig und zweideutig. Von dieser Janusköpfigkeit blieb etwas an der Reputation des theologischen Fachs „Pastoraltheologie“ bzw. „Praktische Theologie“ hängen. Sie bemühte sich in Abhängigkeit von der kirchlichen Doktrin und Disziplin um eine zweckdienliche und erfolgreiche Kirchenpraxis und um seine möglichst segensvolle Pastoral. Sie lächelte nach beiden Seiten hin: zur Pragmatik und zur Dogmatik. Nur wer sie war, dafür hatte sie seit dem 19. Jahrhundert ihr (Selbst-)Bewusstsein verloren. Man konnte sie ohne Hemmungen dem Kirchenrecht oder der Moraltheologie zuschlagen. – Und doch erinnert das Symbol des janusköpfigen Doppelgesichts auf zwei Blickrichtungen oder Konstruktionspunkte der Praktischen Theologie hin: auf die Wirklichkeit mit ihren faktischen Tatbeständen („Dasein“), die aus sich heraus zur bewussten oder gar verarbeiteten Erfahrung („Sosein“) emergiert. Erfahrung entwickelt sich dadurch, dass Wirklichkeit wahrgenommen (Zufuhr) wie auch ansatzweise bewusst und erkannt (Verarbeitung) wird.³⁰ Was wünschte man sich nun für die theologische Disziplin „Praktische Theologie“?

2. Spannkraft zwischen Theorie und Praxis!

Das janusköpfige Doppelgesicht ist nicht nur eine Herausforderung der Praktischen Theologie. Auch die Tiefenpsychologie weiß um die Spannung zwischen der lebendigen Erfahrung, dem Erlebnis, und dem abstrakten Denken, der Erkenntnis.

Die Grundlage der Praktischen Theologie im akademischen Raum ist die Dialektik von Praxis und Theorie. Dabei geht es im Unterschied zu ihrem Konzept bis etwa zum II. Vatikanischen Konzil und zu den Impulsen von Rahner nicht um die pragmatische Anwendung einer von der Wirklichkeit

³⁰ Vgl. die Ausführungen des Verfassers: Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, in: Herbert Haslinger u.a. (Hgg.), Praktische Theologie. Grundlegungen. Handbuch 1, Frankfurt a. M. 1999, 199-219.

kaum berührten Theorie oder Lehre. Vielmehr geht es um einen erfahrungsorientierten Reflexionsprozess, bei dem die Realitäten und Faktoren des Handelns analysiert, die Kriterien reflektiert und Handlungsperspektiven für die subjektive und gesellschaftliche Praxis von Christinnen und Christen und für das kirchlich-seelsorgliche Handeln entwickelt werden. Nebst dem handlungstheoretischen Ansatz gibt es allerdings auch eher hermeneutische, empirische oder ästhetische Verständniszugänge.

3. Mut zur Wirklichkeit!

Damit ist ein Plädoyer abgelegt, die Spannung zwischen der Wirklichkeit und ihrer Bewältigung anzunehmen. Dem dient weder eine reine Spekulation, die nicht geerdet ist, noch ein seiner selbst nicht bewusster Pragmatismus, der nur Know-how vermittelt, ohne seine gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen und plausiblen Zielsetzungen in einer reflektierten, aber relationalen Distanz zur Praxis zu bedenken. Sonst würde ja die „Theorie“ so schlecht wie die kritisch diagnostizierte bzw. die zu heilende Praxis. Einer solchen Sicht der Pastoraltheologie hat auch das II. Vatikanische Konzil den Boden entzogen, wie aus den vorangegangenen Erörterungen zu schließen ist. Ein sakraler Rückzug in eine heile Welt einer lebensfremden Spekulation ist ebenso realitätsfern, wie pragmatische Anpassungsleistungen an das Diktat der so genannten „Moderne“ evangeliumsfern sein können.

Für eine praktische Kirchentheorie sind somit die Orte und Herausforderungen für die Christenpraxis zu benennen. Sie bestimmen den Horizont für die theologische Arbeit. Gedacht ist dabei u. a. an Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, an ethische und kulturelle Diakonie, an soziale und therapeutische Aufgaben und an Fragen um Werte und Lebenssinn. Angesichts des bedrohten Humanum darf sich die Theologie nicht in innerkirchlichen Querelen aufreiben oder hinter den Kirchentüren verkriechen.

