

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

Renate Brandscheidt
Schöpfung im Bund.
Die Schöpfungs- und Bundeskonzeption
in der priesterschriftlichen Urgeschichte

Ernst Haag
Das nahtlose Gewand Jesu im Licht
der alttestamentlichen Tradition

Marius Reiser
Das Leben Jesu als Gegenstand
geistlicher Betrachtung

Elisabeth Hurth
Um Himmels Willen. Religion und Kitsch

Matthias Pulte
Der Amtsverzicht Papst Benedikts XVI.
vom 11. Februar 2013. Erwägungen
aus kirchenrechtlichem Blickwinkel

Besprechung

123. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

1 2014

INHALT

AUFSÄTZE

Renate Brandscheidt: Schöpfung im Bund. Die Schöpfungs- und Bundeskonzeption in der priesterschriftlichen Urgeschichte	1
Ernst Haag: Das nahtlose Gewand Jesu im Licht der alttestamentlichen Tradition	22
Marius Reiser: Das Leben Jesu als Gegenstand geistlicher Betrachtung	32
Elisabeth Hurth: Um Himmels Willen. Religion und Kitsch	47
Matthias Pulte: Der Amtsverzicht Papst Benedikts XVI. vom 11. Februar 2013. Erwägungen aus kirchenrechtlichem Blickwinkel	67
BESPRECHUNG	82

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, 54296 Trier
Prof. Dr. Marius Reiser, Taunusstraße 30, 55262 Heidesheim
Dr. Elisabeth Hurth, Wendelsteinstraße 50a, 65199 Wiesbaden
Prof. Dr. Matthias Pulte, Katholisch-Theologische Fakultät Mainz, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz

Schriftleitung: Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II

Redaktionsadresse: Theologische Fakultät Trier, Jutta B. Gerardy, Universitätsring 19, 54296 Trier,
Telefon (06 51) 201 35 43, tthz@uni-trier.de

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier; Max-Planck-Str. 14, 54296 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220, buchversand@paulinus-verlag.de, www.paulinus-verlag.de

Satz: Jutta B. Gerardy, Theologische Fakultät Trier

Druck: Laub GmbH & Co., Elztal

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15.2., 15.5., 15.8., 15.11. Jahresabonnement 33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR, Einzelheft E-Book (PDF-Download) 7,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

RENATE BRANDSCHEIDT

Schöpfung im Bund

Die Schöpfungs- und Bundeskonzeption in der priesterschriftlichen Urgeschichte

Abstract: According to the testimony of the Priestly Source Creation as designed by God (Genesis 1:1-2:4a) and saved by Him from its culpably caused fall is a “Creation in covenant” (Genesis 9). God’s everlasting covenant with Noah in this respect finds its equivalent in God’s other everlasting covenant with Abraham (Genesis 17) which is part of salvation history. Thus combining world and salvation history by means of the category “covenant” the question arises which concept of faith lies at the bottom of the Priestly Source’s idea behind “Creation in covenant”. And what does this mean for understanding the reality of Creation and the course of salvation history in the Bible? What is it that makes this book timeless modern?

Zur Schöpfungstheologie des Alten Testaments gehört grundlegend die Einsicht, dass die von Gott geschaffene (Gen 1-2), aber infolge ihrer Selbstausslieferung an die Macht des Bösen aus der Linie gottgewollter Entfaltung heraus gefallene Schöpfung (Gen 3; 4; 6-8) nicht selbstverständlich fortbesteht, sondern allein aufgrund der Treue Gottes zu dem von ihm Geschaffenen im Dasein erhalten wird (Gen 8,21-22). Der sich hierin artikulierende ungebrochene Gemeinschaftswille Gottes gipfelt nach dem Zeugnis der Priesterschrift in Gen 9,1-17 in einem Bund Gottes, dessen Gültigkeit der Schöpfergott für die ganze Weltzeit verfügt. Damit ist die vor dem Untergang in dem von ihr selbst heraufbeschworenen Chaos bewahrte Schöpfung wesentlich eine „Schöpfung im Bund“. Mit der Kennzeichnung „Bund“ wird aber eine Kategorie aufgegriffen, die im Glaubensdenken des alttestamentlichen Gottesvolkes zunächst und zuerst die Beziehung zwischen Jahwe und Israel charakterisiert¹, genauer: eine Kategorie, die die Selbstverpflichtung Gottes zur Errichtung und zum Erhalt des Volkes seiner Erwählung und dessen Mittlerfunktion gegenüber den Völkern beinhaltet (vgl. Ex 19,5-6), was die Priesterschrift in Gen 17 mit dem ewigen Bund Gottes mit Abraham, dem Ahnherrn Israels und der Normgestalt für die Heilsgeschichte, nachdrücklich betont und in die Volksgeschichte nach Ex 6,2-8; 29,45f. einfließen lässt. Wenn nun die Priesterschrift die für das Verständnis der Geschichte Israels mit seinem Gott maßgebende Kategorie Bund auf die

¹ Vgl. Ch. DOHMEN / Ch. FREVEL (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie in der Bibel (SBSt 211), Stuttgart 2007.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

Renate Brandscheidt
Schöpfung im Bund.
Die Schöpfungs- und Bundeskonzeption
in der priesterschriftlichen Urgeschichte

Ernst Haag
Das nahtlose Gewand Jesu im Licht
der alttestamentlichen Tradition

Marius Reiser
Das Leben Jesu als Gegenstand
geistlicher Betrachtung

Elisabeth Hurth
Um Himmels Willen. Religion und Kitsch

Matthias Pulte
Der Amtsverzicht Papst Benedikts XVI.
vom 11. Februar 2013. Erwägungen
aus kirchenrechtlichem Blickwinkel

Besprechung

123. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

1 2014

Bewahrung der gefallenen Schöpfung überträgt und mit dem Beginn der Heilsgeschichte verbindet, dann zeigt sich hierin ein theologischer Systematisierungsdrang, der aber nur fortschreibt, was bereits die vorpriesterliche Urgeschichte konzeptionell prägt. Denn hier stoßen wir im Vergleich mit den altorientalischen Urzeitmythen auf ein absolutes Novum, auf eine Zweiteilung nämlich, die neben dem Anfang der Welt und des Menschen (Gen 1-11) auch den Anfang der Heilsgeschichte in der Erwählung Abrahams (Gen 12ff.) miteinbezieht.² Die priesterschriftliche Verknüpfung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte mittels der Kategorie Bund lässt aber auch Fragen aufkommen: Welche Glaubensvorstellung liegt der priesterschriftlichen Konzeption „Schöpfung im Bund“ zugrunde? Was bedeutet diese Konzeption für das Verständnis der Schöpfungswirklichkeit und den Gang der Heilsgeschichte in der zwei-einen Bibel? Worin liegt ihre bleibende Aktualität?

1. Die priesterschriftlichen Aussagen zu Schöpfung und Bund

1.1 Die Welt am Anfang: Gen 1,1-2,4a

Der die Urgeschichte und die zwei-eine Bibel aus Altem und Neuem Testament zugleich eröffnende priesterschriftliche Schöpfungsbericht in Gen 1,1-2,4a spricht in hymnischer Weise und eingekleidet in die Vorstellung von einem Siebentagewerk von der Erstellung der Schöpfungswelt in sechs Tagen und ihrer Vollendung am siebten Tag. Das Siebentageschema, dem der Verfasser ausschlaggebende Bedeutung zubemaß und ihm deshalb auch das Aussagematerial unterwarf – acht Werke werden auf sechs Tage verteilt –, unterscheidet die priesterschriftliche Schöpfungsdarstellung qualitativ von den Schöpfungsmythen des Alten Orients und ist eine Konsequenz des israelitischen Daseinsverständnisses. Allein in Israel kannte man die Einrichtung einer fortlaufenden Siebentageswoche mit einem Ruhetag am siebten (Ex 34,21), wo man der Führungsgeschichte Jahwes und ihres heilvollen Zieles gedachte (Dtn 5,12-15; Ex 20,8-11).³ Als strukturgebendes Element verleiht das Wochenschema dem Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,4a einen eschatologischen Charakter, insofern das Geschehen damit auf einen unüberbietbaren Höhepunkt ausgerichtet ist. Denn mit der Absetzung des siebten Tages von den übrigen sechs, die es mit der Erstel-

² Vgl. R. BRANDSCHEIDT, Zur Tradition und Interpretation von Gen 2,18-24, in: DIES. / Th. MENDE, Schöpfungsplan und Heilsgeschichte (FS E. Haag), Trier 2002, 29-60, hier: 31-32.

³ Vgl. hierzu E. HAAG, Vom Sabbat zum Sonntag. Eine bibeltheologische Studie (TrThSt 52), Trier 1991, 7-23.

lung der Schöpfung zu tun haben, wird eine Dynamik erkennbar, die bezeichnend für den biblischen Schöpfungsglauben ist: So wie die Schöpfung einen Anfang hat, der in der Planung Gottes begründet ist, gibt es auch ein Endgeschehen, in dem die Schöpfung zu ihrem von Gott verfügten letztgültigen Ziel gelangt.

Diese Konzeption von der Erstellung der Schöpfung und ihrer Vollendung durch ein je eigenes Schöpferhandeln Gottes ist maßgebend für die Welt am Anfang, d. h. die Welt, deren Grund und Ziel Gott bleibend verfügt hat. Dass sich mit der geschichtlichen Entfaltung der Schöpfungsplanung Gottes auch ein Schöpfungs-drama verbindet, zeigt die das Schöpfungs-ganze in den Blick nehmende Überschrift in Gen 1,2 mit der Rede von der „Finsternis über der Urflut“ an. Der Ausdruck „Urflut“ (*ἕθωμ*) bezeichnet im damaligen Weltbild den Urozean, der die Erde umgibt und von dem alle Wasser stammen. Weil es kein Meer ist, das man auf Erden findet, verbindet sich mit dem Urmeer die Vorstellung von etwas Lebensbedrohendem, insofern diese Urflut auch unkontrolliert losbrechen kann. Während aber das Urmeer in seiner chaotischen Potenz begrenzt und zum „Wasser“ wird, über dem „Gottes Geist“ wacht (Gen 1,2), und zudem durch eine Himmelsfeste in Schranken gehalten wird (Gen 1,6-8), findet die Finsternis, die als Chaoelement über dem Urozean lagert (Gen 1,2) und in mythischer Redeweise nicht eine physikalische Dunkelheit, sondern eine die Wohlordnung der Schöpfung gefährdende Größe meint, keine göttliche Bestätigung in der Schöpfungswirklichkeit: Weder ein Geschaffensein noch eine Billigung durch den Schöpfergott werden im Schöpfungsakt des Siebentagewerkes von ihr ausgesagt. Vielmehr wird sie im Verlauf der sukzessive entstehenden Lebensordnungen durch das Schöpferhandeln Gottes zurückgedrängt und am siebten Tag, wenn das von Gott ins Dasein Gerufene endgültig bei ihm angelangt ist, beseitigt, weshalb der siebte Tag als Tag der Vollendung und des ewigen Lichtes keinen Abend und somit keine Finsternis mehr kennt und sich das Licht, das als erstes Schöpfungswerk (Gen 1,3) und gleichsam als Autogramm Gottes dessen Schöpferhandeln im Horizont seines Heilswirkens verankert, endgültig durchgesetzt hat.

Die im Sechstagewerk geschilderte Folge sich ständig ergänzender Schöpfungsordnungen vermittelt die Glaubenseinsicht einer abgestuften Beziehung Gottes zu seinen Werken, die in der Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes und seiner Herrschaft in der Welt ihren Höhepunkt findet. Denn während Gott die Lebewesen je nach ihrer Art ins Dasein ruft und damit „auf die jedem Lebewesen angepasste, ihm entsprechende Weise die Idee und Vorstel-

lung verwirklicht, die er selber von ihnen in sich trägt⁴, wird der Mensch als Abbild nach dem Urbild des sich offenbarenden Gottes selbst geschaffen. Die pluralisch formulierte Willenskundgabe Gottes in Gen 1,26 („Lasset uns“)⁵ verdeutlicht dabei im Rückgriff auf die mythische Vorstellung vom himmlischen Thronrat – ohne Schilderung eines Götterrates, aber unter Anspielung auf die damit verbundene Sachaussage eines göttlichen Weltregimentes –, dass der Mensch der göttlichen Sphäre zugeordnet ist und ihm daher in der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes eine herausragende Rolle zukommt. Hierbei drückt die mit dem Begriff *šaelaem* (Bild im Sinn von Statue, Skulptur) veranschaulichte Würdestellung des Menschen aus, dass Gott den Menschen zum Repräsentanten seiner Herrschaft auf Erden bestimmt, wohingegen die Näherbestimmung *kidmut* („wie unsere Gleichheit, unsere Ähnlichkeit“) festhält, dass der Mensch trotz dieser Sonderstellung im Bereich des Geschaffenen kein zweiter Gott ist. Die einmalige Bestimmung des Menschen im Schöpfungsplan wird durch den Schöpfungsauftrag untermauert, durch den er befähigt und aufgerufen ist, dem Herrschaftsanspruch Gottes gemäß in der Welt zu handeln. Die in Gen 1,26 verfügte Herrschaft des Menschen über die Tiere, die „niedergedrückt“ (*radab*)⁶ werden sollen, umschreibt nämlich in Anlehnung an die mythische Vorstellung vom „Herrn der Tiere“ als dem Wahrer der Schöpfungsordnung gegenüber den als Verkörperung chaotischer Kräfte angesehenen Tieren die Aufgabe des Menschen, in Ausrichtung am Schöpferwirken Gottes (Gen 1,2) chaotische Kräfte in der Welt niederzuhalten und zum Aufbau und zur Ausgestaltung der Welt positiv beizutragen, so dass sie als Schöpfung Gottes erkennbar wird.

1.2 Die gefallene Schöpfung im Bund: Gen 9,1-17

Was Gen 1,1-2,4a als Programm für den geschichtlichen Weg der Schöpfung festhält, nämlich dass sie in Erstellung und Vollendung gänzlich umgriffen ist vom Schöpferhandeln Gottes, erfährt in der Antwort Gottes auf den Sündenfall der Menschheit als dem Nein des Geschöpfes zu dem von Gott verfügen An-

⁴ H. GROSS, Die Schöpfung als Bund, in: W. BAIER u. a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (FS für J. Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag), Bd. 1, St. Ottilien 1987, 127-136, hier: 133.

⁵ Zum Problem vgl. K. KOCH, *Imago Dei* – die Würde des Menschen im biblischen Text, Hamburg 2000.

⁶ Zur Semantik des Verbums *radab* vgl. H. J. STIPP, *Dominium terrae*. Die Herrschaft des Menschen über die Tiere in Gen 1,26.28, in: A. MICHEL (Hg.), *Gott – Mensch – Sprache* (FS. W. Gross), St. Ottilien 2011, 113-149.

fang (Gen 3; 4; 6-8) eine Bestätigung besonderer Art, insofern der fortgesetzte Schöpfungswille zum Erhalt des von ihm Geschaffenen nach Auskunft von Gen 9 in der Weise eines Bundesschlusses ergeht, auf den erstmalig und proleptisch bereits in Gen 6,18 hingewiesen wird.

Die notwendige Einleitung und Vorbereitung für die Stiftung des Bundes bietet Gen 9,1-7. Dabei treten die geänderten Umstände, unter denen der Mehrungssegen für und die Inbesitznahme der Welt durch den Menschen realisiert werden, in den Vordergrund. Wie für den Menschen vorsintflutlich vorgesehen, soll auch die noachitische Menschheit sich mehren und die Erde erfüllen. Dabei bedarf es aber einer eigenen Zusage Gottes über das Gelingen der Mehrung und der Ausbreitung des Menschen über die Erde. Unter Rückgriff auf die Sprache eines Kriegsorakels („Furcht und Schrecken“ sowie die Übergabeformel „in eure Hand sind sie gegeben“; vgl. Dtn 11,25; Ri 4,7.14; 7,2.9.14f.) sichert Jahwe in Gen 9,2 die Überlegenheit und den Sieg des Menschen über die Tiere zu, die in diesem Zusammenhang nicht für die außermenschliche Natur stehen, sondern, wie auch anderswo im Alten Testament (und im Alten Orient), die immer präsenten und nachsintflutlich aggressiv tätigen Mächte des Chaotischen und Bösen repräsentieren.⁷

Weil der Schöpfungsfriede des Anfangs mit dem Sündenfallgeschehen gebrochen ist, die nachsintflutliche Welt somit eine Welt ist, in der Gewalt und Mord als Möglichkeit des gefallen Menschen nicht auszuschalten sind, ist ein Wort zur Eindämmung der Gewalt vonnöten. Dies verdeutlicht Gen 9,3 mit der „Speiseregelung“, die entgegen Gen 1,29f. Fleischnahrung mit einschließt, allerdings mit der Einschränkung: „Nur Fleisch in seiner Seele, seinem Blut, dürft ihr nicht essen“ (V.4). Insofern Blut der Sitz des Lebens ist, dieses aber allein unter der Verfügung Gottes steht, wird hier ins Bewusstsein gehoben, dass das Leben auch bei Tiertötungen den Menschen niemals zu Gebote steht. Ebenso muss mit Bezug auf den Menschen die chaotische Tendenz der Schöpfung nach dem Sündenfall eingedämmt werden. Die Weisung Gottes: „Wer Menschenblut vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden; denn als Bild Gottes hat er den Menschen geschaffen“ (V.6) ist dabei Illustration zum Prinzip der Talio, in der die Tat in Form der Strafe zum Täter zurückkehrt, das tödliche Unheil somit in todbringender Weise auf den Mörder zurückschlägt und seinem Leben den Segen nimmt. Denn weil im Mord am Menschen Gottes Ebenbild getroffen wird, ist der Mord das unbedingt Verwehrte und zugleich ein direkter Eingriff in Gottes Herrschaftsrecht. Mit Gen 9,7 kehrt der Abschnitt zu seinem Eingang (V.1)

⁷ Vgl. R. MOSIS, Gen 9,1-17: Funktion und Bedeutung, in: BZ 38 (1994) 195-228, hier: 223.

zurück. Die Wiederholung zeigt an, dass die Einschränkungen menschlicher Gewalt in V.4-6 im Dienst des Gottessegens stehen und zum Ziel haben, die dem Menschen verliehene Herrschaft als eine aus dem Schöpfersegen erwachsene zu bewahren.⁸

Im Zentrum von Gen 9 steht der Bund Gottes zugunsten der gefallenen Schöpfung. Dabei handelt es sich um eine Selbstverpflichtung Gottes gegenüber Noach, dem einzig Getreuen in einer mit Verderbnis aufgeladenen Schöpfung, seinen Söhnen und Nachkommen sowie den Tieren, die mit in der Arche waren, also gegenüber denen, die das gleiche Geschick haben und nun auch die gleiche Zusage für ihr Bestehen erhalten: Um ihretwillen wird Gottes Gericht die Schöpfung, solange sie besteht, nicht elementar in Frage stellen und an den Rand ihrer Existenz bringen. Dieser Bund mit den aus der Sintflut Bewahrten wird „aufgerichtet“ (*qum* Hif.: V.9.11.17). Der Verfasser vermeidet also den zum Vertragsdenken gehörenden Ausdruck „einen Bund schneiden“ (*karat b'rit*), um die souveräne Setzung des Bundes durch Gott herauszustellen.

Das unbedingte Ja Gottes zu einer Schöpfung, die als eine gefallene dem Schöpferwillen nicht mehr rein entspricht, wird unterstrichen durch das Bundeszeichen: den Regenbogen, das mythische Zeichen für den gekrümmten Kriegsbogen des Schöpfergottes, der hier zum Zeichen der auf Heil ausgerichteten Herrschaft Gottes über seine Schöpfung wird⁹; denn sooft Gott den gegen ihn gerichteten Störungen in seiner Schöpfung als Richter entgegentritt – wenn er also kommt, „um Wolken zu wölken“ (Gen 9,14), d. h. sein Strafgericht zu vollziehen (vgl. Ez 30,3) –, dann soll der Mensch wissen, dass Gottes Gerichte nicht auf eine Katastrophe für den Menschen aus sind, sondern sich dem von Gott verfügt Schöpfungsziel gemäß vollziehen. Damit wird das „Erinnern des Bundesgottes [...] auf ewig ein Retten sein“¹⁰.

1.3 Die Heilsgeschichte im Horizont des Bundes: Gen 17,1-27

Im zweiten Teil der Urgeschichte behandelt Gen 17 die bleibende Gültigkeit der Verheißungen Gottes an Abraham, mit dessen Berufung in Gen 12 die im ewigen Bund Gottes mit Noach indirekt angekündigte Heilsgeschichte eröffnet und die Geschichte des erwählten Volkes begründet wird. Es handelt sich auch hier

⁸ Vgl. C. WESTERMANN, Genesis 1-11 (BKI/1), Neukirchen-Vluyn ³1983, 629.

⁹ Vgl. E. ZENGER, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1983, 124-131.

¹⁰ R. FELDMEIER / H. SPIECKERMANN, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Tübingen 2011, 451.

um ein Bundesgeschehen mit uneingeschränkter Gültigkeit. Dabei zeigen die gegliederte Jahwerede, die Leitwortfunktion des Begriffes „Bund“ sowie die Qualifizierung „ewig“, dass der Autor hier umfassend und zusammenfassend die Dimensionen des Gemeinschaftsverhältnisses Gottes mit dem Erwählten am Anfang der Heilsgeschichte darstellen will.

Der Text beginnt mit einer thematischen Einführung, die die Selbstvorstellung des Abraham erscheinenden Gottes enthält und zugleich das Leitwort „Bund“ anklingen lässt. Weil für den Verfasser von Gen 1; 9 und 17 der Jahwename wesentlich mit dem Auszug aus Ägypten und der Sinaioffenbarung verknüpft ist, stellt sich der Bundesherr hier als El Schaddai vor, eine Gottesbezeichnung, die außerhalb des Pentateuch reichlich bezeugt ist (Ijob; Num 24,4.16; Rut 1,20f. u. ö.). Der Selbstvorstellung Gottes folgt eine Weisung („Geh deinen Weg vor mir und sei tadellos“), in der Gott den Erzvater zu einer Daseinshaltung vor ihm aufruft, die ganzheitlich und vorbehaltlos sein soll und die zugleich Vorbereitung für den nachfolgend angekündigten Bund ist (V.2). Dass von den Abraham zugesagten Heilsgütern die Verheißung der großen Nachkommenschaft an erster Stelle steht, hat zeitgeschichtliche Gründe. Israels Existenz nach dem Zusammenbruch von 586 vC – der Verlust aller tragenden Institutionen sowie die Dezimierung des Volkes – soll in der aussichtslosen Situation eines alten, kinderlosen Mannes transparent werden und aufzeigen, dass Israels Fortbestand als Volk der Erwählung nach dem Exil in der Verheißung Gottes an Abraham verbürgt ist. Innerurgeschichtlich realisiert sich in der Mehrungsaussage die Kontinuität des göttlichen Segens von der Schöpfung an, was der priesterschriftliche Autor auch sprachlich im Einsatz ein und desselben Verbums (*parah* „fruchtbar sein“) anzeigt (Gen 1,22.28; 9,1.7; 17,6).¹¹

Verbunden ist der Vollzug des Bundesschlusses mit einer Namensänderung (Gen 17,5) in Form eines künstlichen Wortspiels, das an die Dialektvarianten des Namens Abraham anknüpft: Abram wird zu Abraham. Die Zerdehnung der in den Kapiteln zuvor verwendeten Kurzform Abram („Mein Vater ist erhaben“) wird also theologisiert und mit der Verheißung, dass Abraham zu einer Menge (von Völkern) werden soll, verknüpft. Zugleich bringt der priesterschriftliche Autor mit dieser Umbenennung zum Ausdruck, dass Abraham mit dem neuen Namen und aufgrund der an ihn ergangenen Verheißung zu einer Bestimmung gelangt, die eine universale Reichweite des göttlichen Heils bezeugt und damit auf das letzte Ziel der Heilsoffenbarung Gottes hinweist, nämlich über das Volk Abrahams die Gottesherrschaft in dieser Welt aufzurichten. Die

¹¹ Vgl. B. ZIEMER, Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17 (BZAW 350), Berlin 2005, 300.

Aussage, dass „Könige“ aus Abraham hervorgehen werden (Gen 17,6), will dabei nicht nur allgemein auf die Ehre deuten, die Abraham in seiner Nachkommenschaft zu Teil werden wird, sondern hat die davidische Monarchie im Blick und damit eine Epoche der Geschichte Israels, die – auch wenn sie historisch mit dem Exil zu Ende geht – kraft der ihr von Gott verliehenen bleibenden Bestimmung in seiner Heilsführung von großer Bedeutung für die Vorstellung des eschatologischen Heilmittlers ist (vgl. die Prophetie vom neuen David in Jes 11 sowie die deuterocesajanische Gottesknechtsprophetie).

Neben der Ausweitung des Bundes auf Abrahams Nachkommen wird wie in Gen 9 hervorgehoben, dass der Bund nicht nur gegeben, sondern „aufgerichtet“ (Gen 17,7.19.21) wird und „für immer“ bestehen soll (Gen 17,7). Aus diesem Grund begegnet man hier einer Anspielung auf die so genannte Bundesformel (Jahwe ist Israels Gott und Israel Jahwes Volk; vgl. Ez 11,20; 14,11; 36,28), die aber nur in ihrem ersten Teil zitiert wird, um hervorzuheben, dass die Aufrichtung des Bundes ganz und gar Gottes Werk ist. Inhalt der Bundesverheißung ist jetzt das zweite Heilsgut der Abrahamverheißung, die Landzusage (Gen 17,8), der der priesterschriftliche Autor eine besondere sprachliche Wendung gibt: Land der Fremdlingsschaft. Auch damit fängt der Autor die zeitgeschichtliche Situation Israels nach 586 vC ein, in der Israel mit dem rechtlichen Status eines Fremdlings im Land und in der Diaspora wohnt und hier die Zusage erhält, dass das Exilgericht den Plan und die Treue Jahwes nicht hat enden lassen: Die Verheißung des Landes als Ziel der göttlichen Führung bleibt in Kraft.

Weil der priesterschriftliche Autor um die Gefährdung auch des Erwählten in einer durch den Sündenfall gebrochenen Schöpfung weiß, steht dem Bundesversprechen Gottes in Gen 17,9-14 die Forderung an Abraham und seine Nachkommen gegenüber, den Bund in allen folgenden Generationen zu bewahren. Sichtbares Zeichen des Bekenntnisses und zugleich Zeichen des Bundes soll die Beschneidung aller männlichen Glieder des Hauses Abrahams sein. Somit werden also Abraham und seine Nachkommen aufgerufen, im Sinn der Wechselseitigkeit des Bundes von Geschlecht zu Geschlecht ein Zeichen der Zugehörigkeit zu Gott zu setzen und den Bund immer wieder neu zu aktualisieren. In aller Schärfe wird aber auch festgehalten, dass jeder, der das Zeichen nicht übernimmt, damit den Bund gebrochen hat und „aus seiner Sippe ausgerottet werden soll“ (Gen 17,14), womit weniger die Todesstrafe als vielmehr der Ausschluss aus der sakralen Gemeinschaft, aus dem Haus Abrahams, gemeint ist. Konkret steht hinter der Betonung der bewussten Stellungnahme zum Bund, durch die dem Einzelnen eine persönliche Entscheidung und Verantwortung abverlangt wird, die Situation Israels im babylonischen Exil und danach; denn durch den Wegfall der tragenden Institutionen wurde die Familie und der Einzelne in ihr in beson-

derer Weise in die Entscheidung gerufen und die Beschneidung zum Status confessionis, zu einer Frage des Bekenntnisses zu Jahwe und seiner Geschichtsführung.

Der vorausgegangenen Mehrungsverheißung (Gen 17,2) folgt in Gen 17,15-22 die Sohnesverheißung, womit Abrahams Frau in den Vordergrund rückt. Als Ahnmutter des kommenden Volkes wird auch sie in ihrer Bestimmung eigens gewürdigt und erhält einen neuen Namen (Gen 17,15). Statt Saraj soll sie in Zukunft Sara heißen. Wie im Fall Abrahams dürfte es sich auch hier um zwei Dialektvarianten des gleichen Namens handeln. Sara bezeichnet im Hebräischen die Fürstin. Diese Würde konkretisiert sich in der Bestimmung, dass sie ähnlich wie Abraham zu Völkern werden wird und Könige von ihr abstammen werden. Damit sich diese Berufung Saras auch erfüllen kann, sagt Gott ihr die Segnung (Wachstumskraft) und Überwindung ihrer Kinderlosigkeit zu (Gen 17,16).

Die Verheißungsrede Gottes wird durch eine zweifelnde Reaktion Abrahams unterbrochen: Er fällt zwar nieder, aber er lacht (Gen 17,20), weil er als Hundertjähriger noch einen Sohn bekommen und Sara als Neunzigjährige noch gebären soll. Und da Abraham das Ausmaß der Verheißung nicht erfasst, äußert er eine Wunschbitte für Ismael, den Sohn seiner Nebenfrau Hagar (vgl. Gen 16; 21), da er sich einen Fortbestand seines Hauses nur über Ismael vorstellen kann (Gen 17,18). Die Antwort Gottes stellt jedoch klar, dass allein der Sohn Saras der Erbe der Verheißung sein wird und über ihn das Verheißungsgeschehen weitergeht, womit deutlich wird, dass das von Jahwe in Aussicht gestellte Verheißungsgut ein schöpferischer Neuanfang ist, der etwas anderes beinhaltet als eine berechenbare völkische Größe. Da aber Ismael ebenfalls ein Abrahamsohn ist, erhält er um Abrahams willen, dessen Berufung zum Segensträger alle Sippen der Erde im Blick hat (Gen 12,1-3), eine Verheißung (Gen 17,20), die aber bezogen auf Abraham und seine Nachkommen (V.6) eine Abschwächung enthält: Von Ismael werden Fürsten abstammen (vgl. Gen 25,12-18), von Abraham aber Könige.

Der Schlussteil Gen 17,23-27 berichtet ausführlich von der noch am gleichen Tag (Gen 17,23) und in Entsprechung zum göttlichen Gebot vollzogenen Beschneidung durch Abraham, der wortlosen Gehorsam übt (vgl. Gen 12,4) und auch seine Knechte mit einbezieht. Die Angabe von Abrahams Lebensalter (99 Jahre), als er beschnitten wurde, soll die Bedeutung des rituellen Aktes hervorheben: Mit dem Inkrafttreten des Bundes beginnt in der Geschichte der Völker eine neue Epoche.

2. Die traditionsgeschichtlichen Vorgaben zur priesterschriftlichen Konzeption von Schöpfung und Bund

Die komplexe Darstellung der Priesterschrift¹² ist in der exilisch-frühnachsichischen Zeit entstanden und reflektiert die Theologie der Gemeinde in Babel sowie der Zionsgemeinde im Land. Theologisch prägend für diese Zeit ist die Erlösungsbotschaft Deuterocesajas, der sich, wie Odil Hannes Steck aufgewiesen hat¹³, vor die Aufgabe gestellt sah, die früheren Heilstaten Jahwes mit dem neuen Heil zu verbinden, ohne dabei den durch das Gericht bezeichneten Bruch zwischen dem Früheren und dem Neuen zu überspielen. Weil das babylonische Exil als das radikale Ende aller früheren Lebensformen Israels in seiner theologischen Konsequenz einem Todesgeschehen gleichkam, bei dem Gott im Zorn „ausgerissen“ hat, was er „gepflanzt“ hatte (Jer 1,10; vgl. 18,7ff.; 31,28; 45,4), konnte die Aufhebung dieses – auf Israels Erwählung bezogen – tödlichen Gerichtszustandes¹⁴ nur ein radikaler Neuanfang sein, bei dem das Schöpfertum Jahwes in einer doppelten Weise zum Tragen kommen musste: „einmal in der Überwindung des Bruches zwischen dem Früheren und dem Neuen [...] und sodann in der Vollendung der früheren Heilstaten Jahwes durch eine Heilstat von universaler Bedeutung und eschatologischer Qualität“¹⁵. Dass die Israel von Deuterocesaja angesagte Erlösung aus dem Gericht in der Tat gleichbedeutend mit der schöpferischen Einholung des Anfangs ist, den Gott mit der Erwählung seines Volkes gesetzt hat, bezeugt modellhaft Jes 43,1 mit spezifischem Vokabular: „Jetzt aber – so spricht Jahwe, der dich geschaffen hat, Jakob, und der dich geformt hat, Israel: Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst.“¹⁶

Die erste Apposition zum Jahwenamen „der dich geschaffen hat“, enthält die hebräische Wurzel *bara'*, die allein mit Jahwe als Subjekt und ohne Angabe eines Stoffes gebraucht wird und etwas voraussetzungslos Neues ausdrückt, das zuvor so nicht existiert hat. Mit Bezug auf die Wiederherstellung Israels nach dem

¹² Zur Problematik der Priesterschrift vgl. P. WEIMAR, Priesterschrift: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31252>; Stand: Juni 2010. Dort weitere Literatur.

