

»Herr, öffne mir die Lippen, damit mein Mund
dein Lob verkünde«

Pastoraltheologische Reflexionen zur gemeindebildenden Funktion
des Gotteslobes¹

Der Autor ist Privatdozent für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Außerdem arbeitet er als Psychoanalytiker (GPP), als Klinikseelsorger am LVR-Klinikum und an Kliniken der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf sowie als Koordinator der Behinderten- und Psychiatrieseelsorge in Düsseldorf/Rhein-Kreis Neuss. Seine Bibliographie umfasst eine große Anzahl an Publikationen und er hält laufend aktuelle Vorträge und Seminare zu Theologie, Seelsorge und Psychologie (Ed.).

I. VORBEMERKUNGEN

Meine Aufmerksamkeit für die gemeindebildende Funktion des Gotteslobes begann, als ich vor einigen Jahren als Festredner zum Jubiläum eines Kirchenchores eingeladen wurde. Bei den Chören und mit ihnen in der betend singenden Gemeinde ist das Gotteslob ja in guten Händen. Der Chor hatte sich damals eine pastoralästhetische Unterscheidung von »*musica sacra*« und »*musica profana*« gewünscht.² Eine solche Trennung zwischen der Alltags- oder Erfahrungswelt der Menschen – die »*profane*« Welt – und einem hiervon

¹ Leicht überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar vom 15.11.2011.

² Diese Unterscheidung wird erstmals auf der Kölner Synodalsynode 1860 verwendet, dann vom Allgemeinen Cäcilienverband, und zehn Jahre später, 1870, von der römischen Kurie übernommen. Siehe: Wolfgang Bretschneider, Kirchenmusik I, in: LThK³ 6 (1993) 28. – Allerdings gehen die Wurzeln dieser Unterscheidung doch bedeutend weiter zurück. Sie liegen im jüdischen Synagogalgesang und im dort verwurzelten Gesang der Psalmen. Siehe: Günther Massenkeil, Kirchenmusik II, in: LThK³ 6 (1993) 28.

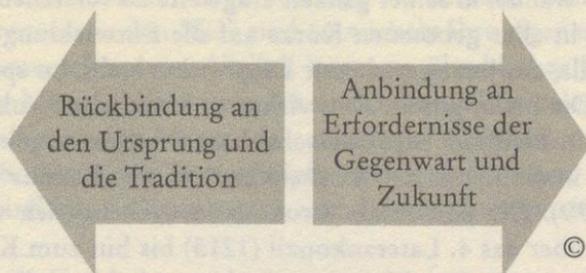
sozusagen getrennten Bereich – die »sakrale« Welt – können wir aus praktisch-theologischer Perspektive heute natürlich so nicht aufrechterhalten. Aufgabe der Theologie und der Seelsorge ist es ja gerade, zwischen der Alltagserfahrung der Menschen und dem Deutehorizont der jüdisch-christlichen Tradition, wenn man so will, zwischen Immanenz und Transzendenz, zu vermitteln.³ Dabei geht es nicht um die rigide Abgrenzung zwischen den Erfahrungen der Menschen und dem jüdisch-christlichen Deutehorizont und Erfahrungsraum. Es geht vielmehr um die Vermittlung von Glaubenserfahrung im Spannungsfeld zwischen der Alltagswirklichkeit der Menschen und der jüdisch-christlichen Tradition. Ein bedeutender Raum hierfür ist nach meinem Dafürhalten die christliche Gemeinde. Ich verstehe sie allerdings nicht als einen Raum der Abgrenzung, sondern als einen offenen Raum der Vermittlung. Eine Methode der Vermittlung ist, wenn man dies so sagen will, das Gotteslob, das allerdings mit dem Begriff der *musica sacra* in Abgrenzung gegenüber einer *musica profana* nur unzureichend bezeichnet ist. Will man die praktisch-theologische Relevanz des Gotteslobes in seinen vielfältigen Dimensionen erfassen, so darf man es nicht ausschließlich auf Kirchenmusik oder geistliche Musik beschränken.⁴ Gesang und Musik sind natürlich wichtige Dimensionen des Gotteslobes und schon allein hierin kommt dem Gotteslob eine gemeindefbildende Funktion zu. Aus diesem Grunde möchte ich nun die Aufmerksamkeit auf die in der Alltagswirklichkeit der Menschen wurzelnde Multidimensionalität des Gotteslobes lenken und dies zu meinem relationalen Gemeindeverständnis in Beziehung setzen. Die gemeindefbildende und damit die für die Praxis relevante Funktion des Gotteslobes zeige ich dann – sozusagen paradigmatisch – anhand der Bedeutung von Kirchenchor und Kirchenmusik auf.

³ Vgl.: Wolfgang Reuter, Relationale Seelsorge. Psychoanalytische, kulturtheoretische und theologische Grundlegung (PThH 123), Stuttgart 2012, 25–44; 267–270.

⁴ Vgl.: Meinrad Walter, Gegenseitige Inspiration. Theologie und Musik auf neuen Wegen zueinander?, in: HerKorr 65 (2011) 585–588.

II. DIE AUFGABE DER PASTORALTHEOLOGIE

Über das Gotteslob nachzudenken ist nicht allein Sache der Liturgiewissenschaft, sondern aller theologischen Fachgebiete. Ich wähle die Perspektive der Pastoraltheologie. Sie widmet sich in besonderer Weise den Grundlagen der Pastoral, also dem Handeln der christlichen Kirchen. P. M. Zulehner konzipiert die Pastoraltheologie bekanntlich in einem Dreierschritt. Dem zufolge hat sie die Ziele kirchlichen Handelns zu bedenken (Kriteriologie), es geht ihr um die Wahrnehmung des situativen Kontextes (Kairologie) und um die Reflexion sowie die ständige Weiterentwicklung, auch die Korrektur, der kirchlichen Praxis (Praxeologie)⁵. Man kann es auch so ausdrücken: Die Pastoraltheologie nimmt die Entwicklungen in Gesellschaft und Kirche in den Blick, reflektiert die Praxis der Kirche kritisch und versucht, sie zugleich methodisch und konzeptgeleitet, am Ursprung orientiert und konzilsgemäß zu gestalten.⁶ Es ist also aus praktisch-theologischer Perspektive unerlässlich, sich einem pastoraltheologischen Projekt mit einer doppelten Fragestellung anzunähern, die sich dann natürlich noch weiter differenzieren lässt. So ist zum einen immer zu fragen, ob und wie das gegenwärtige Handeln der Kirche in ihrer Tradition verwurzelt und damit an die eigene Glaubenstradition zurückgebunden ist. Und genauso ist zu fragen, ob dieses Handeln der Kirche überhaupt auf der Höhe der Zeit und damit anschlussfähig und zukunfts-offen ist.⁷



© W. Reuter

⁵ Vgl.: Paul M. Zulehner, Pastoraltheologie. 1. Fundamentalpastoral, Düsseldorf 1989, 14f.

⁶ Ebd. 34–39. – Siehe auch: Walter Fürst, Die Praktische Theologie und ihre Fächer, in: Josef Wohlmuth (Hg.), Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium, Würzburg 1995, 31–339, hier 317. – Ders., Pastoraltheologie I, in: TRE 26 (1996) 70–76. – Zur Konzeptentwicklung siehe: Doris Nauer, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium (PThH 55), Stuttgart 2001.

⁷ Vgl.: Doris Nauer, Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart 2010, 14–16.

Es besteht kein Zweifel, dass die Pastoraltheologie gerade angesichts der derzeitigen Umbruchprozesse in den Bistümern und Gemeinden mit auf den Plan treten muss und diese Prozesse in Forschung und Lehre kritisch und konstruktiv zu begleiten hat. Multidimensional und relational verstandenes Gotteslob, so meine These, kann beim derzeitigen Übergang von tradierten Gemeindeformen zu neuen Gestalten gemeindlichen Lebens ein stabilisierender und inspirierender Faktor sein. Dazu bedarf es einer praktisch-theologischen Reflexion zur gemeindebildenden Funktion des Gotteslobes, einer Relecture des Begriffs, die das Gotteslob als Ressource neu zu entdecken hilft.