Die primäre Herausforderung unserer Zeit besteht für die Theologie in der Umsicht und Sorge für die Bedingungen menschlicher Entfaltung und menschlichen Überlebens. Damit ist der Horizont für die christliche Theologie markiert. Es geht konkret um die Aufgabe, den wissenschaftlichen und interdisziplinären Diskurs analytisch-kritisch und konstruktiv auf die Menschenfragen und großen Menschheitssorgen hin zu sammeln und in diesem Zusammenhang Perspektiven für das Weltbild und für Humanität einzubringen, in den sich die Theologie mit den kritisch-prophetischen Impulsen des Christentums und im besten Sinn des Wortes mit den anderen Vertreterinnen und Vertretern der scientific community rechtet.

Sie hat ihre Stimme zu erheben und in den kritischen Disput zu verwickeln, damit die Wachheit für diese Herausforderungen nicht stillschweigend abhanden kommt oder ökonomischen bzw. politischen Interessen weichen muss. Mut zur Wirklichkeit kann Feuer entfachen, wenn sie aus einer letzten Hoffnung heraus angenommen und ansatzweise bewältigt wird. Praktische Theologie ist wurzelhaft (radikal) Theologie.

Dies zu betonen ist deshalb wichtig, damit wir den Realitäten nicht auf den Leim gehen und den bestimmenden Mächten gegenüber nicht in eine Gegenabhängigkeit verfallen. Marktgängigkeit allein ist keine theologische Ressource.

4. Mut zur Gottesfrage!

Aus diesem Grunde ist auch eine theologische Rechenschaft darüber erforderlich, warum und in welchem Sinn die Theologie bei ihrem eigentlichen Thema ist, wenn sie sich auf ihre Verantwortung gegenüber den Menschen und deren Welt einlässt. – Die Realitäten des individuellen Menschen und des gesellschaftlichen Lebens sind nicht selbst die letzte Hoffnungs begründung und sinnstiftende Motivation, wenn diese Realitäten Widerstand leisten oder bei noch so gut gemeinten Absichten an die eigenen Grenzen stoßen lassen. Deshalb ist der Hinweis auf den theologischen Ansatz der Einheit von Menschen- und Gottesliebe so wichtig gewesen, der den Mut der Theologie zu ihrem ureigenen Thema impliziert. Damit ist sie Praktische Theologie. Sie sichert insofern auch die Identität und Einheit der ganzen Theologie.

5. Identität der Theologie: Nur mit der Praktischen Theologie

Der existentielle Bezug zur Kirche bindet die Theologie auf jener Ebene ein, wo Kirche und Theologie letztlich erst glaubwürdig werden: auf der Ebene des konkreten Vollzugs.

Die Einheit oder Identität der Theologie wird – wie schon angedeutet – nicht durch ihre einzelnen Disziplinen gesondert gewahrt, sondern nur im Verbund aller Disziplinen zusammen. Ich staune immer wieder, wie fachdetailliert wir Theologen dozieren, aber von den Studenten erwarten, dass sie das so genannte „Ganze“ in Blick nehmen. Gegenüber der definitionsmächtigen und vergleichsweise publikationsreichen Dogmatik sollte die Praktische Theologie demzufolge nicht in die Falle eines Inferioritätskomplexes tappen, zumal die Grenzen zwischen den verschiedenen theologischen Disziplinen fließender geworden sind. Vielmehr könnte sie dem drohenden Schisma zwischen Spekulation und Erfahrung bzw. Theorie und Praxis wehren. Sie könnte Horchposten für

die wache Zeitgenossenschaft der Theologie sein im Blick auf die echten Fragen und Probleme sowie ein Lichtsignal für die Chancen und Wege zu deren Lösung.