¹³ O. H. STECK, Deuterocesaja als theologischer Denker, in: KuD (1969) 280-293, hier: 285f.

¹⁴ Vgl. Ez 33,10: „Unsere Übertretungen und unsere Verfehlungen liegen auf uns, ihretwegen sind wir am Verwesens; wie könnten wir noch Leben haben?“, Ez 37,11: „Ausgetrocknet sind unsere Gebeine, unsere Hoffnung ist untergegangen, wir sind abgeschnitten.“

¹⁵ E. HAAG, Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterocesaja, in: TThZ 85 (1976) 193-213, hier: 212.

¹⁶ Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, Die Frohbotschaft von Gott als Schöpfer und Erlöser nach Jesaja 43,1-7, in: F. SEDLMEIER (Hg.), Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft (FS R. Mosis), Würzburg 2003, 131-151.

Gericht verwendet, wird damit ausgesagt, dass Gott in seinem schöpferischen Tun in keinerlei Kausalitäten eingezwängt und an keinerlei Voraussetzungen gebunden ist, also auch nicht an die Schuldverstrickung seines Volkes, wenn er das Gemeinschaftsverhältnis mit Israel wiederherstellen und mit einer umfassenden Erneuerung des Gottesvolkes sowie einer Vollendung seines heilsgeschichtlichen Wirkens verbinden will. Auf ein schöpferisches Handeln Jahwes weist auch die zweite Näherbestimmung „der dich geformt hat“ hin. Hier wird das hebräische Verbum *jašar* verwendet, das in der vorpriesterschriftlichen Urgeschichte Gen 2,7f.¹⁷ das entscheidende Verbum in der Darstellung der Menschenschöpfung ist. Es besagt, dass der Mensch seiner geschöpflichen Ohnmacht entrissen und auf Gott hin geschaffen ist und allein in Ausrichtung auf Gott das Ziel der ihm bestimmten Lebensfülle erreicht. Wenn diese, die Niedrigkeit des Geschöpfes überwindende Schöpfermacht Jahwes auch in der Geschichte des gerichteten Volkes wirksam wird, so dass Israel trotz der Liquidation des Bundes von seiner Seite dennoch als Volk der Erwählung wiederhergestellt wird, dann erhält die Führung Gottes mit Israel durch das Gericht hindurch und somit auch das Erlösungsgeschehen den Charakter einer Neuschöpfung.

Die Erlöserabsicht Gottes drückt in Jes 43,1 das hebräische Verbum *ga'al* aus, das im Buch Deuterocesaja der entscheidende soteriologische Terminus ist: 41,14; 43,1.14; 44,6.22-24; 47,4; 48,17.20; 49,7.26; 51,10; 52,3.9; 54,5.8. Ohne Ausnahme ist Jahwe das Subjekt und Israel das Objekt. Von Haus aus ist das Verbum *ga'al* „(aus)lösen“ im Familien- und Sippenrecht beheimatet (Lev 25,23-24), wo es u.a. die Auslösung eines in Schuldknechtschaft geratenen Sippengliedes durch den als *go'el* „Löser“ auftretenden nächsten Verwandten bezeichnet. Deuterocesaja greift dieses Verbum und die mit ihm verbundene Vorstellung vom Löser auf, um herauszustellen, dass Jahwe gleichsam in „Familienbanden“ mit Israel steht, dem er trotz seines Bundesverrates die Treue hält, weshalb er mit der Überwindung des Gerichts Israel nicht einfach nur auslöst, sondern erlöst, nämlich die Schuld und ihre Folgen schöpferisch überwindet und gänzlich wiedergutmacht.¹⁸

Auch an anderer Stelle im Buch Deuterocesaja wird der unverbrüchliche Beziehungswille Jahwes in der Bundeseinheit mit Israel schöpfungstheolo-

¹⁷ „Da *formte* Jahwe-Elohim den Menschen aus dem Staub des Ackerbodens und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen. Darauf pflanzte Jahwe-Elohim einen Garten in Eden im Osten und setzte dorthin den Menschen, den er *geformt* hatte.“

¹⁸ Jes 44,22: „Ich fege deine Vergehen hinweg wie eine Wolke und deine Sünden wie Nebel. Kehr um zu mir, denn ich erlöse dich.“

gisch ausgelotet. So greift Jes 54 die seit Hosea (Hos 2) bekannte Vorstellung von Jahwe als dem Eheherrn der Frau Zion auf, um die Treue Jahwes zu dem einmal gesetzten Gemeinschaftsverhältnis mit Israel, in dem das tragende Element die Liebe Gottes ist, aufzuweisen: „Denn dein Gemahl ist dein Schöpfer. Jahwe der Heerscharen ist sein Name, dein Erlöser ist der Heilige Israels, Gott der ganzen Erde wird er genannt“ (Jes 54,5). Allerdings wird die Vorstellung vom Ehegemahl Jahwe hier dadurch transzendiert, dass der Gemahl zugleich der Schöpfer Zions ist: Damit wird klargestellt, dass die Zuwendung Jahwes nicht einfach da wieder anknüpft, wo sie im Gericht zum Erliegen kam, sondern dass sie ein schöpferisches Ereignis ist, das neu ins Leben ruft, was von menschlicher Seite nicht mehr zu erwarten war.

Dass die neuschöpferische Komponente des Erlösungsgeschehens universale Dimensionen hat, kommt in Jes 43 in der Zweckangabe voll zum Tragen: „Jeden, der nach meinem Namen genannt ist – zu meiner Ehre habe ich ihn geschaffen, habe ich ihn geformt, ja, habe ich ihn gemacht“ (Jes 43,7). Weil der universale Horizont des göttlichen Schöpferwirkens die unumschränkte Ganzheit des Heils für alle Menschen verlangt, gewinnt das in Israel geoffenbarte Heil Jahwes eine paradigmatische Bedeutung für alle erlösungsbedürftigen Menschen. Pointiert gesagt: Jes 43 macht deutlich, dass Erlösung nicht einfach die nachträgliche Korrektur des menschlichen Absturzes in die Sünde ist, sondern sich auf das Thema der Schöpfung selbst bezieht, insofern diese auf Heil hin entworfen ist.¹⁹ Letzteres begegnet im Buch Deuterocesaja auch an anderer Stelle als Horizont der Heilsverkündigung und wird zur Betonung der Einzigartigkeit Jahwes eingesetzt, der seine Pläne in Schöpfung und Geschichte machtvoll zur Durchsetzung bringt (Jes 40,12-31; 48,12-19).

Die Überbietung der bisherigen Heilsgeschichte durch eine schöpferische Initiative Jahwes führt in der Soteriologie Deuterocesajas folgerichtig zur Kennzeichnung der Erlösung als dem Neuen, das Jahwe im Gegensatz zu dem Früheren, seinem Gerichtshandeln, tut: „Von jetzt an lasse ich dich etwas Neues hören, etwas Verborgenes, von dem du nichts weißt. Eben erst kam es zustande, nicht schon vor langer Zeit. Zuvor hast du nichts erfahren davon, damit du nicht sagst: Das habe ich längst schon gewusst“ (Jes 48,6-7; vgl. 42,9-10; 43,18-21). Dass es sich bei dem qualitativ Neuen um anbrechendes Endheil handelt, das den göttlichen Schöpfungsplan am Anfang zur Vollendung bringt, verdeutlicht Deuterocesaja mit Motiven aus der Paradiestradiation: „Seht, ich schaffe Neues! Jetzt sproßt es, merkt ihr es nicht? Ja, ich lege in der Wüste einen Weg, in der

¹⁹ Vgl. BRANDSCHEIDT, Frohbotschaft (s. Anm. 16), 148.

Einöde Ströme“ (Jes 43,19). Bei dem Hinweis auf die Wüste handelt es sich nicht um eine geographische Bezeichnung, sondern um ein Deutelement einerseits für den Ort des Gerichtes und andererseits für die Stätte, an der Jahwe sein Volk begnadigt und einer neuen Führungsgeschichte würdigt (vgl. Hos 2,16f.). Wenn durch diese Gerichtswüste ein Weg gegeben wird, der sie verwandelt (vgl. Jes 11,11-16; 19,23; 35,8-10; 40,3f.; 43,16-19; 51,10-11), dann steht dem Verfasser als Ausgangssituation das in Gen 3 geschilderte Sündenfallgeschehen mit seinen Folgen vor Augen, das das Drama der Geschichte Israels, nämlich das Misslingen der Ganzhingabe an Gott, im Horizont der Menschheitsgeschichte widerspiegelt. Denn nach dem Fall des Menschen und dessen Vertreibung aus dem Garten Eden ist für diesen der Weg zum Baum des Lebens durch die Gerichtserscheinung Gottes blockiert (Gen 3,22-24), jedoch – und das gilt es zu beachten – nicht vernichtet und somit grundsätzlich noch begehbar. Zur Öffnung des Weges in eine neue und unwiderrufliche Lebensgemeinschaft mit Gott bedarf es aber einer eigenen schöpferischen Initiative Gottes, die mit der Überwindung von Israels Untergang im Exilsgericht ihren auf eine heilsgeschichtliche Vollendung hin drängenden Anfang nimmt.²⁰

Die Ankündigung, dass Wasser in der Einöde fließen wird, greift ebenfalls auf die Paradiestraddition zurück. Denn nach dem Zeugnis der vorpriesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte Gen 2,10a durchzieht den die Schöpfung repräsentierenden Garten Eden ein Strom – ein gleichnishafter Ausdruck für den einzigartigen Segen, den Gott am Ort seiner Königsherrschaft austeilt und der dem Menschen die volle Teilnahme an der gottgewollten Lebensfülle verschafft. In Aufnahme des paradiesischen Wassermotivs kündigt Jes 43,19 somit die unwiderrufliche Rückkehr des Segens nach dem Fluch des Gerichts und damit die beginnende Endzeit an.

Zur Selbsterschließung Jahwes in der Geschichte gehört neben der Bestellung Israels zum Mittler Jahwes gegenüber den Völkern (Ex 19,5-6) wesentlich die Repräsentanz Gottes in einem besonderen Mittler. Für das erlöste Gottesvolk nach dem Gericht verkörpert in Überbietung des bisherigen Mittlertums (König, Prophet, Priester) der Gottesknecht als ein mit Gott in funktionaler Einheit verbundener Mittler den Jahwebund nach dem Gericht (Jes 42,1-4; 49,8). Diese Idealgestalt wird in ihrer Person zum Inbegriff für die Selbstverpflichtung Jahwes zur Erlösung: „Ich, Jahwe, habe dich in Gerechtigkeit gerufen, ich fasse dich an deiner Hand, ich forme dich und bestimme dich zum Bund für das Volk und

²⁰ Vgl. E. HAAG, Der Weg zum Baum des Lebens. Ein Paradiesmotiv im Buch Jesaja, in: L. RUPPERT / P. WEIMAR / E. ZENGER (Hg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten* (FSJ. Schreiner), Würzburg 1982, 35-52.

zum Licht für die Völker“ (Jes 42,6). Mit der Bestimmung „Licht für die Völker“ ist die Sendung des Gottesknechts deutlich universal ausgerichtet, denn die adressierten Völker stehen für die erlösungsbedürftige Menschheit, die diese Sehnsucht auch artikuliert (vgl. Jes 42,4; 2,2-5), wohingegen das Licht im Alten Testament eine bekannte Metapher für Jahwes Heil ist (Jes 9,1; 26,4). Wenn es nach der Selbstprädikation Jahwes als Schöpfer und Erhalter des von ihm Geschaffenen in Jes 42,5²¹, die den Rahmen für die Berufung des Gottesknechts abgibt, in Jes 42,6 weiterhin heißt, dass der Knecht ebenso „geformt, gebildet“ worden ist wie das wiederhergestellte Volk der Erwählung in Jes 43,1, dann stellt dieser Schöpfungsterminus klar, dass die Sendung des Gottesknechts sich einer Heilsinitiative Gottes verdankt, die für die Geschichte der Menschheit von maßgeblicher Bedeutung ist. So lässt dessen Aufgabe, blinde Augen zu öffnen, Gefangene aus dem Kerker zu holen und diejenigen, die im Dunkel sitzen, zu befreien (Jes 42,7), zwar einen zeitgeschichtlichen Bezug auf das Exil durchschimmern, das in Jes 42,22 und 43,14 als ein Gefängnisaufenthalt bezeichnet wird, aber dadurch, dass Babel nicht genannt ist, wird deutlich, dass die Zeitgeschichte hier auf den theologischen Sachverhalt hin transzendiert ist: die Befreiung der Menschheit aus dem Zustand des Gerichtes. Folglich besteht die Aufgabe des Gottesknechts darin, den Ratschluss Gottes zur Überwindung dieser Unheilssituation anzusagen und eine grundlegende Veränderung des Lebens bei den Geretteten zu bewirken. Weil somit das Erlösungswerk, das mit der Sendung des Knechtes verbunden ist, auf die ganze Menschheit bezogen ist, ist der Knecht das definitive und unüberbietbare Zeichen des Neuen, das mit der Exilswende seinen Anfang nimmt.

Dass Israel keinesfalls von sich und vermeintlichen Leistungen, sondern ausschließlich von der Bundestreue Gottes und seines Schöpfertums her lebt, zeigt nicht zuletzt die in frühnachexilischer Zeit aufkommende Vorstellung von einem neuen Bund. So befindet sich nach Jer 31,31-34 das von Gott erlöste Volk auf dem Weg in eine neue Gestalt der Verbundenheit mit seinem Gott, einen Bund, der sich gegen alle Widerstände durchsetzt, den Gott auf dem Höhepunkt seiner heilsgeschichtlichen Führung nach dem Gericht installiert und der im Unterschied zum Sinaibund aufgrund der neuschöpferischen Befähigung des menschlichen Gegenübers zur Gotteserkenntnis nicht mehr gebrochen werden kann:

²¹ „So spricht der Gott, der Herr, der den Himmel erschaffen und ausgespannt hat, der die Erde gemacht hat und alles, was auf ihr wächst, der den Menschen auf der Erde den Atem verleiht und allen, die auf ihr leben, den Geist.“

„Vielmehr ist dies der Bund, den ich mit dem Haus Israel schließe nach Ablauf dieser Tage – Spruch Jahwes: Ich gebe meine Weisung in ihr Inneres, und auf ihr Herz will ich sie schreiben. Ich werde ihnen Gott sein, und sie werden mir Volk sein. Und nicht mehr werden sie einer den anderen belehren und einer zu dem anderen sagen: Erkennt Jahwe! Vielmehr werden sie mich alle erkennen von ihren Kleinen bis zu ihren Großen – Spruch Jahwes. Denn ich werde ihre Schuld verzeihen, und ihrer Sünde werde ich nicht mehr gedenken“ (Jer 31,33-34).

Die Festigkeit dieses neuen und unvergänglichen Bundes begründet der Nachtrag Jer 31,35-37 mit der Beständigkeit der Schöpfungsordnungen²² – an anderer Stelle (Jer 33,20) als Bund Jahwes mit dem Tag und der Nacht bezeichnet – sowie der Beherrschung der Chaoswasser.²³ Nur wenn diese Ordnungen ins Wanken gerieten und damit das Versprechen ihrer Beständigkeit außer Kraft gesetzt würde, das Jahwe mit Beendigung der Sintflut gab (Gen 8,21-22), würde auch Israel aufhören, als Volk der Erwählung zu bestehen. Und nur wenn jemand den Himmel vermessen und die Erde erforschen könnte, wenn also jemand das Schöpferwissen Gottes besäße, dann würde Jahwe Israels Schuldverfallenheit festschreiben und zur Strafe auch seine Nachkommen verwerfen:

„So spricht der Herr, der die Sonne bestimmt zum Licht am Tag, der den Mond und die Sterne bestellt zum Licht in der Nacht, der das Meer aufwühlt, dass die Wogen brausen, Herr der Heere ist sein Name. Nur wenn jemals diese Ordnungen vor meinen Augen ins Wanken gerieten – Spruch des Herrn –, dann hörten auch Israels Nachkommen auf, für alle Zeit vor meinen Augen ein Volk zu sein. So spricht der Herr: Nur wenn die Himmel droben abgemessen und unten die Grundfesten der Erde erforscht werden könnten, dann verwürfe auch ich Israels ganze Nachkommenschaft zur Strafe für all das, was sie getan haben – Spruch des Herrn“ (Jer 31,35-37).

Nach dem bisher Gesagten umfasst die für den Neuanfang Israels nach dem Gericht so bedeutsame Soteriologie Deuterocesajas in Verbindung mit der Ankündigung des Neuen Bundes folgende komplementäre Aspekte:

1. Erlösung meint nicht nur die Befreiung aus Armut und Unterdrückung, sondern maßgeblich die Neuschöpfung des Sünders und die Überwindung seiner Unfähigkeit zur Gotteserkenntnis.

2. Diese Heilstat Jahwes ist dynamischer Natur, insofern sie den mit der Erwählung Israels gesetzten Anfang zur Vollendung bringt und das Erlösungswerk universal auf die ganze Menschheit hin weitet.

²² Vgl. Jes 54,10: „Denn mögen auch die Berge weichen und die Hügel wanken, so soll doch meine Huld nicht von dir weichen und der Bund meines Friedens nicht wanken, spricht dein Erbarmer Jahwe.“

²³ Vgl. hierzu P. J. GRÄBE, *New Covenant and Creation*, in: St. FISCHER / M. GROHMANN, *Weisheit und Schöpfung* (FS J. A. Loader) (Wiener alttestamentliche Studien 7), Frankfurt 2010, 107-120, hier: 115f.

3. Die Schicksalswende, die Gott mit der Überwindung des Exilsgerichtes an Israel zum Heil der ganzen Menschheit beschlossen hat und an deren Ende der Neue Bund mit den von Jahwe Erlösten steht, verkörpert der Gottesknecht als ein idealer und in funktionaler Einheit mit Gott handelnder Mittler.

3. Das theologische Programm der priesterschriftlichen Schöpfungs- und Bundeskonzeption

Die grundlegende Glaubenseinsicht der Botschaft Deuterocesajas, dass das Jahwevolk nach dem Exil kraft der Erlösung durch Gott eine neue Schöpfung sein wird, in der die Grenzen Israels gesprengt sind, konnte nicht ohne Auswirkung auf das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer von Mensch und Welt bleiben. Denn die Neuschöpfung des Sünders in der Geschichte gründet ja in der Macht des Schöpfers, der seit Anbeginn wirkt. Eben dieser Zusammenhang von Schöpfungs- und Heilsglaube bewegt den priesterschriftlichen Autor zu einer konzeptionellen Fortschreibung der Urgeschichte. Der universalgeschichtliche Entwurf in Gen 1,1-2,4a ebenso wie die Darstellung der Ewigkeitsbünde Gottes mit Noach und Abraham in Gen 9 und 17 wollen daher nicht nur die Begründung der Existenz der Welt und des Menschen in Gott als ihrem ungeschaffenen Urgrund sowie deren Erhalt mitteilen, sondern auf dem Hintergrund deuterocesajanischer Soteriologie das Programm der Heilsgeschichte im Schöpferhandeln Gottes an der Welt und am Menschen verankern. In mehrfacher Hinsicht wird in diesen Kapiteln die deuterocesajanische Theologie rezipiert.

Der Einzigartigkeit Jahwes als Schöpfer und Erlöser trägt die Priesterschrift dadurch Rechnung, dass in Gen 1,1-2,4a die Schöpfung explizit und dediziert als Werk des Gottes Israels ausgewiesen ist, der hier mit dem rund dreißig Mal eingesetzten Intensitätsplural Elohim als der Gott schlechthin vorgestellt wird, der selbst keinen Anfang kennt, aber allem Geschaffenen einen Anfang gestiftet hat, weshalb auch der Themasatz, dass Himmel und Erde in Gott gründen und Spiegel seiner Gedanken sind (Gen 1,1), das Portal zum priesterschriftlichen Schöpfungsbericht und letztlich zur zwei-einen Bibel insgesamt bildet. Denn Gottes voraussetzungsloses Schaffen – ausgedrückt mit dem Verbum *bara'* (vgl. Jes 43,1) –, das als Setzung eines schöpferisch Neuen zu werten ist, verleiht dem von ihm Geschaffenen eine Wesensbestimmung, die es aber erst durch eine von Gott mitgetragene Heilsgeschichte erreicht und vollendet.

Die Erfahrung chaotischer Kräfte in der Geschichte Israels im Zusammenhang mit der bereits in der vorpriesterschriftlichen Urgeschichte entfaltenen

Glaubenseinsicht von einer dem Menschen vorgelagerten, eigenständigen Macht des Bösen (Gen 3,1-7)²⁴ weitet den Blick des priesterschriftlichen Autors für eine die Schöpfung bedrohende Chaosmacht, die nicht im Schöpfungsakt des Siebentagewerkes und damit auch nicht in Gottes Heilsplan gründet (vgl. Gen 1,1), die aber auf der Erde²⁵ von ihrem Anbeginn an und als eine dem Menschen vorgelagerte Größe ihre Wirkung zeigt (Gen 1,2). Die Erschaffung des Lichtes als erstes der sukzessiv entstehenden Schöpfungswerke (Gen 1,3) zur Begrenzung der chaotischen Finsternis (Gen 1,3), ist so betrachtet eine Kampfansage, die Gott endgültig einlöst, wenn er am siebten Tag noch einmal das Schöpfungsganze zum Gegenstand seines Handelns macht, denn hier beseitigt er die Finsternis für immer und macht die Schöpfung seiner Schöpferabsicht am Anfang gemäß zum reinen Abglanz seines Wollens und vollendet sie dadurch.

Gen 1,1-2,4a lässt keinen Zweifel daran, dass im Schöpfungshandeln bereits der Bundesgott am Werke ist, der im Kosmos den Raum seiner heilsgeschichtlichen Begegnung mit dem Menschen schafft und diesen aufgrund seiner wesenhaften Hinordnung auf Gott (Bild Gottes) und der daraus resultierenden hervorgehobenen Stellung im Schöpfungsganzen zur Mitarbeit an der Bändigung der chaotischen Kräfte bestimmt. Damit wird in der Menschenschöpfung als dem Höhepunkt der sukzessiv entstehenden Schöpfungswerke im Sechstageswerk die zur Offenbarung Jahwes in der Geschichte gehörende Repräsentanz in einem Mittler in der Struktur der Schöpfung verankert und der Mensch, der als Sachwalter Gottes und in Ausrichtung an seinem Tun das Chaotische in der Schöpfung niederhalten soll, zu einem in funktionaler Einheit mit Gott handelnden Geschöpf bestimmt.

Insofern aber – wie es die Gen 1,1-2,4a folgende vorpriesterschriftliche Textüberlieferung zeigt – der Mensch an seinem Schöpfungsauftrag versagt und durch Selbstausslieferung an die Macht des Bösen (Gen 3,1-7) dieser Raum in der Schöpfung gewährt, wird das Schöpfungsganze einer Fluchwirkung preisgegeben, die von den Voraussetzungen der Schöpfung her nicht mehr zu beseitigen ist. Damit aber ist ein Einsatz Gottes gefragt, der nach seiner Erlösermacht verlangt. Denn was Gen 1,1-2,4a mit der Billigungsformel („und siehe es war [sehr]

²⁴ Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen – Zur Traditionsgeschichte von Genesis 3, in: TThZ 109 (2000) 1-23.

²⁵ Hier wäre auf die Apokalyptik hinzuweisen, die vom Aufkommen der Macht des Bösen im Bereich der geschaffenen Geister spricht. Die Auflehnung gegen Gott hat dem Repräsentanten der Macht des Bösen jedoch den Verlust seiner Machtstellung beschert, was sich darin äußert, dass er mit seinem Anhang auf die Erde gestürzt wird. Vgl. hierzu E. HAAG, Ein großes Zeichen am Himmel. Tradition und Interpretation in Offenbarung 12, in: TThZ 121 (2012) 1-23.

gut“) zum Ausdruck bringt, nämlich die ungebrochene Übereinstimmung der Schöpfungswerke mit dem Schöpferwillen, gilt nach dem Herausfallen der Menschheit aus der Linie gottgewollter Entfaltung im Sündenfallgeschehen so nicht mehr und kann, wenn die Welt des Anfangs normativ für den Verlauf der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes bleiben soll, nur mittels einer Selbstbindung Gottes als Erlöser in Treue zu dem von ihm ins Dasein Gerufenen eingeholt werden.

Eben dies geschieht im Noach- und Abrahambund nach Gen 9 und 17, die der priesterschriftliche Autor durch sprachliche Querverbindungen²⁶ miteinander verknüpft hat. Beide sind als Gnaden- und Ewigkeitsbünde qualifiziert und ausdrücklich als „mein“, nämlich Gottes Bund ausgewiesen (vgl. Gen 9,8.11; 17,4.7.10.13.14.19.21). Diese beiden Bünde, in denen sich der Schöpfer- und Erlöserwille Jahwes realisiert, bilden der Intention der Priesterschrift nach konzentrische Kreise. Im Noachbund (äußerer Kreis) artikuliert sich der allgemeine Heilswille Gottes zum Erhalt einer Schöpfung, die aus der Linie gottgewollter Entfaltung herausgefallen ist und allein aufgrund der Treue Gottes zu dem einmal von ihm Geschaffenen im Dasein und unter der Verheißung des Heiles bleibt. In diesem Bundesschluss bleibt das menschliche Gegenüber ohne Reaktion. Die Einseitigkeit hängt damit zusammen, dass es in erster und entscheidender Linie um die Selbstverpflichtung Gottes geht, der die Geschichte auch einer gefallenen Schöpfung um eines gerechten und tadellosen Restes (Noach) willen mittragen und den Fluch, der infolge des Sündenfallgeschehens den Ackerboden um des Menschen willen getroffen hat (Gen 3,17f.), nicht mehr steigern will. Demgegenüber stellt der Abrahambund (innerer Kreis) die heilsgeschichtliche Bedeutung des von Gott Erwählten heraus, der darum auch in Gesten und Worten seine Bereitschaft artikuliert. Im Bund mit Abraham, der zum Vater vieler Völker werden soll, bejaht Gott die Existenz Israels als eines Volkes, das auf die Menschheit hingebunden ist und das im Rahmen der Heilsoffenbarung Jahwes eine Mittleraufgabe ihr gegenüber hat.

Sowohl in Gen 9 als auch in Gen 17 erfolgt im Zuge der Verknüpfung des Schöpferwirkens Gottes mit seinem Handeln im Bund eine im Vergleich zur Verfügung für den Adam von Gen 1,1-2,4a bedeutsame Neubestimmung für die nachsintflutliche Menschheit: Sie ist fortan nicht nur eine in ihrer Existenz von Gott abhängige und zur Führung mit ihm bestimmte Größe, sondern qualitativ eine unverdient im Dasein gehaltene und dem Erlöserwillen Gottes zugeordnete Größe. Darum wird nach Gen 9 die noachitische Menschheit als ein im göttli-

²⁶ E. BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 428.

chen Gericht geläuterter Rest in Gottes Schöpfungs- und Geschichtsplanung bestätigt, nach Gen 17 wird unter eben diesem Rest ein einzelner Mensch zum personalen Einsatz innerhalb der von Gott eröffneten Heilsgeschichte berufen. Was bei Noach Grund seiner Rettung war, nämlich dass er in einer verdorbenen Welt ein gerechter (*šaddiq*) und tadelloser (*tamim*) Mann war, der seinen Weg mit Gott ging (*hithalek ʾaet ha^{se} lohim*), wird bei Abraham (Gen 17,1) zur Vorbedingung für seine Berufung zum Segens- und Verheißungsträger: „Geh deinen Weg vor mir (*hithalek lʾpanai*) und sei tadellos (*tamim*).“ Das heißt: Abraham wird aufgerufen, sich von Gott leiten zu lassen und ihm ohne Vorbehalte anzugehören. Auch der Schöpfungsauftrag, der im Anfang an den Menschen erging (Gen 1,26), erfährt damit eine notwendige Ergänzung. Der dort dem Menschen aufgetragene Kampf gegen das Chaos in Angleichung an Gottes Kampf gegen die Finsternis verlangt jetzt eine ganzheitliche Übereignung an den Erlösergott analog zu dessen heilsgeschichtlicher Bindung an eine gefallene Schöpfung. Im Blick auf diese Implikationen der priesterschriftlichen Schöpfungs- und Bundeskonzeption versteht man den Nachdruck, den der Autor mit der Qualifizierung „ewig“ (*ʿolam*) auf diese beiden Bünde legt. Diese Qualifizierung hat nämlich nicht die Ewigkeit der Schöpfung im Blick und auch nicht die Ewigkeit der Bundesform mit Abraham, sondern einzig und allein die Ewigkeit des göttlichen Beziehungswillens zur Welt und zum Menschen, die nicht kraft der Natur, sondern aufgrund der Selbstverpflichtung Gottes überleben.

4. Die bleibende Aktualität der priesterschriftlichen Schöpfungs- und Bundeskonzeption

Der Kerngedanke der priesterschriftlichen Schöpfungs- und Bundeskonzeption, nämlich dass Schöpfungslehre und Soteriologie in einem inneren Zusammenhang stehen, führt zum Grundanliegen der alttestamentlichen Lehre von der Schöpfung: zu zeigen, dass Mensch und Welt in ihrem Wesen gottbezogen sind und die Reichweite des göttlichen Beziehungswillens im Bund mit der gefallenen Schöpfung dynamisch qualifiziert und auf jenes Ziel ausgerichtet ist, das im Kontext der zwei-einen Bibel Paulus in 1 Kor 15,28 „Gott alles in allem“ nennt. Wenn die Priesterschrift in diesem Rahmen den Menschen nicht nur als Treuhänder Gottes ansieht, sondern ihn zu funktionaler Einheit mit Gott bestimmt weiß und dies protologisch wie soteriologisch im Gang von Gen 1,1-2,4a zu Gen 9 und 17 entfaltet, dann wird hierin eine Struktur der Schöpfung ersichtlich, die den Menschen in das Zentrum stellt und die vom Neuen Testament her als christozentrisch bezeichnet werden kann. Das heißt: Letztlich ist die Welt auf

Christus hin geschaffen (1 Kor 8,6), das Bild des wahren Menschen, bei dem die funktionale Einheit mit Gott durch eine personale überhöht ist (Kol 1,15-20).

Demgegenüber ist das zeitgenössische Denken fasziniert von den Möglichkeiten, die die schöpferische Potenz des Menschen eröffnet, weshalb dieser meint, auf einen Schöpfungsglauben wie den Gottglauben generell verzichten zu können, auch unter der Konsequenz, den Menschen in einen neuen Determinismus einzuspannen, indem man ihn zum Zufallsprodukt des Naturprozesses macht. Ein Befreiungsschlag ist mit der Leugnung Gottes nicht gelungen, vielmehr wird der Mensch in die Einsamkeit einer objektivierten Welt entlassen, die ihm keine seiner Grundfragen (das Woher und Wohin des Menschen; die Aufarbeitung von Leid, Schuld und Tod) beantwortet.²⁷ Die vermeintliche Größe des autonomen Menschen ohne Gott ebenso wie die radikale Entgrenzung seines Tuns führen weder zu größerer Freiheit noch zu größerer Erkenntnis. Denn „wahres Erkennen will das Erkannte nicht beherrschen, um es zu besitzen, sondern es will Gemeinschaft mit ihm finden. [...] Erkennt der Mensch die Welt als Schöpfung, dann nimmt er eine Schöpfungsgemeinschaft wahr und tritt in sie ein“²⁸. Für den priesterschriftlichen Autor heißt dies: Der Mensch (Adam) lebt in Beziehung zu Gott, zum Mitmenschen und zur Welt, für die ihm Verantwortung aufgetragen ist. Dass er als das letzte und höchste Geschöpf im Sechstagewerk in Erscheinung tritt (Gen 1,26-31), verleiht ihm eine Mittlerstellung zwischen Gott und Welt, die zu leugnen einer Selbstdegradierung und Auslieferung an die Selbsterstörung, theologisch: das Gericht Gottes, gleichkommt. Aber auch wenn der Mensch sich Gott verweigert, kann er diesen objektiv nicht abschütteln, da sich Gott dazu entschlossen hat, die Gemeinschaft mit ihm aufrecht zu erhalten (Gen 9 und 17). So bleibt der gefallene Mensch das zur Verbundenheit mit Gott bestimmte Geschöpf, das kraft der Bundestreue Gottes überlebt (Noachbund), und gelangt trotz seines Falles aus der gottgewollten Entfaltung, mit dem er die Schönheit und Güte der Schöpfung getrübt hat, in der von Gott eröffneten Heilsgeschichte zu neuer Würde (Abrahambund), die zugleich ein Leitbild für sein Weltverhalten ist, nämlich „Welt und Geschichte als einen Raum zu gestalten, in dem Gott erkannt und gelobt werden kann“²⁹.