1. Gemeinde und Gemeindepastoral im Umbruch und Wandel

Soll es nun im Folgenden um die gemeindebildende Funktion des Gotteslobes gehen, so müssen wir uns zunächst ein Bild von der gegenwärtigen Situation und dem Zustand der Gemeinde machen. Dabei ist festzuhalten, dass Gemeinde und Gemeindepastoral derzeit in einem epochalen Umbruch stecken, dessen Auswirkungen noch nicht annähernd erfasst sind. R. Bucher spricht vom »Ende der Überschaubarkeit«, von weitreichenden »Transformationsprozessen kirchlicher Basisstrukturen« und neuen »Perspektiven einer zukünftigen Sozialgestalt von Kirche«. ⁸ D. Nauer nennt dies einen »strukturellen Wandlungsprozess«. ⁹

Um diesen Wandel in seiner ganzen Tragweite zu verstehen, ist es erforderlich, in aller gebotenen Kürze auf die Entwicklung des Pfarreienmodells, das jetzt gerade zur Disposition steht, zu sprechen zu kommen. Die bis in unsere Zeit wirksame kirchliche Struktur – Organisation in Bistümer und überschaubare Pfarreien – geht ja schon zurück bis in die Zeiten der Kirchenväter (so z.B. Basilius von Caesarea, 330–379). Die parochiale Struktur entwickelte sich von daher kommend über das 4. Laterankonzil (1215) bis hin zum Konzil von Trient (1545–1563). Das Pfarreienprinzip wurde hier unter anderem durch die Einführung der Residenzpflicht von Priestern fest und bis in die jüngste Gegenwart hinein unumstößlich im Leben der Kir-

⁸ Rainer Bucher, Das Ende der Überschaubarkeit. Perspektiven einer zukünftigen Sozialgestalt von Kirche, in: HerKorr Spezial 1 (2011) 6–10.

⁹ D. Nauer, Seelsorge, ²2010, 12.

che verankert.¹⁰ Veränderungsprozesse aus der zweiten Hälfte des 20. Jhs., die zunächst durch die Volk-Gottes- und Communiotheologie des II. Vatikanums inspiriert waren, haben an dieser Grundstruktur des parochialen Prinzips nichts geändert. Erst auf Grund der gegenwärtigen Krisenphänomene¹¹ – hier ist an das Diktat der Finanznot, an das eigenartige Postulat des Gläubigen- und Priester mangels sowie an das gleichzeitige Festhalten am Weihepriestertum des zölibatären Priesters zu denken – wird diese jahrhundertalte Struktur nun nahezu flächendeckend aufgehoben. Man muss nicht Psychoanalytiker sein, um ein Gespür dafür zu entwickeln, dass dies nicht nur zu Krisen in den Gemeinden und unter den Gemeindeführern führt, sondern dass dies die Krise selber ist – also eine entscheidende und zur Entscheidung herausfordernde, schwierige, aber durchaus auch zu bewältigende Situation.¹²

Diese hier nur angedeutete Entwicklung bedeutet für die Kirche in Deutschland und sicherlich auch in Europa, dass sie sich auf einem Weg zu neuen, ganz und gar komplexen Sozialformen und -gestalten des gemeindlichen Lebens befindet, von denen derzeit niemand genau weiß, wie sie sich entfalten werden.¹³ In den Ordinariaten wurden und werden unter Hinzuziehung unterschiedlich qualifizierter und kompetenter Berater und Beratungsfirmen schnell Modelle gemeindlicher Strukturentwicklung erarbeitet, die ihre Tragfähigkeit für die Zukunft alle erst noch werden erweisen müssen.¹⁴ Pastoraltheologen sind natürlich auch beteiligt. Sie nehmen diese Transformationsprozesse in den Blick und entwickeln ihre eigenen Theorien und Praxismodelle, deren Vielfalt kaum zu überblicken ist. Als gemeinsamer Nenner in den kaum überschaubaren Prozessen des Wandels kristallisiert sich heraus, dass neben der klassischen und traditionellen Struktur der Territorialpfarreien neue Formen kirchlicher und gemeindlicher Organisation und Lebensraumgestaltung erfor-

¹⁰ Vgl.: Ebd., 46–51.

¹¹ Siehe hierzu: Michael N. Ebertz, Vor der Aufgabe der Neugründung. Die Kirche in sich wechselseitig verstärkenden Krisen, in: HerKorr Spezial 1 (2011) 2–6. – Franz Xaver Kaufmann, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum? Freiburg 32011. – Bernhard Spielberg, Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort, Würzburg 2008, 74–85.

¹² Vgl.: N. N., Krise, in: Duden 7, Etymologie, Mannheim 1963, 371.

¹³ Vgl.: Ulrich Ruh, Pastoral im Umbau, in: Editorial HK Spezial (2011) 1.

¹⁴ Siehe: B. Spielberg, Kann Kirche noch Gemeinde sein?, 2008, 86–274.

derlich sind, die vielerorts schon praktiziert werden.¹⁵ Nach meiner Sicht der Dinge stehen wir derzeit im Spannungsfeld zwischen der Versorgung der Fläche – dies ist das traditionelle Modell – und der Entwicklung neuer kirchlicher und gemeindlicher Orte – dies ist die Herausforderung für die Zukunft. In diesen Prozessen der Gemeindebildung und -entwicklung sind neben vielem anderen pastoral-theologische und seelsorgliche Kompetenz, Phantasie und Experimentierfreude gefragt.

Soll nun im Folgenden der Zusammenhang von Gotteslob und Gemeindebildung aufgezeigt werden, so möchte ich zunächst mein eigenes, relationales Gemeindeverständnis darstellen. Auf der Grundlage des von mir entwickelten Ansatzes »Relationaler Seelsorge«¹⁶ verstehe ich Gemeinde als einen miteinander zu gestaltenden und damit relationalen Lebensraum im Kontext des jüdisch-christlichen Deutehorizontes. Schon die neutestamentliche Überlieferung wie auch der Befund auf der Grundlage von Gegenwartsanalysen bringen zu Tage, dass Gemeinde immer nur im Plural verstanden und realisiert werden kann.¹⁷ W. Kirchschräger hat aufgewiesen, dass bereits die neutestamentlichen Gemeinden »in der Spannung von Veränderung und Kontinuität« existierten, wobei jedoch ein paar unverzichtbare, die Gemeinde konstituierende Kriterien zu beachten sind. Als solches gilt zunächst, dass Jesus Christus als die Mitte der Gemeinde verstanden und in ihrer Mitte als gegenwärtig erfahren wird. Des Weiteren konstituiert sich die christliche Gemeinde

- in der Feier des Christusereignisses im liturgischen Raum sowie im Christusbekenntnis und in der Christusverkündigung
- durch die Erfahrung der Gemeinschaft und des Sendungsauftrags
- als diakonische Beziehungs- und Solidargemeinschaft
- in unterschiedlichen Strukturen ...
- ... und überschaubarer Größe (Hauskirche)¹⁸

¹⁵ Nur in Klammern möchte ich kurz andeuten, dass all diese Entwicklungen ihrerseits natürlich Auswirkungen auf das Seelsorgeverständnis, auf die Praxis der Seelsorge und letztlich natürlich auch auf die Konzepte von Seelsorge und Pastoral haben werden.

¹⁶ Siehe: W. Reuter, *Relationale Seelsorge*, 2012.

¹⁷ Siehe in: PThI 28 (2008) H. 1.

¹⁸ Siehe: Walter Kirchschräger, *Gemeinde in der Spannung von Veränderung und Kontinuität. Neutestamentliche Perspektiven*, in: PThI 28 (2008) 10–22.

Neben diesen durchweg theologischen Kriterien lassen sich im interdisziplinären Dialog mit der neueren Psychoanalyse und der gegenwärtigen trinitarischen Theologie relationale Kriterien benennen, die für die Gemeinde als Lebensraum konstitutiv sind.¹⁹ Demzufolge sind Menschen hier

- miteinander in Beziehung
- miteinander in Bewegung
- miteinander in Zwischen-Räumen
- miteinander in Zwischen-Zeiten

Ohne dies hier nun näher auszuführen, ist mir an dieser Stelle der Hinweis wichtig, dass dieses relationale Seelsorge- und Gemeindeverständnis trotz seiner sozialpsychologischen Diktion durchweg trinitätstheologisch begründet ist und eine weit reichende praktisch-theologische Relevanz hat.²⁰ Gemeinde ist demzufolge als relationaler Lebensraum des Miteinanders zu verstehen. Diese Option findet ihre aktuelle theologische Grundlage in der Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums (LG 30–38), die allerdings bis heute nicht eingeholt ist. Eine nähere Auseinandersetzung mit der Multidimensionalität des Gotteslobes wird nun aufzeigen, dass sich diese relationalen Kriterien des Miteinanders im praktizierten Gotteslob durchaus konkretisieren und sich damit als gemeindebildend erweisen.

Relationales Gemeindeverständnis



© Wolfgang Reuter

¹⁹ Vgl.: W. Reuter, Relationale Seelsorge, 63–101; 149–176.

²⁰ Vgl.: Ebd., 188–282; 283–300.