6. Brücken zwischen dem „Buch des Lebens“ und den „Büchern des Lebens“

Die Methoden bestimmen sich bekanntlich in den einzelnen Erfahrungsbereichen und von drei Schritten praktisch-theologischer Vorgehensweise her: Analyse (Sehen) – Kriterien (Urteilen) – Handlungsperspektiven (Handeln), wobei beim jeweiligen formalen Schritt alle drei Aspekte zu Hause sind.

Für die akademische Praxis der Praktischen Theologie kann man sich im Vergleich zu anderen Disziplinen nicht nur auf Handschriften, Dokumente, Kommentare, Literatur und in Bibliotheken zurückziehen. Um der Theorie willen ist der Bezug zum breiten und unübersehbaren gesellschaftlichen und kirchlichen Leben Voraussetzung. Es geht also der Praktische Theologie nicht nur um schon systematisierte oder früher reflektierte Erfahrungen, sondern auch um die Reflexion des persönlichen, familiären, gemeindlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens und Kontextes im Lichte des Glaubens. Nebst dem Bezug zum „Buch des Lebens“ (Bibel) ist für die Praktischen Theologie ebenso das Lesen im „Buch des aktuellen und unmittelbaren Lebens“ unumgänglich. Ob nicht aus einer solchen Sicht die biblische Exegese und die Praktische Theologie die eigentlichen Hauptfächer der Theologie sind, zumal die Bibel doch „geronnene Praktische Theologie“ ist, zu Texten verdichtete Theologie?

Vor diesem Hintergrund hat die Praktische Theologie nebst den theologischen Disziplinen auch die Human- und Sozialwissenschaften usw. (Intra- und Interdisziplinarität) mit einzubeziehen (und zwar bei jedem ihrer methodischen Schritte).

Infolge der Fülle an Aufgabenfeldern und Tätigkeitsbereichen sowie an Themenbezügen kann die Praktische Theologie im Rahmen des Theologiestudiums gar nicht anders als *exemplarisch* vorgehen. Wir stehen also unter dem Druck der Prioritätensetzung. Man wählt eher Problembereiche, die generalisierbare Zusammenhänge erhellen und die helfen, über einzelne Aufgabenbereiche hinausgehend persönliche und gemeindliche Erfahrungen unter gesellschaftlichen Bedingungen zu reflektieren und Fähigkeiten zu erlernen (wie z.B. Pfarrei als Gemeinde, Sakramentenpastoral, Katechetik, Homiletik, Diakonie-Praktika, Film und Theologie, Kommunikations- und Rhetorikkurse, usw.).

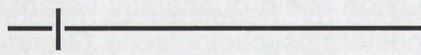
VI. Karl Rahner – Denker und Mystiker (Erfahrung des Glaubens)

Damit komme ich zum Ende. Ich möchte auf Karl Rahner zurückblicken.

Die Sprache Rahners ist streckenweise anstrengend und fordert disziplinierte Leseaszese. Es wäre aber ein subjektiver Verlust, sich der Zähigkeit seiner Gedankenführung und noch nachhaltiger der Tiefe seiner Spiritualität nicht auszusetzen. Rahner würde vermutlich das Wort „Frömmigkeit“ benützen. Die beiden Pole „Glauben und denkende Vernunft“ sowie „Beten und Nachdenken“ ziehen sich durch sein ganzes Schaffen. Seine vielen Gebete und seine Gedanken zum Beten kann ich nicht ohne persönliche Ergriffenheit aufnehmen. Selbst seine Sprache wird zuweilen geradezu zart. Es zeigt sich eine wache Intuition für die seelischen Tonsaiten und aber auch ungeschminkt für die Abgründigkeiten menschlichen Daseins. Aber alle diese Erfahrungen werden auf das „Geheimnis“ Gott hin bezogen, ohne dass es sich durch Denken auflösen würde. Davon war auch oft etwas zu spüren, wenn Rahner mehr oder weniger spontan predigte. Damit hing wohl auch seine nach außen eher nüchtern wirkende Diskretion zusammen, eine Art von nachdenklicher Zurückhaltung, die geistig zu schützen bemüht war, als sähe er nicht nur in Gott, sondern in sich selber und in anderen das, was er das „namenlose Geheimnis“ in Bezug auf Gott nannte. Hing damit vielleicht nicht nur sein sprichwörtlicher „brummiger Charme“ zusammen, sondern auch sein gelegentlich melancholischer Charme. Geheimnisse lassen sich nicht enträtseln. Dem Geheimnis Gott kann man sich letztlich nur öffnen, sich auf es einlassen und sich loslassen, hingeben. – Und für dieses Zeugnis bin ich Pater Rahner, wie wir von ihm schlicht sagten, am meisten dankbar. Er stärkte eine gelassene Zuversicht aus der Hoffnung heraus. Und in diesem Sinn wünsche ich Karl Rahner Ihnen allen und künftigen Generationen. – Zum Schluss möchte ich deshalb ihn selber zu Wort kommen lassen. Kurz vor seinem Tode hat das Österreichische Fernsehen aus Anlass seines 80. Geburtstages mehrere Interviews ausgestrahlt. Alles kreiste um die Frage „Gott“ und „Wer ist der Mensch?“. Der Denker Rahner wusste wohl um die Brüchigkeiten unserer Antworten. Aber umso deutlicher war das Zeugnis des Mystikers Karl Rahner: „Am Ende geht man mit leeren Händen fort, ich weiß es; aber so ist es gut. Dann schaut man auf den Gekreuzigten und geht. Was kommt, ist die ewige Unbegreiflichkeit Gottes“.