²⁷ Vgl. J. MONOD, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München ³1971, 219: „Der Alte Bund ist zerbrochen; der Mensch weiß endlich, daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein ist, aus dem er *zufällig* hervortrat. Nicht nur sein Los, auch seine Pflicht steht nirgendwo geschrieben.“

²⁸ J. MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München ³1987, 83.

²⁹ F. COURTH, Gott – Mensch – Welt. Was sagt christlicher Schöpfungsglaube?, St. Ottilien 1996, 192.

Die priesterschriftliche Schöpfungs- und Bundeskonzeption bezeugt somit, dass Gott diese Welt nicht nur gewollt und ins Werk gesetzt, sondern sich ein und für alle Mal mit ihr verbunden hat, ohne selbst in der Welt aufzugehen. Dies hat zur Folge, dass Gott nie mehr welt- und menschenlos gedacht werden kann und ebenso die Menschenwelt nicht mehr gottlos zu denken ist – priesterschriftlich gesprochen: Sie ist Schöpfung im Bund, die unter dem Versprechen Gottes steht, eine auf Erlösung und Erneuerung hin bewahrte Schöpfung zu sein. Bedenkt man, dass der priesterschriftliche Autor seine Texte auf dem Hintergrund der im Chaos des Exils versinkenden Welt des vorexilischen Israels geschrieben hat, dann wird als bleibende Botschaft vermittelt, dass keine Katastrophe bis hin zum Zusammenbruch der kosmischen Ordnung die Welt als Schöpfung auslösen kann, denn ihr Anfang im Sinn der von Gott verfügten Wesensordnung und ihr Ende im Sinn der von Gott zugesagten Vollendung sind zwar mit der geschichtlichen Zeit von Mensch und Welt verknüpft, gehören aber der alle Zeit und alles Bestehende übersteigenden Wirklichkeit Gottes an.³⁰ Der aber ist – so die Einsicht des Offenbarungsglaubens – der Erste und der Letzte, der alles Geschaffene umgreifende Ewige (Jes 44,6; 48,12), in dessen Augen tausend Jahre wie der gestrige Tag sind, der vorüberging (Ps 90,4), der ist, ehe die Welt geschaffen wurde (Ps 90,2), dessen Jahre auch dann nicht enden, wenn der jetzige Himmel und die jetzige Erde vergangen sein werden (Ps 102,26-28), und dessen Wort in Ewigkeit bleibt (Jes 40,8).

³⁰ Weiterführend Ch. LINK, „Im Anfang..“ Aufgabe und Ansatz einer Schöpfungslehre heute, in: W. GRÄB (Hg.), *Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 1995, 153-173.

ERNST HAAG

Das nahtlose Gewand Jesu im Licht der alttestamentlichen Tradition

Abstract: The question of the theological symbolical interpretation of Jesus' seamless robe is newly examined and answered with respect to the Old Testament tradition addressed in John 19:23-24 which until now has not been adequately appreciated.

Anlässlich der Heilig-Rock-Wallfahrt von 1996 in Trier hat damals der Neutestamentler J. Eckert in einer historisch-kritischen Auslegung der Perikope Joh 19,23-24 ausführlich mit einer wissenschaftlich verantworteten Deutung Stellung bezogen. Im Verlauf dieser Untersuchung hat er auch der theologisch-symbolischen Deutung seine Aufmerksamkeit geschenkt, wonach das nahtlose Gewand Jesu Hinweise auf die Einheit der Kirche und die Kleidung des Hohenpriesters enthält. Das auffällige Schweigen der johanneischen Perikope zu dieser Deutung empfiehlt es jedoch, wie Eckert in Übereinstimmung mit der Mehrzahl der Neutestamentler betont, vorsichtige Zurückhaltung zu üben. Für ein sicheres Urteil reicht einfach der Quellenbefund nicht aus.¹

Angesichts des offenkundigen Interesses jedoch, das der Evangelist im Rahmen seiner Darstellung der Passionsgeschichte an der Kleiderverteilung und vor allem an der Verlosung des nahtlosen Gewandes Jesu zeigt, bleibt die Angemes-

¹ J. ECKERT, Die johanneische Erzählung vom nahtlosen Gewand Jesu (Joh 19,23-24), in: E. ARETZ / M. EMBACH / M. PESCH / F. RONIG (Hg.), Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi, Trier 1995, 13-37. Besonders eindringlich hat U. WILCKENS die Bedenken der neutestamentlichen Forschung formuliert: „Viele Ausleger vermuten [...], der Joh.evangelist habe einen symbolischen Hinweis geben wollen, daß der gekreuzigte Jesus nicht nur der wahre König Israels, sondern zugleich auch der wahre Hohepriester sei (als welchen ihn im NT vor allem der Hebr. vorstellt; vgl. aber auch Offb 1,13). Ferner wird seit der Alten Kirche und wiederum bis in die Gegenwart in diesem ungeteilten Rock Jesu ein Symbolbild der einen, unteilbaren Kirche gesehen. Doch findet sich im Joh sonst nirgendwo auch nur ein Anklang an eine im jüdischen Hohenpriesteramt orientierte Bedeutung des gekreuzigten Jesus (das ‚hohepriesterlich‘ genannte Gebet in Joh 17 wird im joh Text selbst nirgends so bezeichnet, und die Kreuzigung Jesu als seine ‚Heiligung‘ meint anderes als die Priesterweihe im AT; vgl. zu 17,19). Und die Einheit der Jünger ist zwar ein wichtiges Motiv (vgl. 10,16; 11,52; 17,21-23), aber betont wird in Joh die Sammlung zur Einheit durch Jesus und deren Bewahrung in der Zeit nach seinem Tode, nicht die ungeteilte Ganzheit und Unteilbarkeit der Kirche. Und gegen beide verschiedene Deutungen spricht, daß hier Jesus seines Leibrockes beraubt und dieser zwar nicht zerteilt, aber verlost wird und so in den Besitz eines der römischen Soldaten übergeht“ (Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 2000, 294).

senheit einer Überprüfung der bisherigen Forschungsergebnisse bestehen. Im Hinblick auf die in Joh 19,23-24 angesprochene, aber merkwürdigerweise bisher nicht ausreichend gewürdigte alttestamentliche Tradition soll daher die Frage nach der theologisch-symbolischen Deutung des nahtlosen Gewandes Jesu neu untersucht und beantwortet werden.²

I. Das nahtlose Gewand Jesu und die Rezeption der alttestamentlichen Tradition

A. Der Text Joh 19,23-24

Der Text der Perikope lautet in deutscher Übersetzung:

19 ²³Nachdem die Soldaten Jesus gekreuzigt hatten, nahmen sie seine Kleider und machten vier Teile (daraus), für jeden Soldaten einen. Auch seinen Leibrock (nahmen sie). Der Leibrock aber war ohne Naht, von oben her ganz durchgewebt. ²⁴Da sagten sie zueinander: Wir wollen (ihn) nicht zerteilen, sondern darum losen, wem er gehören soll. So sollte sich das Schriftwort erfüllen: Sie verteilten meine Kleider unter sich und warfen das Los um mein Gewand. Dies führten die Soldaten aus.

In Übereinstimmung mit den Synoptikern (Mt 27,35; Mk 15,24; Lk 23,34) beginnt der Evangelist seine Darstellung mit dem Hinweis, dass im Anschluss an die Kreuzigung Jesu die Dienst tuenden Soldaten die Kleider des Hingerichteten, wie es das Spolienrecht erlaubte, unter sich verteilten. Da jedoch zu diesem Zeitpunkt der Tod Jesu noch nicht eingetreten war und nach Ausweis der Überlieferung noch Äußerungen des Hingerichteten von großer Tragweite bevorstanden, wurde der für sich betrachtet unwichtige Vorgang der Kleiderverteilung für den Evangelisten zu einem Begleitumstand des Kreuzesgeschehens, der für das tiefere Verständnis des Sterbens Jesu zeichenhafte Bedeutung gewann.

Zur Darstellung und Verdeutlichung dieses Verständnisses knüpfte der Evangelist an ein Wort aus der Klage des leidenden Gerechten in Ps 22 an, den Jesus, wie die Wiedergabe auf Aramäisch bei den Synoptikern (Mt 27,46; Mk 15,34) zeigt, aller Wahrscheinlichkeit nach höchstpersönlich am Kreuz gebetet hat. Zwei Aspekte dieses Vorgangs verdienen hier Beachtung: einmal die Aussa-

² Zu Rate gezogen wurden die Kommentare von K. WENGST, Das Johannesevangelium 2. Teilband, Stuttgart ²2007; L. SCHENKE, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998; U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, Leipzig ⁴2009; U. WILCKENS, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen ²2000; C. K. BARRETT, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990; R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium, Band III, Freiburg 1975; J. GNILKA, Johannesevangelium, Würzburg 1983; J. BECKER, Das Evangelium nach Johannes, Gütersloh ³1991; R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, Göttingen ²⁰1985.

geabsicht der von Jesus zitierten Eröffnung des Psalmes und sodann die eigenwillige Deutung des Schriftwortes aus diesem Psalm, das der Evangelist auf die Kleiderverteilung am Kreuz bezieht.

Die Aussageabsicht der von Jesus zitierten Eröffnung des Psalmes wird in der einleitenden Frage deutlich erkennbar: „Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen“ (Ps 22,2)? Die Fragepartikel am Anfang lautet nicht „warum“ (*madu'a*), wie es das nach dem Grund fragende hebräische Wort zum Ausdruck bringt, sondern „wozu“ (*lāmmāh*), das der Grundbedeutung nach auf die Absicht bezogen ist. Der Sinn der Frage ist deshalb: Was hast du, Gott, dir eigentlich gedacht, als du diese Bedrängnis über mich gebracht hast? An diesen Sinn knüpft die Darstellung des Evangelisten an, wenn er der Kleiderverteilung nach dem Schriftwort aus Ps 22,19 den Rang einer Offenbarungsaussage zuweist, die er mit gutem Grund zur Deutung des Sterbens Jesu verwendet.

Zu diesem Zweck nimmt der Evangelist das Vorgehen der Soldaten bei der Kleiderverteilung zum Anlass, den fraglichen Psalmvers in zwei sachlich getrennte, aber sich inhaltlich ergänzende Aussagen zu zerlegen: „Sie verteilten meine Kleider unter sich, und über mein Gewand warfen sie das Los“ (Ps 22,19). Nach dieser Darstellung machen die Soldaten bei der Kleiderverteilung eine Ausnahme. Das Untergewand, das Jesus auf seinem Leib getragen hat, teilen sie nicht entsprechend ihrer Zahl in vier Teile, weil in diesem Fall das Gewand seinen Gebrauchswert verloren hätte. Als Grund gibt der Evangelist jedoch an, dass das Gewand Jesu ohne Naht, von oben her ganz durchgewebt war. Daher warfen die Soldaten nach einer kurzen Beratung das Los, um gleichsam ohne eigenes Zutun herauszufinden, wem künftig das Kleidungsstück gehören sollte. Lässt allein schon die Umständlichkeit dieses Vorgehens darauf schließen, dass die Soldaten Gott die Entscheidung überlassen, so bestätigt der Evangelist darüber hinaus mit Berufung auf das Schriftwort aus Ps 22,19, dass hier eine Offenbarungsaussage sich erfüllt, die dem nahtlosen Gewand Jesu den Wert eines Zeichens verleiht. Der Evangelist geht dabei so vor, dass er das im Parallelismus membrorum verfasste Schriftwort in seinem ersten Teil dem Literalsinn gemäß auf das Ende der irdischen Existenz Jesu bezieht, in seinem zweiten Teil aber einen Aspekt des Geschehens hervorhebt, der dem Tod Jesu am Kreuz eine aller menschlichen Verfügung entzogene Besonderheit verleiht.³ Oder anders gesagt: Das Aufhören der irdischen Existenz Jesu bildet gleichsam die Außenseite für die Erfüllung des

³ Mit Recht sagt WILCKENS: „Dies läßt sich heute historisch nicht anders beurteilen, als daß die Urchristenheit in dieser Weise das harte Passionsgeschehen mit Hilfe der Schrift als überhaupt erst verstehbar, formulierbar und überlieferungsfähig hat annehmen können“ (s. Anm. 2), 293.

Schriftwortes, während der unbearbeitete Zustand des nahtlosen Gewandes Jesu die Nachhaltigkeit und Besonderheit der in seinem Tod zur Vollendung gelangenden Sendung hervorhebt.

B. Die Rezeption der alttestamentlichen Tradition in Joh 19,23-24

Welche Aussageabsicht verfolgt der Evangelist, wenn er die Aufteilung der Kleider Jesu vor dessen Tod als schriftbezogen auffasst und in diesem Zusammenhang die Nahtlosigkeit des Untergewandes als Grund für die Nichtzerstörung und Aufbewahrung dieses Kleidungsstückes hervorhebt und in diesem Vorgang ein Zeichen für die Deutung des Kreuzesgeschehens erkennt? Hilfreich für die Beantwortung dieser Frage ist hier ein Blick auf die von dem Evangelisten allem Anschein nach angesprochene Tradition des Alten Testaments, wo bei der Anfertigung der Kleidung des Hohenpriesters ein Gewand erscheint, dessen Eigenart als ohne Naht und von oben her ganz durchgewebt beschrieben wird.⁴ Die hier allein in Frage kommende Aussage findet sich in dem an Mose gerichteten Auftrag Jahwes zur Anfertigung eines Obergewandes zum Efod, das Aaron als Hoherpriester tragen soll (Ex 28,31-35):

28 ³¹Das Obergewand zum Efod sollst du ganz aus blauem Purpur machen. ³²In seiner Mitte soll die Öffnung für seinen Kopf sein. Ein Saum soll rings um die Öffnung laufen, in Weberarbeit. Wie die Öffnung eines Panzerhemdes soll es für ihn sein, damit es nicht zerreißt. ³³An seiner Schleppe sollst du Granatäpfel aus blauem und rotem Purpur und aus Karmesin machen, ringsum an seiner Schleppe, ³⁴so dass ringsum an der Schleppe des Obergewandes je ein goldenes Glöckchen und ein Granatapfel abwechseln. ³⁵Es befinde sich auf Aaron als Diensthilfe. Man soll es klingen hören, wenn er in das Heiligtum vor Jahwe hintritt und wenn er wieder herauskommt, damit er nicht sterbe.

Die Amtskleidung Aarons, das Obergewand zum Efod (*me'il ha'efod*), war, wie der jüdische Erklärer B. Jacob in seinem Kommentar ausführt, ein den ganzen Körper deckendes und sichtbar abschließendes Gewand, weshalb es am Hals beginnen und von dort ab ganz geschlossen sein sollte – als Weberarbeit. Über diesem Kleid trug der Hohepriester das Efod, das kein Gewand im Vollsinn, sondern nur ein kunstvoll ausgestalteter Gürtel war.⁵

⁴ Meist belässt man es in der Forschung bei dem Hinweis auf FLAVIUS JOSEPHUS (Ant. III, 161): in deutscher Übersetzung von H. CLEMENTZ, Berlin / Wien 1923, III,7,4.

⁵ B. JACOB, Das Buch Exodus. Im Auftrag des Leo Baeck Instituts hg. von J. HAHN und A. JÜRGENSEN, Stuttgart 1997, 812-814. Vgl. auch C. F. KEIL, Genesis und Exodus. Biblischer Kommentar über das Alte Testament, Gießen ³1878, 577-579. Wahrscheinlich hat mit Bezug auf die Funktion des Efods die LXX für die Wiedergabe von *me'il* den Begriff ὑποδύτης gewählt (Ex 28,31.34), den das NT mit χιτών „Untergewand“ übersetzt. Im Übrigen

Was der Ausdruck „ganz aus blauem Purpur“ (*kelil tekelet*) besagt, lehrt nach B. Jacob seine Wiederholung bei dem Transportgewand oder „Reisekleid“ der Lade (Num 4,5-6):

4 ⁵Wenn das Lager aufbricht, sollen Aaron und seine Söhne hineingehen, die Vorhangdecke abnehmen und damit die Lade der Bundesurkunde einhüllen. ⁶Darüber sollen sie eine Decke aus Tahaschhaut legen und oben darüber ein Tuch breiten, ganz aus blauem Purpur, und daran die Stangen der Lade anbringen.

In Purpurgewänder werden, wie B. Jacob hierzu erklärend sagt, zunächst alle hochheiligen Stücke eingeschlagen, aber schließlich endet ihre Verpackung mit einer Decke aus Tahaschhaut (Num 4,7-14). Nur bei der Lade wird „oben darüber“ (*milma'lāh*) noch ein Gewand „ganz aus blauem Purpur“ (*kelil tekelet*) gebreitet. Hoch über den Köpfen dahergetragen soll die Lade als das kostbarste Heiligtum weithin im königlichen Purpurgewand leuchten.⁶

Die bei der Beschreibung des hohenpriesterlichen Obergewandes und der „Reisekleidung“ der Lade gebrauchte Angabe „ganz aus blauem Purpur“ (*kelil tekelet*) soll nach B. Jacob nicht einfach die Verarbeitung aus anderen Stoffen ausschließen; denn die Einschlagtücher beim Transport der Lade waren auch aus Purpurstoff gearbeitet und hatten doch nicht das Beiwort *kelil*, das daher nach B. Jacob im Sinne von „ganz, vollständig, ohne Rest“ zu verstehen ist. Syntaktisch ist demnach *kelil* nicht attributiv, sondern – wie auch bei gleicher Semantik in anderen Aussagen (Ri 20,40; Jes 2,18; Sir 37,18) und in Anlehnung an die Grundbedeutung des Begriffes als „Ganzopfer“ (Lev 6,15f.; Dtn 33,10; Sir 45,14; Ps 51,21)⁷ – prädikativ zu verstehen, nämlich als Hinweis auf die „Ganzheit“ des hohenpriesterlichen Dienstes.

In diesem Zusammenhang gewinnt, wie B. Jacob hervorhebt, bei der Angabe der Funktion des Obergewandes der Umstand an Bedeutung, dass nicht Aaron das zu erwartende Subjekt der Anweisung Jahwes ist. Nicht Aaron braucht nämlich das Kleid zur Ausübung seines Dienstes als Hoherpriester; vielmehr soll das Obergewand selbst einen Dienst tun, indem es Aaron als „Diensthilfe“ (*lešārēt*)

gilt, was M. AUBINEAU in seiner umfangreichen Untersuchung über das Gewand Jesu feststellt hat: „Chaque exégète imagine cette tunique en la comparant ou en l’opposant aux vêtements de son époque ce que plonge parfois le lecteur moderne dans plus d’obscurités encore [...]. L’idée que se font les exégètes de la forme de cette tunique varie aussi selon la catégorie sociale à laquelle ils rattachent ceux qui la portent“ (La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean 19,23-24, in: Kyriakon [FS Johannes Quasten], hg. von P. GRANFIELD und J. A. JUNGSMANN, Münster 1971, 100-127.106).

⁶ JACOB, Das Buch Exodus (s. Anm. 5), 868.

⁷ Vgl. A. KAPELRUD, Art. *kalil*, ThWAT IV, 193-195. Die wechselnde Schreibweise *kalil* oder *kelil* hängt davon ab, ob das Wort im Status absolutus oder im Status constructus gebraucht wird.

unterstützt. Worin diese Unterstützung bestehen soll, sagt nach B. Jacob die Fortsetzung der Anweisung Jahwes: Man soll es klingen hören, wenn Aaron in das Heiligtum vor Jahwe tritt und wenn er wieder herauskommt. „Nicht sinnreicher und wirksamer konnte es eingerichtet werden, daß dem Hohenpriester bei jedem Schritt sein Gewand selbst zurufe, vor wem er eintrete und von wem er sich verabschiede“.⁸

Die als Hintergrund für das Verständnis des nahtlosen Gewandes Jesu herangezogene alttestamentliche Tradition lässt sich demnach zusammengefasst so darstellen: Nicht das Amt des Hohenpriesters als solches zieht bei dem nahtlosen Gewand Jesu die Aufmerksamkeit auf sich, sondern die Wahrnehmung seines Dienstes als „Ganzheit“ am Ort der Offenbarungsgegenwart Jahwes. „Heiligtum und Priester“, sagt deshalb B. Jacob, „sind ein Paar. Beide sollen – jenes als Institution, dieser als Persönlichkeit – den göttlichen Hochgedanken Israels, Heiligkeit, ausprägen. Der Priester soll ein lebendiger Heiligkeitsträger, das Heiligtum ein stummer Priester sein. Darum sind sie äußerlich auch durch die gleichen Stoffe gekennzeichnet.“⁹

II. Das nahtlose Gewand Jesu und die Interpretation der alttestamentlichen Tradition

A. Der Kontext Joh 18,1-19,42

Im Anschluss an die Untersuchung der Perikope Joh 19,23-24 erweist sich ein Blick auf deren Einordnung in die johanneische Passionsgeschichte als unerlässlich. Formal erscheint dieser Textblock als eine in der Darbietung des Gesche-

⁸ JACOB, Das Buch Exodus (s. Anm. 5), 914.

⁹ Ebd., 868f. Darin liegt auch die Erfüllung des Bundes, den Jahwe mit Abraham als ein auf Ewigkeit ausgerichtetes Gemeinschaftsverhältnis geschlossen hat. „Denn hier“, sagt W. EICHRODT, „faßt sich die Grundüberzeugung Israels von seinem besonderen Verhältnis zu Gott zusammen. Nicht das Vorkommen oder Fehlen der Vokabel *berit* ist dafür entscheidend, wie eine allzu naive Kritik zu glauben scheint [...], sondern die Tatsache, daß alle entscheidenden Glaubensaussagen des Alten Testaments auf der ausgesprochenen oder unausgesprochenen Voraussetzung beruhen, daß eine in der Geschichte vollzogene freie Gottestat Israel zu der Würde des Gottesvolkes erhoben hat, in dem Wesen und Wille Gottes offenbar werden soll. Das Wort Bund ist also sozusagen die Chiffre für eine viel weiter reichende und das tiefste Glaubensfundament bildende Gewißheit, ohne die Israel nicht Israel wäre. Als Inbegriff des Handelns Gottes in der Geschichte ist der Bund nicht ein Lehrbegriff, mit dessen Hilfe ein ‚Lehr Ganzes‘ entwickelt werden soll, sondern die charakteristische Bezeichnung einer Lebensbewegung, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort eingesetzt hat, um eine in der ganzen Religionsgeschichte einzig dastehende Gotteswirklichkeit offenbar zu machen“ (Theologie des Alten Testaments I, Stuttgart / Göttingen 1957, VI f.).

hens inhaltlich an den Synoptikern orientierte, durchgreifend aber vom Evangelisten selbst gestaltete Szenenfolge, deren Aufbau – nach Zeitangaben geordnet – drei Hauptabschnitte zählt. Der erste Hauptabschnitt schildert, zeitlich auf den Ablauf der Nacht verteilt, die Festnahme Jesu am Ölberg und seine Überstellung an Hannas, den Schwiegervater des amtierenden Hohenpriesters Kajafas, und – in synchroner Parallelität zu dem Verhör vor den jüdischen Autoritäten – die dreimalige Verleugnung Jesu durch den Apostel Petrus (18,1-27). Der zweite Hauptabschnitt beschreibt, aufgeteilt auf die Zeit vom frühen Morgen bis zum Mittag, in ständigem Wechsel der Szenen in und vor dem Prätorium, das Verhör Jesu durch Pilatus und seine Verurteilung zum Tod am Kreuz (18,28-19,16a). Der dritte Hauptabschnitt erzählt die auf die Zeit des Nachmittags angesetzte Hinrichtung Jesu sowie die Ereignisse vor und nach dem Eintreten seines Todes (19,16b-42). Alle drei Hauptabschnitte weisen ihrerseits, nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet, wie im Folgenden gezeigt wird, je sieben Unterabschnitte auf, für deren theologische Aussage das Urteil von K. Wengst gilt: „In welcher Gestalt auch immer Johannes seine Tradition vorfand, er hat sie profiliert neu gestaltet.“¹⁰

Gleich zu Beginn des ersten Hauptabschnittes (18,1-27) stoßen bei der Festnahme Jesu am Ölberg die Häscher der jüdischen und römischen Ordnungsmacht als Repräsentanten des ungläubigen Kosmos auf Jesus, den einer seiner Apostel an sie ausgeliefert hat (18,1-3). Mit der eine Schreckensreaktion auslösenden Offenbarungsformel „ich bin es“ (Ex 3,14) hebt Jesus jedoch die Tatsache hervor, dass die Initiative bei seiner in Freiheit (18,4-9) und ganz in Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters (18,10-11) vollzogenen Selbstausslieferung an die Häscher bei ihm selbst liegt und dass er auf diese Weise die notwendige Voraussetzung für seinen in der Prophetie des Kajafas (vgl. 11,49-53) angedeuteten Sühnetod schafft (18,12-14). Die dadurch bedingte Scheidung der Geister beginnt mit der Verleugnung Jesu durch den Apostel Petrus, der im Hof des hohenpriesterlichen Amtssitzes mit der Aussage „ich bin es nicht“ die Offenbarungsformel „ich bin es“ konterkariert (18,15-18), erreicht sodann in der Unberührtheit des Hohenpriesters Hannas von dem öffentlichen Auftreten Jesu in Synagoge und Tempel ihren Höhepunkt (18,19-24) und klingt aus in der nochmaligen Verleugnung Jesu durch Petrus, der hierbei nicht nur von seinem Herrn, sondern auch von der Anhängerschaft des Festgenommenen Abstand nimmt (18,25-27).

¹⁰ WENGST, Das Johannesevangelium (s. Anm. 2), 213.

Der zweite Hauptabschnitt (18,28-19,16a) beginnt mit der schon am frühen Morgen vollzogenen Überstellung Jesu an den römischen Statthalter durch die Juden – gemäß der Voraussage Jesu über die Art seines Todes (18,28-32). Das erste Verhör Jesu durch Pilatus, das der Statthalter mit der Frage eröffnet, ob Jesus der König der Juden sei, gipfelt in der Antwort des Angeklagten, dass sein Königtum nicht von dieser Welt sei und dass sein Kommen in diese Welt das Zeugnis für die Wahrheit zum Ziel habe: eine Aussage, die Pilatus mit der für den weiteren Verlauf des Prozesses aufschlussreichen Frage quittiert: „Was ist Wahrheit“ (18,33-38a)? Als darauf Pilatus den Juden die Freilassung Jesu aufgrund einer Pascha-Amnestie in Aussicht stellt, lehnen diese das Angebot ab und entscheiden sich für die Freilassung eines gemeinen Verbrechers (18,38b-40). Der hier sich auftuende Abgrund von Machtmissbrauch und Gewalt findet seinen Tiefpunkt in der anschließenden Geißelung Jesu und seiner Verspottung durch die Soldaten (19,1-3). Parallel dazu erfolgt die von Unglauben und Hass getragene Erklärung der Juden, dass der Angeklagte sich selbst zum Sohn Gottes gemacht habe und deshalb den Tod verdiene (19,4-7). Als darauf Pilatus, offensichtlich in seinem Machtbewusstsein getroffen, noch einmal die Frage nach der Herkunft des Angeklagten aufwirft, stellt Jesus unmissverständlich klar, dass grundsätzlich der Herrschaftswille Gottes alles lenkt, dass aber im Fall seiner Auslieferung an Pilatus der Missbrauch der den Anführern der Juden verliehenen Macht ein schwereres Unrecht darstellt und dass daran die Überlegungen des Römers als Freund des Kaisers zu messen sind (19,8-12). Unbeeindruckt von dieser Rede nimmt Pilatus Platz auf dem Richterstuhl und spricht das Urteil, dass Jesus als König der Juden die Strafe der Kreuzigung zu erleiden habe (19,13-16a).

Der dritte Hauptabschnitt, der den Kreuzestod Jesu und sein Begräbnis zum Gegenstand hat (19,16b-42), beginnt mit der Herausstellung der Tatsache, dass Jesus wie bei seiner Festnahme (vgl. 18,1-3) die Initiative ergreift und freiwillig das Kreuz und den damit verbundenen Tod auf sich nimmt (19,16b-18). Was die Kreuzigung inmitten zweier Verbrecher zeichenhaft andeutet, kündigt eine in drei Sprachen abgefasste Inschrift am Kreuz, dass Jesus nämlich als König der Juden, das heißt als Rebell gegen die Herrschaft Roms, den Tod gefunden hat (19,19-22). Dass jedoch der Tod Jesu am Kreuz keineswegs schon das Ende seines Sendungsauftrages dargestellt hat, deutet die in Anlehnung an Ps 22,19 gestaltete Szene der Kleiderverteilung zeichenhaft an, insofern sie einerseits mit der Aufteilung der Kleider Jesu das Ende seiner irdischen Existenz, andererseits aber mit der Verlosung des nahtlosen Untergewandes die ungebrochene Ganzheit seines Heilschaffens und dessen Fortdauer bis zur Vollendung deutlich zum Ausdruck bringt (19,23-24). Dazu gehört im Hinblick auf die Aufrichtung der

Gottesherrschaft, dass Jesus nach Art einer letztwilligen Verfügung sein eigenes Sohnesverhältnis zu Maria auf alle Erlösten ausdehnt und so einer neuen heilvollen Wirklichkeit Ausdruck verleiht: Weist die ungewöhnliche Anrede „Frau“ bei Maria hier wie auch schon bei der Hochzeit von Kana (vgl. 2,4) auf die Auserwählung der neuen Eva als „Hilfe für den Menschen“ (vgl. Gen 2,18) und „Mutter aller Lebendigen“ (vgl. Gen 3,20)¹¹ hin, so die Bezeichnung des mit Namen nicht genannten Jüngers, „den Jesus liebte“ (vgl. 13,1.23), auf den im Sinne Jesu idealen Repräsentanten der Kirche (19,25-27). Schließlich hebt die Sterbeszene das Wissen Jesu um die Vollendung seines Erlösungswerks und die Schriftgemäßheit seines Todesleidens hervor, das begleitet wird von dem Neigen des Hauptes als Zeichen der Zustimmung zu dem Willen des Vaters (19,28-30). Die Bitte der Juden, Pilatus möge die Beine der Hingerichteten zerschlagen und ihre Leiber vom Kreuz abnehmen lassen, gibt dem Evangelisten die Gelegenheit, das Nichtzerbrechen der Beine Jesu als Hinweis auf seinen schon eingetretenen Tod und damit im Zusammenhang das Heraustreten von Blut und Wasser aus der geöffneten Seitenwunde des Toten als Offenbarungsgeschehen darzustellen: Weist das Blut Jesu, dessen Beine man nicht zerbrochen hat (vgl. Ex 12,46; Num 9,12), auf den Opfertod des Gotteslammes hin (vgl. 1,29), so das Wasser, das aus der Seitenwunde Jesu herausfließt, auf die Wasserströme, die aus seinem Innern als Zeichen für die Mitteilung des Geistes fließen (vgl. 7,38); denn beides zusammen verdeutlicht den Einbruch des göttlichen Lebens in den Kosmos des Todes bei dessen Erlösung (vgl. 1 Joh 5,6).¹² Die Wahrnehmung dieses Geschehens führt entgegen der Skepsis des Pilatus (vgl. 18,38) bei allen Betroffenen zur Umkehr, wie es die bei Sacharja bezeugte Totenklage (Sach 12,10) zum Ausdruck bringt (19,31-37). Zum Abschluss berichtet der Evangelist von dem ehrenvollen Begräbnis, das zwei der jetzt frei von Angst an die Öffentlichkeit tretenden Anhänger Jesu für ihren Herrn besorgen – in Stellvertretung für die auf das Wunder der Auferstehung wartende Kirche (19,38-42).