Binden wir nun dieses Relationale Gemeindeverständnis zurück an die derzeitige Umbruchsituation, so ist dabei zu bedenken, dass die Menschen, die bis dahin in intensiver Identifikation mit der traditionellen Form der Gemeinde gelebt haben und sich hier engagierten, von den angedeuteten Prozessen des Umbruchs natürlich existentiell betroffen sind. Es geht schließlich um die Veränderung ihrer bis dahin vertrauten Lebensräume (Gemeinde), um eine situationsgemäße Lebensraumgestaltung (Gemeindepastoral) und darin um die Zumutung innerer und äußerer Ortsveränderung, was wiederum eine existentielle Herausforderung für alle Beteiligten darstellt.²¹ Dies alles geht nach meinem seelsorglichen und pastoraltheologischen Grundverständnis natürlich überhaupt nicht ohne die aktive Beteiligung der Betroffenen selbst, das heißt derjenigen Menschen, die die Gemeinde bilden und sich dort mit einem Teil ihrer Lebenszeit einbringen und engagieren. Sie sind es ja, die auf unterschiedlichste Weise die Gemeinde als Lebensraum gestalten, in dem sie miteinander in Beziehung treten, miteinander in Bewegung sind, Zwischenräume und Zwischenzeiten miteinander teilen und gestalten, dies alles im Kontext des jüdisch-christlichen Deutehorizontes. Soviel vorab zu meinem relationalen Verständnis von Gemeinde. Kommen wir nun zum Gotteslob und zum Zusammenhang von Gotteslob und Gemeindebildung.

2. Spuren des Zusammenhangs von Gotteslob und Gemeinde

Sucht man nun nach dem konstitutiven Zusammenhang von praktiziertem Gotteslob und Gemeinde, so stößt man in einem Dokument des frühen Christentums auf die Apostelgeschichte, die – gewiss in idealtypischer Weise – das Leben der noch sehr jungen Gemeinde beschreibt (Apg 2,43–47). Demnach ist die Gemeinde von einer sozial-caritativen oder auch diakonisch-prophetischen sowie von einer ri-

²¹ Siehe: Ebd., 102–112. – Wolfgang Reuter, Ortsveränderung als Lebensprojekt – Psychoanalytische und theologische Überlegungen zur Dynamik und Ambivalenz von Verortung und Ortsverlust, in: *das prisma* (Beiträge zu Pastoral, Katechese & Theologie) 21 (2009) 48–57. – Siehe auch: Wolfgang Reuter / Andreas Odenthal, »Orts-Veränderung«, Zehn Thesen zu Dynamik und Ambivalenz der Umnutzung von Kirchenräumen, in: Albert Gerhards / Martin Struck (Hgg.), *Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude*, Regensburg 2008, 113–127.

tuell-liturgischen wie im weitesten Sinne auch von einer mystagogisch-anamnetischen Grundhaltung geprägt: Es heißt dort, dass die Gemeinemitglieder ihr Hab und Gut verkauften und alles gemeinsam hatten und gemäß des jeweiligen Bedarfs miteinander teilten. Auch gingen sie weiterhin zum Tempel, in ihren Häusern hingegen brachen sie das Brot und hielten *miteinander* (!) Mahl. Nachdem dies beschrieben ist, verknüpft der biblische Autor diese Grundhaltung und Praxis der Gemeinde unmittelbar mit dem Gotteslob: »Sie lobten Gott und waren beim ganzen Volk beliebt« (Apg 2,47). Ohne dass dies hier näher inhaltlich beschrieben würde, wird deutlich, dass das Gotteslob von Beginn an Sache der ganzen christlichen Gemeinde ist und sich aus ihrer Praxis ergibt und auf diese Praxis bezogen ist. Das zeigt im Übrigen auch schon eine der wichtigsten Belegstellen für das Gotteslob aus dem Alten Testament. Hier ist im Anschluss an den Durchzug durch das Rote Meer davon die Rede, dass die »Kinder Israels«, und damit ist das ganze Volk gemeint, von der Prophetin Mirjam zum Lob Gottes als Antwort auf sein befreiendes Handeln eingeladen werden (Ex 15,21). Ich gehe darauf noch näher ein. Auch Ps 51 konstruiert dieses Verhältnis.

Der Zusammenhang von Gotteslob und Gemeinde wurde in unserer jüngeren Gegenwart vom II. Vatikanum bekräftigt. Es bezieht diesen Zusammenhang entsprechend seiner theologischen Grundausrichtung allerdings eindeutig und klar auf die Kirche bzw. auf »die gesamte Menschheit« und spricht hier nicht von der Gemeinde. Sie (die Kirche) empfängt den göttlichen Lobgesang von Christus, der die gesamte Menschengemeinschaft um sich schart, »um gemeinsam mit ihr diesen göttlichen Lobgesang zu singen«. Damit ist, in der Sprache des Konzils ausgedrückt, jener Hymnus gemeint, »der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt«. Die Kirche stimmt mit ihrem Gotteslob sozusagen in diesen himmlischen Lobgesang mit ein und hat Anteil an ihm. Sie »lobt den Herrn ohne Unterlass und tritt bei ihm für das Heil der ganzen Welt ein, nicht nur in der Feier der Eucharistie, sondern auch in anderen Formen, besonders im Vollzug des Stundengebetes« (SC 83). Mir ist hier wichtig herauszustellen, dass das Gotteslob nach diesem Verständnis zunächst Gabe Jesu Christi und damit Gabe des dreieinen Gottes ist, der mit der gesamten Menschengemeinschaft gemeinsam das Gotteslob erklingen lässt (SC 83). Die menschlichen Lebensvollzüge in ih-

rem Rhythmus von Tag und Nacht, also wirklich alles, was das menschliche Leben in der sich hier andeutenden Ambivalenz ausmacht, werden durch das Gotteslob »geweiht«: Zu diesem Zweck feiert die Kirche das Stundengebet, ein sozusagen immerwährendes Gotteslob. Es »ist nach alter christlicher Überlieferung so aufgebaut, dass der gesamte Ablauf des Tages und der Nacht durch Gotteslob geweiht wird« (SC 84).

Nach dieser Auffassung hat das Gotteslob der Kirche eine relationale und multidimensionale Struktur, die immer schon auf den Aufbau von Gemeinde hinausläuft, was jedoch seitens des Konzils erst wieder neu ins Bewusstsein gehoben wurde. In seiner relationalen Dimension ist das Gotteslob Ausdruck der Beziehung zwischen Gott als Schöpfer und dem Menschen und der in ihrem Gottesglauben miteinander verbundenen Menschen. Es bezieht sich auf den Lobpreis Gottes und zugleich auf die Heiligung des Lebens und der Alltagserfahrungen der Menschen. So kommt dem Gotteslob in seinen vielfältigen Dimensionen, die ich gleich aufzeigen werde, die seelsorgliche und pastorale Aufgabe der Vermittlung zwischen den »himmlischen Wohnungen« und der alltäglichen Erfahrungswelt der Menschen zu. Vermittlungsort hierfür ist die konkrete Gemeinde – die Methode der Vermittlung ist das Gotteslob. Damit komme ich zurück zu meiner These, derzufolge beim derzeitigen Übergang von tradierten Gemeindeformen zu neuen Gestalten gemeindlichen Lebens multidimensional und relational verstandenes Gotteslob ein stabilisierender und inspirierender Faktor kann sein. Dazu bedarf es nun einer vertieften praktisch-theologischen Reflexion zur gemeindebildenden Funktion des Gotteslobes.

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

Gehen wir zurück zu einer der alttestamentlichen Quellen des Gotteslobes, so stoßen wir mit Psalm 51 auf einen Text mit einer tiefen Verwurzelung in der Alltagswirklichkeit und Alltagserfahrung der Menschen. Gotteslob gründet in der ambivalenten Erfahrung menschlicher Konflikthaftigkeit und göttlicher Neuschöpfung. In diesem gegenpoligen Spannungsbogen findet das Gotteslob des ganzen Volkes (»Zion« Ps 51,20) nach biblischer Überlieferung seine

theologisch-anthropologische Grunddimension und erweist sich als durchweg alltagstaugliche Spiritualität (Ps 51,17).

Mit dem Ruf »Herr, öffne mir die Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde« wird das Stundengebet, wenn man so will, das immerwährende Gotteslob der Kirche, eröffnet. Dieser Ruf findet sich mitten in Psalm 51 (Ps 51,17). Das ist einer der Psalmen, die das ganze Dilemma des Menschseins mit seinem Schuldigwerden²², mit den Triebkonflikten und mit dem Leiden daran zum Thema haben.²³ Er erzählt aber auch davon, dass der Mensch sehr wohl in der Lage ist, seiner Schuld gewahr zu werden und umzukehren.²⁴ Und schließlich spricht er davon, wie Gott bereit ist, mit dem umkehrwilligen Menschen, trotz allen Schuldigseins, immer wieder neu anzufangen und ihm neue Möglichkeiten zu eröffnen. Zwischen Gott und Mensch

²² Siehe hierzu: Dieter Funke, *Das Schulddilemma. Wege zu einem versöhnten Leben*, Göttingen 2000.