Rezeptionspsychologie: eine Pastoralpsychologie als einen ihrer Zweige aufzunehmen. Denn eine als „pastoral“ qualifizierte, d.h. auf Kirchliches bezogene Psychologie kann nur innerhalb der Kirche überhaupt betrieben werden. Gleichwohl bedingt psychologisches Arbeiten die Kenntnis zahlreicher Überanstrengungen der normativen Institutionen, die von den christlichen Religionen gegeben sind – dann ist Klammann wohl Recht zu geben. Vielleicht wäre es dann aber zweckmäßiger, die Pastoralpsychologie nicht als eine Disziplin der Theologie, sondern als eine Disziplin der Psychologie zu bezeichnen. Und schließlich: Was ist die Aufgabe der Pastoralpsychologie? Klammann antwortet: „Die Aufgabe der Pastoralpsychologie ist es, die psychologischen Grundlagen der pastoralen Arbeit zu erschließen und sie in die praktische Arbeit einzubringen.“ (S. 10). Das ist eine sehr allgemeine Formulierung, die aber auch die Aufgabe der Pastoralpsychologie in der Zukunft festlegt. Klammann ist sich bewusst, dass die Pastoralpsychologie nicht nur eine Disziplin der Theologie, sondern auch eine Disziplin der Psychologie ist. Und er ist sich bewusst, dass die Pastoralpsychologie nicht nur eine Disziplin der Theologie, sondern auch eine Disziplin der Psychologie ist. Und er ist sich bewusst, dass die Pastoralpsychologie nicht nur eine Disziplin der Theologie, sondern auch eine Disziplin der Psychologie ist.

Rezensionen



Tobias Kläden

Pastoralpsychologie

Ein Lehrbuch

Michael Klessmann, Professor für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, vormals Geschäftsführer des Seelsorge-Instituts der Kirchlichen Hochschule Bethel und ehemaliger Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP), ist Autor einer Pastoralpsychologie, die mit Fug und Recht als das aktuelle Standardwerk dieser Disziplin bezeichnet werden kann. Der mit über 700 Seiten recht voluminöse Band ist 2004 in erster Auflage und 2006 bereits in dritter, unveränderter Auflage erschienen, was den Erfolg des Buches schon allein quantitativ veranschaulicht. Deutlich wird daran auch, dass pastoralpsychologische Grundinformationen immer noch sehr stark gefragt sind, selbst wenn psychologisches Wissen mittlerweile stärker in den Alltag eingesickert ist und keinen so großen Neuigkeitswert mehr wie noch in den 1960er- und 70er-Jahren hat. Zwar ist die Pastoralpsychologie seitdem ein etablierter Bereich kirchlicher Praxis, was sich etwa an der 1972 gegründeten und ca. 600 Mitglieder zählenden DGfP als ökumenischem Berufsverband der als Pastoralpsychologe/in Tätigen ablesen lässt. Aber an den theologischen Fakultäten haben sich bis auf relativ wenige Ausnahmen keine stabilen Strukturen ausgebildet, die die Pastoralpsychologie dort auch institutionell verankerten; dies gilt sowohl für den protestantischen als auch für den katholischen Bereich. Umso begrüßenswerter ist diese fundierte und solide Information über den gesamten Bereich der Pastoralpsychologie. Klessmanns Buch versteht sich nicht als einheitlichen und geschlossenen Entwurf einer Pastoralpsychologie, sondern als ein Lehrbuch, das unterschiedliche Theorieentwürfe nebeneinander stellt, ohne deren Spannungen oder gar Widersprüche glätten zu wollen.