¹¹ Die Selbstaufforderung Jahwes zur Erschaffung der Frau: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein ist, ich will ihm eine Hilfe machen, ihm entsprechend, sein Gegenüber“ (Gen 2,18) ist auf die Weiterführung und Vollendung des göttlichen Schöpfungswerkes am Menschen gerichtet. Denn hier ist das Alleinsein des Menschen nicht psychologisch als Einsamkeit des Mannes, sondern ontologisch als Hilflosigkeit des Menschen gemeint, und zwar im Hinblick auf seine Entfaltung in der Geschichte und sein Wachstum zu einer die ganze Erde füllenden Menschheit. Dass trotz des Sündenfalls die Selbstaufforderung Jahwes ihre Gültigkeit behält, sieht der Mensch als Verheißung an und bringt dies in der Namengebung „Eva“ (*hawwah*) zum Ausdruck, weil sie „die Mutter aller Lebendigen“ geworden ist (Gen 3,20).

¹² Zu dieser Deutung und ihrer traditionsgeschichtlichen Begründung vgl. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium (s. Anm. 2), 342-345.

B. Die Interpretation der alttestamentlichen Tradition

Der Überblick über die Abfolge der Szenen in den drei Hauptabschnitten der johanneischen Passionsgeschichte hat mit hinreichender Deutlichkeit gezeigt, dass hier als Kontext der Perikope von der Kleiderverteilung unter dem Kreuz eine relativ geschlossene Darstellung des Geschehens mit klar erkennbaren Schwerpunkten existiert, die durch zwei Dimensionen, eine historische und eine theologische, gekennzeichnet ist. Gehört zu der historischen Dimension des Geschehens die Konfrontation Jesu mit den Autoritäten der Juden und Römer als Repräsentanten des ungläubigen Kosmos, an deren Fehleinschätzung und Ablehnung er letzten Endes zerbricht, so richtet sich das Interesse der theologischen Dimension auf die hoheitliche Selbstbezeugung Jesu in der Offenbarungsformel „ich bin es“ und in der Aussage, dass er im Gegensatz zu der Unterstellung des Pilatus sein Königtum nicht als von dieser Welt stammend herleitet, sondern als Eintreten für die Erlösermacht Gottes versteht.

Angesichts dieser Zielsetzung stellt der Tod Jesu ein Problem dar, weil das Aufhören seiner irdischen Existenz dem Abschluss und der Vollendung seines Sendungsauftrages im Weg zu stehen scheint. Denn zu seinem Sendungsauftrag gehört auch die Aufrechterhaltung und Fortsetzung seines Werkes in dem Gottesvolk der Kirche, das trotz aller Widerstände vonseiten der Macht des Bösen beauftragt ist, der Schöpfung und ihrer Geschichte eine Frohbotschaft zu vermitteln. Zur Darlegung und gleichzeitig auch zur Hervorhebung dieses Sachverhaltes hat der Evangelist dem Sterben Jesu, wie der Hinweis auf die Erfüllung des Schriftwortes aus Ps 22 zeigt, im Rang einer Offenbarungswahrheit eine wichtige Mitteilung gemacht. Er betont auf der einen Seite mit der Aufteilung der Kleider Jesu das Aufhören seiner irdischen Existenz; auf der anderen Seite aber hebt der Evangelist mit dem nahtlosen Gewand Jesu und seiner Verlosung die ungebrochene Ganzheit seines Sendungsauftrages hervor, der im Vollzug seines Sühnetodes dem Gottesvolk der Kirche den Heiligen Geist als Vermächtnis erschließt.

MARIUS REISER

Das Leben Jesu als Gegenstand geistlicher Betrachtung

Abstract: In modern times we are accustomed to various pictures of a reconstructed historical Jesus and seem to have forgotten the long tradition of pious contemplation of the life of Jesus as it is presented in the gospels. This tradition is illustrated by two famous examples: Origen and the *Vita Christi* of Ludolphus the Carthusian. The possibility of renewing this tradition is shown by the example of Fridolin Stier.

Im Jahr 1866 überwand sich John Henry Newman dazu, ein im Vorjahr publiziertes Jesusbuch zu besprechen. Er besprach das Buch nur, weil es Aufsehen machte und weil es selbst von konservativen Christen gelobt wurde. Newman aber sah schnell, dass es zwar einzelne gute Gedanken und Beobachtungen enthielt, die Dinge aber in einseitiger Auswahl und oft eigentümlicher Willkür darstellte. Der Autor war offensichtlich von einem Ressentiment gegen das traditionelle Christentum geleitet. Der Titel des Buches lautete: „Ecce Homo“. Es erschien zunächst anonym, aber sein Autor wurde doch bekannt. Es war der Latinist und spätere Professor für moderne Geschichte John Robert Seeley (1834-1895).¹ Der Jesus, der in diesem Buch vorgestellt wurde, war nicht der Jesus der Evangelien, sondern, wie in den liberalen Jesusbüchern üblich, eine Rekonstruktion. An der Rekonstruktion war manches Richtige, aber Newman erkannte deutlich: Dieser rekonstruierte Jesus war nicht der Herr, dem er sein Herz geschenkt hatte. Um die Bedeutung dieses Sachverhalts hervorzuheben, hält Newman in seiner Besprechung Folgendes fest:

Was das eigentliche Leben in der persönlichen Frömmigkeit eines Katholiken ausmacht, ist doch unbestreitbar die Kenntnis der Evangelien. Es ist die Gestalt und das Verhalten unseres Herrn, Seine Worte, Seine Taten, Seine Leiden, Sein Werk; das ist die eigentliche Nahrung unserer Andacht und unsere Lebensregel. „Schaut den Menschen“, ein Thema, das dieser Autor für neu genug hält, um ein Buch darüber zu schreiben, war Gegenstand der Betrachtung von Katholiken seit frühester Zeit, als Paulus sagte: „Das Leben, das ich jetzt im Fleisch verbringe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich liebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20). Wie die Psalmen von jeher unser Gebetbuch waren, so die Evangelien der Gegenstand unserer Betrachtung. [...] Die Betrachtung unseres Herrn, Seiner Gestalt und Seiner Geschichte, ist unsere Übung bei jeder geistlichen Einkehr und die Andacht eines jeden Morgens. [...] Was von jeher das Leben von Katholiken ausgemacht hat,

¹ Zum Autor und seinem Werk vgl. D. L. PALS, Art. Seeley, John Robert: Dictionary of Biblical Interpretation, Bd. 2, Nashville 1999, 451.

waren nicht irgendwelche theologischen Richtlinien und Dekrete, sondern, wir wiederholen es, Christus selbst, so wie Er im konkreten Dasein vorgestellt wird in den Evangelien.²

Ob das, was nach Newman zu seiner Zeit für Katholiken allgemein galt, auch heute noch für Katholiken allgemein gilt? Ich will auf diese Frage jetzt nicht eingehen. Ich möchte vielmehr auf die Sache eingehen, von der Newman so eindrücklich spricht: die Betrachtung des Lebens Jesu als Form der persönlichen Andacht. Das ist ja nichts Selbstverständliches, ob es nun allgemein geübt wird oder nicht. Woher kommt diese Tradition? Seit wann gibt es sie? Was wissen wir darüber? Ist sie heute, angesichts der kritischen Jesusforschung, überhaupt noch möglich und sinnvoll?

1. Origenes

Origenes ist der bedeutendste Theologe und Schriftausleger der Väterzeit. Mit ihm beginnt die wissenschaftliche Exegese der Kirche, mit ihm beginnt aber auch jene Form der spirituellen Exegese, um die es uns hier geht, eine Exegese, die fragt: Was bedeutet das alles für mich ganz persönlich? Gibt es das heute noch? Erzählen die Evangelien nur rührende Begebenheiten aus der Vergangenheit, oder spielt sich das alles *mutatis mutandis* auch hier und jetzt, in unserem alltäglichen Leben ab? Ich beginne mit einem Beispiel. In seinen lateinisch überlieferten Lukas-Homilien kommt Origenes auch zu der Perikope über Jesu Auftreten in der Synagoge von Nazaret. Schon zu Beginn seiner Predigt betont er, dass Jesus nicht nur damals in den Synagogen gelehrt hat, sondern es auch heute tut „in dieser Versammlung hier und nicht nur in dieser, sondern in jeder anderen Zusammenkunft; ja, auf dem gesamten Erdkreis lehrt Jesus und sucht Werkzeuge, durch die er seine Lehre verkündet“ (32,2). Unter diesem Gesichtspunkt erklärt Origenes die Passage aus dem Propheten Jesaja, die Jesus vorliest. Dann zitiert er die Bemerkung des Evangelisten: „Er rollte das Buch wieder ein, gab es dem Diener zurück und setzte sich. Und die Augen aller waren gespannt auf ihn gerichtet“ (Lk 4,20). Mit der Auslegung dieses einen Satzes beschließt er seine Predigt:

Ja, auch jetzt, wenn ihr wollt, vermögen in unserer ‚Synagoge‘ hier und in dieser Versammlung eure Augen gespannt auf den Heiland gerichtet zu sein. Wenn du nämlich das Hauptaugenmerk deines Herzens auf die Weisheit und die Wahrheit und auf

² John Henry NEWMAN, An Internal Argument for Christianity, in: DERS., Discussions and Arguments on Various Subjects (The Works of Cardinal John Henry Newman. Millennium Edition Bd. VII), hg. von J. TOLHURST, Notre Dame 2004, 363-398, hier: 387f. Übers. M.R.

Gottes eingeborenen Sohn richtest, dann schauen deine Augen auf Jesus. Selig die Versammlung, von der die Schrift bezeugt: „Aller Augen waren auf ihn gerichtet“! Wie sehr wünschte ich, daß auch unsere Versammlung hier ein solches Zeugnis bekäme! Aller Augen, die der Katechumenen und der Gläubigen, die der Frauen und Männer und Kinder, nicht die Augen des Leibes, sondern des Herzens blickten auf Jesus! Wenn ihr nämlich auf ihn seht, dann wird von seinem Lichte und von seinem Schauen auch euer Angesicht erleuchtet sein, und ihr werdet sagen können: „Hoch leuchtet über uns das Licht deines Angesichtes, Herr“ (Ps 4,7), „dem die Herrlichkeit und die Macht ist in alle Ewigkeit. Amen“ (1 Petr 4,11).³

Das Organ, mit dem die Erzählungen in der Heiligen Schrift aktualisiert und vergegenwärtigt werden, ist das Herz. Das Herz hat Augen und Ohren, ja nach Origenes Entsprechungen zu allen fünf körperlichen Sinnen des Menschen.⁴ Diese fünf inneren Sinne können auch als Sinne der Seele verstanden werden; Herz und Seele sind ja in vieler Hinsicht Synonyme. Sie sind auch im zweiten Beispiel vorausgesetzt, das ich zitieren möchte. Es ist ebenfalls den Lukas-Homilien entnommen, in diesem Fall ist es der Schluss der Perikope vom greisen Simeon. Auch *seine* Stelle kann nach Origenes jeder Gläubige einnehmen. Der Verwirklichung dieser Möglichkeit gilt die Schlussbitte des Predigers, die zugleich den Inhalt der vorangehenden Predigt zusammenfasst:

Daß also auch wir im Tempel stehen, den Sohn Gottes in Händen halten und umarmen mögen und so der Freilassung und des Aufbruchs in ein besseres Dasein gewürdigt werden, darum wollen wir den allmächtigen Gott und wollen wir auch den Knaben Jesus selber bitten, den wir anzusprechen und in die Arme zu schließen verlangen, „dem die Herrlichkeit und die Macht ist in alle Ewigkeit. Amen“ (1 Petr 4,11).⁵

Mit den geistigen Sinnen kann jeder Christ „im Tempel stehen, den Sohn Gottes in Händen halten und umarmen“. Pater Sieben schreibt in der Einleitung seiner Ausgabe dieser Homilien: „Was wohl als erstes dem Leser der Origenes-homilien in die Augen springt, ist die deutlich ausgeprägte Christusfrömmigkeit ihres Autors.“⁶ Man kann auch von der Jesusmystik des Origenes reden. So lautet der Titel eines schönen Büchleins von Frédéric Bertrand: „Mystique de Jésus chez Origène“.⁷ Bei Origenes finden wir erstmals eine ausgeprägte Liebe zum Namen Jesus. Immer wieder sagt er „mein Jesus“, „mein Heiland“. In einer der schon zitierten Homilien fragt er: „In der Tat, was hätte es dir genützt, daß

³ ORIGENES, in: Lc h. 32,6 (FCh4/2,327f.).

⁴ Vgl. ORIGENES, princ. I 1,9; Cels. I 48 (SC 132,200-208); H. U. VON BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1, Einsiedeln 1961, 352-367.

⁵ ORIGENES, in: Lc h. 15,5 (FCh 4/1,183).

⁶ Ebd., 25.

⁷ F. BERTRAND, Mystique de Jésus chez Origène, Paris 1951.

Christus einst im Fleische kam, wenn er nicht bis in deine Seele gekommen wäre? Laßt uns darum beten, daß er täglich zu uns komme und daß wir sagen können: ‚Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir‘ (Gal 2,20).⁸ Das ist der Gedanke, den Angelus Silesius in das bekannte Distichon gebracht hat:

Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren
Und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verlorn.⁹

Zu dieser Art der Schriftbetrachtung will Origenes mit seiner gesamten Exegese anleiten. Das nennt er einmal: „das sinnliche Evangelium in ein geistliches übersetzen“.¹⁰ Ohne dieses Übersetzen bleiben die Erzählungen der Evangelien mehr oder weniger zuverlässige Berichte, historische Quellen, antiquarische Funde für ein Museum. Aber die Kirche ist kein religiöses Museum, sondern der Ort, wo der lebendige Christus verehrt und sein Evangelium gelebt wird. Wo das nicht der Fall ist, haben wir es eben nicht mit Kirche zu tun. Das Schifflein Petri mit dem scheinbar schlafenden Jesus an Bord ist das Schiff der Kirche, das sturmgeschüttelt durch das Meer der Geschichte fährt. Die Wunder Jesu geschehen noch heute an jedem von uns, wenn man die körperliche Blindheit als Symbol einer geistigen Blindheit versteht, den Aussatz als Symbol für die Sünden, Lähmung als religiöse Trägheit usw. Hat Jesus nur über das damalige Jerusalem geweint? Sind nicht wir selbst dieses Jerusalem? Origenes antwortet: „Jesus klagt und weint über jeden von uns, der sündigt, nachdem uns die Geheimnisse der Wahrheit, das Wort des Evangeliums, die Lehre der Kirche und die Schau der Geheimnisse Gottes zuteil wurden.“¹¹ Nicht allein zu Petrus, nein zu den Gläubigen aller Zeiten spricht er: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Anteil an mir (Joh 13,8).“¹² Die Pharisäer und Heuchler sind immer noch unter uns. Es sind nach Origenes und der gesamten kirchlichen Auslegungstradition insbesondere die pflichtvergessenen kirchlichen Amtsträger und Lehrer. Ihnen gilt bis heute die Strafpredigt Jesu in Mt 23.¹³ Die Passion Jesu erneuert sich täglich. Henri de Lubac zählt in seinem Buch über das Schriftverständnis des Origenes eine lange Reihe von Beispielen auf. Ich zitiere nur einen kurzen Ausschnitt:

⁸ Ebd., 22,3 (FCh 4/1,243).

⁹ Angelus SILESIIUS, Cherubinischer Wandersmann, 1. Buch, Nr. 61 (ed. L. GNÄDINGER, Stuttgart 1984, 36). Die Überschrift lautet: „In dir muß Gott geboren werden“.

¹⁰ ORIGENES, in: Jo C. I 8 (45 (SC 120,84).

¹¹ ORIGENES, in: Lc h. 38,3 (FCh 4/2,379).

¹² ORIGENES, in: Cant. C. prooem. 51f.

¹³ Hinweise auf diese Auslegungstradition bei M. REISER, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik (WUNT 217), Tübingen 2007, 59f.

Wie zur Zeit des Kaiphas „verfolgen ihn falsche Zeugnisse; von seiner Seite erfolgt stets das gleiche Schweigen, er erhebt die Stimme nicht, aber das Leben seiner wahren Jünger spricht für ihn; laut spricht es und macht den Betrüger zuschanden“. Täglich bietet er sein Angesicht dem Geißler, seinen Rücken den Geißelhieben. Täglich krönt man ihn erneut mit Dornen. Und wenn man einem Glied seiner Kirche Unrecht tut, dann schlägt man ihn wiederum ins Gesicht, nicht anders als im Prätorium die römischen Soldaten. Täglich wird er, wie zu Pilatus' Zeiten, in die Hände der Sünder ausgeliefert, „wird verurteilt, mit den Räubern zusammen gefoltert, in der Person derer, die ihm nachfolgen und in den treuen Zeugen seiner Wahrheit“. [...] Das Weib, das ihre Narde über das Haupt des Erlösers ausgoß, war ein Bild aller Späteren, die durch ihr christliches Dasein mit der Braut des Hohenliedes sagen können: „Meine Salbe hat ihren Duft ausgestreut.“¹⁴

Henri de Lubac hat in diesem Zusammenhang auch auf eine wichtige Passage bei Origenes hingewiesen, in der er das Grundprinzip dieser Betrachtungsweise formuliert sieht:

Die ganze Wahrheit der aufgeschriebenen Ereignisse aus dem Leben Jesu erschöpft sich nicht im bloßen Buchstaben und der Geschichte an sich. Vielmehr ist jedes von ihnen auch ein Symbol für etwas (*σύμβολόν τινος*), wie jede tieferschürfende Lektüre beweist. So ist es etwa mit der Kreuzigung; ihre Wahrheit offenbart sie in dem Wort: „Ich bin mit Christus gekreuzigt“ (Gal 2,20) und in dem anderen: „Ich aber will mich nicht rühmen außer im Kreuz meines Herrn Jesus Christus, durch das die Welt für mich gekreuzigt ist wie ich für die Welt“ (Gal 6,14). Ebenso ist es mit seinem Tod; er war notwendig, damit es heißen konnte: „Denn durch sein Sterben ist er ein für allemal gestorben für die Sünde“ (Röm 6,10) und damit der Gerechte sagen konnte: „gleichgestaltet seinem Tod“ (Phil 3,10) und „Wenn wir nämlich mitgestorben sind, werden wir auch mit ihm leben“ (2 Tim 2,11). So ist es auch mit seinem Begräbnis; es erstreckt sich auf jene, die seinem Tod gleichgestaltet wurden, sofern sie mit ihm gekreuzigt worden und gestorben sind, wie es auch bei Paulus heißt: „Wir sind nämlich mit ihm begraben worden durch die Taufe“ und mit ihm auferstanden (Röm 6,4).¹⁵

Die Begebenheiten, die in der Heiligen Schrift erzählt werden, haben symbolischen und typischen Charakter. Sie ereignen sich auf die eine oder andere Art mit wechselnden Personen immer wieder aufs Neue. Jesus, seine treuen und weniger treuen Jünger, seine Gegner und das wankelmütige Volk treten durch alle Zeiten in Aktion. Das Leben Jesu erhält seine volle Wahrheit und seine eigentliche Bedeutung deshalb erst im Nachvollzug oder, wie es in der Tradition gewöhnlich heißt: in der Nachahmung Christi. Man wollte den Begriff der

¹⁴ Henri DE LUBAC, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Übertragen und eingel. von H. U. VON BALTHASAR, Einsiedeln 1968, 248f. Dort die Zitatnachweise.

¹⁵ ORIGENES, Cels. II 69 (SC 132,446f). Übers. M.R.

Nachahmung nach dem Konzil aus dem Verkehr ziehen und durch den der Nachfolge ersetzt sehen, aber er ist gut biblisch und kann mehr erfassen als der Begriff der Nachfolge. Beide Begriffe haben ihren Sinn. Warum sollen wir uns Jesus nicht, soweit es angeht, zum Vorbild nehmen? Paulus fordert die Korinther auf: „Werdet meine Nachahmer, wie ich der Christi bin.“¹⁶ Und den Philippern stellt er Christus als nachahmenswertes Beispiel der Demut hin (Phil 2,5-11).

Origenes hat noch eine andere Idee vorgetragen, um diesen Grundgedanken zu verdeutlichen. In seinem Matthäus-Kommentar zur Verklärungspärikope gibt er der Angabe, die Kleider Jesu seien leuchtend geworden wie das Licht, eine überraschende symbolische Deutung. „Die Kleider Jesu“, erklärt Origenes, „sind die Wörter und Buchstaben der Evangelien, die er angezogen hat.“¹⁷ Im Text der Evangelien steckt Jesus also wie in seinen Kleidern. Was bedeutet dann das Leuchtendwerden der Kleider Jesu angewandt auf das Kleid aus Worten, das die Evangelien darstellen? Es bedeutet, dass diese Worte uns verständlich werden, uns einleuchten und zum Sehen der wahren Gestalt Jesu führen. Dieses Sehen kann natürlich nur mit den geistigen Augen des Herzens erfolgen. Die Aufgabe der Exegese besteht demgemäß darin, zu dieser Erhellung der Gestalt Jesu beizutragen. Origenes ist zu Recht überzeugt, dass wir im aufmerksamen Lesen der Evangelien dieselbe Erfahrung machen können, die die drei engsten Freunde Jesu auf dem Berg der Verklärung gemacht haben. Wenn uns die Worte der Schrift erhellt und leuchtend werden wie damals die Kleider Jesu, können auch wir Jesus in seiner verklärten Gestalt schauen. So können wir uns alles, was die Jünger damals mit Jesus erlebt haben, mit den Augen und Ohren des Herzens vergegenwärtigen. Wer diese Art der Vergegenwärtigung nicht übt, der verzichtet gleichsam auf den Aufstieg zum Berg der Verklärung. Er bleibt am Fuß des Berges stehen und erblickt dann in Jesus nur einen Menschen, der „weder Gestalt noch Schönheit“ hat (Jes 53,2).¹⁸ Den verklärten Herrn wird er dann nie zu Gesicht bekommen. Das ist das Schicksal der sogenannten historisch-kritischen Exegese, die jede symbolische oder allegorische Auslegung als textfremd ablehnt.

¹⁶ 1 Kor 11,1. Vgl. 1 Thess 1,6.

¹⁷ ORIGENES, in: Mt XII 38. Dt. Übers. von H. J. VOGT, in: ORIGENES, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus I, Stuttgart 1983, 198.

¹⁸ Vgl. ORIGENES, Phil. 15,19 (SC 162,152-161; SC 302,436-444); in Mt C. 12,38 (GCS 40,154f), Cels. 6,77 (SC 147,368-375); F. BERTRAND, Mystique de Jésus (s. Anm. 7), 82-85; ORIGENES, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften von H. U. VON BALTHASAR, Einsiedeln / Freiburg 1991, 210f. (die entscheidenden Passagen des Matthäuskommentars).

Der Christ dagegen „liebt den heiligen Text, wie er Jesus liebt. Den Leib Christi essen, heißt auch die Hl. Schrift lesen und sich ihr angleichen“.¹⁹

2. Ludolf von Sachsen

Thomas von Aquin behandelt in einem Artikel seiner Summa die Frage, wie es kommt, dass die Betrachtung des Leidens Christi und anderer Mysterien seiner Menschheit größere Hingabe (*devotio*) erweckt als die Betrachtung der Größe Gottes. Seine Antwort lautet: Natürlich müsste eigentlich die Betrachtung Gottes, der doch über alles zu lieben ist, auch die größte Hingabe erwecken. Aber die Schwachheit des menschlichen Geistes bedarf sinnlicher Hilfsmittel, um zum Ziel zu gelangen. Und das wichtigste dieser Hilfsmittel ist die Betrachtung der Menschheit Christi.²⁰ Aber auch die Betrachtung der Menschheit Christi wird durch Hilfsmittel erleichtert. Und so verfasste man als Anleitung zur spirituellen Lektüre der Evangelien im Mittelalter Betrachtungsbücher über das Leben Christi. Das berühmteste, umfangreichste und meistgelesene dieser Betrachtungsbücher ist Ludolf von Sachsens „*Vita Jesu Christi*“.²¹ Ludolf war zunächst Dominikaner, wechselte aber 1339 in die Kartause von Straßburg, wo er im Jahr darauf die Profess ablegte. Er war einige Jahre Prior der Koblenzer Kartause und ging dann in die Mainzer Kartause. Dort schrieb er sein berühmtes Werk. Von Mainz kehrte er wieder nach Straßburg zurück und starb dort am 10. April 1378 im Ruf der Heiligkeit.

Als der feurige Offizier aus dem baskischen Geschlecht der Loyola, den wir als Ignatius kennen, auf dem väterlichen Schloss im Streckverband lag, weil ihm eine Kanonenkugel das Bein zerschmettert hatte, wurde es ihm langweilig, und er bat um Ritterbücher. In dem frommen Haus aber waren nur zwei Bücher aufzutreiben: die *Legenda aurea* und Ludolf von Sachsens *Vita Christi*, beide in spanischer Übersetzung. Lustlos begann er Ludolfs Werk zu lesen, aber allmählich packte ihn die Lektüre. Sie machte ihm das Evangelium zu einer lebendigen Realität und gab seinem Leben ein neues Ziel. Nachdem er die Lektüre noch mit

¹⁹ M. HARL, Schluß der Erläuterung des Abschnitts aus der Philokalie (15,19), in: SC 302,444.

²⁰ THOMAS V. AQUIN, STh II-II 82, 3, 2. u. ad 2.

²¹ Die wichtigste Monographie dazu ist immer noch Walter BAIER, Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der *Vita Christi* des Ludolf von Sachsen. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie, 3 Bde., München 1977. In Bd. 1, 151-195 ist die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Werkes behandelt, Bd. 3, 423-448 stellt Ludolfs Werk in die Tradition „der affektiven Leben-Jesu- und Passionsfrömmigkeit“, die Baier schon bei Ignatius von Antiochien beginnen lässt.

dreihundert Seiten voll sorgfältig geschriebener Exzerpte vertieft hatte, war er ein gewandelter Mensch. Sein nicht viel später entstandenes Exerzitienbüchlein übernimmt die Betrachtungsweise Ludolfs.²² Worin besteht nun diese?²³

Gleich im Vorwort seines Werkes empfiehlt Ludolf dem Leser, sich die Geschichten der Evangelien möglichst plastisch und anschaulich vorzustellen und ganz dabei zu sein, und zwar so „dabei“ zu sein, als wäre man bei den erzählten Ereignissen wirklich selber anwesend.

Beglückwünsche die Jungfrau-Mutter, die deinetwegen schwanger wird. [...] Geh mit den Magiern nach Bethlehem und bete mit ihnen den noch kleinen König an. Hilf den Eltern, den Knaben in den Tempel zu tragen, um ihn dort darzustellen. Begleite mit den Aposteln den guten Hirten, der großartige Wunder vollbringt. Sei mit seiner gebenedeiten Mutter und Johannes dem Sterbenden nahe, um mit ihm zu leiden und um ihn zu trauern [...]. Suche den Auferstandenen mit Maria Magdalena, bis es dir gegeben ist, ihn zu finden.²⁴

Das Ziel dieser Betrachtungsweise ist es, sich diese Geschehnisse ganz zu eignen zu machen und Christus nachzuahmen im Denken, Reden und Handeln. In der Einführung zum Passionsteil der Vita Christi unterscheidet Ludolf sechs Ziele der Betrachtung: Sie dient erstens zur Nachahmung, indem man die Passion Christi als eigene Lebensregel begreift; zweitens zum Mitleiden, damit das Leiden, das Christus meinetwegen auf sich genommen hat, mein Herz bewegt; drittens zum Staunen darüber, dass kein geringerer als Gottes Sohn selbst das alles erlitten hat; viertens zum Jubeln über diese große Erlösungstat; fünftens um uns ganz in den Gekreuzigten umzugestalten; sechstens um die süße Ruhe und Liebe zu erfahren, die uns dieser Schatz verschaffen kann.²⁵ Diese sechs Ziele hängen natürlich zusammen und sind als ein Ganzes zu begreifen. Die Hauptsache ist freilich die Umgestaltung des Menschen in Christus, „so daß er in seinem Inneren nichts sieht und empfindet als Christus, den gekreuzigten, verspotteten, geschmähten, der um unseretwillen gelitten hat.“²⁶ Diesen Gedanken führt Ludolf in dem eindrucksvollen Kapitel über das Pascha aus. Dort zeigt er, wie das ganze Leben Christi, angefangen von seiner Geburt in einem armseligen Stall, eine Leidensgeschichte war, und wie die eigentliche Passion diese nur vollendet.

²² Vgl. W. BAIER, Untersuchungen (s. Anm. 21), Bd. 1, 172-186. Zu der von Ignatius benutzten katalanischen Übers. vgl. ebd., 162f.

²³ Eine genauere Beschreibung bietet W. BAIER, Untersuchungen (s. Anm. 21), Bd. 3, 475-500.

²⁴ Vorwort, zitiert nach: LUDOLF VON SACHSEN, Das Vorwort zum „Leben Jesu Christi“, eingel. und übers. von A. FALKNER, Frankfurt a. M. 1988, 15 (= Vita Christi, Prooemium 5).

²⁵ LUDOLF VON SACHSEN, Vita Christi II 58,11.

²⁶ Ebd.

In der Passionsgeschichte wiederum finden wir das Vorbild aller christlichen Vollkommenheit und die Heilmittel gegen jede geistliche Krankheit.²⁷ Das macht sie zum bevorzugten Gegenstand der christlichen Betrachtung.

Als Hilfe zu dieser Art der aneignenden Betrachtung versteht Ludolf sein Werk, das im Druck vier dicke Bände ausmacht.²⁸ Es hat wenig Originelles. Von Ludolf selbst stammen insbesondere die zusammenfassenden Gebete, mit denen jedes Kapitel schließt. Das sind immerhin 181 Gebete. Sie wurden für sich unter dem Titel „Praying the Life of Christ“ von Schwester Mary Immaculate Bodenstedt ins Englische übersetzt.²⁹ Eine deutsche Übersetzung erschien im 19. Jahrhundert.³⁰ Eine deutsche Übersetzung des Gesamtwerks fehlt ebenso wie eine kritische Ausgabe.³¹ Für die exegetischen Teile stützt sich Ludolf auf Kommentarwerke wie das über die gesamte Bibel von Hugo von St. Cher und die Evangelienkommentare Alberts des Großen. Das sind gute Autoritäten. Die Väterzitate schöpft er vielfach aus Sammelwerken wie der *Catena aurea* des heiligen Thomas von Aquin. Ein bevorzugter Autor ist, wie zu erwarten, Bernhard von Clairvaux; auf ihn weist schon das Vorwort zum Gesamtwerk hin. Der meistzitierte Autor aber dürfte Augustinus mit seinen Predigten sein. Für die Geographie des Heiligen Landes benutzt Ludolf die ausgezeichnete Palästinabeschreibung des Dominikanermönchs Burchard. Die entsprechenden Auszüge dienen, wie er ausdrücklich betont, der anschaulichen Betrachtung; er spricht von „quaedam imaginativae repraesentationes“.³² Ignatius nennt das in seinem Exerzitienbüchlein die „Bereitstellung des Schauplatzes“. Sie erfolgt mit Hilfe der Einbildungskraft. Dazu soll bei jeder Betrachtung die Bitte um mitfühlende Teilnahme mit allen fünf inneren Sinnen kommen. Ziel ist die rechte Aneignung und der entsprechende persönliche Entschluss.³³ Das ist lediglich eine Systematisierung der von Ludolf empfohlenen Betrachtungsmethode.

²⁷ Ebd., II 51.

²⁸ Die handlichste Ausgabe ist die von L.-M. RIGOLLOT, Paris 1870, gemachte.

²⁹ M. I. BODENSTEDT, Praying the Life of of Christ. First English Translation of the Prayers Concluding the 181 Chapters of the *Vita Christi* of Ludolphus the Carthusian: The Quintessence of his Devout Meditations on the Life of Christ (Analecta Cartusiana 15), Salzburg 1973.

³⁰ L. SCHOEBERLEIN, Haus-Kapelle zur Feier des Kirchenjahrs. Schrifttexte und Gebete aus dem 15. Jahrhundert mit Zeichnungen von Louise Wolf, hg. von L. SCHOEBERLEIN, Göttingen 1877, ²1885.

³¹ Als Übersetzung kenne ich nur ein kümmerliches Florilegium: LUDOLF VON SACHSEN, Das Leben Jesu Christi. Ausgewählt und eingel. von S. GREINER; aus dem Lateinischen übertragen von S. GREINER und M. GISI, Einsiedeln 1994.

³² LUDOLF VON SACHSEN, *Vita Christi*, Prooemium 11f.