²³ Nur kurz sei an dieser Stelle angedeutet, dass die in diesem Psalm zum Ausdruck gebrachten menschlichen Erfahrungen der Schuldverfallenheit, des Leidens hieran, die Bereitschaft zur Umkehr und die vergebende Neuschöpfung durch den barmherzigen Gott hier nicht als geschichtslose Größen zu verstehen sind. Sie werden ja im Eröffnungsvers des Psalms mit König David ganz konkret in Verbindung gebracht und somit zu einem Teil unserer Geschichte, unserer Tradition [*Ein Psalm Davids, als zu ihm kam Nathan der Prophet, nachdem er eingegangen war zu Batscha*« (Ps 51,1f)]. Hier wird gleich im Auftakt Davids nach menschlichem Ermessen unverzeihliche Schuld konkret benannt, der Umkehrprozess wird angedeutet, der Umkehrbegleiter (Nathan) wird benannt und das Erlösungshandeln Gottes wird dieser Erfahrung als Trost und Hoffnung gegenübergestellt. Der Neubeginn Davids mit Gott und der Neubeginn Gottes mit David, dieser Prozess dynamischer Neuschöpfung, ist der Grund für das hier angesagte Lob Gottes. – Siehe: Erich Zenger, Psalm 51, in: Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg 2000, 56. – Er weist hier darauf hin, dass »die Redaktoren, die die ihnen vorgegebene Sammlung Ps 52–68* zum Davidpsalter Ps 51–72 ausgestaltet haben ... Ps 51 programmatisch an den *Anfang dieses Davidpsalters* gestellt« haben. Bei der Sammlung Ps 51–72 handelt es sich um den so genannten zweiten Davidpsalter. Vgl.: Ebd. 28.

²⁴ Der Mensch ist, wie A. Deissler herausstellt, getroffen von der Selbsterkenntnis »einer ihn von Geburt her durchwaltenden Sündigkeit bzw. Geneigtheit zur Sünde«. Neben der Verstrickung in Schuld kommen hier auch die Leiderfahrung und Leidverbundenheit menschlichen Lebens ins Wort. Deissler bezeichnet die hier zum Ausdruck gebrachte »Einsicht in die eigenen abgründigen Tiefen ... als göttlich geschenkte und vom Menschen ergriffene Weisheit«, in: Alfons Deissler, *Die Psalmen*, Düsseldorf 1964, 209f. – Siehe auch: E. Zenger / F.-L. Hossfeld, *Psalmen 51–100* (HThKAT), 2000, 59. – Zum Menschenbild des an seinen Konflikten Leidenden siehe: Wolfgang Reuter, *Heilsame Seelsorge. Ein psychoanalytisch orientierter Ansatz von Seelsorge mit psychisch Kranken*, Münster 2004.

entsteht – theologisch gesprochen – die relationale Dynamik einer Neuschöpfung.²⁵

Nehmen wir nur diese beiden Faktoren – Schuldkonflikt und Leidenserfahrung –, so stehen wir vor einem durchaus realistischen Bild des Menschen der damaligen wie auch der heutigen Zeit. Auf dessen Grundlage ist das Gotteslob nach der Art des Psalms 51 durch und durch geerdete Alltagsspiritualität, die gar nicht an den Konflikten der Menschen vorbeireden oder vorbeibeten kann. Man könnte sagen: Gerade weil oder nur wenn es mit dem Alltag der Menschen zu tun hat, wird das Gebet zum Gotteslob.

Der Beter des Psalms 51 hat neben den anthropologischen Grundkonstanten von Schuldkonflikt und Leidverfallenheit »die bis in den Seelengrund reichende Gestörtheit des Gottverhältnisses in den Blick bekommen«. Im Zusammenhang von Umkehr und schöpfungsdynamischer Befreiung von Schuld und Leid sieht er zuletzt den Grund für seinen Jubel über Gottes Erbarmen und Gerechtigkeit. Deissler charakterisiert den Psalm an dieser Stelle sehr zutreffend als ein »Dankgelübde«, dies vor allem in Hinblick auf die Verse 15–19, in deren Mitte mit Vers 17 der unseren Überlegungen zu Grunde liegende Vers steht. Mit dem dynamischen Zusammenhang der Erfahrung von Leid- und Schuldverfallenheit, der Bereitschaft zur Umkehr und Umkehrbegleitung (Ps 51,2.15; Nathan) auf Seiten des Menschen und der Bereitschaft Gottes zur Vergebung, zur Wiederherstellung des Bundes (Ps 51,3) und darin vermittelter existentieller Neuschöpfung beschreibt Ps 51,17 den nicht nur inneren Raum für das Gotteslob: »Herr, öffne mir die Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde.« Die Tatsache, dass der Mensch in Jubel über Gott ausbricht und mit offenen Lippen dessen Ruhm und Lob verkündet, hat ihren Grund in der eine neue Beziehung schaffenden Gerechtigkeit und Schöpfungsmacht Gottes, mit der er den Men-

²⁵ Ps 51,12: »Erschaffe mir, Gott, ein reines Herz, und gib mir einen neuen, beständigen Geist«. – A. Deissler hat darauf hingewiesen, dass dieses »Erschaffen« eines neuen, lautereren Herzens und Geistes, das der Beter hier erbittet, in den alttestamentlichen Schriften »sonst nur für besondere göttliche Schöpfungsakte verwendet« wird. Vgl. in: A. Deissler, Die Psalmen, 209. – Auch E. Zenger stellt heraus, dass dieser Psalm uns in die »Dialektik von radikaler Schuld(an)erkenntnis und Neuschöpfung durch den barmherzigen Gott« stellt. In: E. Zenger / F.-L. Hossfeld, Psalmen 51–100 (HThKAT), 2000, 58.

schen aus seinem Schulddilemma und dem dadurch induzierten Leiden befreit.

Psalm 51 handelt nicht nur vom Menschen an sich, sondern vom Menschen in relationaler Bezogenheit. Er bringt die Gemeinde mit ins Spiel, wenn er am Ende von »Zion« (Ps 51,20) spricht. Dies meint ja die damalige Gemeinde. So führt er den heutigen Beter zurück in die Lebens- und Glaubensgeschichte des ganzen Volkes Israel, das sich hier betend gegenüber seinem Schöpfer artikuliert und somit immer wieder neu zu ihm in Beziehung tritt. E. Zenger hat den Psalm 51 als einen »der *theologischen* ›*Spitzentexte*‹ der biblischen Überlieferung«, bezeichnet »der sowohl in der jüdischen wie christlichen Liturgie eine bedeutsame Rezeption erfahren hat (u.a. in der Jom-Kippur-Liturgie und als kirchlicher Bußpsalm par excellence)«²⁶. Damit wird deutlich, dass Psalm 51 in der konflikt- und schöpfungsdynamischen Dynamik seiner theologischen Anthropologie das Leben der Gemeinde und deren Gotteslob inspiriert. Für den Zusammenhang von Gotteslob und Gemeinde beziehungsweise für den Gemeindeaufbau bedeutet dies, dass bis heute durch das in der Gemeinde praktizierte Gotteslob die hier skizzierte schöpfungstheologisch-erlösende Grundoption des jüdisch-christlichen Glaubensbekenntnisses in lebendiger Erinnerung gehalten wird und zu einem praktisch relevanten Gestaltungsprinzip des Gemeindelebens wird.

4. Die biblische »Urszene« des Gotteslobes (Ex 14,29; 15,19–21) und seine vielfältigen Dimensionen

Mit dem dargelegten theologisch-anthropologischen Fundament haben wir eine Grunddimension des Gotteslobes, sozusagen seinen *inneren Ort* gefunden. Nun stellt sich die Frage, ob es für das Gotteslob auch einen *äußeren* und damit *historischen Ort* gibt. Man könnte auch nach der »Urszene« fragen. Nach Aussage der heiligen Schrift gibt es diese. Sie liegt am Roten Meer und wird im alttestamentlichen Buch Exodus im 14. und 15. Kapitel überliefert. Hier wird von der Befreiung des Volkes Israel aus der Knechtschaft in

²⁶ Ebd., 58.

Ägypten erzählt. Das Volk Israel hatte gerade seine wunderbare Rettung am Schilfmeer (Rotes Meer) erfahren. In einem einzigen kleinen Vers heißt es dann, dass die Prophetin Mirjam das gerettete Volk auffordert, dem rettenden Gott JHWH ein Loblied zu singen (Ex 15,21)²⁷.