Pastoralpsychologie wird von Klessmann im Anschluss an Heribert Wahl nicht nur als eine Teildisziplin der Praktischen Theologie, sondern auch als eine Grunddimension aller ihrer Teilbereiche definiert (8.19.30). In einem gewissen Gegensatz zu dieser unbedingt konsensfähigen Bestimmung bezeichnet Klessmann „Pastoralpsychologie“ allerdings auch als einen Zweig der Psychologie (27). Mit dieser Option will Klessmann die „Unabhängigkeit der Pastoralpsychologie von der impliziten Normativität der religiösen und pastoralen Handlungsfelder“ (ebd.) gewährleisten und theologische oder ethische Vorentscheidungen zeitweise suspendieren, weil sich ansonsten Pastoralpsychologie nicht unvoreingenommen entfalten könne. Letzterem ist zuzustimmen – dennoch bleibt fraglich, ob die

Psychologie bereit wäre, eine Pastoralpsychologie als einen ihrer Zweige aufzunehmen. Denn eine als „pastoral“ qualifizierte, d.h. auf kirchliches Handeln bezogene Psychologie kann letztlich nur innerhalb der Kirche und also nicht voraussetzungslos betrieben werden. Gleichwohl bedingt psychologisches Arbeiten die zumindest zeitweise Suspension der normativen Implikationen, die mit den kirchlichen Bezügen gegeben sind – darin ist Klessmann völlig Recht zu geben. Vielleicht wäre es dann aber zweckmäßiger, die Pastoralpsychologie nicht u.a. als eine Disziplin der Psychologie zu verstehen, die sich mit religiösen Phänomenen befasst, sondern diese Bestimmung der *Religionspsychologie* vorzubehalten. Ich schlage deswegen in gegenüber Klessmann veränderter Akzentuierung vor, *Pastoralpsychologie* als eindeutig innerhalb der (praktischen) Theologie situierte und dabei (im Sinne van der Vens) intradisziplinär arbeitende Wissenschaft zu verstehen. D.h. es ist ihre Aufgabe, mit Hilfe psychologischer Methoden und psychologischer Theorien, jedoch als theologische Wissenschaft christliches und insbesondere pastorales, also in einem weiten Sinn kirchliches Handeln zu verstehen, zu erklären und lebensförderlich zu gestalten. (Auf jeden Fall wird anhand dieser Debatte deutlich, dass bislang noch keinesfalls ein Konsens in der Funktionsbestimmung der Pastoralpsychologie zu verzeichnen ist.)