³³ Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, Die Exerzitien Nr. 47-49.

Die Leistung Ludolfs besteht vor allem in der klugen Auswahl und Anordnung der Quellen und Zeugnisse, in der ansprechenden, konzisen Formulierung eigener und übernommener Gedanken sowie darin, dass die Evangelien so gut wie vollständig behandelt werden. Dabei legt er eine Evangelienharmonie zugrunde, ohne die Unterschiede der einzelnen Evangelien zu übersehen. Die vier Evangelisten versteht er als vier Zeugen mit unterschiedlichen Akzenten und Gesichtspunkten. „Die vier Evangelisten sind gleichsam vier Zeugen dafür, daß jener Mensch mit Namen Jesus der im Gesetz verheißene Christus war [Matthäus], König und Herr über alles [Markus], der Heiland der Menschen [Lukas] und der Sohn Gottes [Johannes].“³⁴ Diese knappe Kennzeichnung der Eigenart des jeweiligen Evangeliums ist nicht schlecht getroffen. Zur Aktualisierung des Erzählten gibt Ludolf Lehren (documenta) an, die man aus den einzelnen biblischen Szenen ziehen kann. Diese Art der Aktualisierung nennt man herkömmlich auch Applikation oder Nutzenanwendung. So schreibt er über die Szene mit Barrabas:

Wir müssen uns hüten, daß wir nicht selbst Barrabas anstelle von Christus wählen. Denn auch heute noch wünschen viele, daß man ihnen Barrabas freiläßt und Christus gefesselt halte. Denn, wie Origenes sagt: „Alle, die den Juden ähnlich sind, sei es in der Lehre, sei es im Leben, wünschen, daß man ihnen Barrabas freiläßt. Wer nämlich schlecht handelt, in dessen Leib ist Barrabas freigelassen, Christus aber gefesselt; wer aber gut handelt, der hat Christus freigelassen und Barrabas gefesselt.“³⁵

Aus derselben Szene gewinnt Ludolf aber noch eine weitere Lehre:

So geschieht es noch heute in den Amtsstuben der Fürsten und Prälaten: Unschuldige werden verurteilt und üble Sünder freigelassen; Kleinigkeiten werden bestraft, große Vergehen dagegen vertuscht; wer gegen die Dekretalien und Statuten verstoßen hat, wird bestraft, doch wer gegen göttliche Gebote verstoßen hat, geht straffrei aus.³⁶

Zu der Szene mit dem greisen Simeon referiert Ludolf ausführlich die schon zitierten Gedanken des Origenes, ohne seinen Namen zu nennen, und unterscheidet drei Weisen, wie ein frommer Christ an die Stelle Simeons treten kann und soll.³⁷ Im Schlussgebet zu dieser Perikope formuliert er:

Komm, süßer Jesus, [...] und mach mein Herz durch deine werthe Einwohnung zum Tempel, so daß ich dich dort mit den Armen meines Verlangens umfassen und halten kann. Und möge ich nicht aus diesem Leben scheiden, bevor ich dich mit den

³⁴ LUDOLF VON SACHSEN, *Vita Christi* II 83,7. Das führt er im Folgenden näher aus.

³⁵ Ebd., II 62,5. Dieses Origeneszitat hat Ludolf in der *Catena aurea* (zu Mt 27,21) gefunden.

³⁶ Ebd., II 62,6.

³⁷ Ebd., I 12,12.

Augen des Herzens gesehen habe, der du die Liebe und das Verlangen, das Leben und der Lohn derer bist, die nach dir verlangen. Amen.

Das Schlussgebet zum Proömium des Gesamtwerks will ich vollständig zitieren. Es formuliert kurzgefasst Ziel und Absicht des ganzen Unternehmens:

Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, gewähre mir schwachem und elendem Sünder, daß ich dein Leben und deine Lebensweise stets vor den Augen des Herzens habe und sie nach meinem Vermögen nachahme. Mach, daß ich darin fortschreite und emporwache zu einem vollkommenen Mann und zu einem heiligen Tempel im Herrn. Erleuchte mein Herz mit dem Licht deiner Gnade, die mir nicht nur zuvorkommen, sondern auch bleiben möge,³⁸ damit ich mit dir als Führer auf all meinen Wegen alles erfüllen kann, was dir gefällt, und alles meiden, was dir mißfällt. Lenke meine Gedanken, Reden und Handlungen auf den Weg deines Gesetzes, deiner Gebote und deiner Ratschläge, o Höchster, und laß mich, indem ich in allem deinem Willen folge, hier und auf ewig durch dich das Heil erfahren. Amen.³⁹

Wieder sind es die Augen des Herzens, die das Leben und die Lebensweise (*vita* und *mores*) Christi schauen müssen. Aber zu diesem inneren Schauen muss dann das Nachahmen kommen. Die Zielgestalt dieses Nachahmens ist „der vollkommene Mann“ und „der heilige Tempel im Herrn“. Das sind zwei Formulierungen aus dem Epheserbrief (Eph 4,13 und Eph 2,21). Für dieses Unternehmen erbittet der Beter Christi Gnade, Rat und Lenkung.

Auch die heilige Theresia von Jesus kennt Ludolfs Werk in der spanischen Übersetzung und verpflichtet in ihren Konstitutionen für den Orden die Priorin, dafür zu sorgen, dass es vorhanden ist.⁴⁰ Sie kennt also die Betrachtungsweise, um die es uns geht, und empfiehlt sie.⁴¹ In der Forschungsliteratur wird diese Art der Betrachtung des Lebens Jesu gewöhnlich auf Bernhard von Clairvaux und das Mittelalter zurückgeführt. So schreibt beispielsweise Ulrich Köpf in einem Aufsatz über die Schriftauslegung des heiligen Bernhard: „Er hat erstmals konsequent von der seit bald tausend Jahren vorherrschenden objektivierenden Betrachtung des Gottmenschen Christus weggeführt zu einem Verständnis Christi, das von seiner Bedeutung für das religiöse Subjekt, den einzelnen Gläubigen, ausgeht.“⁴² Aber das ist ein Klischee, denn wir finden diese Betrachtungs-

³⁸ Zur *gratia praeveniens* und *subsequens*, auf die hier angespielt ist, vgl. THOMAS V. AQUIN, STh 1-II 111,3.

³⁹ LUDOLPHUS DE SAXONIA, Vita Jesu Christi, hg. von L. M. RIGOLLOT, Paris 1878, I 10.

⁴⁰ Vgl. W. BAIER, Untersuchungen (s. Anm. 21), 187.

⁴¹ So z. B. im „Weg der Vollkommenheit“ 26,5/6.

⁴² U. KÖPF, Schriftauslegung als Ort der Kreuzestheologie Bernhards von Clairvaux, in: D. R. BAUER / G. FUCHS (Hg.), Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, Innsbruck / Wien 1996, 194-213, hier: 194. Dieses Klischee findet man trotz verbaler Einschränkungen auch bei E. COUSINS, Die menschliche Natur Christi und seine Passion, in: J. RAITT

weise, wie schon gezeigt, mit allen Merkmalen bereits bei Origenes ausgebildet. Origenes war aufgrund der lateinischen Übersetzungen aus der Väterzeit auch im Mittelalter gut bekannt und vor allem als Exeget sehr geschätzt.⁴³

Ist nun eine derartige Lektüre und Betrachtungsweise der Evangelien heute, im Zeitalter nach der Aufklärung und angesichts all der Erkenntnisse der kritischen Exegese, noch möglich? Ist das nicht naiv? Dazu wäre viel zu sagen. Natürlich können wir diese Art der betrachtenden Lektüre nicht mehr mit derselben Naivität nachvollziehen wie noch Ignatius von Loyola oder die große Theresia. Aber deswegen müssen wir nicht darauf verzichten. Wir können sie nachvollziehen in einer zweiten Naivität, die kritische Einsichten durchaus festhält. Wie das geht, hat Gerhard Lohfink am Beispiel von Mt 2 dargelegt.⁴⁴ Ich möchte hier noch das Zeugnis eines Gelehrten anführen, den niemand für unkritisch halten wird: Fridolin Stier.

3. Fridolin Stier

Er war Alttestamentler und begründete die „Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (IZBG)“, die er bis kurz vor seinem Tod herausgab. Bekannt geworden ist er vor allem als Bibelübersetzer.⁴⁵ Er starb 1981 mit 79 Jahren in Tübingen und ist dort auf dem Stadtfriedhof auch beerdigt. Kurz vor seinem Tod konnte er noch einen Band mit Tagebuchaufzeichnungen veröffentlichen unter dem Titel: „Vielleicht ist irgendwo Tag“. Darin finden sich immer wieder Gedanken, die der Autor unter das Stichwort „Wirklichkeit Jesu“ stellt. Ich will das bemerkenswerteste Stück zitieren:

Die Wirklichkeit Jesu ist für mich die Gegenwart eines Lebenden – nicht so, daß ich ihn mir „ver-gegen-wärtigen“, die Phantasie einspannen müßte, um ihn mir über die historische Distanz hinweg lebendig vor Augen zu stellen. Jesus begegnet mir, lebend und gegenwärtig, im Medium der Sprache der Evangelien – vermittelt also, gewiß, gespiegelt in den Augen, gehört von den Ohren der ursprünglichen Zeugen, der späteren Tradenten und Redaktoren – dessen bin ich mir im Augenblick, wo ich dies hinschreibe, voll bewußt. Ich weiß, daß ich nicht dem historischen Jesus, sondern

u. a. (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Bd. 2: Hochmittelalter und Reformation, Würzburg 1995, 383-399, hier: 383-385.

⁴³ Vgl. H.-J. SIEBEN, Art. Origenes: *Lexikon des Mittelalters* 6 (1999) 1455f.; Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Bd. 1, Paris 1959, 221-304.

⁴⁴ G. LOHFINK, *Die Bibel in meinem Leben als Exeget*, in: DERS., *Gegen die Verharmlosung Jesu. Reden über Jesus und die Kirche*, Freiburg i. Br. 2013, 446-465. Auf diese schöne, biographisch gefärbte Darlegung sei nachdrücklich hingewiesen.

⁴⁵ Biographische Hinweise bietet das Büchlein: E. BECK / G. MILLER (Hg.), *Wenn aber Gott ist... Ein Fridolin Stier-Lesebuch*, Hildesheim 1991.

seiner „Erscheinung“ begegne, die in den Evangelien lebt und leuchtet. Dieses kritische Bewußtsein fällt nicht in Ohnmacht, nur daß es verstummt, wenn mir Jesus aus den Evangelien entgegentritt. Dann höre und sehe ich ihn. Ich höre seine Botschaft, die mich aufschreckt aus meinem Sein in mir und für mich selbst, mich auf den Weg mit ihm, „hinter ihm her“ ruft, den Weg der Lossage, der schweren, schmerzhaften Freiheit von mir selbst und den Sachen, an denen ich hänge, als wären sie das Leben. Und ich ahne die Herrlichkeit dieser Freiheit, die er mir, wie er sie fordert, auch ermöglicht. Ich sehe ihn im Umgang mit Menschen, Blinde und Aussätzige heilend, ich höre ihn im Gespräch mit Jüngern, im Disput mit Gegnern, ich sehe ihn am Ölberg, ich höre ihn stöhnen, ich sehe ihn am Kreuz, ich höre den Todesschrei. Sehen, hören – kein bloßes Zuschauen und Zuhören mehr, bei dem ich, wie aufmerksam auch immer, abseits stehe – unbetroffen, beobachtend, vielleicht zweifelnd an dem unerhörten Autoritäts- und Vollmachtsanspruch, „ich aber sage euch“. Diskutieren darüber? Es vergeht mir, eine Macht des Überzeugens geht von ihm aus, überwältigt mich, öffnet mir die Augen, und ich sehe die Wahrheit des Unwahrscheinlichen, ich fühle die Aura des Numinosen um ihn, das Heilige; das Geheimnis des Göttlichen steht leibhaftig vor mir.⁴⁶

Jesus begegnet uns im Medium der Sprache der Evangelien. Das ist derselbe Grundgedanke, den wir bei Origenes gefunden haben. Die Schrift vermittelt uns eine Begegnung, aber nicht mit dem historischen Jesus, sondern mit seiner „Erscheinung“, die in den Evangelien „lebt und leuchtet“. Dabei fällt das kritische Bewusstsein nicht in Ohnmacht, es verstummt nur. In dieser Begegnung schauen wir die Gestalt Christi und können das Geheimnis des Göttlichen leibhaftig erfahren. Wir hören und sehen ihn, nicht distanziert untersuchend und historisch urteilend, ob dies oder jenes genau so war oder nicht, ob diese Erzählung überhaupt als historischer Bericht gemeint ist usw. Diese scheinbar sachlichen Überlegungen sind angesichts der erscheinenden Gestalt belanglos und dienen oft nur dazu, unsere eigene Person ganz aus dem Spiel zu lassen, uns dem Anspruch und den Zumutungen Christi zu entziehen. Das ist eine mögliche Haltung, und kritische Untersuchung hat ihren guten Sinn. Am Ende aber müssen wir, wenn wir Christen sein wollen, zu einer anderen Haltung gelangen, die nicht mehr distanziert ist, sondern beteiligt und betroffen, ja aufgeschreckt und überwältigt. Erst diese Art der Lektüre kann als wirklich christlich gelten. Alles andere ist Klassikerlektüre. Klassikerlektüre ist schön und gut, aber die Heilige Schrift müsste zumindest für Christen mehr sein als ein Klassiker.

Wir waren ausgegangen von John Henry Newman, der auf diese Tradition der Betrachtung des Lebens Jesu anlässlich einer Rekonstruktion des historischen Jesus hingewiesen hatte. Ihm war klar, dass beides schwer vereinbar ist. Und in der Tat hat die seitherige Entwicklung gezeigt, dass die aneignende und

⁴⁶ F. STIER, Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen, Freiburg 1981, 32f.

nachvollziehende Betrachtung des Lebens Jesu im christlichen Frömmigkeitsleben in dem Maß zurückgegangen ist, als das Problem des historischen Jesus in den Vordergrund des christlichen Bewusstseins trat. Der Grund dafür ist meines Erachtens aber nicht eigentlich die Suche nach dem historischen Jesus; diese ist nicht nur sinnvoll, sondern geboten, wenn man die Menschlichkeit Jesu ernst nehmen will. Der Grund für die negativen Folgen dieses Unternehmens ist lediglich die stillschweigende Voraussetzung, die bei dieser Suche meistens gemacht wird: dass der historische Jesus als bloßer Mensch gedacht werden muss, aus dessen Bild alles Übermenschliche und Göttliche fernzuhalten ist. Wenn man diese Voraussetzung bewusst macht, muss das Bild Jesu, wie es in den Evangelien erscheint, in vieler Hinsicht als unhistorisch gelten, und wir müssen sein wirkliches Bild aus diesen Quellen durch die Trennung von Weizen und Spreu erst rekonstruieren. Wie immer man die Erfolgsaussichten eines solchen Unternehmens einschätzt, es kann doch nur zu einer Figur der Vergangenheit führen, deren Schicksal uns vielleicht berühren mag und deren Aussprüche uns vielleicht bemerkenswert erscheinen; eine vergegenwärtigende Betrachtung dieses Schicksals und dieser Aussprüche hat dann wenig Sinn.

Nun hat die Forschung meines Erachtens längst gezeigt, dass die stillschweigende Voraussetzung, der historische Jesus müsse als bloßer Mensch gedacht werden, der erst nach Ostern von seinen Jüngern zu göttlichen Ehren erhoben wurde, weder selbstverständlich noch aus historischen Gründen notwendig oder sinnvoll ist. Nirgends finden wir in den Quellen einen Menschen Jesus, der nicht zugleich Gottes Sohn wäre. Jedes Bild des historischen Jesus, das die göttlichen Züge seiner Person einfach streicht, ist willkürlich erstellt und hat keine historische Wahrscheinlichkeit. Es ist der Versuch, Hamlet ohne den Prinzen von Dänemark auf die Bühne zu bringen. Das hat meines Erachtens auch Fridolin Stier begriffen. Er unterscheidet in dem zitierten Text zwar den historischen Jesus von seiner Erscheinung, wie sie in den Evangelien lebt und leuchtet, aber diese Erscheinung überzeugt und überwältigt ihn so, dass er die Wahrheit des Unwahrscheinlichen sieht und die Aura des Numinosen um ihn fühlt. Diese Wahrheit dürfen wir ruhig als die Wahrheit über den historischen Jesus begreifen.

Papst Benedikt XVI. hatte ganz recht mit seiner Behauptung, der wirkliche, der historische Jesus sei die in den vier Evangelien aufleuchtende Gestalt.⁴⁷ Von dieser Voraussetzung gehen wir in jedem christlichen Gottesdienst aus. Wenn das Evangelium feierlich zum Ambo getragen und verlesen wird, spricht Christus selbst zu uns, der lebendige Christus, um den wir uns zum Gottesdienst ver-

⁴⁷ Vgl. M. REISER, Der Papst als Interpret Jesu. Eine kritische Würdigung: TThZ 121 (2012) 24-42.

sammeln. Deshalb werden wir an jedem Sonntag zumindest implizit zu einer nachempfindenden, aneignenden und nachvollziehenden Betrachtung aufgefordert. Die Gestalt Christi müsste zur „eigentlichen Nahrung unserer Andacht und zu unserer Lebensregel“ werden, wie Newman formuliert hat. Wollte man das ernst nehmen, wäre auch die Aufgabe der anschließenden Predigt klar: zu dieser Art der Betrachtung hinzuführen. Das war einmal die Aufgabe der Homilie, die als Normalform der Predigt galt.⁴⁸ Es war der Wunsch der Konzilsväter auf dem 2. Vaticanum, dass sie dies wieder werden soll.⁴⁹ Die gegenwärtige Predigtpraxis entspricht diesem Wunsch nach meiner Erfahrung nur sehr selten. Aber was spricht eigentlich dagegen?

⁴⁸ Vgl. H.-J. SIEBEN, Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament, in: DERS., „Manna in deserto“. Studien zum Schriftgebrauch der Kirchenväter, Köln 2002, 295-314. Man beachte die Hinweise auf die moderne Entwicklung, 296f.

⁴⁹ Liturgiekonstitution 52.

ELISABETH HURTH

Um Himmels Willen

Religion und Kitsch

Abstract: The article uses the German TV series “For Heaven’s Sake” to make a contribution to the debate about the religious significance of kitsch. While traditional kitsch theories argue that kitsch perverts the essence of Christian religion, the present article shows that kitsch provides eschatological assurance and also fulfills the desire for immediate religious feelings.

Um Himmels Willen, die elfte Staffel der ARD-Erfolgsserie: Schwester Hanna sitzt erschöpft und verzweifelt in der Kapelle des Klosters Kaltenthal und spricht ein Bittgebet. „Herr“, so Schwester Hanna, „ich schaff es nicht allein. Ich kann nicht mehr. Herr, hilf mir!“ Das Bittgebet wird erhört, ein kleines Wunder geschieht und auch alle anderen problembeladenen Rahmenhandlungen lösen sich in Wohlgefallen auf. So kann Schwester Hanna einmal mehr verhindern, dass die Pläne ihres Gegenspielers, Bürgermeister Wöllner, Wirklichkeit werden.

Mit dieser Figurenkonstellation nimmt die ARD-Serie das Don Camillo- und Peppone-Schema der Guareschi-Filme auf und profiliert eine umtriebige, beherrschte Ordensfrau gegen einen profitsüchtigen, ehrgeizigen Bürgermeister. Don Camillo, wie ihn Guareschi vorstellt, lebt in ständiger Zwiesprache mit seinem Herrn, der ihn mahnt, „endlich zu begreifen, dass man als Priester keine Politik betreiben soll“. Schwester Hanna überlässt die Politik weitgehend ihrem Gegenspieler Wöllner. Sie tritt in der Serie eher als Sozialingenieurin und Beraterin in Lebenskrisen auf, die jede Krise beizulegen und jedes Problem zu lösen weiß.

In der Serie fungiert das Fernsehen nicht nur als Problemlösungsinstanz, es vermittelt dem Zuschauer über die Serienheldin auch Glaubenserfahrungen. Trotz allem Aktionismus zeigt *Um Himmels Willen*, was Schwester Hannas innere Mitte ist und woher sie ihre Kraft bezieht. Schwester Hanna lebt aus dem ständigen Gebet zu Gott und vertraut auf seine Hilfe, auf seine „Zeichen und Wunder“ (Joh 4,48), wenn sie an ihre Grenzen kommt. Hannas Vertrauen wird dabei nicht enttäuscht. Sie macht immer wieder die Erfahrung, dass sie mit Gottes Handeln in der Welt rechnen kann.

In ihrer Studie *Erlebte Welt – Erschriebene Welten*, die den Dialog zwischen Theologie und Literatur neu auslotet, kommt Brigitte Schwens-Harrant zu dem Ergebnis, dass „Gott“ in der Literatur weitgehend „kein Thema“ ist, „weder als an- noch als abwesender“. „Es gibt“, so Schwens-Harrant, „keine Erfahrungswei-

sen, die ihn erleben lassen. Das ‚Geheimnisvolle‘ wird nie als Person, als Gegenüber benannt.¹ In der TV-Ordenswelt verhält es sich anders. „Gott“ ist für Schwester Hanna ein personales Gegenüber, zu dem sie sich offen bekennen und zu dem sie „Du“ sagen kann. In dieser Zwiesprache liegt das eigentliche religiöse Potential der Serie. Es scheint etwas von dem auf, was die Evangelisten vom Gott Jesu Christi bezeugen, von jenem Gott, der ein „Gott mit uns“ (Mt 1,23) ist. Damit führt die ARD-Serie etwas vor, woran in einer nachchristlichen Gesellschaft immer weniger Menschen glauben: *Um Himmels Willen* „belegt“ ganz konkret die Geschichtsmächtigkeit Gottes. Die Serie versichert all jenen, die von Gott enttäuscht sind, weil er sie in der Welt allein zu lassen scheint, dass Gott in der Welt „wirklich“ wirkt. In den Worten der Vorzeigeheldin Hanna heißt das in der 150. Jubiläumsfolge der Serie: „Gott ist an deiner Seite.“ Dieser Gott, den Hanna auf der Seite jedes einzelnen Menschen weiß, handelt auch in dessen Sinn und garantiert, dass sich das Happy-End verlässlich einstellt.

Von dem katholischen Theologen Richard Egenter stammt an dieser Stelle die (auch heute noch zutreffende) Beobachtung, dass es christliche Kunst gibt, die sich „bei der Darstellung des Heiligen im allzu Menschlich-Schönen verliert“ und das „Göttliche am Herrn verschleiert“. „Was schließlich bleibt“, so Egenters Fazit, „ist Kitsch.“² Damit ist jenes Stichwort gefallen, das zu Egenters Zeit erheblich mit negativen, abwertenden Bedeutungen belastet ist – wird der Kitschbegriff doch im Gefolge von Hermann Broch mit dem „radikal Bösen“ in Verbindung gebracht, ja sogar mit dem „System des Antichrist“.³

Dieses heute eher befremdlich wirkende Urteil ist zeitgeschichtlich vor dem Hintergrund einer Kitsch-Forschung zu sehen, die die politische Instrumentalisierung des Kitschs durch totalitäre Regime aufdecken will. Trotz der zeitgeschichtlichen Gebundenheit von Brochs Kitsch-Kritik und seinen unmittelbaren Nachfolgern prägen die dabei verhandelten Argumentationsmuster den Kitsch-Diskurs bis heute. Vor allem Brochs „Verteufelung“ des Kitschs als Inbegriff des „Bösen“ im Wertsystem der Kunst gilt auch in der aktuellen Kitsch-Diskussion als Beleg für die „Provokation“, die „dieses verführerische Phänomen bis in die jüngere Vergangenheit dargestellt [habe]“.⁴

¹ B. SCHWENS-HARRANT, *Erlebte Welt – Erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart*, Innsbruck / Wien 1997, 248-249.

² R. EGENTER, *Kitsch und Christenleben*, Ettal 1950, 171.

³ H. BROCH, *Das Böse im Wertsystem der Kunst*, in: DERS., *Dichten und Erkennen. Essays*, Bd. 1, Zürich 1955, 337; DERS., *Einige Bemerkungen zum Problem des Kitsches*, in: DERS., *Dichten und Erkennen*, 306.

⁴ U. DETTMAR / T. KÜPPER (Hg.), *Kitsch. Texte und Theorien*, Stuttgart 2007, 9 (Einführung).

So wirkmächtig sich die Verteufelung des Kitschs ausnimmt, so wenig trifft sie die theologische Kritik, die Brochs Urteil zu Grunde liegt. Brochs (vermeintliche) Verteufelung des Kitschs rekurriert auf das christliche Deutungsmodell der eschatologischen Vollendung von Zeit und Geschichte. Nach christlichem Verständnis steht die Welt, wie sie dem Menschen begegnet, unter einem eschatologischen Vorbehalt, in der Spannung des „Schon“ und „Noch-Nicht“. Das, was „von Gott her“ sein wird (Offb 21,2), ist schon „jetzt da“ (2 Kor 6,2), und doch noch etwas Ausständiges, das am „Ende der Zeit“ (1 Petr 1,5) endgültig offenbar wird. Kitsch nimmt die endgültige Vollendung der Welt gleichsam vorweg. Er täuscht, so Brochs Vorwurf, das „Jetzt“ der „neuen Welt“ (Offb 21,1) vor und präsentiert ein Quasi-Paradies.⁵ Für die moderne Kitsch-Forschung ist gerade dieses „Quasi“, der schöne Schein, „kein Mangel, sondern Programm“. Die religiöse Bedeutung des Kitschs liegt, so Bettina Wittke, in einer eschatologischen Zusage, nach der es die „bessere“, neue Welt wirklich gibt.⁶

An der ARD-Erfolgsserie *Um Himmels Willen* lässt sich beides ablesen (und damit auch die Ambivalenz des Kitschs): der von Broch beklagte eschatologische Substanzverlust – mit all seinen Folgen – und die von Wittke für den religiösen Kitsch herausgestellte Funktion „eschatologischer Vergewisserung“.⁷ Eine Analyse der TV-Serie *Um Himmels Willen*, die bislang große medienkritische Aufmerksamkeit, nicht aber theologisches Interesse auf sich gezogen hat, kann von hier aus auch als Diagnose-Instrument dienen, um religiösen Wandlungsprozessen in einer vom Kitsch geprägten Frömmigkeitskultur nachzugehen. Von Brochs Kitsch-Kritik bis zu Wittkes Würdigung des religiösen Potentials des Kitschs spannt sich ein weiter Bogen, der nicht nur substantiell die religiösen Inhalte des Kitschs erfasst, sondern rezeptiv-funktional auch etwas von einer „Kitsch-Religion“ erkennen lässt.

Der „schöne“ Effekt

Kitsch gilt im allgemeinen Sprachgebrauch oft als Nicht-Kunst, als Schund sowie als etwas Süßlich-Sentimentales, das „billig“ im nicht-monetären Sinn des Wortes wirkt. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass zum Teil massive Einwände und Vorbehalte aufkommen, wenn Kitsch mit dem Begriff „Reli-

⁵ Vgl. BROCH, Einige Bemerkungen zum Problem des Kitsches (s. Anm. 3), 305, 306. Vgl. auch DERS., Das Weltbild des Romans, in: DERS., Dichten und Erkennen (s. Anm. 3), 212, 213; DERS., Das Böse im Wertsystem der Kunst (s. Anm. 3), 345, 346.

⁶ B. WITTKÉ, Art. „Kitsch“, in: K. FECHTNER / G. FERMOR / U. POHL-PATALON / H. SCHROETER-WITTKÉ (Hg.), Handbuch Religion und Populäre Kultur, Stuttgart 2005, 156.

⁷ Ebd., 157.

Broch beschreibt diese Wirkung als Ergebnis einer ästhetisierten Effekthascherei. Kitsch zeichnet sich nach Broch dadurch aus, dass er „nicht ‚gut‘, sondern ‚schön‘ arbeiten“ will. Kitsch „verwechselt“ damit die „ethische“ mit der „ästhetischen Kategorie“. Diese Verwechslung trägt ursächlich dazu bei, dass der Kitsch die Welt nicht abbildet, „wie sie wirklich ist“, sondern „wie sie gewünscht [...] wird“¹⁴. Kitsch „vergisst die Wirklichkeit“ geradezu und will seine Rezipienten „bloß [...] befriedigen – in jedem Sinne des Wortes“¹⁵. Es geht dem Kitsch nur um den „schönen Effekt“. So ist er von seiner ganzen Anlage her unwahr, „nicht gut“. Er „ist das Böse im Wertsystem der Kunst“¹⁶.

Die Effekthascherei, die den Kitsch bestimmt, wird aus Brochs Sicht zu Recht „böse“ genannt, weil sie – im Namen des Schönen – das zur wahren Ethik gehörende Unendlichkeitsstreben des Menschen verhindert und behindert. Der „unendliche Akt des ethischen Strebens“ wird im Kitsch letztlich abgebrochen.¹⁷ Kitsch greift auf vorgefasste, erstarrte Formen und Formeln zurück. Mit diesem „dogmatischen Arsenal“ wird die Welt klischeehaft überformt und zugleich durch stereotype „Aneinanderreihungen“ wie „gleichbleibende Akte belohnter Güte und bestrafte Schlechtigkeit“ beschönigt.¹⁸

Das „dogmatische“ Instrumentarium des Kitschs, vom Klischee bis zum „gleichbleibenden“ Happy-End, findet sich auch in *Um Himmels Willen* wieder und bestimmt vor allem die Figurenkonstellationen und Handlungsmuster der Serie (in der bezeichnenderweise die Figuren selbst – siehe die abgedroschene Liebeserklärung von Bürgermeister Wölller in der zwölften Staffel – das Dargestellte als „Kitsch“ bezeichnen). Die kontrastive Anordnung der Hauptfiguren – hier die „gute“ Schwester Hanna, dort der „zweilichtige“ Bürgermeister Wölller – unterwirft die heute immer unübersichtlicher und unüberschaubar werdende Wirklichkeit einer einfachen Schwarz-Weiß-Weltanschauung. Ihr entspricht eine Handlungsstruktur aus Grundmustern, die in vorhersehbaren Konstellationen variiert werden. Mit diesen stereotypen Plots wird alles, was an Bedrohlichem auf die Serienheldin einstürzt, entschärft und gleichsam „gebannt“.

Die dunklen, abgründigen Seiten des Lebens spart der Kitsch aus. Er präsentiert, so Broch, eine „Siegerwelt“ mit „Helden“, die die Bedürfnisse des Rezipienten „vermöge der Identifizierung [befriedigen]“.¹⁹ *Um Himmels Willen* führt

¹⁴ BROCH, Das Böse im Wertsystem der Kunst (s. Anm. 3), 344.

¹⁵ BROCH, Das Weltbild des Romans (s. Anm. 5), 222.

¹⁶ BROCH, Einige Bemerkungen zum Problem des Kitsches (s. Anm. 3), 296, 307.

¹⁷ BROCH, Das Weltbild des Romans (s. Anm. 5), 214.

¹⁸ Ebd., 226; DERS., Das Böse im Wertsystem der Kunst (s. Anm. 3), 346.

¹⁹ BROCH, Das Weltbild des Romans (s. Anm. 5), 221, 222.

eine solche Siegerwelt vor, in der eine alleskönnerisch wirkende Heldin jeweils am Ende einer Folge oder Staffel die Bösewichte leer ausgehen lässt und eines Besseren belehrt. Der unbedingte Vorbildcharakter der Hauptfigur schließt letztlich eine schmerzhaft Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit aus. Hanna packt Probleme aller Art aktiv an, lässt sich durch Widrigkeiten nicht beirren und ist immer obenauf.

Alles spiegelt sich in dieser Vorzeigeheldin und wird zu Zwecken der Identifikation auf ihre Person reduziert. Die stereotype Personalisierung fragt nicht nach gesellschaftlichen, geschichtlichen oder gar theologischen Hintergründen und Wirkungszusammenhängen. Ereignisse – seien sie religiös oder weltlich motiviert – treten dem Zuschauer unmittelbar entgegen. Wenn sich die Novizin Maria, wie in der elften Staffel geschehen, verliebt und nunmehr an ihrer Berufung zweifelt, wird diese Krise nicht „von außen“ analysiert, sondern „von innen“ her als lang andauernder, aufwühlender Konflikt vorgeführt, bei dem am Ende – siehe die zwölfte Staffel – die (weltliche) Liebe siegt. Die Berufung an sich, ihre tiefere Bedeutung, wird nicht thematisiert, erst recht nicht ihre theologische Relevanz. Im Vordergrund steht vielmehr der privat-emotionale Bereich religiösen Erlebens. Diese Intimisierung unterwirft religiöse Inhalte konsequent den Gesetzen einer „verpflichteten“ Human-Touch-Story, in der es selbst in Krisen kuschelig zugeht und der angenehme, „schöne“ Effekt garantiert ist.