Hier wird es unter anderem auch aus dem Grunde interessant, weil hier einer Frau eine besondere Rolle in Hinblick auf das Gotteslob zukommt. Es ist »die tanzende und singende Mirjam, die auf die Pauke schlug, als Israel im Schilfmeer *nicht* unterging und der ägyptischen Armee entrann«²⁸. Diese kleine Szene eröffnet nun gleich den Blick auf mehrere Dimensionen des Gotteslobes.

a. Anamnetische Dimension – Das Gotteslob der Mirjam

Mit der anamnetischen Dimension kommt zunächst die zum Gotteslob gehörende vergegenwärtigende Erinnerung zur Sprache. Dabei fallen Gegenwart und Vergangenheit sozusagen in eins, dies aber, ohne ihre Unterschiede und Differenzen aufzuheben. Um nun ein Ereignis aus der Vergangenheit durch Erinnerung zu vergegenwärtigen, bedarf es zunächst seiner Überlieferung bzw. der Vermittlung, man könnte auch sagen, an dieser Stelle brauchen wir die Tradition oder die Story. Die ist hier in der Übersetzung von I. Fischer schnell erzählt (Ex 14,29; 15,19–21):

»(14,29) Und *die Kinder Israels gingen auf dem Trockenen mitten durch das Meer*. Und das Wasser (war) für sie eine Mauer, zur Rechten und zur Linken ... (15,19) Als die Reiterei des Pharaos mit ihrem Wagen und ihren Reitern ins Meer kam, da ließ JHWH die Wasser des Meeres über sie zurückkehren. Und *die Kinder Israels gingen auf dem Trockenen mitten durch das Meer*. (15,20) Da nahm Mirjam, die Prophetin, die Schwester Aarons, die Trommel in ihre Hand und alle Frauen zogen hinter ihr hinaus mit Trommeln und Reigentanz. (15,21) Da antwortete Mirjam für sie (mask. pl.): Singt (mask. pl.)

²⁷ »Die Prophetin Mirjam, die Schwester Aarons, nahm die Pauke in die Hand, und alle Frauen zogen mit Paukenschlag und Tanz hinter ihr her. Mirjam sang ihnen vor: Singt dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben! Rosse und Wagen warf er ins Meer« (Ex 15,20f).

²⁸ Jürgen Ebach, *Der Tanz im Alten Testament*, in: Marion Keuchen u.a. (Hgg.), *Tanz und Religion. Theologische Perspektiven*, Frankfurt a. M. 2008, 29–48, hier 30.

JHWH, denn er ist erhaben, ja erhaben, die Reiterei und ihren Wagen warf er ins Meer!«²⁹

Für unseren Zusammenhang sind eigentlich nur die letzten beiden Verse von Bedeutung. Hier motiviert Mirjam die »Gemeinde« – sie macht das »für sie«, also stellvertretend, und meint damit »die Kinder Israels« – mit Trommeln zum Reigentanz (Ex 15,20) und zum singenden Lobpreis der Erhabenheit Gottes. Fischer hebt die besondere Bedeutung des Mirjamliedes hervor. In ihrer Rekonstruktion des ursprünglichen Textkorpus schließt sie es direkt an Ex 14,29 an. Das heißt, sie lässt den anschließenden Hymnus des Mose (Ex 15,1–18), den sie als späteren Einschub versteht, außen vor und fährt mit 15,19 fort. Auf der Grundlage dieses ursprünglichen Textkörpers sieht sie einen besonders engen Zusammenhang zwischen der errettenen Tat Gottes und dem antwortenden Gotteslob der Gemeinde. Auf Grund der notwendigen kritischen Textarbeit und der Positionierung in der Textabfolge kommt Fischer zu der Überzeugung, dass Mirjam hier nicht nachträglich das Heilshandeln Gottes sowie den Mut und die Tapferkeit der Krieger preist, sondern dass sie bereits während des Geschehens »die Rettungstat Gottes mit ihrem Hymnus preisend beantwortet«³⁰. Das ist für unser Verständnis vom Gotteslob hochbedeutsam. In der »gleichzeitige(n) Handlungsabfolge von Rettung und Formulierung des Lobes«³¹ tritt der unlösliche Zusammenhang von göttlicher Heilstat – hier ist es die Befreiung und Errettung, oben sprachen wir von Neuschöpfung – und Gotteslob hervor. Darin zeigt sich die anamnetische Dimension des Gotteslobes: Es erinnert vergegenwärtigend an die zurückliegende rettende Heilstat Gottes an seinem Volk und macht sie im Moment präsent. Der Aspekt der vergegenwärtigenden Erinnerung ist unlösbar mit dem Gotteslob verbunden, und da sich dieses in der Gemeinde vollzieht (die Kinder Israels), auch mit deren Leben.

²⁹ Siehe: Irmtraud Fischer, Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002.

³⁰ Ebd., 65.

³¹ Ebd., 66.

b. Prophetische Dimension

Unser Text stellt uns Mirjam als »Prophetin« vor. Damit weist er dem Gotteslob eine prophetische Dimension zu. Dies ist insofern bedeutsam, als das Amt der Propheten vom biblischen Erzählzusammenhang her erst zu einem späteren Zeitpunkt, nämlich am Sinai, zum »Zweck der vermittelnden Rede zwischen Gott und Volk gegründet« werden wird. Die prophetische Dimension im Lobgesang der Mirjam sieht Fischer durch zwei Faktoren gegeben: Da ist einmal die theologische Deutung des Geschehens – *Gott hat das Volk errettet* – und zum anderen die stellvertretende Vermittlung der Antwort des Volkes – »da antwortete Mirjam *für sie*«, die »*Kinder Israels*« –, wobei Mirjam es dann nicht bei der stellvertretenden Vermittlung allein belässt. Sie fordert das Volk vielmehr zum eigenständigen, aktiven Singen auf.³² In unserem Zusammenhang ist es nun hochbedeutsam, dass Mirjam dem Volk nicht einfach etwas »vorsingt«, wie es in der Einheitsübersetzung heißt. Stattdessen stiftet sie alle zum antwortenden und zum gemeinsamen Lobpreis an, wodurch das ganze Volk zu Gotteskünderinnen und Gotteskündern wird. Die prophetische Dimension liegt also sowohl in der theologischen Deutung des erlösenden Handelns Gottes als auch in der »stellvertretende(n) Vermittlung der Antwort des Volkes an seine Gottheit«, die dann in das gemeinsame Lob übergeht.³³ Gotteslob in seiner prophetischen Dimension ist letztlich keine Sache einer einzelnen Person. Vielmehr wird es nach dem hier dargelegten Verständnis zu einer Sache des ganzen Volkes Gottes, der ganzen Gemeinde, wie es auch das II. Vatikanische Konzil zum Ausdruck brachte.³⁴ Es ist gelebte Verkündigung, und dies in einem besonderen, praktisch-ästhetischen Rahmen, womit die nächste Dimension benannt ist.

c. Praktisch-ästhetische Dimension

Wenn wir noch einen Moment bei dieser Szene verharren, so werden wir dessen gewahr, dass zum Gotteslob Worte alleine nicht ausrei-

³² Ebd., 66f.

³³ Ebd. 67.

³⁴ Vgl.: »... in der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk, in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet« (SC 33).

chen (Ex 15,20f). Vielmehr sind auch Gesang, Musik, Tanz und Ritual von gleicher Bedeutung.³⁵ »Gesang und Tanz bringen« hier, wie J. Ebach festhält, »das Lob Gottes für die Rettung zum Ausdruck«³⁶. Im Zusammenspiel von Tanz, Musik und Gesang gewinnt es als Ausdrucksform eine praktisch-ästhetische Dimension und konstituiert die Gemeinde im Vollzug: Niemand ist hier Zuschauer, alle miteinander sind handelnde Subjekte. Eine Trennung zwischen Laien und hauptamtlich Tätigen – Sängern und Zuhörern – gibt es hier nicht.³⁷ Vielmehr treten hier alle als handelnde Subjekte »miteinander in Beziehung« und sind »miteinander in Bewegung«. Im aktuellen Vollzug des Gotteslobes entstehen ganz eigene Räume zwischen den Menschen – »Zwischenraum« und »Zwischenzeit«.³⁸ Diese Praktisch-ästhetische Dimension deutet zugleich auch die relationale und eine implizit rituell-liturgische Dimension³⁹ des Gotteslobes an.

d. Die eschatologische Dimension

Das Gotteslob des Volkes Israel, welches Gott im Zusammenspiel von Gesang, Musik und Tanz als den Befreier und Erretter aus Knechtschaft und Unterdrückung preist, hat allerdings, das dürfen wir in diesem Zusammenhang nicht außer Acht lassen, auch einen bitteren Beigeschmack. Es steht – nicht nur an dieser Stelle – in engem Zusammenhang mit der Erfahrung von Krieg, Kampf, Gewalt, Sterben und Tod.⁴⁰ Hier kommen Errettung und Gewalt einander in bedrückender Weise nahe, sodass einem das Gotteslob angesichts dieser Gewissheit durchaus auch im Halse stecken bleiben kann.

³⁵ Zum Tanz im Alten Testament siehe: J. Ebach, *Der Tanz im Alten Testament*, 2008, 30f.

³⁶ Ebd., 33. – Nach meinem Dafürhalten kann man es noch klarer auf den Punkt bringen: Als Antwort der Gemeinde (die Kinder Israels) auf die wunderbare Errettung *sind* Gesang, Musik und Tanz das Gotteslob.