Inhaltlicher Ausgangspunkt ist für Klessmann die „Kommunikation des Evangeliums“ (Lange), so dass er die Untersuchung religiöser und als deren Spezialfall kirchliche Kommunikation als Aufgabe der Pastoralpsychologie bestimmt (17). Während diese Grundthese aufgrund ihrer Betonung des Kommunikationsbegriffs im Bereich der Sozialpsychologie zu verorten ist, legt Klessmann jedoch in der Durchführung dieser These den Schwerpunkt auf den Dialog mit den unterschiedlichen psychotherapeutischen Schulen und besonders der Psychoanalyse. Diese Auswahl aus dem vielfältigen Angebot psychologischer Theoriebildung danach, was der Pastoralpsychologie für ihre Belange als plausibel und weiterführend erscheint, nimmt Klessmann bewusst vor. Die entsprechende Passage klingt zwar danach, als tauche hier das alte *ancilla theologiae*-Modell wieder auf (27f.), wonach die Psychologie nur als Hilfswissenschaft der praktischen Theologie dient. Aber so selektiv, wie es hier den Anschein erweckt, ist dieses Buch überhaupt nicht: Die angebotene Metapher der Collage (54) zur Charakterisierung des hier vertretenen Verhältnisses von Psychologie und Theologie ist durchaus zutreffend, denn das Konfliktpotenzial zwischen den beiden Perspektiven wird nicht unter den Tisch gekehrt. Wohltuend ist ebenso, dass unterschiedliche psychologische Ansätze (Psychoanalyse, Tiefenpsychologie nach CG. Jung, Humanistische Psychologie, Verhaltenstherapie, Systemische Familientherapie und Körpertherapie) mit ihren Differenzen zu Wort kommen und auf ihr Potenzial zur Erhellung religiöser Phänomene hin abgeklopft werden. Die Sympathie des Autors für psychoanalytische Ansätze

wird dabei nicht verhehlt, aber es wird keine Dominanz der Psychoanalyse vertreten, sondern genauso die Leistungsfähigkeit der anderen Ansätze je nach thematischem Zusammenhang dargestellt.

Ohne den Wert von Klessmanns durchweg instruktiven und umfassend informierenden Darstellungen schmälern zu wollen, sei dennoch an dieser Stelle angemerkt, dass hinsichtlich der Rezeption der Psychologie in der Pastoralpsychologie noch ein Schritt weiter gegangen werden könnte und auch sollte: Für eine zukünftige Pastoralpsychologie ist eine breitere Rezeption der Erkenntnisse *aller* psychologischer Disziplinen (inklusive ihren methodischen Ausrichtungen) wünschenswert. Denn prinzipiell ist die Untersuchung aller Aspekte menschlichen Verhaltens grundsätzlich auch im religiös-kirchlichen Kontext relevant, und die Rezeption von bislang noch wenig oder gar nicht beachteten psychologischen Feldern machte die Pastoralpsychologie anschlussfähig(er) für den Dialog und die Zusammenarbeit mit der akademischen Psychologie (vgl. das in eine ähnliche Richtung gehende Plädoyer von Christoph Morgenthaler in: Wege zum Menschen 54 [2002] 287–300).

Angesichts der Materialfülle, die Klessmann präsentiert, ist es natürlich unmöglich, den sachlichen Gehalt des Buches auf knappem Raum zusammenzufassen, deswegen müssen hier wenige Schlaglichter genügen: Der Band umfasst insgesamt 16 Kapitel und beginnt nach der Einleitung, die grundsätzliche wissenschaftstheoretische Vorklärungen enthält, in Kapitel 2 mit einem zeitdiagnostischen Abschnitt, der die Konsequenzen des gesellschaftlichen Horizonts für die Pastoralpsychologie aufzeigt. Dieses Kapitel würde man vielleicht erst nach dem geschichtlichen Abriss (Kapitel 3) erwarten, aber da die Einholung der postmodernen Situation, aber auch eine Auseinandersetzung mit der Kritik an der Individuumszentrierung der (Pastoral-)Psychologie eine Klammer um das gesamte Werk legt, ist es an dieser Stelle durchaus stimmig platziert. In gewisser Weise Kern-, aber auch Höhepunkt des Bandes sind die Kapitel 4 (mit fast 100 Seiten das längste des Bandes) und 5, die die Menschen- und Gottesbilder der verschiedenen psychologischen Theorien beschreiben. Auch innerhalb der Theorien wird weiter differenziert und z.B. die Psychoanalyse in ihren untereinander auch widerstreitenden Richtungen (Triebpsychologie, Ich-Psychologie, Selbstpsychologie/Narzissmustheorie, Objektbeziehungspsychologie) selbst für Leser, die der Psychoanalyse ansonsten distanziert gegenüber stehen mögen, verständlich und gewinnbringend dargestellt. Neben den psychoanalytisch-tiefenpsychologischen und den humanistischen Perspektiven, welche gewöhnlich in pastoralpsychologischen Ansätzen rezipiert werden – letztere sieht Klessmann mit ihrem positiv geprägten Menschenbild in deutlichem Gegensatz zu christlichen Vorstellungen vom Menschen, die stärker dessen Zerrissenheit und Sündhaftigkeit betonen – geht Klessmann auch auf sonst viel weniger als Gesprächspartner genutzte Richtungen ein. So sind z.B. die Bedeutung von Lernprozessen