Die „neue“ Welt

Brochs wertphilosophische Deutung des Kitschs bezieht diesen nicht nur auf einen allgemeinen Wertezerfall. Broch verortet das Kitsch-Phänomen an sich religiös. Für ihn sind dabei jene religiösen Individualisierungsprozesse entscheidend, die in der lutherischen Reformation zum Durchbruch kommen. Diese hat, so Broch, das „Unendlichkeitsbewusstsein, das Gottesbewusstsein in der menschlichen Seele gefunden“ und damit den „Offenbarungsakt in jede einzelne menschliche Seele verlegt“. Die Seele antwortet darauf „mit Übermut und Über-Mut. Sie wurde übermütig, weil ihr solch göttlich-kosmische Aufgabe zugetraut worden war, und sie wurde über-mütig, weil sie genau fühlte, dass ihr damit Unbewältigbares zugemutet wurde“²⁰.

Kitsch ist, so Broch, ein letztlich vergeblicher Versuch, diese Überforderung zu bewältigen. Angesichts der „Zumutung“, göttliche Unendlichkeit zu vergegenwärtigen, suggeriert der Kitsch die Möglichkeit, dass das Unendliche ins Endliche gleichsam „heruntergebrochen“ werden könne, beschwört dabei aber

²⁰ BROCH, Einige Bemerkungen zum Problem des Kitsches (s. Anm. 3), 300.

nur das „Pseudo-Absolute“²¹. In dieser Unwahrhaftigkeit des Kitschs liegt nach Broch eine verführerische Versuchung, die biblische Verheißungen verfälscht. Mit Blick auf diese Verfälschung greift Broch unmittelbar auf die Gestalt des Antichrist zurück. Kitsch als das „radikal Böse“ im Wertsystem der Kunst ist für Broch im Sinne der christlichen Eschatologie zugleich der „Antichrist“ der Kunst. So wie sich in der Johannesoffenbarung der Antichrist die Rolle Christi anmaßt und sie nachahmt, um die Menschen zu verführen, so dient der Kitsch dem Schein und verkehrt die Verheißung der „neuen Welt“ (Offb 21,1). Er bringt „Himmel und Erde in eine [...] falsche Verbindung“ und gibt vor, die neue Welt sei „jetzt“ da.²² Aber Kitsch als „Antichrist“ der Kunst „macht“ eben nicht „alles neu“ (Offb 21,5), sondern präsentiert lediglich das Alte als neu, das Endliche als unendlich. So pervertiert der Kitsch das ursprüngliche apokalyptische Modell, es wird enteschatologisiert.

Die Staffel-Happy-Ends um Schwester Hanna in der Serie *Um Himmels Willen* sind kitschig in diesem Sinn. Die Serie reduziert eine problembeladene Wirklichkeit auf eine eindeutige Botschaft, nach der das Gute am Ende immer den Sieg davon trägt. Jedes Staffel-Ende der Serie bestätigt: Glück und Harmonie sind machbar und für jeden erreichbar. Nach der „Ende gut, alles gut“-Devise kann der Zuschauer entsprechend verfolgen, wie alles tatsächlich in eine gerechte Ordnung gebracht wird. Es bleibt kein Rest. Jene Wirklichkeit, die erschüttert und sprachlos macht, kommt nicht vor. Für einen Augenblick ist im Happy-End wirklich alles gut – „paradise now“. Es gibt im eschatologischen Sinn nichts Ausständiges mehr.

Für Broch sind die Wunschbilder des Kitschs letztlich eine Flucht vor der Wirklichkeit, vor allem eine Flucht vor dem Tod. Weil Kitsch sich dem Tod nicht stellt, weil er sich nur auf „Gefühle“ beruft, vermag er auch nicht das einzulösen, was er verspricht. Kitsch, so Brochs Fazit, „gelangt [...] niemals zur Aufhebung der Zeit“. Was er leistet, ist lediglich „Zeit-Vertreib“²³. So offensichtlich das Scheitern, das „Unvermögen“ des Kitschs ist, so attraktiv sind jedoch, wie Broch einräumt, die Mittel, die zu diesem Scheitern führen. Mit den Mitteln der „Affektbefriedigung“ erfüllt Kitsch die „Sehnsucht nach einer besseren und gesicherteren Welt“. Jene ersehnte Welt hat mit der Wirklichkeit nur wenig zu tun. Sie ist „schön“, in ihr ist alles „richtig“. Sie ist insofern genau jene Welt, die „auf

²¹ Ebd., 301.

²² Ebd., 306, 307. Vgl. auch J. JACOB, Die Versuchung des Kitschs. Zur religiösen Dimension in der Kitschdiskussion, in: W. BRAUNGART (Hg.), Kitsch. Faszination und Herausforderung des Banalen und Trivialen, Tübingen 2002, 98-99.

²³ BROCH, Das Böse im Wertsystem der Kunst (s. Anm. 3), 347, 348.

der Flucht vor der Wirklichkeit aufgesucht wird“, aber sie stellt zugleich etwas dar, was jeder Mensch „braucht“: Sie „schafft“ eine „Atmosphäre der Angsterleichterung“.²⁴ Damit kommt dem Kitsch im Umgang mit der Angst vor Leid und Tod eine Entlastungsfunktion zu. Broch wertet sie als Eskapismus ab, sieht darin aber auch ein legitimes menschliches Bedürfnis, sich einer kaum mehr zu bewältigenden und angstbesetzten Gegenwart für einen Augenblick zu entziehen.

Um Himmels Willen kommt diesem Bedürfnis schon durch die Erzählform an sich nach, die von einfachen, inhaltlich auserzählten Handlungseinheiten bestimmt ist. In den Handlungssträngen der Serie wird alles in personenbezogene Erzählhäppchen zerlegt und in überschaubaren Rahmenhandlungen geordnet, die auf ein Ende zulaufen. Gerade durch diese „endliche“ Erzählform erscheint all das, was an Bedrohlichem und Bedrückendem in der Serie thematisiert wird, beherrschbar. Das Unübersichtliche, Ungeordnete der Welt, mit dem der Zuschauer im Alltag konfrontiert wird, erhält einen durchschaubaren Sinn, weil es durch die TV-Erzählungen zu etwas „Ganzem“ gefügt wird. Die Serie vermittelt auf diese Weise dem Zuschauer die tröstliche Gewissheit, dass die Welt „irgendwie“ in Ordnung ist und man letztlich in eben dieser Welt doch gut aufgehoben ist.

Der „liebe“ Gott

Die entlastende, „angstbefreiende Wirkung“ der kitschigen Trostbilder stellt für Broch nur eine „Teilbefreiung von der Angst“ dar. Kitsch „bannt“ die „tödliche“ Langeweile“, nicht aber die eigentliche, „unermessliche“ Angst vor dem Tod. Kitsch „vertreibt“ die Zeit, nicht aber die „Angst vor der Zeit, die zum Tod hinführt“.²⁵ Mit anderen Worten: Kitsch weicht der Angst an sich aus. Er bedient lediglich die Sehnsucht nach einer Auflösung und Ablenkung von angstbesetzten Problemen.

Eine solche Angsterleichterung ergibt sich in *Um Himmels Willen* aus dem „spielerischen“ Umgang mit Leid und Schicksalsschlägen. Im Schutz der Fiktion erlebt der Zuschauer das Gefühl der Angst, ohne sich der Bedrohung oder der angsterweckenden Situation unmittelbar selbst aussetzen zu müssen. Alles bleibt auf Distanz. Aus dieser Distanz heraus können Ängste und Befürchtungen des Zuschauers immer wieder neu heraufbesworen und zugleich wiederum dadurch entschärft werden, dass die eigentliche Erfahrungslast auf mediale Figuren projiziert

²⁴ Ebd., 345, 346.

²⁵ BROCH, Das Weltbild des Romans (s. Anm. 5), 234, 235.

ziert und an ihnen „durchgespielt“ wird. Diese Figuren, wie etwa die todkranke Freundin Hannas, von der die zwölfte Staffel erzählt, durchleben Ängste und Nöte stellvertretend für den Zuschauer und führen dabei vor, wie man zuversichtlich bleiben kann, auch wenn man Anfechtungen und tödlichen Bedrohungen ausgesetzt ist. So suggeriert die Serie über ihre Vorbildfiguren die „Sicherheit“, dass allen Ängsten und Befürchtungen zum Trotz die Welt nicht aus den Fugen gerät.

Für diese Sicherheit „bürgt“ ein Gott, der Unterhaltungsgesetzen unterworfen wird, nach denen am Ende jeder Staffel alle Konflikte und Probleme – den Wunschbildern des Zuschauers entsprechend – einer Lösung zugeführt werden können. In solchen „schön“ gearbeiteten Traum- und Wunschbildern des Kitschs wird nach Broch das „Unermessliche“, Unerreichbare an sich und damit auch die „unendliche Gottsuche“ vorhersehbar und „durchsichtig“.²⁶ Diese Vorhersehbarkeit zeigt sich in *Um Himmels Willen* in einem verlieblichten Gottesbild. Die Serie stilisiert Geschichte als „Heilsgeschichte“ mit glücklichem Ausgang. Dass am Ende alles gut ausgeht, ist eine religiöse Hoffnung, die biblisch bezeugt ist: „Ihr habt Böses gegen mich im Sinn gehabt“, heißt es in der Josefserzählung, aber Gott lenkte es „zum Guten“ (Gen 50,20). Dieser Gott, der dem Menschen „gut“ will, wird in *Um Himmels Willen* für die „Happy-End“-Botschaft der Serie vereinnahmt. Sein Handeln folgt den Problemlösungen, die Schwester Hanna herbeiführen will. Für diese Lösungen greift Gott „auf Abruf“ ein, entweder unmittelbar durch Zeichen und Wunder oder vermittelt über die Serienheldin.

Auch wenn es dieser Gott – siehe die vorletzte Folge der zwölften Staffel – der Serienheldin dabei oft „schwer“ macht und sein Handeln unverständlich, ja sinnlos scheint, ergibt am Ende doch alles Sinn, gerade weil sich alles im Sinne der Serienheldin fügt. Dieser jederzeit „auf Abruf“ verfügbare Gott ist nicht nur „lieb“, sondern wirkt auch „all-mächtig“, denn er „macht“ all das, was Menschen sich wünschen. Die „unendliche Gottsuche“ wird so auf eine Weise „durchsichtig“, dass es gar nicht mehr um Gott geht, sondern nur um das, was ein „lieber“ Gott für den Menschen tun kann.

Alles wird gut

Der Theologe Richard Egenter sieht, wie Broch, den „Mangel“ des Kitschs in seiner Unwahrhaftigkeit, bezieht diese aber hauptsächlich auf den Primat der

²⁶ BROCH, Das Böse im Wertsystem der Kunst (s. Anm. 3), 347; DERS., Das Weltbild des Romans (s. Anm. 5), 228.

Sinnlichkeit im Kitsch-Erleben. Beim Kitsch handelt es sich, so Egenter, um eine grundsätzliche „Wesensverfälschung“, in der vom Wert- und Wesensgehalt des Gegenstands oft nur die „leiblich-sinnliche“ Oberfläche zum Vorschein kommt. Das Kitsch-Produkt, so Egenter, erhebt den Anspruch, „ein Kunstwerk zu sein, d. h. etwas Gültiges und gesamt-menschlich Erlebtes gültig und schön wiederzugeben“. Im „kitschigen Nacherleben“ wird jedoch „nur das Sinnlich-Reizvolle und Genussverheißende wiedergegeben bzw. nacherlebt“.²⁷

Diese „Unechtheit“ des Kitschs ist für Egenter eine unmittelbare „Folge“ der Erbsünde, durch die die „Konkupiszenz“, das „ungeordnete Genussbegehren“ selbst religiöse Menschen erfasst. Damit lässt sich Kitsch historisch nicht auf einzelne Epochen mit jeweils unterschiedlichen Ausprägungen festlegen. Von der christlichen Anthropologie her sind wir als gefallene, erbsündige Wesen, so Egenter, von je her „alle vom Kitsch bedroht“²⁸. Der „religiöse Erlebnisbereich“ ist immer mit der Gefahr verbunden, in den Kitsch „auszuweichen“ und Gott „eigensüchtigen Zwecken dienstbar“ zu machen.²⁹

Als „heimliche Genusssucht“ ist religiöser Kitsch für Egenter so letztlich eine Ausgeburt des „Vaters der Lüge“ (Joh 8,44). Die Lüge verhüllt die Wahrheit. Sie legt einen Schatten auf das Leben des Menschen, auf das, wozu er bestimmt ist und „entfremdet“ ihn vom Heil. Religiöser Kitsch überführt das Unendliche, das Göttliche in eine „schön“ wirkende diesseitige Harmonie, die die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ausblendet. Die christliche Heilsbotschaft verliert so ihre „Notwendigkeit“, ihre Plausibilität, deutet doch der religiöse Kitsch an, ein „verklärter“, ein vollendeter „erlöster“ Zustand sei auf Erden erreichbar.³⁰

Im Gefolge Brochs interpretiert damit auch Egenter das Kitsch-Phänomen nach dem Deutungsmodell der christlichen Eschatologie. Religiöser Kitsch suggeriert, dass all das, was mit der Wiederkehr Christi verheißen ist, in der Zeit bereits – vollkommen – Wirklichkeit werden kann. Mit dieser „vorweggenommenen“ Parusie „betrügt“ Kitsch den Menschen um die eigentliche Botschaft Jesu Christi, deren endgültige Vollendung noch ausständig ist. Religiöser Kitsch, so Egenters Fazit, blendet die Tatsache aus, dass jedem Menschen die „Abgründe der Sünde“ drohen.³¹

Um Himmels Willen stellt Figuren vor, an denen das Böse „abperlt“. Diese Figuren sind geschichtslose Menschen ohne böse Vergangenheit. Selbst der größ-

²⁷ EGENTER, Kitsch und Christenleben (s. Anm. 2), 70, 90.

²⁸ Ebd., 69, 73.

²⁹ Ebd., 163, 108.

³⁰ Ebd., 96, 169, 170. Vgl. auch JACOB, Die Versuchung des Kitschs (s. Anm. 22), 87-88.

³¹ EGENTER, Kitsch und Christenleben (s. Anm. 2), 170, 169, 170.

te Gegenspieler von Schwester Hanna, Bürgermeister Wöller, ist dem Abgründigen nie wirklich ausgesetzt. Keine Figur der Serie erliegt der unheimlichen Macht des Bösen. Die Serie präsentiert harmlose Bösewichte und nicht Menschen, die schuldig werden vor Gott. Am Guten, an den Vorbildfiguren, werden die Gegenspieler geläutert und finden wiederum auf den Pfad der Tugend zurück. Die „Alles-wird-gut“-Botschaft entspricht somit letztlich einem „Wir sind alle gut“-Menschenbild.

Mit diesem verharmlosten Menschenbild macht *Um Himmels Willen* dem Zuschauer Identifikationsangebote, die traditionelle Tugenden wie Nächstenliebe und Hilfsbereitschaft bestätigen und den Siegeszug des Guten belegen. Dabei kommt es zu der von Egenter verurteilten „Verschleierung des Göttlichen am Herrn“. In *Um Himmels Willen* steht die menschliche Vorbildhaftigkeit des Lebens Jesu im Vordergrund, seine Nächstenliebe, Selbstlosigkeit und Barmherzigkeit, die zur Lösung von Problemen in der Welt beitragen können. Die Erlösungsbotschaft Jesu Christi ist jedoch nicht mehr maßgebend. Die Tröstung im Zeichen des „Alles wird gut“ arbeitet einer Religionsromantik zu, die aus dem Zusammenhang von Heilsgeschichte und Erlösung herausfällt. *Um Himmels Willen* bietet Entlastung – mit einem „kleinen“ Heilsanspruch: eine Art Weltverbesserung im Diesseits, die den Menschen unmittelbar von bedrängenden Problemen und Nöten befreit.

Der „verharmloste“ Gott

So „harmlos“, so unberührt vom eigentlichen Leid und Schmerz sich das verkitschte Menschenbild ausnimmt, so verharmlost ist nach Egenter auch das Gottesbild des Kitschs, in dem das Geheimnis der Kreuzesbotschaft von einem leidenden Gott keine Rolle mehr spielt. Im kitschigen Erleben dominiert, so Egenter, eine grundlegende „Ehrfurchtslosigkeit“, die am deutlichsten in der Gottesbeziehung des Menschen hervortritt. Im Kitsch-Erleben verfehlt der Mensch die eigentliche Begegnung mit dem göttlichen „Du“. Aus ästhetischer Sicht ist dies ein „Mangel echter Symbolhaftigkeit“, in dem sich das Unvermögen des Kitschs zeigt, das „Unsaßbare“, das Göttliche gemäß seinem „geistig-geistlichen Symbolgehalt“ aufscheinen zu lassen. Aus anthropologisch-theologischer Perspektive entspricht diesem ästhetischen Defizit das menschliche Unvermögen, die „Ferne“ Gottes tapfer zu bestehen³². Egenter begründet damit das „Problem“ des Kitschs im Rückgriff auf die eschatologischen Kategorien von „Verheißung“ und

³² Ebd., 97, 18, 162, 163.

„Erwartung“.³³ Was im Kitsch zum Vorschein kommt, ist nach Egenter letztlich die Unfähigkeit des Menschen, Gott als den zu erwarten, der sich uns am „Ende der Zeiten“ (1 Kor 10,11) offenbart, so „wie er ist“ (1 Joh 3,2). Kitsch macht die auf endgültige Zukunft gerichtete Zeitlichkeit des Menschen vergessen und damit auch eine Welt, die vor Gott heilsbedürftig ist.

Von seiner Genese her ist das Kitsch-Phänomen somit eindeutig religiös begründet. Es wurzelt, so Egenter, in neuzeitlichen Individualisierungsprozessen, die das (religiöse) Subjekt und seine Erfahrungswelt aufwerten. Diese Aufwertung aber gelingt nur um den Preis einer „Verflachung“ des Religiösen, die sich in der von Egenter als degenerativ beschriebenen Frömmigkeitsgeschichte widerspiegelt. Religiosität wird zunehmend „metaphysisch“ und sakramental „untief“. Mit der „steigenden Individualisierung“ verlagert sich das „Schwergewicht“ des Religiösen letztlich „in die Randgebiete persönlicher Empfindung“ bis hin zur „Andächtelei“.³⁴

In der „kitschigen Frömmigkeit“, der „Andächtelei“ aber weicht der Mensch der Wahrheit Gottes aus. Die „Offenheit für die Tiefen der Welt und den Abgrund des göttlichen unendlichen Lebens [schwindet]“³⁵. Mehr noch: Es zeigt sich eine grundsätzliche „Verlogenheit“. Religiöser Kitsch benutzt das Heilige, Göttliche als Vorwand und verschleiert so die Tatsache, dass es letztlich nur um raschen, eingängigen Sinnengenuss geht. „Man sagt Gottesfurcht [und] meint Genuss“³⁶. Kitschige Religiosität führt den Menschen somit nicht zu Gott, sondern zu einer Selbstvergötterung, in der das Ich und seine erlebnisbestimmten Bedürfnisse im Mittelpunkt stehen.

In *Um Himmels Willen* werden Glaubensfragen so vorgestellt, dass religiöse Haltungen wie Gottvertrauen zum Ausdruck kommen. Dabei kann der Zuseher unmittelbar „erleben“, dass dieses Vertrauen ein Vertrauen auf einen nahen Gott ist, der sich um jeden einzelnen Menschen kümmert – vor allem um die „schwarzen Schäfchen“ – und sich ganz konkret im Leben seiner Geschöpfe zeigt. Damit profiliert die Serie, gegen den Trend, den Glauben an einen in der Welt gegenwärtigen und handelnden Gott.

Doch das religiöse Potential von *Um Himmels Willen* wird durch die Vermenschlichung und Verharmlosung dieses Gottes konterkariert. Hannas Bittgebete fordern gleichsam einen Gott ein, der sich ihren Wünschen und Bedürfnissen anpasst. „Warum machst du es immer so spannend, Herr?“, fragt Hanna, als

³³ Vgl. ebd., 164.

³⁴ Ebd., 76.

³⁵ Ebd., 120, 76.

³⁶ Ebd., 100.

einer ihrer Einsätze zu scheitern droht. Dieser Gott mag es nach den Regeln der Unterhaltung „spannend“ machen, aber er erweist sich letztlich stets als ein zuverlässiger Partner, der den Erfolg der Serienheldin sicherstellt. Die dunklen Seiten Gottes, Erfahrungen, die als abgründige Hilflosigkeit und Ohnmacht erlebt werden, werden in der Serienwelt überspielt. An die Stelle des biblischen Gottesbildes treten Gottesvorstellungen, die das Profil eines Kuschelgottes aufweisen, der den Harmonieträumen der Zuschauer folgt. Dieser verharmloste Gott ist ein „Menschengott“, von dem man erwartet, dass er uns in dem Maße erhält, wie es uns selber gefällt. Man will Gott als ein „nahes“ Gegenüber „erleben“ und legt sich dabei einen Gott zurecht, in dem sich nur die eigenen Vorstellungen und Wünsche spiegeln.

Der idyllische Schein

Das vermenschlichte, verharmloste Gottesbild befördert, so Egenter, eine „genießeriische“ Verfälschung des religiösen Lebens, zu der der Kitsch den Menschen verleitet. Dieser „Versuchung“ erliegen Menschen jedoch nicht „willenlos“. Die „Schuld oder ein Teil der Schuld für das kitschige Erlebnis“, so Egenters Urteil, „liegt im Erlebenden selbst“.³⁷

Zu einer ähnlichen Schuldzuweisung kommt der Philosoph Ludwig Giesz in seiner Phänomenologie des Kitschs, die dessen Merkmale nicht aus der „Ding-schaffenheit“ bestimmt, sondern aus der „Erlebnisstruktur“.³⁸ Giesz' anthropologische Ästhetik übernimmt dabei Brochs sowie Egenters Verallgemeinerung des Kitschs zu einer „Seinsweise“ des Menschen und legt dar, dass Kitsch nicht einfach ein „technischer Mangel“ ist, sondern eine „anthropologische Möglichkeit“. Es gibt also eine „Kitsch-Disposition“³⁹. Das bedeutet nicht, dass Kitsch den Menschen auf eine Weise heimsucht, dass er diesem hilflos ausgeliefert ist. Kitsch widerfährt dem Menschen nicht einfach, er „wählt“ sich als „Kitsch-Mensch“ und entscheidet sich „frei“ dafür. Als eine „latente Möglichkeit“ des Menschen ist Kitsch somit eine „prinzipielle Unwahrhaftigkeit“, in der die Tatsache zum Ausdruck kommt, dass es „nicht nur kitschige Quasikunst“ gibt, sondern auch „kitschiges Verhalten, Sichbefinden, kurzum Leben, das kitschige Züge trägt“.⁴⁰

³⁷ Ebd., 163, 162, 154.

³⁸ L. GIESZ, Phänomenologie des Kitsches. Ein Beitrag zur anthropologischen Ästhetik, Heidelberg 1960, 44.

³⁹ Ebd., 27, 86, 26, 44.

⁴⁰ Ebd., 68, 85, 86.

Dieses Urteil bezieht Giesz primär auf das kitschige Erleben, die „Gefühlsverlogenheit“ des Kitschs. Verlogenheit ist letztlich eine „Perversion“, die in einem herausragenden Merkmal des Kitschs deutlich hervortritt: seinem sentimental Charakter. Giesz beschreibt diese „Sentimentalität“ des Kitschs als „Rührseligkeit“, in der man letztlich nur die „eigene Rührung“ unreflektiert genießt. Rührseligkeit weist so nicht über das „fühlende Ich“ hinaus. Es dominiert ein Übermaß an Gefühl, ein übersteigerter „Selbstgenuss“.⁴¹

Im Selbstgenuss, dem jegliche „transzendierende“ Ausrichtung fehlt, bleibt der Mensch ganz „im Bann seines nicht-transzendenten Objekts“. Er vermag keinerlei ästhetische Distanz aufrecht zu erhalten. Die „Fernstellung“ des Kunstwerks, die im Sinne Kants für die angemessene Rezeption des Kunstwerks erforderlich ist, wird durch das „Einsfühlen“ mit dem Kunstobjekt aufgehoben. Diese kitschige Rezeption macht „vor nichts halt“ und ist für Giesz dann „am gefährlichsten“, wenn sie in religiösem Gewand erscheint und ein „Letztes und Absolutes“ ausdrücken will, tatsächlich aber nur „gefühlige“ Inhalte religiös verbrämt.⁴²

Diese Verbrämung geht mit einem bereits von Broch und Egenter beschriebenen „typischen“ Kitsch-Merkmal einher: einer Enteschatologisierung, in der das verheißene Heil in den „schönen“ Schein irdischen Glücks transformiert wird. Konkret heißt das: Selbst extremste existentielle „Grenzsituationen“ – Krankheit, Schuld und Tod – werden im religiösen Kitsch „entdämonisiert“.⁴³ Das Gottesbild und die Gotteserfahrung des Menschen stehen nunmehr im Zeichen einer „rührenden Idylle“. Die „Pseudotranszendenz“ des Kitschs macht aus Gott, dem „ganz Andern“ einen „lieben“ Gott und verniedlicht ihn. Der „numinose Schauer“, der nach Rudolf Otto die Erfahrung des Göttlichen, des Heiligen bestimmt, ist durch „annehmliche Gerührtheit [ersetzt]“.⁴⁴ Diese „Idyllisierung“ des Religiösen verweist das Ich nur auf sich selbst und den „billigen“ Genuss. Die „Begegnung mit einem anspruchsvollen Andern“, der eigentliche Handlungsimpuls – „Du musst dein Leben ändern“ – geht verloren.⁴⁵

In *Um Himmels Willen* zeigt sich eine Idyllisierung von Grenzsituationen, die den Zuschauer an keiner Stelle einer echten existentiellen Erschütterung aussetzt. Die Schicksalsstory etwa, die sich in der zwölften Staffel um ein gehörloses Mädchen rankt, an das Schwester Hanna ihr Herz verschenkt hat, verquirlt

⁴¹ Ebd., 25, 46.

⁴² Ebd., 44, 41, 37, 22.

⁴³ Ebd., 46-47.

⁴⁴ Ebd., 47, 55, 47. Vgl. R. OTTO, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Gotha 1929, 14-23.

⁴⁵ GIESZ, Phänomenologie des Kitsches (s. Anm. 38), 47, 63, 73.

eine spannend erzählte „Heilungs“-Geschichte mit tränenreichen Gebeten um Gottes Hilfe. Diese Herz-Schmerz-Szenen rühren den Zuschauer an, aber sie machen nicht wirklich betroffen, erlebt der Zuschauer doch ein ums andere Mal, dass Gott „wirkt“ und „heilt“ und sich die ersehnte Problemlösung „prompt“ einstellt. Die Hilflosigkeit, die Verzweiflung und Angst, die Menschen angesichts einer Krankheit oft mit existentieller Wucht anfallen, entschärft die Serie nicht nur durch die „weichgespülte“ Zusage: „So schlimm wird es schon nicht werden.“⁴⁶ Das „Schlimme“, das Böse an sich wird ebenfalls „weichgespült“, von allem Abgründigen „gereinigt“ und befreit.

So „gezähmt“ das Böse erscheint, so zahm, so „soft“ ist entsprechend auch das Gottesbild, in dem das Anstößige und Herausfordernde, das Geheimnisvolle und Abgründige ausfällt zu Gunsten einer Verbequemlichung des Glaubens. In dieser Verbequemlichung aber zeigt sich einmal mehr das Unvermögen des Ichs, die „Ferne“ Gottes „tapfer zu bestehen“ – eine Ferne, die man sich in der Komfort-Religion des Kitschs nicht mehr „zumuten“ muss.

Vom „Nutzen“ des Kitschs

Die rigorose Verurteilung des Kitsch-Menschen, der – so Brochs Annahme – dem Unechten und Unwahrhaftigen anhängt, wird schon früh als Auswuchs eines idealistischen Ansatzes zurückgewiesen, in dem die historischen Bedingungen des Kitschs unberücksichtigt bleiben.⁴⁷ Dazu fügt sich der Vorwurf, dass idealistische Kitsch-Analysen etwas, das als ästhetischer, technischer Mangel erscheint, zu Unrecht ethisieren und anthropologisieren. „Fast alle Dokumentationen des Menschen“, so Karlheinz Deschner, „können kitschig sein, niemals aber ein Menschenleben selbst.“⁴⁸ Wer Unechtes konsumiert, lebt damit nicht auch ein „unechtes“ Leben.

Mit der Abkehr von den traditionellen idealistischen Kitsch-Ansätzen wächst zugleich das Interesse an rezeptionswissenschaftlich orientierten Fragestellungen. Während Broch vom Kitsch-Objekt auf die Kitsch-Bedürfnisse der Rezipienten schließt und dabei fragt, was Kitsch mit diesen Rezipienten „macht“, fragt Walter Nutz, was die Rezipienten mit dem Kitsch „machen“ und hier abrufen. Dem gängigen (Vor-)Urteil, Kitsch sei ein Produkt für die „breite Masse“, das Massenbedürfnisse konsumförmig bediene und manipulierte, steht nunmehr das

⁴⁶ Vgl. ebd., 47.

⁴⁷ Vgl. G. UEDING, *Glanzvolles Elend. Versuch über Kitsch und Kolportage*, Frankfurt a. M. 1973, 12, 15-16.

⁴⁸ K.-H. DESCHNER, *Kitsch, Konvention und Kunst*, München 1957, 24.

individuelle, aktive Nutzungsverhalten des Rezipienten entgegen, der im Kitsch nicht zuletzt Lebenshilfe sucht.⁴⁹

Die rezeptionswissenschaftlich geprägten Kitsch-Analysen tragen auch dazu bei, dass sich Kitsch und Kunst nicht mehr unversöhnlich gegenüberstehen. Die Grenzen verschwimmen. Kitsch kann zur Kunst und Kunst zum Kitsch werden. „Trashiges“ wird mit Kitschigem kombiniert – siehe etwa die Werke des Künstlers Jeff Koons – und avanciert zum Kult. Ob und was dabei als Kitsch wahrgenommen wird, ist jeweils eine Sache der Rezeptionsperspektive, die auf einen Nutzer bezogen ist, dessen Bedürfnisse nicht länger als falsch und unecht diskreditiert werden, nur weil er Kitschiges, vermeintlich Schundiges konsumiert. Gemäß der heutigen „Toleranzästhetik“ gilt Kitsch vielmehr als „richtiger Ausdruck richtiger Bedürfnisse“.⁵⁰

Mit der Annäherung an den Kitsch als Rezeptionsphänomen ergibt sich zugleich eine differenziertere Sicht auf das religiöse Potential des Kitschs. Dessen Bedeutung, so Bernd Lutz, liegt primär „im Bereich der mitmenschlichen Darstellung religiöser Gefühle: der nicht zu unterschätzenden Liebe zur Andacht, [...] dem Anblick dessen, was als ‚Heiliges‘ empfunden werden mag“⁵¹. Am Kitsch können sich so tiefgläubige religiöse Erfahrungen entzünden. Damit ist Kitsch nicht nur „theologisch satisfaktionsfähig“, er besitzt auch eine wichtige „theologische Dignität“.⁵²

Den heute als überholt geltenden idealistischen Kitsch-Analysen wird oft eine fehlende Offenheit für diese theologische Bedeutung des Kitschs nachgesagt, weil Broch und Co. von religiösen und kulturellen Zerfallsprozessen ausgehen, die im Kitsch zum Ausdruck kommen. Doch allen Untergangsszenarien zum Trotz stellt sich die idealistische Kitsch-Kritik der Frage, welche Funktionen dem Kitsch in der Glaubenspraxis zukommen. Dabei werden Interpretationen entwickelt, die über den zeitgebundenen Deutungsrahmen des 20. Jahrhunderts

⁴⁹ Vgl. W. NUTZ, Romane für die Unterschicht. Groschenhefte und ihre Leser. Stuttgart 1973. Vgl. auch GIESZ, Phänomenologie des Kitsches (s. Anm. 38), 90-93.