³⁷ Vgl.: W. Reuter, *Relationale Seelsorge*, 2012, 143–145. – Siehe hierzu auch: Karla Hoven-Buchholz, Was verschleiert Salomes Tanz? Eine psychoanalytische Interpretation jenseits des Femme-fatale-Klischees, in: *Psyche. – Z Psychoanal.* 62, 2008, 356–380, hier 361.

³⁸ Siehe hierzu: W. Reuter, *Relationale Seelsorge*, 2012, 205–214; 290–298.

³⁹ Ebd., 274–276.

⁴⁰ Siehe: J. Ebach, *Der Tanz im Alten Testament*, 2008, 34–44. – Vgl. ebenso: Martin Leutzsch, *Mirjams Lied am Schilfmeer – Zum Verhältnis von Gewaltverarbeitung und Freude im Kontext der Schilfmeererzählung*, in: Michaela Geiger / Rainer Kessler (Hgg.), *Musik, Tanz und Gott. Tonspuren durch das Alte Testament* (SBS 207), Stuttgart 2007, 41–54.

Dem Singenden versagt die Stimme und der Tanzende muss erstarren angesichts dieser Kontrasterfahrung von Gewalt und Errettung, von Gesegnetsein und Geschlagensein.⁴¹ Damit stellt uns auch dieser Text die Ambivalenz menschlichen Seins in seiner oft unvereinbaren und ebenso oft verdrängten Gegensätzlichkeit vor Augen. Für das Gotteslob bedeutet dies, dass es nicht allein aus der Position der Erretteten erschallt. Nach diesem biblischen Zeugnis hat es seinen Ursprung vielmehr in der Beziehungsdynamik der Geschlagenen und der Geretteten, in der Dynamik von Geschlagensein *und* Gerettet- oder Gesegnetsein. Seine konflikt- und ambivalenzfreie Vollgestalt findet das Gotteslob erst in einer noch ausstehenden kommenden Zeit. Diese kündigt ein zentraler Text des Alten Testaments an, der das Motiv der Pauken und des Tanzes, das wir schon vom Lied der Mirjam kennen, wieder aufnimmt. Er findet sich beim Propheten Jeremia (31,2–6.13) und kommt als einer der wenigen biblischen Texte, die vom Tanz handeln, ohne die Erwähnung von Krieg und Gewalt aus. So heißt es bei Jeremia in der Bibelübersetzung in gerechter Sprache: »Ich werde dich wieder aufrichten, du wirst weiterleben, Israel, du junge Frau. Du wirst dich wieder mit deinen Pauken schmücken und dich im Tanz der Fröhlichen wiegen« (Jer 31,4).

In dieser neuen Zeit, die dann auch ein für alle Mal den prophetischen Auftritt der Mirjam am Schilfmeer einlösen wird, werden Musik und Tanz, so M. Geiger und J. Ebach, »selbst zum Gotteslob und nicht nur (zu) seiner musikalischen und gestischen Begleitung«⁴². Auf diese noch ausstehende, kommende Zeit hin mag der konflikt-hafte Mensch seine Hoffnung hegen, ihre Einlösung, ihre Realisierung ist ihm noch nicht gegeben.

Sich auf die gegenpolige Dynamik des Lebens mit Ambivalenzen und Paradoxien einzulassen, nennen wir in der Psychoanalyse Ambivalenztoleranz. Die Theologie bezeichnet derartige menschliche Grunderfahrung in ihrer Sprache mit den Begriffen der »eschatologischen Spannung« oder des »eschatologischen Vorbehalts«. Damit

⁴¹ Vgl. hierzu: W. Reuter, *Heilsame Seelsorge*, 2003, 219–228. – Ders., *Gott schlägt und Gott segnet – Erfahrungen mit den Gottesbildern psychisch Kranker*, in: *Zeitschrift für Psychoanalytische Psychotherapie* 16 (1994) 60–76.

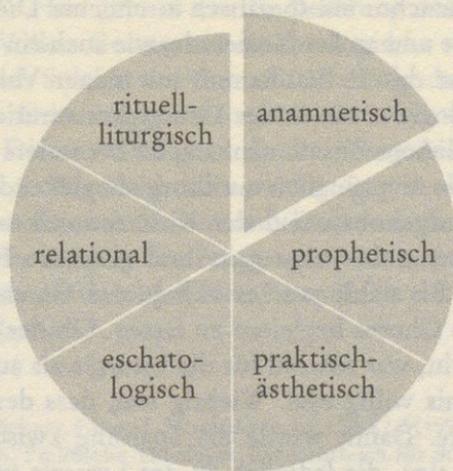
⁴² J. Ebach, *Der Tanz im Alten Testament*, 2008, 34. – Michaela Geiger, *Mirjams Tanz am Schilfmeer als literarischer Schlüssel für das Frauen-Tanz-Motiv – Eine kanonische Lektüre*, in: M. Geiger / R. Kessler, *Musik, Tanz und Gott*, 2007, 55–77.

wird zum Ausdruck gebracht, dass das Reich Gottes – und äquivalent hierzu das Lob Gottes – durch Leben, Tod und Auferstehen Jesu Christi zwar bereits angebrochen und wirksam ist, dass der Mensch dies aber zugleich niemals anders, denn als ausstehend erleben kann.⁴³ Menschliches Leben ereignet sich im Raum zwischen »Schon« und »Noch nicht« von Befreiung und Erlösung und will praktisch gestaltet sein. Die Erinnerung an den errettenden Gott wachzuhalten und sein Lob in dieser ambivalenten Lebensdynamik zu bekunden, ist die Aufgabe der Gott lobenden Gemeinde.

Zusammenfassend halte ich fest: Das Gotteslob des Menschen hat alltagspraktische und alltagsrelevante Dimensionen. Es zielt nicht an den ambivalenten Lebenserfahrungen der Menschen vorbei. Vielmehr vollzieht es sich im Spannungsbogen der menschlichen Grunderfahrungen von

- Schuld und Neuschöpfung
- Gewalt und Errettung
- Geschlagensein und Gesegnetsein

In theologischer Deutung werden diese Grunderfahrungen des Menschen als eschatologische Spannung bezeichnet, da sie die Dynamik des »Schon« und »Noch nicht« der Erlösung ausdrücken. Eine praktisch-theologische Relecture dessen, was mit dem Begriff des Gotteslobes verbunden ist, eröffnet den Blick auf vielfältige Dimensionen des Gotteslobes – seine Multidimensionalität:



© W. Reuter

⁴³ W. Reuter, Heilsame Seelsorge, 2003, 99.

5. Zur gemeindebildenden Funktion des multidimensionalen Gotteslobes

Wir sind es gewohnt, das Gotteslob primär in seinem rituell-liturgischen Zusammenhang wahrzunehmen. Als sein bevorzugter Ort hierfür bietet sich der gottesdienstliche Raum ja geradezu an. Diese Perspektive greift angesichts der dargestellten Multiperspektivität des Gotteslobes und des relationalen Gemeindeverständnisses zu kurz. Gerade wenn es um seine gemeindebildende Funktion geht, ist es erforderlich, den Alltags- und Lebensbezug des Gotteslobes in aller Vielfalt in den Blick zu nehmen. Seine unterschiedlichen Dimensionen können durchaus als Grundvollzüge gemeindlich-kirchlichen Lebens verstanden werden. Ich verstehe das Gotteslob von daher als eine multidimensional-relationale Praxis der Kirche. Sie konkretisiert sich vor Ort in der christlichen Gemeinde.