(Verhaltenstherapie), von Feedback (Systemische Familientherapie) oder der Leiblichkeit des Menschen (Körpertherapie) Aspekte, die auch im religiösen Zusammenhang beachtet werden sollten. Im fünften Kapitel kommen einige Grundfragen zur Sprache, die sich aus psychoanalytischen Ansätzen von Genese und Funktion der Religion ergeben (die Überschrift „Gottesbilder“ ist daher etwas irreführend); an dieser Stelle bleiben andere Ansätze außen vor.

Nach diesen Grundlagenkapiteln werden kirchliche Praxisfelder pastoralpsychologisch bearbeitet: „Kirche“ mit Fragen von Leitung, Macht und Konflikt; „Gottesdienst“ als kommunikatives und als rituelles Geschehen und als symbolisches Handeln, das immer in der Ambivalenz zwischen Progression und Regression steht; „Kasualien“ auf dem Hintergrund des Lebenszyklus der einzelnen Person und der gesamten Familie; „Predigt“ als kommunikativ-symbolisches Geschehen, aber auch als Lernprozess; „Seelsorge“ als face-to-face-Kommunikation, die eine Aufgabe der gesamten Gemeinde darstellt, beleuchtet aus der Perspektive unterschiedlicher psychotherapeutischer Schulen (der Bestimmung von Seelsorge als Psychotherapieverfahren [407], in der Klessmann Stollberg folgt, will ich mich allerdings nicht anschließen). Es folgen Kapitel 11 zu (religiösen) Entwicklungs- und Lernprozessen, das man vielleicht eher bei den Grundlagenkapiteln verortet hätte, sowie zwei Kapitel, die sich mit in der Kirche Tätigen befassen („Helfen / Diakonie“ und „Beruf: Pfarrer / Pfarrerin“). Auch bei den beiden vorletzten Kapiteln (14: „Gruppe und Gruppendynamik“, 15: „Erfahrungsfelder aus pastoralpsychologischer Sicht“, nämlich Schuld/Sünde sowie Angst) ist die Platzierung nicht ganz einsichtig; vielleicht wären sie im Kontext von „Gemeinde“ bzw. der Grundlagenkapitel organischer aufgehoben. Abgeschlossen wird das Buch mit einem Überblick über pastoralpsychologische Fort- und Weiterbildungsangebote.

Dass das Buch von einem protestantischen Autor stammt, ist zwar nicht zu verhehlen und zeigt sich in den Spezifika der protestantischen Situation (z.B. bei den Kasualien, beim Pfarrer/inberuf, auch in der besonderen Betonung der Predigt oder der Rechtfertigungslehre in Kapitel 15). Dies macht es aber für katholische Leser/innen keineswegs unbrauchbar, da der überwiegende Teil des gebotenen Materials für beide Konfessionen gleichermaßen gilt und ansonsten eine Übertragung auf die katholische Situation normalerweise nicht schwer fällt; wenn jedoch die katholische Messe als „unblutige Wiederholung des Opfers Christi“ (316) charakterisiert wird, wird man katholischerseits auch andere Akzente setzen wollen.