⁵⁰ K. P. LIESSMANN, Kitsch! oder Warum der schlechte Geschmack der eigentlich gute ist, Wien 2002, 26-27.

⁵¹ B. LUTZ, Art. „Kitsch“, in: Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, Stuttgart / Weimar 2005, Bd. 2, 187. Vgl. auch WITTKE, Art. „Kitsch“ (s. Anm. 6), 155.

⁵² K. HUIZING, Jeff Koons covert die Bibel. Ist Kitsch heute theologisch satisfaktionsfähig?, in: Herder Korrespondenz Spezial, Irritierende Schönheit. Die Kirche und die Künste, Freiburg 2012, 42; O. FUCHS, Die Pastorale im Kontext der religiösen Zeitzeichen. Schritte zu einer kritischen Erlebnistheorie aus theologischer Perspektive und mit praktischen Konsequenzen, in: Emotionalität erlaubt? Kitsch in der Kirche, mit Beiträgen von Ottmar Fuchs u. a., Bergisch-Gladbach 1998, 21.

hinausweisen und vor allem für gegenwärtige Untersuchungen des Rezeptionsverhaltens und des „Nutzens“ des Kitschs bedeutsam sind.

In der praktischen Theologie der Gegenwart wird dem Kitsch eine von seiner Form und ästhetischen Wertigkeit unabhängige Bedeutung für das Erlebnismäßige im Glauben zugesprochen. Ganz ähnlich erkennt Egenter an, dass es sehr wohl das „echte religiöse Erleben kitschiger Werke mit religiösem Gegenstand“ gibt.⁵³ Auch das für die heutige kirchliche Praxis – vor allem in Bezug auf die neuen Lieder und die Gottesdienstgestaltung – geltende Argument: „lieber Glaube mit kitschigem Bild als kein Glaube“, wird von Egenter in Betracht gezogen. So betont Egenter ausdrücklich die „Tauglichkeit“ des religiösen Kitschs als Mittel für pädagogisch-pastorale Zwecke.⁵⁴

Diese „Tauglichkeit“, dieser Nutzen des Kitschs wird im modernen Kitsch-Diskurs vorwiegend auf die religiöse „Gebrauchssituation“ bezogen.⁵⁵ Die Pilger und Gottesdienstbesucher, die den von hochkulturell ausgerichteten Kritikern als „Plumpsied“ verurteilten Kirchen-Schlager „ins Wasser fällt ein Stein, ganz heimlich still und leise“, inbrünstig singen, fragen nicht nach dem Kunst- oder Kitschcharakter dieses Lieds, erst recht nicht nach theologischen Inhalten oder gar Lehren. Sie sind vielmehr von dem Lied begeistert, ergriffen und finden es schlichtweg „schön“. Ganz ähnlich legen die (bekanntermaßen älteren) Zuschauer von *Um Himmels Willen* an die Serie nicht die Maßstäbe von Kitsch oder Kunst an. Sie lassen sich von den Geschichten aus einer heilen, klösterlichen Welt „erbaulich“ unterhalten und von Serienfiguren anrühren, die ihr Leben aus dem Glauben heraus gestalten.

Mit Blick auf den Nutzen des Kitschs ist Egenters Position eine Erinnerung daran, dass Kitsch die Gefahr birgt, das Religiöse einer „Mittel-Zweckbeziehung“ zu unterwerfen, in der letztlich die Wahrheit, das verkündigte Wort Gottes der pastoralen „Tauglichkeit“ geopfert wird. Wenn man etwa bei der Frage nach der Bedeutung eines religiösen Lieds nur auf den angestrebten pastoralen Nutzen schaut, dabei aber den Symbolgehalt des „Sinnenfälligen“ zu Gunsten von rein „sinnlichem Genuss“ zurückdrängt, verliert das Lied, so Egenter, seinen Bezug zum Heiligen. Das „Mittel zum frommen Zweck“ hat sich nicht nur vom eigentlichen religiösen Gehalt verselbständigt, es instrumentalisiert, es verzweckt damit letztlich auch das Heilige an sich.⁵⁶

⁵³ EGENTER, Kitsch und Christenleben (s. Anm. 2), 155.

⁵⁴ G. RINGSHAUSEN, Art. „Kitsch“, in: TRE 19 (1990), 221; EGENTER, Kitsch und Christenleben (s. Anm. 2), 161.

⁵⁵ C. DAXELMÜLLER, Art. „Kitsch“, in: LThK 6 (1997), 107.

⁵⁶ EGENTER, Kitsch und Christenleben (s. Anm. 2), 161, 162.

Die „Versuchung“ zum Kitsch

Wahrhaft religiöse Erlebnisse sind nach Egenter für den Menschen zutiefst „aufwühlend“, andererseits jedoch von ihrem Wesen her immer sinnenfern. Gott ist uns, so Egenter, aber nicht nur in Bezug auf das „sinnenfällige“ religiöse Erleben fern, sondern auch mit Blick auf das noch Ausständige, „Ferne“ als eschatologische Größe: „Hiernieden“ können wir Gott nicht „schauen“.⁵⁷ Gerade diese „Ferne“ gilt es anzunehmen und durchzustehen, bis zu jenem „Tag des Herrn“ (1 Thess 5,2), an dem wir Gott „von Angesicht zu Angesicht schauen“ dürfen (1 Kor 13,12). Dass Menschen diese „Ferne“ nicht aushalten können oder wollen, macht nach Egenter die eigentliche „Versuchung zum Kitsch“ aus. In dem Maße, in dem das religiöse Leben anthropozentrisch ausgerichtet wird und die sakramentalen Vollzüge ausfallen, wächst, so Egenter, die Gefahr, dass das letztlich überforderte Ich sich im Kitsch eine „pseudo-religiöse Ersatzbefriedigung“ verschafft.⁵⁸

Bezieht man Egenters Position noch einmal auf das hier ausgewählte Kitsch-Beispiel, die Serie *Um Himmels Willen*, so wird deutlich, wie sehr sich Frömmigkeitsgeschichtlich Gottesbilder gewandelt und entsprechend auch eschatologische Erwartungen eine neue Ausrichtung erfahren haben. Egenters Kitsch-Kritik verweist auf einen Gott, der dem Menschen im Hier und Jetzt (sinnen-)fern ist. *Um Himmels Willen* dagegen folgt dem Trend zu einer innenorientierten Nachfrage nach Religion und bedient das Bedürfnis nach Geborgenheit in einer „gefühligen“ Religiosität, in der das Gottesbild entsprechend emotional aufgeladen wird. Gott ist nunmehr – den Bedürfnissen in der heutigen „Erlebnisgesellschaft“ (Gerhard Schulze) entsprechend – „sinnenfällig“, mit „allen Sinnen“ erlebbar.

Um Himmels Willen rührt nicht nur religiöse Gefühle und Sehnsüchte nach einem vertrauten, unmittelbar erfahrbaren Gott an, sondern hinterlässt auch generell ein „gutes Gefühl“: die Gewissheit eines in jeder Beziehung guten Endes. Dieses gute Ende stellt sich „jetzt“ – für den Augenblick der Serienfolge – unmittelbar ein. In einer digital geprägten (Post-)Moderne, mit ihrer Instant-Mentalität, ihrem Nicht-abwarten-Können, ihrer Unruhe und Ungeduld, ist diese präsentische Ausrichtung des Kitschs aktueller und gefragter denn je.

Die sich im Kitsch aussprechende Sehnsucht nach einem gutem Ende gilt denn auch in der modernen Kitsch-Forschung nicht als Eskapismus im Brochschens Sinn, sondern als eine „Strategie“, mit der Kitsch einem echten Bedürfnis

⁵⁷ Ebd., 162.

⁵⁸ Ebd., 162, 164.

nach Entlastung und Wunscherfüllung nachkommt.⁵⁹ Im Kitsch zeigt sich demnach gerade nicht, wie Broch annimmt, eine bedenkliche Lebenshaltung, die das Leben simplifiziert und verfälscht. In einer von permanenter Verunsicherung und prekarierten Lebensverhältnissen bestimmten komplexen Welt entspricht die Seichtigkeit des Kitschs vielmehr unmittelbar der Sehnsucht nach Eindeutigkeit und Harmonie, vor allem aber nach Vereinfachung und Entproblematierung.

Von hier aus erscheint Kitsch auch nicht als eine Lebenslüge von Menschen, die sich, so Broch, in einem „ungeheuren Gefühls- und Konvenügestrüpp“ verirren. Im Kitsch sieht man nunmehr eine Ausdrucksform gerade für jene Gefühlsdimension des Glaubens und der Liebe, die sich auch in einer durchrationalisierten (Post-)Moderne nicht eliminieren lässt. Wo immer der Kitsch am Werk ist, so Konrad Paul Liessmann, wird mit dieser Dimension „zu rechnen sein“, jener tiefen Sehnsucht nach der sinnlichen, gefühlsmäßigen Erfahrbarkeit des Göttlichen, des Wunderbaren und des Heiligen.⁶⁰ Kitsch ist somit nicht einfach ein Beleg für schlechten religiösen Geschmack, Kitsch ist vielmehr, folgt man Bettina Wittke, Ausdruck des „Sinns und Geschmacks fürs Unendliche“⁶¹.

Für das „Unendliche“ aber gilt der Satz des Apostel Paulus: „Wir tragen den Schatz in irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4,7). Das menschliche Wort, das Gefäß, kann das ewige Wort nie eigentlich „bezeichnen“ und zum Gegenstand der Sprache machen, denn dieses „Wort“ bezieht sich auf eine Wahrheit, die in ihrem Kern unfassbar, unbeschreibbar ist. Die „Fülle Gottes“ kann nicht ausgesagt werden (Eph 3,19). Sie entzieht sich allen Zugriffen unserer Sprache und Erfahrungsmöglichkeiten.

„Jetzt“, so Paulus, „schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse“ (1 Kor 13,12). In ihrer Vollendung ist die unmittelbare Gotteserfahrung – das „Schauen“ Gottes – etwas Unverfügbares, eine Verheißung. Diese Unverfügbarkeit markiert eschatologisch eine Grenze, die vom Menschen im Diesseits nicht überwunden werden kann und auf dem religiös-ästhetischen Feld – anders als von Adorno suggeriert – sowohl für den Kitsch als auch für die so genannte „hohe“ Kunst gilt. Was den Kitsch dabei auszeichnet, ist eine gewisse „Grenzenlosigkeit“. Er will den „Schatz“, das Unsagbare „aussagbar“ und das Unverfügbare erlebnismäßig verfügbar machen.

⁵⁹ Vgl. P. NUSSER, Unterhaltung und Aufklärung. Studien zur Theorie, Geschichte und Didaktik der populären Lesestoffe, Frankfurt a. M. 2000, 40-44.

⁶⁰ LIESSMANN, Kitsch! (s. Anm. 50), 27.

⁶¹ Wittke, Art. „Kitsch“ (s. Anm. 6), 156.

Man kann diese „Grenzenlosigkeit“ des Kitschs beklagen, andererseits ist aber auch zu berücksichtigen, so Joachim Jacob, dass „die Vorstellung des Numinosen [...] auf seine sinnlich-bildhafte Darstellung angewiesen [ist]“. Das Religiöse ist damit an sich kitsch-affin, denn die „religiöse Erfahrung verlangt notwendig nach einem Symbol, nach sinnfälligen, stellvertretenden Zeichen, an denen sich der Glaube erbauen kann“. ⁶² Die Gefahr jedoch ist – und hier bleibt die idealistische Kitsch-Kritik maßgebend –, dass diese Zeichen ihren stellvertretenden Charakter verlieren und sich sinnfällige Effekte von den Inhalten ablösen und man so im religiösen Erleben nicht mehr über die eigenen Gefühle hinauskommt. Man „genießt“ letztendlich das Gefühl des Glaubens und damit vielleicht doch nur sich selbst. Wenn es aber wirklich nur um dieses Gefühl geht, ereignet sich alles, was zum Glauben gehört, nicht mehr um des Himmels willen, sondern um des Menschen willen.

⁶² JACOB, Die Versuchung des Kitschs (s. Anm. 22), 86.

MATTHIAS PULTE

Der Amtsverzicht Papst Benedikt XVI. vom 11. Februar 2013

Erwägungen aus kirchenrechtlichem Blickwinkel

Abstract: The resignation of Pope Benedict XVI can be seen as one of the most important happenings in 2013, also in relation to canon law. And it was not the first time a thing like that took place. The article takes a look at similar cases in history comparing them to this most recent one and critically examines the legal situation as given by decretal law, CIC/1917 and CIC/1983. In conclusion it can be said that the case discussed reveals a number of gaps in the law which have not yet been closed, although this would be easily possible to achieve, if the ones making the law only wanted to.

1. Rechtshistorischer Befund

Der Amtsverzicht, den Papst Benedikt XVI. am 11. Februar 2013 mit Wirkung zum 28. Februar 20.00 Uhr desselben Jahres erklärte, traf die Kirche und die Fachwelt ebenso wie die Öffentlichkeit völlig unvorbereitet. Das war und ist zu begrüßen, weil eine Entscheidung von solchem Gewicht im Vorfeld bereits intensiv diskutiert und damit gegebenenfalls gefährdet worden wäre. Die Entscheidung Benedikt XVI. hat unstrittig eine bleibende welt- und kirchengeschichtliche Bedeutung. Parallelen in der Kirchengeschichte gibt es kaum.¹ Seit dem in gewisser Weise vergleichbaren freiwilligen Amtsverzicht von Papst Coelestins V. (Pietro di Morrone) im 13. Jahrhundert (1294)² ist so etwas bis in unsere Tage nicht mehr vorgekommen, obschon in der Öffentlichkeit und den theologischen Disziplinen und Zirkeln eine solche Möglichkeit immer wieder diskutiert worden ist.³ Allerdings hatte schon die Wahl Coelestins nach einer langen Pattsituation im Konklave und im Kontext der mittelalterlichen Armuts-

¹ Vgl. Markus GRAULICH, Die Vakanz des Apostolischen Stuhls und die Wahl des Bischofs von Rom – zwei Rechtsinstitute in der Entwicklung, in: AfKR 174 (2005), 75-95, 76.

² Vgl. Martin BERTRAM, Die Abdankung Papst Cölestin V. (1294) und die Kanonisten, in: ZRG Kann. Abt. 56 (1970), 1-101.

³ Vgl. Alexander BRÜGGEMANN, Als Pontianus die Brücke verließ. Die Idee des Papstrücktritts fasziniert die Menschen schon immer, in: KNA.K 184/2010, 1. Davide SALVATORI, La cessazione dell'ufficio del Romano Pontefice, in: Quaderni di diritto ecclesiale 22 (2009), 275-282. Barbara RIES, Amt und Vollmacht des Papstes. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung zur Gestalt des Petrusamtes in der Kanonistik des 19. und 20. Jahrhunderts (Kirchenrechtliche Bibliothek 8), Münster 2003, 345.

bewegung eine besondere, das bisherige feudalistische Papsttum kontrastierende Bedeutung.⁴ Insofern eignet sich nicht ein Vergleich der Päpste, sondern lediglich einer der Verzichtleistungen, deren Motive, soweit ergründbar, aber auch unterschiedlich gelagert gewesen sind. Schließlich war Coelestin V. bereits nach fünf Monaten vom Amt erschöpft zurückgetreten.

Im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert waren die Pontifikate Pauls VI. und Johannes Pauls II. von Phasen längerer Altersschwäche und / oder Krankheit gekennzeichnet, welche die Frage aufwarfen, ob es nicht ratsam sei, das höchste Amt in der Kirche niederzulegen, wenn es sich abzeichnete, dass der Amtsinhaber nicht mehr die Leitung der Römischen Kurie und der Weltkirche wahrnehmen könnte.⁵ Trotz aller Bedenken haben die letzten Päpste diesen Schritt, vielleicht aus Sorge vor einem Schisma ultrakonservativer Kreise, vergleichbar mit jenem der Piusbruderschaft (1970 begonnen und 1988 vollendet), nicht gewagt.

Um weitere historische Belege für die rechtliche Unbedenklichkeit eines Papstrücktritts heranzuziehen, könnte man noch auf den Amtsverzicht von Gregor XII. (1415)⁶ hinweisen, der sich rechtssystematisch auf jene Dekretale Papst Bonifaz' VIII. stützt, die den Fall Coelestins V. rektifiziert.⁷ Gregors Fall liegt jedoch unter den Vorzeichen von Abendländischem Schisma und Konziliarismusdebatte auf dem Konstanzer Konzil (1414-1418) ganz anders und ist deshalb nicht wirklich geeignet, um ihn mit dem Rücktritt Benedikts XVI. zu vergleichen. Kardinal Angelo Correr, so der bürgerliche Name, hatte am Abend nach der Wahl (1406) einen Eid abgelegt, ggf. um der Einheit der Kirche willen auf das Amt zu verzichten, wenn auch der Gegenpapst Benedikt XIII. auf sein Amt verzichte. Dazu hatte sich Benedikt XIII. bereits 1394 im Konklave aus demselben Grund bereiterklärt. Die dem Kaiserwahlrecht entlehnte Praxis der Wahlkapitulationen (*pactum conventum*) war hinsichtlich ihrer Zulässigkeit damals unumstritten. Man hielt sie im 14. Jahrhundert für erlaubt, und keine den Rechtsvorgang verungültigende Zusage.⁸ Schließlich waren dergleichen

⁴ War man doch auf der Suche nach einem „Papa angelicus“, einem, der heiligmäßig lebte und so der Kirche neuen Schub zu verleihen mochte. Vgl. Karl BIHLMEYER / Hermann TÜCHLE, Kirchengeschichte, Zweiter Teil: Das Mittelalter, Paderborn¹⁷1962, 292.

⁵ Vgl. zu Paul VI.: Patrick GRANFIELD, Papal Resignation, in: Jurist 38 (1978), 118-131. Fabrizio ROSSI, Der Vatikan: Politik und Organisation, München³2005, 50. Zu Johannes Paul II.: James A. PROVOST, What if the Pope Became Disabled, in: America 2000/6, 15-18.

⁶ Vgl. John Norman Davidson KELLY, Reclams Lexikon der Päpste, Stuttgart²2005, 252-253.

⁷ Vgl. VI^o, 1,7,1 de renuntiatione

⁸ Vgl. Jean LULVES, Päpstliche Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte des Kardinalates, in: Quellen und Forschungen aus Italien. Archiven und Bibliotheken, Bd. 12, Rom 1909, 225-235.

Wahlversprechen vom frühen 13. bis zum 18. Jahrhundert eine geübte Praxis auch und gerade bei der Bischofs- und bisweilen auch bei der Papstwahl.⁹ Daran also konnte die Rechtmäßigkeit der Amtsinhaberschaft Gregors nicht scheitern, zumal sein Gegner Benedikt zuvor genauso gehandelt hatte. Beiden wurde vielmehr vorgeworfen, dass ihre Wahl aufgrund der von vornherein intendierten nachherigen Nichteinhaltung (Meineid) ebendieser Versprechen ungültig gewesen sein sollte. Mit Blick auf den Amtsverzicht Gregors XII. muss man jedoch hervorheben, dass dieser Papst bereits mehr als sechs Jahre abgesetzt war, als er 1415 im Alter von neunzig Jahren schließlich in der 14. Sessio des Konstanzer Konzils offiziell seinen Rücktritt erklärte.¹⁰ Dessen ungeachtet wurde er einen Tag später zusammen mit Benedikt XIII. in der 15. Sessio dieses Konzils als hartnäckiger Häretiker und Meineidiger offiziell abgesetzt.¹¹

Reformen der Papstwahlordnung waren überfällig, ließen sich aber nur schwer gegen den Widerstand der Kardinäle verwirklichen. Mit Blick auf die bedingte Wahl, wie bei Coelestin V., hat das Kirchenrecht seit dem Mittelalter fortwährend eingeschärft, dass sog. Wahlkapitulationen unzulässig sind. Der gegenwärtige Gesetzgeber erklärt solche Selbstverpflichtungen ebenfalls ausdrücklich für nichtig und ungültig.¹² Eine durchgreifende Reform des Papstwahlrechts gelang erst Gregor V. im Jahr 1621 mit der Bulle „*Aeterni Patris Filius*“, dessen Reform ein Meilenstein für die Verbesserung des Papstwahlverfahrens, weg vom Nepotismus und hin zu mehr Unabhängigkeit, geworden ist.¹³ Im Zuge der Neuordnung der Papstwahl hat Papst Pius X. im Jahr 1904 für die Zukunft verbindlich festgelegt, dass Wahlkapitulationen verboten sind.¹⁴ Die nach-

⁹ Vgl. Hans-Jürgen BECKER, *Pacta conventa in den Staaten Europas*, in: *Glaube und Eid: Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung*, hg. von Paolo PRODI / Elisabeth MÜLLER-LUCKNER, München 1993, 1-10, 3.

¹⁰ Vgl. August FRANZE / Remigius BÄUMER, *Kleine Papstgeschichte*, Freiburg 1974, 255-256.

¹¹ Vgl. John Norman Davidson KELLY, *Reclams Lexikon der Päpste* (s. Anm. 6).

¹² Vgl. Art. 82 UDG, Apostolische Konstitution von Papst Johannes Paul II., *Universi Dominici Gregis* vom 22. Februar 1996 (UDG), AAS 88 (1996) 305-34.

¹³ Vgl. weiterführend: Günther WASSILOWSKI, *Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22): Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum*, Stuttgart 2010, 253. Wesentliches Element war die Abschaffung der Adorationswahl (eigentlich die Huldigung nach der Wahl *per scrutinium*) und stattdessen die verbindliche Durchsetzung der Skrutinienwahl als eigentlichen Wahlakt.

¹⁴ Vgl. PIUS X., *Apost. Konstitution, Vacante Sede Apostolica* vom 25. Dezember 1904, in: *Acta Apostolicae Sedis*, I (1909), 7-19. N. 82: „*Cardinales praeterea abstineant ab omnibus pactionibus, conventionibus, promissionibus aliisque quibuscumque obligationibus, quibus adstringi possint ad suffragium alicui vel aliquibus dandum vel non dandum; quae omnia et singula, si de facto intervenerint, etiam iuramento adiecto, nulla et irrita, neque ad*

folgenden Päpste haben diese Regel auch in ihren Papstwahlordnungen immer wieder bestätigt.

Trotz aller Unterschiede und mancher Probleme, die diese historischen Resignationen der Päpste mit sich gebracht haben, können die beiden angeführten Präzedenzfälle dennoch historisch als gelungene Maßnahmen betrachtet werden, weil sie kirchenpolitisch entweder nicht in ein Schisma geführt oder eine Voraussetzung für dessen Beendigung waren. Diesen beiden zurückgetretenen Päpsten ging es, ebenso wie Benedikt XVI., um die Zukunft und das Wohl der Kirche, der sie sich als Person und Amtsinhaber nicht in den Weg stellen wollten.¹⁵

In der Literatur sind gleichwohl vor allem immer die Ängste vor einem Schisma der Kirche ins Feld geführt worden, die die letzten Päpste, trotz oft angegriffener Gesundheit daran gehindert haben sollen, einen Schritt zu tun, den das alte Kirchenrecht weder vor noch nach der Kodifikation als Möglichkeit je ausgeschlossen hätte. Bei Paul VI. kann man mit etwas historischem Abstand die Berichterstattung von 1974 um eine Rücktrittsabsicht doch eher als inszeniertes Gerücht bezeichnen.¹⁶

In can. 221 CIC/1917 findet sich erstmals die normative Fixierung des päpstlichen Amtsverzichts. Dort heißt es lapidar, dass der Amtsverzicht des Römischen Pontifex zur Gültigkeit keiner Annahme durch die Kardinäle oder anderer bedarf.¹⁷ Allerdings schweigen sich die beiden führenden deutschen Kommentare zum CIC/1917 über die schlichte Darstellung hinaus zu dieser Option gänzlich aus.¹⁸ In den einschlägigen Kommentaren lateinischer Sprache

eorum observantiam quemquam teneri decernimus, et contra facientes ex nunc excommunicationis poena innodamus. Tractatus tamen pro electione habendos, Sede vacante, vetare non intelligimus (55).“

¹⁵ BENEDIKT XVI. hat dieses Motiv in seiner Ansprache an die Kardinäle am 11.02.2013 deutlich gemacht: „Um trotzdem das Schifflein Petri zu steuern und das Evangelium zu verkünden, ist sowohl die Kraft des Körpers als auch die Kraft des Geistes notwendig, eine Kraft, die in den vergangenen Monaten in mir derart abgenommen hat, dass ich mein Unvermögen erkennen muss, den mir anvertrauten Dienst weiter gut auszuführen.“ Dt. Text: <http://www.faz.net/aktuell/politik/papst-ruecktritt/papst-ruecktritt-benedikts-erklaerung-im-wortlaut-12058911.html> (Zugriff: 03.03.2013).

¹⁶ Vgl. John Norman Davidson KELLY, *Reclams Lexikon der Päpste* (s. Anm. 6), 342.

¹⁷ Diesbezüglich unzutreffend ist die Darstellung von Johann Baptist Raus, der für die Rechtswirksamkeit der Rücktrittserklärung die Annahme durch die Kardinäle oder andere annimmt: „minime requiri ut acceptetur sive a Cardinalibus sive ab aliis quibusvis [...]“. Johann Baptist RAUS, *Institutiones Canonicae iuxta novum codicem iuris pro scholis vel ad usum privatum sytheticae redactae, editio altera*, Paris 1931, 141.

¹⁸ Vgl. Eduard EICHMANN / Klaus MÖRSDORF (Hg.), *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, Bd. 1, München / Paderborn / Wien ¹¹1964, 351; Heribert

findet sich auch keine nähere Auseinandersetzung mit diesem Thema.¹⁹ Im Lehrbuch des Bonner Kanonisten Königer (1926) lesen wir nur den dürftigen, aber wichtigen Hinweis, dass der Amtsverzicht möglich sei, weil das päpstliche Amt keinen *character indilebilis* einprägte.²⁰ Freilich handelt es sich bei c. 221 CIC/1917 um eine Regelung, die substantiell bereits im Kasualrecht des Corp-IurCan enthalten gewesen ist. Im dortigen Liber Sextus (1298) findet sich die Bestimmung Bonifaz' VIII., dass ein Papst von seinem Amt zurücktreten könne, wenn er sich nicht mehr in der Lage sähe, das Amt auszuüben. Dazu wird auf den nur vier Jahre zurückliegenden Präzedenzfall Coelestins V. verwiesen, der als rechtmäßig beschrieben und als eine auch zukünftig mögliche Form der Abdankung anerkannt wird.²¹ Es ist offensichtlich, dass der kanonistisch auch sonst aktive Papst Bonifaz VIII. sehr darum bemüht war, in dieser Frage Rechtssicherheit herzustellen, um die Rechtmäßigkeit seines eigenen Amtes als direkter Nachfolger Coelestins V. zu dokumentieren. Schließlich gab es zu seiner Zeit Personen, die den Amtsverzicht Coelestins nicht als rechtmäßig anerkennen wollten. Das hatte aber eher politische als kirchenrechtliche oder theologische Gründe.²² Freilich war die Angelegenheit nicht ohne einen gewissen Beigeschmack. Hatte doch Coelestin sich zuvor bei seinem kanonistisch gebildeten

JONE, Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones, Bd. 1, Paderborn ²1950, 253.

¹⁹ Vgl. Arthur VERMEERSCH / Joseph CREUSEN, *Eppitome Iuris Canonici cum commentariis ad scholas et at usum privatum*, Bd. 1, Brügge / Brüssel 1932, 282; Uldaricus BESTE, *Introductio in Codicem. Quam in usum et utilitatem scholae et cleri ad promptam expeditamque canonum interpretationem paravit et edidit*, Neapel ⁵1961, 241f.; Dominicus M. PRÜMMER, *Manuale Iuris Canonici in usum scholarum*, Freiburg i. Br. ⁶1933, 130.

²⁰ Vgl. Albert M. KOENIGER, *Katholisches Kirchenrecht mit Berücksichtigung des deutschen Staatskirchenrechts*, Freiburg i. Br. 1926, 196.

²¹ VI⁰, 1,7,1 de renuntiatione: „Quoniam aliqui curiosi, disceptantes de iis, quae non multum expediunt, et plura sapere quam oporteat contra doctrinam Apostoli fernere appetentes, in dubilationem sollicitam, an Romanus Pontifex, maxime cum se insufficientem agnoscit ad regendam universalem ecclesiam et summi pontificatus onera supportanda, renunciare valeat papatui eiusque oneri et honori, deducere minus provide videbantur: Coelestinus Papa quintus praedecessor noster, dum eiusdem ecclesiae regimini praesidebat, volens super hoc haesitationis cuiuslibet materiam amputare, deliberatione habita cum suis fratribus ecclesiae Romanae cardinalibus de quorum numero tunc eramus de nostro et ipsorium omnium concordi consilio et assensu auctoritate apostolica statuit et decrevit, Romanum Pontificem posse libere signare. Nec igitur, ne statutum huiusmodi per temporis cursu oblivioni dari, aut dubitationem eandem in recidivam disceptationem ulterius deduci contingat, ipsum inter constitutiones alias adperpetuam rei memoriam de fratribus nostrorum Consilio duximus redigendum.“ Aus: *Corpus Iuris Canonici*, Editio Lipsensis secunda post Aemilii Ludovicii Richteri [...] instruxit Aemilius Friedberg, Vol. 2, Graz (Reprint) 1959, 971.

²² Vgl. Paul HINSCHIUS, *System des katholischen Kirchenrechts*, Bd. I, Berlin 1869, 294-296.

Kardinal Benedetto Caetani, eben dem späteren Bonifaz VIII., nach früheren Präzedenzfällen erkundigt. Caetani hatte das fälschlicherweise bejaht.²³

Die für einen päpstlichen Amtsverzicht anzusprechenden Gründe wurden im 13. Jahrhundert aus einer Analogie hergeleitet, die für die relative Ordination der Bischöfe ins Feld geführt wurden: Der Bischof sei an seine Kirche gebunden, wie ein Mann in der Ehe an seine Frau. Der Unauflöslichkeit der Ehe entspreche die Unauflöslichkeit der Bindung des Bischofs an seine Diözese. Das verhindere einerseits die Translation und andererseits die Renuntiation. Das Amt wurde also lediglich durch den Tod des Amtsinhabers frei. Diese Theorie mochte angesichts der Versorgungsfunktion des Benefizialsystems in einem subsistentiellen ökonomischen System einleuchten. Ihr stand jedoch bereits über Jahrhunderte die bewährte päpstliche Rechtspraxis entgegen, den Verzicht eines Bischofs auf seine Diözese rechtmäßig anzunehmen.²⁴ Die zweite Analogie ist die von Papstamt und Bischofsamt. Sie eignete sich auch damals schon nicht, weil die Papstwahl, anders als die Bischofsweihe, eben keinen *character indilebilis* einprägt und sich damit die Frage der notwendig unauflösbaren Verbindung von Amt und Stelle aufwirft. Aufgrund der in der Kirchengeschichte lange nachwirkenden Traumata, die durch die Papstschismen ausgelöst worden waren, erscheint es aber durchaus einleuchtend, dass sich katholische Kommentatoren und Bearbeiter der vorkodikarischen Rechtsmaterie auf die Beschreibung der Fakten beschränkten, ohne in eine breitere Diskussion über die Rahmenbedingungen einzutreten.²⁵ Ausführlicher äußert sich vor allem der protestantische Kirchenrechtler Paul Hinschius über dieses Thema. Er weist auf die rechtstheoretische und zugleich kirchenpolitische Kontroverse über die Zulässigkeit eines päpstlichen Rücktritts hin, die unmittelbar im Anschluss an Coelestins Amtsverzicht aufkam. Bonifaz VIII. entschied die Auseinandersetzung in der beschriebenen Weise in seinem Sinne.²⁶ Der ebenfalls protestantische Rechtshistoriker Emil Friedberg wirft ein Schlaglicht auf die alte Debatte, ob der päpstliche Amtsverzicht der Annahme durch das Kardinalskollegium bedürfe, um dies aber sogleich mit der gelasianischen Klausel von 493: „*Sedes apostolica a nemine iudicatur*“ incidenter abzulehnen.²⁷ Es genügt, dass die freiwillige und zurechenbare Erklärung des Pontifex den ortsanwesenden Kardinälen gegenüber erklärt wird, ohne

²³ Vgl. John Norman Davidson KELLY, Reclams Lexikon der Päpste (s. Anm. 6), 252-253.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. Josephus LAURENTIUS, *Institutiones Iuris Ecclesiastici quas in usum scholarum scripsit, editio altera emendata et aucta*, Freiburg i. Br. 1908, 114.