Im Hinblick auf das Gotteslob und damit auf die Gestaltung und den Aufbau des Lebens in der Gemeinde kommt all denen, die das Gotteslob praktizieren, und damit nun auch vorrangig den Chören und der Kirchenmusik, eine besondere Aufgabe und Bedeutung zu, die aus pastoraltheologischer Perspektive nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. In den meisten Gemeinden gilt es ja als selbstverständlich, dass ein Chor mit zur Gestaltung des Gemeindelebens, vor allem zur Gestaltung der Liturgie, beiträgt. In der Tat ist das Mitwirken im Kirchenchor ein spezifisch kirchlicher Dienst, ein Dienst für die Gemeinde und an der Gemeinde, wie auch ein Dienst der Gemeinde. Dies hat das II. Vatikanum mit seiner Volk-Gottes- und Communiontheologie sowie in der Liturgiekonstitution deutlich herausgestellt. In diesem Zusammenhang ist besonders daran zu erinnern, dass hier die ursprünglich nur liturgiebegleitende Funktion der Kirchenmusik aufgehoben und der Kirchenmusik – ich sage jetzt einmal: dem Gotteslob – eine ganz und gar neue Funktion zugeschrieben wird. Bis dahin war es üblich, das Geschehen am Altar vom Gesang des Chores begleiten zu lassen. Ob der Chor das Credo sang oder nicht, war sowohl für die Liturgie als auch für das Gemeindeverständnis völlig egal. Wichtig war, dass der zelebrierende Priester es betete. Damit wurde die Spaltung zwischen dem Kirchenvolk, den Laien, die lediglich an der Liturgie teilnahmen, und den Klerikern, die die Liturgie vollzogen, manifestiert. Das Volk

sollte sich im Gottesdienst nicht so sehr langweilen und bekam deshalb ein »Begleitprogramm« mit Musik und Gesang geboten. Diese Praxis wurde durch theologische Grundentscheidungen des Konzils grundlegend verändert. Kirchenmusik, Gesang und Gotteslob sind keine Begleitung. Sie sind Liturgiegestaltung, nicht mehr nur Verzierung, sondern wesentlicher Bestandteil jedes Gottesdienstes. Das durch und in der Gemeinde praktizierte Gotteslob ist gerade in seinen vielen Dimensionen selbst Verkündigung und Theologie, und zwar eine praktisch-ästhetische Theologie. Hierdurch kommt dem durch Kirchenchor, Gemeindegang und Kirchenmusik zum Ausdruck gebrachten Gotteslob nun eine neue Rolle und Funktion zu. Sowohl der Gesang des Kirchenchores, aber auch nicht zu vergessen der Gesang der Gemeinde, haben eine unverzichtbare liturgische Funktion. Das Konzil spricht in der Liturgiekonstitution vom »wahrhaft liturgischen Dienst« der Kirchenchöre und anderer in der Feier der Liturgie Beteiligter (SC 29). Das Schlüsselwort in diesem Zusammenhang ist das der »tätigen Teilnahme« (SC 30). Nicht nur die Priester, sondern alle, die an der Liturgie auf ihre Weise mitwirken, haben eine wahrhaft liturgische Funktion.⁴⁴

Diese Aufwertung im Raum der Liturgie schlägt nun eine Brücke zu einem ganz anderen, wesentlichen Gedanken des Konzils. Es kennt und formuliert in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* nämlich eine allen Gläubigen auf gleiche Weise zukommende Berufung und Würde (LG 32). Hier geht es um die Berufung des einzelnen Menschen wie des Volkes Gottes, um die theologische »Sicht des einzelnen Menschen als Subjekt vor Gott«⁴⁵ und infolgedessen um die dem Einzelnen von Gott zugestandene, nicht zurücknehmbare Würde seiner Person. Dieser »Glaube an die Berufung des einzelnen Menschen ist«, wie S. Knobloch hervorhebt, »gewiß nicht gleichmäßig deutlich in allen Konstitutionen und Dekreten des Konzils belegt, nachträglich aber kann in der Tat gesagt werden, dass dieser Glaube bzw. diese Lehre die durchgehende Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils war«⁴⁶.

⁴⁴ Siehe: Stefan Klöckner, Chor II. Musikalisch, in: LThK³ 2 (1993) 1084.

⁴⁵ Stefan Knobloch, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Freiburg i. Br. 1996, 175.

⁴⁶ Ebd., 176.

Die Würde des einzelnen Menschen ist dieser Auffassung nach das Ziel der Offenbarung in Jesus Christus und demgemäß auch das Ziel des Wirkens der Kirche. Sie hat dieser Behauptung nachzukommen und ihr zur Verwirklichung zu verhelfen. Die Behauptung der Würde jedes einzelnen Menschen findet ihren Ausdruck in besonderer Weise in LG 32 sowie auch im Kanonischen Recht der Katholischen Kirche: »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« (CIC can. 208)⁴⁷.

Ich komme zurück zur gemeindebildenden Funktion des multidimensionalen Gotteslobes. Aufgrund der jedem Einzelnen zukommenden »wahren Gleichheit in Würde und Tätigkeit« und der aktiven Teilhabe am wahrhaft liturgischen Dienst tragen die Sängerinnen und Sänger des Kirchenchores im Gottesdienst der Gemeinde auf unverzichtbare Weise zu deren Aufbau bei. Durch die aufgezeigte *Multidimensionalität des Gotteslobes* geht das Engagement des Kirchenchores nun aber über die *rituell-liturgische Dimension* hinaus. Vom relationalen Gesichtspunkt her betrachtet, ist der Chor als ein Paradigma für die gesamte Gemeinde anzusehen, denn die meisten seiner Mitglieder sind ja zugleich Mitglied im »Netzwerk von Personen, Aktionen und Strukturen«, das die Gemeinde heute ausmacht.⁴⁸ Hier sind die Menschen miteinander in Beziehung und in Bewegung. Sie teilen Zeit miteinander und gestalten Lebensraum (*relationale Dimension*). Auf Grund der Multidimensionalität des Gotteslobes wirken die Chöre in der Gemeinde also weit über den liturgischen Raum hinaus. So verkündigen Sängerinnen und Sänger⁴⁹ im Kirchenchor das Lob Gottes stellvertretend und gemeinsam mit der Gemeinde mitten in unsere Zeit und unseren Alltag hinein (*prophetische*

⁴⁷ Johannes Paul (Hg.) / *Ecclesia Catholica / Sancta Sedes*, Codex des kanonischen Rechtes. Codex iuris canonici. Lat.-dt. Ausgabe (dt. Übers. und Erarbeitung der Sachverz. i. Auftr. d. Dt. Bischofskonferenz), Kevelaer ²1984.

⁴⁸ Siehe hierzu: Sabine Demel, Mit Zumutungen verbunden. Die Pfarrei als Netzwerk von Personen, Aktionen und Strukturen, in: HK Spezial, Pastoral im Umbau (2011) 10–13.

⁴⁹ Vgl.: Anne M. Steinmeier, Konzerttheologie. Die Bedeutung der Musik für die Gebildeten unter den Religionsgenießern, in: PTh 43 (2008) 116–120. – Siehe auch: Gunter Kennel, Musik als »Kommunikation des Evangeliums«. Eine protestantische Vergewisserung, in: PTh 43 (2008) 85–91.

Dimension). Diese Art Gotteslob ist alles andere als gegenwartsfern. Es ereignet sich hier und jetzt, mitten im konflikt- und ambivalenzreichen Alltag des menschlichen Lebens (*theologisch-anthropologische Grunddimension*). Es will uns in unserer Gegenwart an die Geschichte Gottes mit seinem Volk und insbesondere an die Geschichte Jesu Christi als des »Gekreuzigt-Auferstandenen« erinnern (*anamnetische Dimension*). Zugleich weist es auf die noch ausstehende Zukunft Gottes mit seinem Volk und jedem Einzelnen hin, dies ohne zu vertrösten (*eschatologische Dimension*).

Das Gotteslob des Kirchenchores und damit das der gesamten Gemeinde ist ein Glaubensbekenntnis zu Jesus Christus, der nirgendwo in einer ähnlichen Dichte erfahrbar wird wie in der Feier der Eucharistie [»Pascha-Mysterium« (SC 6b)]. Von daher ist natürlich zunächst hier der primäre Ort des Gotteslobes. Er ermöglicht die sinnlich-symbolische, die praktisch-ästhetische und darin nicht zuletzt die sakramentale Erfahrung der Anwesenheit des Gekreuzigt-Auferstandenen in und trotz seiner Abwesenheit. In der Liturgie, und somit auch durch die Kirchenmusik, entsteht im Miteinander aller ein sonst nirgendwo gegebener Erfahrungs- und Berührungsraum mit dem Heiligen im Profanen und Menschlichen, ein spezieller Raum der Vermittlung. Die betend singende Gemeinde, der Kirchenchor und die Kirchenmusik eröffnen mit ihrem Gotteslob diesen Berührungsraum, indem er durch den Gesang und die Musik die Menschen auf einer tiefen Schicht ihrer Seele erreicht, einer Tiefenschicht, die Worten und Argumenten oft gar nicht zugänglich ist.⁵⁰ Dieser Berührungsraum wird nicht nur besungen. In der Feier des Gotteslobes entsteht er. Er gründet Kirche und Gemeinde. Dabei gilt – und dies nicht nur aus psychoanalytischer Perspektive –, die Gefahr der Regression im Auge zu behalten. Damit meine ich den passiven Rückzug in einen rein inneren Raum des Gotteslobes und die damit verbundene Abgrenzung, ja Abschottung gegenüber der Welt des Alltags. Mit dem letzten Dialog in der Eucharistiefeier stellt sich das Gotteslob der Kirche genau dieser Gefahr entgegen. Die Feier der *Communio* – der Messe – und damit das Gotteslob in seiner intensivsten und dichtesten Weise endet mit einem Aufruf zur Trennung und Sendung: »Ite, missa est.« Dies wird vom Priester oder Diakon

⁵⁰ Vgl.: W. Reuter, *Relationale Seelsorge*, 2012, 143–145.