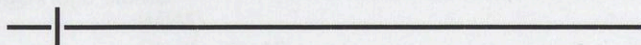
Trotz der eingangs gemachten kritischen bzw. weiterführenden Anmerkungen ist der Wert von Klessmanns Lehrbuch sehr hoch zu veranschlagen. Mit ihm liegt eine umfassende, gut lesbare Gesamtdarstellung

der Pastoralpsychologie vor, die von allen pastoralpsychologisch Interessierten mit Gewinn gelesen werden und auch für praktisch-theologische Lehrveranstaltungen gute Dienste leisten kann. Die einzelnen Kapitel bieten ausgewogene Überblicke und können auch gut für sich gelesen werden; interne Verweise, ein Namens- und ein Sachregister und weiterführende Literaturhinweise helfen dabei, sich in der Fülle des Materials zurechtzufinden und bei Interesse nach Vertiefungen zu suchen. Wenn man sich angesichts der hohen Seitenzahl noch etwas wünschen könnte, so wäre dies ein noch stärkeres Eingehen auf die gender-Perspektive sowie auf außerkirchliche Praxisfelder des Christlichen.

Tobias Kläden

Michael Klessmann, Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn ³2006, 702 S., 49,90 €.

Autorinnen und Autoren



Dr. Dörte Gebhard

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn
Evang.-Theol. Fakultät
Seminar für Praktische Theologie
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-7604
Fax: +49 (0) 228 73-4080
eMail: d.gebhard@uni-bonn.de

Pfarrer Hans Uwe Hüllweg (i. R.)

Inselgarten 11
D-48151 Münster
Fon: +49 (0) 251 68668119

Dr. Ottmar John

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Referat Pastoral allgemein und überpfarrlich
Kaiserstr. 161
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 103-225
eMail: o.john@dbk.de

Prof. Dr. Leo Karrer (em.)

Universität Freiburg / Schweiz
Theologische Fakultät,
Departement für Praktische Theologie
MIS 3110
CH-1700 Freiburg
Fon: +41 (0) 26 3007424
eMail: leo.karrer@unifr.ch

Dr. Tobias Kläden

Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Kath.-Theologische Fakultät
Seminar für Pastoraltheologie &
Religionspädagogik
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-30029 (-22635)
eMail: klaeden@uni-muenster.de

Dr. Judith Könemann

Schweizerisches Pastoralsoziologisches
Institut (SPI)
Gallusstr. 24
CH-9001 St. Gallen
Fon: +41 (0) 71 2285090
Fax: +41 (0) 71 1185099
eMail: j.koenemann@spi-stgallen.ch

Dr. Norbert Köster

Seminar für Mittlere und Neuere
Kirchengeschichte der Universität Münster
Kellermannstr. 4
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 4840118
Fax: +49 (0) 251 4840192
eMail: koester-n@web.de

Dr. Ute Leimgruber

Theologische Fakultät Fulda
Institut für Pastoraltheologie und Homiletik
Arndtstr. 13
D-90419 Nürnberg
Fon: +41 (0) 911 3218694
eMail: leimgruber@thf-fulda.de

Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette

Universität Dortmund
Fachbereich Humanwissenschaften und
Theologie
Abt. für Katholische Theologie
Seminar für Praktische Theologie &
Religionspädagogik
Emil-Figge-Str. 50
D-44227 Dortmund
Fon: +49 (0) 231 755-2874
Fax: +49 (0) 231 755-5455
eMail: mette@fb14.uni-dortmund.de

Dr. Marco Moerschbacher

Missionswissenschaftliches Institut Missio
(MWI)
Goethestr. 43
D-52064 Aachen
Fon: +49 (0) 241 75 07-339
Fax: +49 (0) 241 75 07-335
eMail: marco.moerschbacher@mwi-aachen.org

Dr. Burkhard Neumann

Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik
Leostr. 19a
D-33098 Paderborn
Fon: +49 (0) 5251 8729-808
Fax: +49 (0) 5251 280210
eMail: b.neumann@moehlerinstitut.de

Prof. Dr. Martin Stuflesser

Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Kath.-Theol. Fakultät
Seminar für Liturgiewissenschaft
Sanderring 2
D-97070 Würzburg
Fon: +49 (0) 171 785 9846
eMail: stuflesser@uni-wuerzburg.de

PD Dr. Hildegard Wustmans

Bischöfliches Ordinariat Limburg
Dezernat Kinder, Jugend und Familie
Roßmarkt 12
D-65549 Limburg
Fon: +49 (0) 6431 295-342
eMail: h.wustmans@bistumlimburg.de