gerufen und heißt genau: »Geht, es ist Sendung.« Mit »Gehet hin in Frieden« ist dieser Ruf voll und ganz an seiner Intention vorbeiübersetzt. »Geht, es ist Sendung« – die dichteste Form des Gotteslobes in der kirchlich-gemeindlichen Gemeinschaft läuft immer auf sendende Trennung hinaus.⁵¹ Verschmelzung, Abschottung und Regression – das Verharren in einer rein sakralen Welt – sind hier nicht möglich. G. Greshake spricht zu Recht von »Communio als Missio«⁵². In diesem Sinne verstanden, läuft das Gotteslob in und trotz der sendenden Trennung am Ende der liturgischen Feier konsequent auf die praktische Dimension der Lebens-Raum-Gestaltung hinaus. Genau hierin wird es sich angesichts der Konflikte und Herausforderungen der Gegenwart im gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext bewähren müssen. Multidimensional verstandenes Gotteslob zielt konkret auf die Praxis der Gemeinde und begründet diese. In seiner gemeindefbildenden Funktion ist es ein unverzichtbares Thema für die Pastoraltheologie. Deren Aufgabe ist es, die praktische Relevanz des multidimensionalen Gotteslobes für die derzeit aktuellen Themen in Theologie, Kirche und Gesellschaft aufzuzeigen. In Zeiten des Umbruchs und der Krisen im Gemeindeleben und in der Gemeindepastoral drängen sich pastoraltheologische Reflexionen zur gemeindefbildenden Funktion des Gotteslobes, wie sie hier ansatzweise erfolgten, geradezu auf. Es gilt, das praktizierte Gotteslob als Ressource neu zu entdecken. Darüber hinaus erscheint es mir lohnenswert, in weiteren Forschungsschritten die interdisziplinäre Zusammenarbeit von (Kirchen-)Musik und Theologie zu fördern und zu fordern und hierin unter anderem die seelsorgliche Kompetenz der Kirchenmusiker und die (kirchen-)musikalische Kompetenz der Seelsorger in den Blick zu nehmen und zu vertiefen. Vor allem aber gilt es, die Kompetenzen der das Gotteslob praktizierenden Menschen und Gruppierungen in den Gemeinden als einen wahrhaft kirchlichen Dienst und als aktive Teilhabe am multidimensionalen

⁵¹ Es sei in diesem Zusammenhang darauf verwiesen, dass die Kirche die Eucharistiefeier mit einem Trennungsbegriff »missa« bezeichnet. – Siehe dazu: Josef A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2, Freiburg i. Br. 1962, 536–538. – Vgl. ebenso: W. Reuter, *Relationale Seelsorge*, 2012, 208–210.

⁵² Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 2007 (1997), 179–218; 400–410. – Siehe auch: W. Reuter, *Relationale Seelsorge*, 2012, 167–173.

Sendungsauftrag der Kirche als Volk Gottes zu verstehen und diese Kompetenzen wie selbstverständlich zum Aufbau der Gemeinden zu nutzen. Ein hervorragender Ort für das Gotteslob ist die Gemeinde – eine Methode des Gemeindeaufbaus ist das Gotteslob.

LITERATUR

- BRETSCHNEIDER, Wolfgang, Kirchenmusik I, in: LThK³ 6 (1993) 28.
- BUCHER, Rainer, Das Ende der Überschaubarkeit. Perspektiven einer zukünftigen Sozialgestalt von Kirche, in: HerKorr Spezial 1 (2011) 6–10.
- DEISSLER, Alfons, Die Psalmen, Düsseldorf 1964.
- DEMEL, Sabine, Mit Zumutungen verbunden. Die Pfarrei als Netzwerk von Personen, Aktionen und Strukturen, in: HK Spezial, Pastoral im Umbau (2011) 10–13.
- EBACH, Jürgen, Der Tanz im Alten Testament, in: Marion KEUCHEN u.a. (Hgg.), Tanz und Religion. Theologische Perspektiven, Frankfurt a. M. 2008, 29–48.
- EBERTZ, Michael N., Vor der Aufgabe der Neugründung. Die Kirche in sich wechselseitig verstärkenden Krisen, in: HerKorr Spezial 1 (2011) 2–6.
- FISCHER, Irmtraud, Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002.
- FUNKE, Dieter, Das Schulddilemma. Wege zu einem versöhnten Leben, Göttingen 2000.
- FÜRST, Walter, Die Praktische Theologie und ihre Fächer, in: Josef WOHLMUTH (Hg.), Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium, Würzburg²1995, 31–339.
- FÜRST, Walter, Pastoraltheologie I, in: TRE 26 (1996) 70–76.
- GEIGER, Michaela, Mirjams Tanz am Schilfmeer als literarischer Schlüssel für das Frauen-Tanz-Motiv – Eine kanonische Lektüre, in: Michaela GEIGER / Rainer KESSLER (Hgg.), Musik, Tanz und Gott. Tonspuren durch das Alte Testament (SBS 207), Stuttgart 2007, 55–77.
- GRESHAKE, Gisbert, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. ⁵2007 (1997).
- HOVEN-BUCHHOLZ, Karla, Was verschleiert Salomes Tanz? Eine psychoanalytische Interpretation jenseits des Femme-fatale-Klischees, in: Psyche. – Z Psychoanal. 62, 2008, 356–380.
- Johannes Paul (Hg.) / Ecclesia Catholica / Sancta Sedes, Codex des kanonischen Rechtes. Codex iuris canonici. Lat.-dt. Ausgabe (dt. Übers. und Erarbeitung der Sachverz. i. Auftr. d. Dt. Bischofskonferenz), Kevelaer²1984.
- JUNGMANN, Josef A., Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2, Freiburg i. Br. ⁵1962.

- KAUFMANN, Franz Xaver, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum? Freiburg³ 2011.
- KENNEL, Gunter, Musik als »Kommunikation des Evangeliums«. Eine protestantische Vergewisserung, in: PTh 43 (2008) 85–91.
- KIRCHSCHLÄGER, Walter, Gemeinde in der Spannung von Veränderung und Kontinuität. Neutestamentliche Perspektiven, in: PThI 28 (2008) 10–22.
- KLÖCKNER, Stefan, Chor II. Musikalisch, in: LThK³ 2 (1993) 1084.
- KNOBLOCH, Stefan, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Freiburg i. Br. 1996.
- LEUTZSCH, Martin, Mirjams Lied am Schilfmeer – Zum Verhältnis von Gewaltverarbeitung und Freude im Kontext der Schilfmeererzählung, in: Michaela GEIGER / Rainer KESSLER (Hgg.), Musik, Tanz und Gott. Tonspuren durch das Alte Testament (SBS 207), Stuttgart 2007, 41–54.
- MASSENKEIL, Günther, Kirchenmusik II, in LThK³ 6 (1993) 28.
- N. N., Krise, in: Duden 7, Etymologie, Mannheim 1963, 371.
- NAUER, Doris, Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart² 2010.
- NAUER, Doris, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium (PThH 55), Stuttgart 2001.
- REUTER, Wolfgang / ODENTHAL, Andreas, »Orts-Veränderung«. Zehn Thesen zu Dynamik und Ambivalenz der Umnutzung von Kirchenräumen, in: Albert GERHARDS / Martin STRUCK (Hgg.), Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude, Regensburg 2008, 113–127.
- REUTER, Wolfgang, Gott schlägt und Gott segnet – Erfahrungen mit den Gottesbildern psychisch Kranker, in: Zeitschrift für Psychoanalytische Psychotherapie 16 (1994) 60–76.
- REUTER, Wolfgang, Heilsame Seelsorge. Ein psychoanalytisch orientierter Ansatz von Seelsorge mit psychisch Kranken, Münster 2004.
- REUTER, Wolfgang, Ortsveränderung als Lebensprojekt – Psychoanalytische und theologische Überlegungen zur Dynamik und Ambivalenz von Verortung und Ortsverlust, in: das prisma (Beiträge zu Pastoral, Katechese & Theologie) 21 (2009) 48–57.
- REUTER, Wolfgang, Relationale Seelsorge. Psychoanalytische, kulturtheoretische und theologische Grundlegung (PThH 123), Stuttgart 2012.
- RUH, Ulrich, Pastoral im Umbau, in: Editorial HK Spezial (2011) 1.
- SPIELBERG, Bernhard, Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort, Würzburg 2008.
- STEINMEIER, Anne M., Konzerttheologie. Die Bedeutung der Musik für die Gebildeten unter den Religionsgenießern, in: PTh 43 (2008) 116–120.
- WALTER, Meinrad, Gegenseitige Inspiration. Theologie und Musik auf neuen Wegen zueinander?, in: HerKorr 65 (2011) 585–588.
- ZENGER, Erich / HOSSFELD, Frank-Lothar, Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg 2000.
- ZULEHNER, Paul M., Pastoraltheologie. 1. Fundamentalpastoral, Düsseldorf 1989.