²⁶ Vgl. Paul HINSCHIUS, *System des katholischen Kirchenrechts* (s. Anm. 22), 295f.

²⁷ Vgl. Emil FRIEDBERG, *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts*, Leipzig ⁴1895, 154.

dass es sich dabei um eine annahmebedürftige Willenserklärung handelt. Es geht rechtlich schlicht um die Kenntnisnahme der Erklärung und unter welchen obwaltenden Umständen diese zustande kam. Diese juristische Partizipation der Empfänger ist rein passiv. Sie entscheiden nicht über die Annahme der Erklärung, sonst würde die gelasianische Klausel unwirksam werden.

Das ekklesiologische und hierarchische Konzept der katholischen Kirche hat vor allem durch das Zweite Vatikanische Konzil eine Vertiefung und Präzisierung erfahren. Das hatte auch Konsequenzen für die Auffassung vom Weiheamt. Die Fülle des Weiheamtes ist, wie es aktuell c. 375 CIC/1983 formuliert, mit der Bischofsweihe gegeben, ohne dass damit auch schon konkret etwas über den Grad der Jurisdiktion ausgesagt wäre.²⁸ Dieser Grundsatz gilt unabhängig von der Interpretation der Sacra-Potestas-Lehre des 2. Vatikanischen Konzils.²⁹ Eine solche Interpretation zielt auf die Zugangsvoraussetzungen für ein kirchliches Amt und dort auf die Frage, ob ein Kirchenamt immer an das Vorliegen von Weihegewalt gebunden sein muss. Für die hier zu diskutierende Frage ist diese Diskussion jedoch nicht von Bedeutung, da es um das Amt des Bischofs von Rom geht.

Dieser kurze rechtshistorische Rückblick lässt bereits erkennen: Benedikt XVI. befindet sich mit der Form seines Amtsverzichts gänzlich im Rahmen dessen, was die weithin vergessene Rechtstradition der Kirche vorgibt.

Bei Benedikt XVI. und Coelestin V. gibt es aber auch noch weitere Parallelen. An erster Stelle steht hier das vergleichbare Alter. An zweiter Stelle folgt, dass beide Päpste, dem Stand der Forschung nach, Kompromisskandidaten gewesen sind. Schließlich ist beiden gemein, dass sie keine „medialen“ Typen sind, der eine Eremit, der andere Wissenschaftler, aber auch auf eine recht zurückgezogene Art und Weise. Beiden wurde das Amt zur Bürde, die weiter zu tragen sie sich nicht imstande sahen.

An dritter Stelle steht eine Parallelität der Erklärungen, die sich aus der sorgfältigen rechtshistorischen Begründung des historischen Handelns Benedikts ergibt und sicherlich bewusst so gewählt worden ist:

Coelestin V. sagte am 13.12.1294:

„Ich, Coelestin V., trete hiermit aus freiem Willen vom Pontifikat zurück. Rechtmäßige Gründe bewegen mich dazu ebenso wie Gewissensgründe. Aus notwendiger Demut, zur moralischen Vervollkommnung, aber auch aus der *Schwäche meines Kör-*

²⁸ C. 375 hat allerdings keine Parallele im CIC/1917. Er knüpft an die Enzyklika *Mystici Corporis* Papst Pius XII vom 12.06.1943 und die Erklärungen des 2. Vatikanischen Konzils zum Bischofsamt an: LG 19, 20; CD 2, DirPME 32-38.

²⁹ Vgl. Vat. II. PO 2,2.

pers und der Unfähigkeit zum Lehramt, überhaupt wegen der Schwäche meiner gesamten Person, verzichte ich ausdrücklich auf den Thron, die Würde, das Amt und die Ehre des Papstes.“

Benedikt XVI. formulierte ähnlich am 11.02.2013:

„Nachdem ich wiederholt mein Gewissen vor Gott geprüft habe, bin ich zur Gewissheit gelangt, dass meine *Kräfte infolge des vorgerückten Alters nicht mehr geeignet sind, um in angemessener Weise den Petrusdienst auszuüben*. Ich bin mir sehr bewusst, dass dieser Dienst wegen seines geistlichen Wesens nicht nur durch Taten und Worte ausgeübt werden darf, sondern nicht weniger durch Leiden und durch Gebet. Aber die Welt, die sich so schnell verändert, wird heute durch Fragen, die für das Leben des Glaubens von großer Bedeutung sind, hin- und hergeworfen. Um trotzdem das Schifflein Petri zu steuern und das Evangelium zu verkünden, ist sowohl die Kraft des Körpers als auch die Kraft des Geistes notwendig, eine Kraft, die in den vergangenen Monaten in mir derart abgenommen hat, dass ich mein Unvermögen erkennen muss, den mir anvertrauten Dienst weiter gut auszuführen. *Im Bewusstsein des Ernstes dieses Aktes erkläre ich daher mit voller Freiheit, auf das Amt des Bischofs von Rom, des Nachfolgers Petri, das mir durch die Hand der Kardinäle am 19. April 2005 anvertraut wurde, zu verzichten*, so dass ab dem 28. Februar 2013, um 20 Uhr, der Bischofssitz von Rom, der Stuhl des heiligen Petrus, vakant sein wird und von denen, in deren Zuständigkeit es fällt, das Konklave zur Wahl des neuen Papstes zusammengerufen werden muss.“

Es gibt viele Gründe für die Tatsache, dass ein päpstlicher Rücktritt aus freien Stücken Seltenheitswert in der Kirchengeschichte hat. Manche liegen in der Geschichte selbst. Andere erklären sich aus der Eigentümlichkeit des Amtes und der rechtlichen Sonderstellung des Papstes im kanonischen Recht. Wieder andere erklären sich aus der Tatsache, dass die kirchliche Rechtsgeschichte keine Normen entwickelt hat, die diesen Fall auch nur im Ansatz zureichend regeln. Umso mehr gebührt Papst Benedikt XVI. Respekt für das kanonistische Wagnis, das er mit seiner Erklärung vom 11. Februar 2013 eingegangen ist.

Auch wenn die Kirche und die Weltöffentlichkeit von diesem Schritt Benedikts überrascht worden sind, muss man sachlich feststellen, dass diese Renuntiation nicht völlig unvermittelt erfolgt ist. Benedikt XVI. hatte sich in dem Interview mit dem Journalisten Peter Seewald zu einem Amtsverzicht geäußert, das im Jahr 2010 veröffentlicht wurde: Hier finden sich zu zwei unterschiedlichen Fragestellungen bemerkenswerte Antworten. Mit Blick auf die Missbrauchsfälle sagte der Papst:

„Wenn die Gefahr groß ist, darf man nicht davonlaufen. Deswegen ist das sicher nicht der Augenblick, zurückzutreten. Gerade in so einem Augenblick muss man standhalten und die schwere Situation bestehen. [...] Zurücktreten kann man in einer friedlichen Minute, oder wenn man einfach nicht mehr kann. Aber man darf nicht in der Gefahr davonlaufen und sagen, es soll ein anderer machen.“

Eher grundsätzlich schloss er daran an:

„Wenn ein Papst zur klaren Erkenntnis kommt, dass er physisch, psychisch und geistig den Auftrag seines Amtes nicht mehr bewältigen kann, dann hat er ein Recht und unter Umständen auch eine Pflicht, zurückzutreten.“³⁰

Diese „klare Erkenntnis“ hat er nun für sich selbst gewonnen. In seiner Erklärung vor dem Konsistorium der Kardinäle im Vatikan, die sich eigentlich nur zur Beratung über einige Heiligsprechungsverfahren versammelt hatten, spricht er von der wiederholten Prüfung seines Gewissens vor Gott, von der Erkenntnis seines „Unvermögens, den mir anvertrauten Dienst weiter gut auszuführen“, davon, dass er seinen Amtsverzicht „im Bewusstsein des Ernstes dieses Aktes“ und – c. 332 § 2 CIC/1983 zitierend – „mit voller Freiheit“ erklärt. Benedikt stellt abschließend fest: „Der Sitz des Bischofs von Rom wird ab dem 28. Februar 2013 um 20 Uhr vakant“.

Wie aus den bereits geschilderten kirchenrechtlichen Zusammenhängen deutlich geworden ist, erfolgt dieser Amtsverzicht also zweifelsfrei nach Maßgabe des Rechts. Mit Blick auf die Äußerung Benedikt XVI. bezüglich einer etwaigen Rücktrittspflicht, gilt es jedoch aus kanonistischer Perspektive herauszustellen, dass es sich dabei allenfalls um eine moralische Pflicht aufgrund untrüglicher Erkenntnis handeln kann. Eine Rechtspflicht ist daraus freilich nicht abzuleiten. Sie könnte auch keinen Eingang in das kirchliche Gesetzbuch finden, weil eine Rechtspflicht ansonsten den Papst dem Gesetz unterstellen würde. Gerade das ist aber nicht die Absicht des Gesetzgebers von 1983 gewesen, wie c. 333 § 3 CIC/1983 ausweist, den es gleich in den Blick zu nehmen gilt.

2. Aktuelle Rechtslage

C. 332 § 2 CIC/1983 (c. 44 § 2 CCEO), der eine Übernahme von c. 221 CIC/1917 ist, stellt das aus dem Amt selbst herrührende Recht des Papstes fest, von diesem zurückzutreten. Ob man das allerdings so auffassen kann, als handle es sich um eine Möglichkeit, von der der Gesetzgeber wie selbstverständlich ausgehe, darf infrage gestellt werden.³¹ Es ist allerdings bemerkenswert, dass die Kommentierungen zu c. 332 CIC/1983 weder auf die rechtshistorischen Bezüge noch auf die geschichtlichen Präzedenzfälle hinweisen.³² Can. 332 § 2 fordert die

³⁰ Vgl. BENEDIKT XVI., Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Freiburg i. Br. 2010, 47.

³¹ Vgl. Patrick GRANFIELD, Papal Resignation (s. Anm. 5).

³² Vgl. Georg BIER, Anhang zu c. 332 Rdn. 6, in: Klaus LÜDICKE et al. (Hg.), Münsterscher Kommentar zum Codex Iuris Canonici (MKCIC), Essen Stand: 43. ErgLfg. Januar 2008; Winfried AYMANS / Klaus MÖRSDORF, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des

freie Erklärung des Amtsverzichts (*renuntiatio libere*) und die gehörige Kundgabe (*rite manifestatio*) der Erklärung. Ob diese öffentlich erfolgen muss, sagt der Kanon nicht aus. Dieses Erfordernis, das in der Literatur angesprochen wird³³, ergibt sich jedoch aus der Natur der Sache. Das Papstamt ist öffentlich angetreten worden. Sein Ende muss öffentlich bekannt gemacht werden. Dabei ist noch nichts über das Maß der Öffentlichkeit ausgesagt. Es gibt auch keine Angabe über einen bestimmten Adressaten. Diese Ungewissheiten erlauben Spekulationen.³⁴ Ebenso ungewiss sind die Gründe, die zum Rücktritt berechtigen. Das Recht hält, anders als für sonstige Amtsverzichte (c. 189 § 2), keinen Katalog für diesen Fall bereit.³⁵ Das ist folgerichtig, weil der Papst niemandem außer Gott zur Rechenschaft verpflichtet ist und es daher auch keinen Menschen geben kann, der die Voraussetzungen des Rücktritts überprüfen könnte. Aufgrund der Eigentümlichkeit des Papstamtes (*Papa supra omnes canones*³⁶), seiner herausgehobenen Stellung über das kanonische Recht gem. c. 333 § 3, die seine Wurzeln ebenfalls in den Regelungen Bonifaz' VIII. hat, wird man mit dieser rechtlichen Unbestimmtheit allerdings leben müssen, wenn man das Papstamt nicht doch durch die Hintertür dem Recht unterwerfen will. Selbst jene Passage in der Erklärung des Papstes, der in der Öffentlichkeit zur Zeit eine gewisse präjudizierende Wirkung zugesprochen wird, weil Benedikt hier Voraussetzungen für die Amtsausübung eines Papstes formuliert, können nicht als bindend für zukünftige Päpste betrachtet werden, wenn man nicht von dem ekklesiologisch begründeten, kirchenrechtlichen Grundsatz des *Papa supra omnes canones* abweichen will.³⁷

Die Wahl des neuen Papstes muss mindestens 15, maximal 20 Tage nach Beginn der Sedisvakanz stattfinden. Das hat Papst Johannes Paul II. am 22. Februar

Codex Iuris Canonici, 13., völlig neu bearb. Aufl. des von Eduard Eichmann begründeten und von Klaus Mörsdorf fortgeführten Werkes „Lehrbuch des Kirchenrechts“, Bd. 2, Paderborn 1997, 215; Lamberto ECHEVERIA, *Código de Derecho Canónico* (ed.), Madrid 1983, 193.

³³ Vgl. Winfried AYMANS / Klaus MÖRSDORF, *Kanonisches Recht*, Bd. 2 (s. Anm. 32), 215.

³⁴ Vgl. z. B. John P. BEAL / James CORIDEN / Thomas J. GREEN (Ed.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000, 438.

³⁵ Vgl. Hugo SCHWENDENWEIN, *Der Papst*, § 28 in: *HdbkathKR*, Regensburg²1999, 341.

³⁶ Erstmals definiert von Papst Gelasius I. (493), siehe c. 16 C. IX q 3: „*ipsam [Romanum Pontificem] ad nullius commere iudicium nec de eius unquam praeceperunt iudicio iudicari*“.

³⁷ „Aber die Welt, die sich so schnell verändert, wird heute durch Fragen, die für das Leben des Glaubens von großer Bedeutung sind, hin- und hergeworfen. Um trotzdem das Schifflein Petri zu steuern und das Evangelium zu verkünden, ist sowohl die Kraft des Körpers als auch die Kraft des Geistes notwendig“.

1996 mit der Apostolischen Konstitution „*Universi Dominici Gregis – Über die Vakanz des Apostolischen Stuhls und die des Papstes von Rom*“³⁸ (Art. 49) festgelegt. Allerdings hat Benedikt XVI. in den letzten Tagen seines Pontifikates den Kardinälen die Möglichkeit eröffnet, die Frist zum Beginn des Konklave zu verkürzen. Das bestimmt Art. 37 des Motu Proprio *Normas nonullas* vom 20.02.2013.³⁹ Alle unter 80-jährigen und damit wahlberechtigten Kardinäle werden sich also frühestens am 15., spätestens am 20. März in die Sixtinische Kapelle zum Konklave versammeln, wenn nicht vorher eine einvernehmliche, abweichende Vereinbarung unter den betroffenen 117 Kardinälen getroffen wird. Dieses Einvernehmen müsste dokumentiert werden, weil die Wahl des neuen Papstes ansonsten aus formalen Gründen anfechtbar wäre. Die seinerzeit in der Presse diskutierte Vorverlegung erscheint formalrechtlich auch deshalb bedenklich, weil Art 49 UDG eine solche Möglichkeit der Vorverlegung nicht vorsieht. Daher sollte ein Abweichen von der Rechtsordnung nur dann erwogen werden, wenn es für das Wohl der Kirche wirklich erforderlich wäre. Das scheint jedoch im Februar 2013 nicht zwingend gewesen zu sein. Wichtiger dürfte es sein, wie es Papst Benedikt XVI. selbst angeregt hat, jene Persönlichkeit zu finden, welche die Kirche durch die Herausforderungen der gegenwärtigen Zeit führen kann. Diese Person wurde allem Anschein nach mit Jorge Mario Bergoglio SJ, Papst Franziskus, im Konklave am 13. März 2013 gefunden.

Mit Beginn der Sedisvakanz – ab dem 28. Februar 2013 – wurde die Leitung der Kirche gem. c. 335 und Art. 77 UDG dem Kardinalskollegium anvertraut – „aber nur zur Erledigung der ordentlichen Angelegenheiten“ oder für Fragen, „die keinen Aufschub dulden“, sagt die Papstwahlrichtlinie von 1996. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Johannes Paul II. in dieser Konstitution den Todesfall eines Papstes als den Vakanzgrund schlechthin angenommen hat. Art. 77 UDG, der für eine andere Form des Freiwerdens des Apost. Stuhls die für den Todesfall getroffenen Regelungen ebenfalls anwendbar macht, kommt erst zum Schluss des Dokuments. Insofern trägt diese Konstitution deutlich biographische Züge dieses großen Papstes. Erlassene Gesetze dürfen während der

³⁸ Apostolische Konstitution von Papst Johannes Paul II., *Universi Dominici Gregis* vom 22.02.1996 (s. Anm. 12).

³⁹ Bedauerlicherweise enthält das Motuproprio keine Hinweise auf die erforderliche Mehrheit, die für eine Verkürzung der Frist erforderlich wäre. Es geht aber davon aus, dass alle Wahlberechtigten zum Zeitpunkt der Entscheidung durch die Generalkongregation in Rom anwesend sind. Vgl. Apostolisches Schreiben Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. in Form eines Motu Proprio *Normas nonullas* über einige Änderungen bezüglich der Wahl des Römischen Papstes (22.02.2013), OssRom vom 22.03.2013, OssRom dt. Ausgabe Nr. 10 vom 08.03.2013, S. 9.

Sedisvakanz nicht geändert werden. Statt der diversen Kongregationen im Vatikan gibt es nur zwei: Da ist einmal die „Generalkongregation“, bestehend aus allen wahlberechtigten Kardinälen und mit dem Kardinaldekan Angelo Sodano an der Spitze. Zum anderen gibt es die „Sonderkongregation“, zu der drei von allen Kardinälen per Los bestimmte Kardinäle („Assistenten“) und der so genannte Camerlengo („Kämmerer“) gehören – seinerzeit Kardinalstaatssekretär Tarcisio Bertone. Während die Assistenten alle drei Tage bis zur erfolgten Wahl eines Papstes neu gewählt werden, kommt dem Camerlengo die praktische Vorbereitung der Wahl und auch das Verschließen der Sixtinischen Kapelle zu. Hier präzisiert das Motu Proprio *Normas nonullas* die bereits bestehenden Bestimmungen. Interessant und zugleich mit biographischen Bezügen des Gesetzgebers versehen sind die Bestimmungen von Nr. 48 (Einfügung der Strafandrohung in die Eidesformel) und Nr. 55 Abs. 3 NN (Schutz vor Ausspähung durch Dritte), die den Bruch des Konklavegeheimnisses unter die Tatstrafe der Exkommunikation stellen. Durch ihren Eid verpflichten sich die Kardinäle, dieses Geheimnis zu wahren. Allerdings zeigte schon die Praxis von 2005 und erst recht jene von 2013, dass dieser Normierung, trotz aller eidlichen Versicherung letztlich die Rezeption durch die Mehrheit der Normadressaten versagt geblieben ist. Viele Väter beeilten sich schließlich nach der Wahl des Hl. Vaters mehr oder minder kryptisch aus dem Konklave zu plaudern. Es ist allerdings hervorzuheben, dass die Eidesformel des Art. 48 UDG deutlich kürzer und ohne jegliche Strafbewehrung formuliert worden war.⁴⁰ Zweifellos ist es umsichtig, dass Nr. 48 NN die neuen technischen Aufnahmemöglichkeiten berücksichtigt und die Kardinäle dazu verpflichtet, solche nicht im Konklave zu benutzen.⁴¹

3. Offene Rechtsfragen

Der Blick in die Apostolische Konstitution *Universi Dominici Gregis* (1996) und dem Motu proprio *Nonnullas normas* (2013) erweist, dass alle Fragen der Sukzession auf den Stuhl Petri durch die päpstliche Gesetzgebung hinlänglich geklärt sind. Wie aber verhält es sich mit der rechtlichen Stellung eines Papstes, der auf sein Amt verzichtet hat? Dafür hat der kirchliche Gesetzgeber bisher erstaunlicherweise keine Sorge getragen, obwohl der Kirchenhistoriker Hubert Wolf

⁴⁰ „Und ich, N. Kardinal N., verspreche, verpflichte mich und schwöre es, und sie fügen hinzu, indem sie die Hand auf das Evangelium legen: so wahr mir Gott helfe und diese heiligen Evangelien, die ich mit meiner Hand berühre.“

⁴¹ „Ich erkläre, daß ich diesen Eid in dem Bewußtsein leiste, daß eine Übertretung desselben meiner Person gegenüber zur Strafe der dem Apostolischen Stuhl vorbehaltenen Exkommunikation als Tatstrafe führt.“

deutlich gemacht hat, dass sich schon vor Benedikt XVI. mehrere Päpste mit dem Gedanken getragen haben, von ihrem Amt zurückzutreten. Benedikt XVI. hat es bewusst oder unbewusst unterlassen, diesen wichtigen Komplex auch nur annähernd gesetzlich zu umschreiben. Es bleibt also bei den schon vor dem päpstlichen Rücktritt gelegentlich ventilierten Problemen.

Das erste Problem ergibt sich schon aus der Eigentümlichkeit des Amtes. Gem. c. 331 CIC erhält der Papst durch die Annahme der Wahl unmittelbar die höchste Leitungsgewalt in der Kirche. Das bedeutet, dass er der souveräne Inhaber aller drei klassischen Gewalten in der Kirche ist. Er steht zudem über dem Gesetz, kann von niemandem gerichtet werden. Seine Lehrautorität kann von niemandem ernstlich infrage gestellt werden. Er hat zusammengefasst eine *plena suprema potestas ordinaria*.

Wenn nun der Papst auf sein Amt verzichtet, handelt es sich dann um einen Verzicht auf das Amt selbst oder nur auf die Amtsausübung? Wäre es nur die Amtsausübung, so würde der Stuhl Petri nicht vakant, und es könnte kein neuer Papst gewählt werden.⁴² Also ist Benedikt ab dem 28. Februar 2013, 20.00 Uhr nicht mehr Inhaber des Papstamtes, allerdings nur aufgrund einer rechtlichen Selbstbindung durch die Verzichtserklärung. Das ergibt sich aus der eingangs geschilderten Art des Amtes, das seinem Inhaber, wie ausgeführt, keinen *character indilebilis* einprägt. Aufgrund der Rechtmäßigkeit seiner Wahl am 19. April 2005 könnte Benedikt XVI. diese Selbstverpflichtung allerdings zu jeder Zeit widerrufen. Dann ergäbe sich das Problem, dass es zwei rechtmäßig gewählte Päpste gäbe. Ein Schisma wäre vorprogrammiert. Beim Amtsverzicht Coelestins V. hatte Bonifaz VIII. durch die sog. Ehrenhaft seines Vorgängers dafür Sorge getragen, dass es zu einem solchen Präzedenzfall nicht kommt. Rechtmäßig dürfte diese Haft allerdings auch nicht gewesen sein. Es ist nicht davon auszugehen, dass sich die Geschichte in gleicher Weise wiederholen wird. Gleichwohl erschien es im Februar 2013 geboten, dass Benedikt für seinen Rücktritt noch rechtliche Regelungen vorsieht, die seinem Nachfolger die Freiheit der Amtsausübung ebenso sichern, wie ihm selbst eine angemessene Freizügigkeit in der Gestaltung seines irdischen Lebens. An dieser Einschätzung hat sich auch nach dem Amtsantritt von Papst Franziskus nichts geändert, weil es immer noch Interessierte gibt, die Benedikt XVI. für ihre kirchenpolitischen und theologischen Positionen in Anspruch zu nehmen beabsichtigen.

Im Einzelnen erscheinen trotz aller unzweifelhaften persönlichen Integrität Benedikts XVI., aus Gründen der Rechtsklarheit und bisweilen auch zum Schutz

⁴² Zur Vakanz des Apostolischen Stuhls vgl. Markus GRAULICH, Die Vakanz des Apostolischen Stuhls (s. Anm. 1), 75-95, Definition: 75.

des Emeritus, der nicht zwangsläufig zum Eremiten werden muss, folgende Regelungen angezeigt oder zumindest bedenkenswert:

Zu c. 332 § 1: Durch den Amtsverzicht erlischt unwiderruflich zum festgesetzten Zeitpunkt die volle und höchste Gewalt über die Kirche, die der verzichtende Papst bis dahin innehat.

Zu c. 332 § 2: Der rechtmäßig und zurechenbar erklärte Amtsverzicht eines Papstes ist mit Wirkung der Erklärung, spätestens aber mit der Annahme der Wahl des neuen Papstes unwiderruflich. Das Amt lebt auch nicht wieder auf, wenn der Nachfolger vor dem Verzichtenden verstirbt oder selbst auf sein Amt verzichtet.

Zu c. 331, cc. 336-340: Der zurückgetretene Papst bleibt Mitglied des Bischofskollegiums. Er nimmt aber nicht mehr an den ordentlichen und außerordentlichen Versammlungen des Bischofskollegiums teil.

Zu c. 350: Mit Eintreten der Rechtswirksamkeit des Amtsverzichts führt der Betreffende den Titel eines *Episcopus emeritus Archidiocesis Romae*. Handelt es sich um einen früheren Kardinal, erlischt dieser Titel mit den damit verbundenen Ehrenrechten. Die gegenwärtige Praxis, die dem zurückgetretenen Papst sowohl die papale Kleidung als auch den päpstlichen Namen mit dem Zusatz *Papa emeritus* beibehalten hat, erscheint mit Blick auf die Tatsache, dass es nur einen Papst geben kann, nicht unbedenklich, obschon das *ad personam* sicherlich unproblematisch ist. Beide „Insignien“, Kleidung und Titel, beziehen sich doch auf das Amt und nicht die Person, der durch dieses Amt gerade kein untilgbares Prägema eingepägt wird. Mit der Resignation von einem Amt, das heute über keine außenwirksamen Insignien der päpstlichen Vollmacht auer dem Titel, der besonderen Soutane, dem Fischerring und der Ferula verfügt, bedürfte es zur Dokumentation der letzten Konsequenz des Amtsverzichts eigentlich eines öffentlichkeitswirksamen Zeichens. Das Zerbrecen des Fischerrings allein erscheint wenigstens medial zu dürftig. Der hier favorisierte Gedanke, auch den bürgerlichen Namen wieder anzunehmen, orientiert sich ebenfalls an einem rechtshistorischen Vorbild, nämlich dem von Gregor XII., der nach seinem Rücktritt zum Bischof von Macerata und zum Kardinalbischof von Frascati und von Porto ernannt wurde.⁴³ Gregor führte in diesem Amt wieder seinen bürgerlichen Namen mit den entsprechenden Titeln bis zu seinem allerdings baldigen (natürlichen) Tod.

⁴³ Vgl. Gherardo ORTALLI, Gregorio XII., in: *Enciclopedia dei Papi*, Bd. 2, Rom 2000, 584-593.

Zu c. 349: Der zurückgetretene Papst nimmt nicht am Konklave teil, auch wenn er die Altersgrenze gem. *Universi Domini Gregis* noch nicht erreicht hat. Er hält sich zu dieser Zeit auch nicht im Vatikan auf.

Zu c. 360: Der zurückgetretene Papst ist kein Mitglied der römischen Kurie.

Der zurückgetretene Papst enthält sich jeglicher öffentlicher Auftritte. Er veröffentlicht zu Lebzeiten kein Schrifttum. Eine posthume Möglichkeit der Veröffentlichung bleibt davon unberührt.

Der zurückgetretene Papst steht keinen öffentlichen Gottesdiensten mehr vor.

Der zurückgetretene Papst bleibt Bürger des Vatikanstaates. Er genießt bis auf Widerruf in Abstimmung mit der römischen Kurie Reisefreiheit und diplomatische Immunität.

Dem zurückgetretenen Papst wird ein Wohnsitz eigener Wahl im Einvernehmen mit dem Amtsnachfolger zugewiesen.

Der Apostolische Stuhl bestreitet den Unterhalt des Zurückgetretenen, soweit sich dieser nicht aus anderen Pensionen selbst erhalten kann.

Zum Haushalt des zurückgetretenen Papstes gehören ein Sekretär und das nach dem Stand eines Episcopus emeritus erforderliche Hauspersonal. Näheres regelt die Römische Kurie nach Haushaltslage und den Erfordernissen der Person. Es ist darauf zu achten, dass der Sekretär nicht zugleich ein weiteres kuriales Amt ausübt, das zu einer Interessenkollision führen könnte.

Die hier entwickelten Präzisierungen der Gesetzgebung zu diesem Thema stecken einen weiten Rahmen ab. Man muss zweifellos nicht alle vorgestellten Sachverhalte regeln, auch wenn dies dem Autor aus rein rechtssystematischen Gesichtspunkten durchaus sinnvoll erscheint. Es bleibt ohnehin den Päpsten überlassen, inwieweit sie hier Handlungs- und Regelungsbedarf feststellen. Die erforderlichen Regelungen könnten sinnvoller Weise im Rahmen eines Motu Proprio erfolgen. Sie bleiben, nachdem Benedikt XVI. diese gesetzgeberische Chance nicht wahrgenommen hat, seinen Nachfolgern überlassen. Ob und wie man sich in der römischen Kurie zu entsprechenden Gesetzgebungsvorschlägen durchringen kann, bleibt auch angesichts der Aufgaben der von Papst Franziskus eingesetzten Kardinalskommission abzuwarten. Solche Gesetzesfortschreibungen machen allerdings Sinn, wenn sie ohne konkreten Anlass *ceteris paribus* und mit Augenmaß entwickelt werden.

BESPRECHUNG

BRAHIER, Gabriele: Medizinische Prognosen im Horizont eigener Lebensführung. Zur Struktur ethischer Entscheidungsfindungsprozesse am Beispiel der pränatalen genetischen Diagnostik, Tübingen: Verlag Mohr Siebeck 2011, 282 S., br., € 79,00, ISBN 978-3-16-150810-3.

Die Möglichkeiten moderner Medizin gestalten sich immer detaillierter: Diagnosen erweisen sich zunehmend als gesichert, therapeutische Eingriffe werden faktisch erfolgreicher. Somit werden Diagnosen oft als weit vorausreichende Auskunft über die eigene Biografie gedeutet. Sie wandeln sich in ihrer praktischen Stoßrichtung zu Prognosen, welche die individuelle Lebensgestaltung nachhaltig beeinflussen, sie fördern oder beeinträchtigen können. „Was bedeutet es für mich, wenn ich mit 50% Wahrscheinlichkeit in 10-15 Jahren an Darmkrebs erkranken werde [...], wenn wir mit einer Wahrscheinlichkeit von 1:280 ein Kind mit Trisomie 21 bekommen?“ (1) Wie nachhaltig beeinflussen solche Prognosen Entscheidungsprozesse zur Lebensgestaltung? Besteht nicht zugleich auch eine Art gesellschaftlicher Zwang zu einem allgemein als folgerichtig akzeptierten Handeln? Schließlich ist jedermann auch Kind (s)einer Zeit. Was verbleibt uns als Frau oder Mann an souverän persönlicher Freiheit und Selbstbestimmung?

Die Autorin, evangelisch reformierte Theologin und Forschungsassistentin am Universitären Forschungsschwerpunkt Ethik der Universität Zürich, stellt ihre ärztlich begleitete empirische Interview-Studie mit neun schwangeren Frauen und deren „Entscheidungsfindungsprozesse am Beispiel der pränatalen genetischen Diagnostik“ im 3. Kapitel (90-158) in den Mittelpunkt ihrer philosophisch-theologischen Ausführung zum angesprochenen Themenkreis. Wie erklären die einzelnen freiwilligen Probandinnen ihre jeweilige Ablehnung oder Zustimmung zur Durchführung von pränatalen Chromosomentesten an ihren ungeborenen Kindern? Eine wichtige Frage in einer Zeit, in der solche Angebote mehr und mehr nicht-invasiv, also ohne unmittelbares Risiko für den ungeborenen Menschen bestehen. Unabhängig von der technischen Möglichkeit provoziere jede solche medizinische ‚Maßnahme‘ im Blick auf die damit gegebenen Konsequenzen ein hohes Maß an Ambivalenz. Als häufigster Beweggrund für eine Zustimmung zu den deutlich risiko-belasteten Testverfahren der Amniocentese und Chorionzottenbiopsie ergab sich in der vorgelegten Studie die Antizipation einer unzumutbaren Beeinträchtigung der individuellen Lebensplanung durch ein behindertes Kind. „Welchen Schweregrad einer Behinderung kann ich mir vorstellen?“ Birgt (jede) Behinderung Sinn? (142) Die Antwort hängt offenkundig von der persönlichen Wahrnehmung und dem „subjektiven Deutungsvollzug der befragten Frauen“ ab (145). Das ist verstehbar, doch im Rahmen eines aufgeklärten gesellschaftspolitisch angestrebten Inklusionsmodells für behinderte Menschen eigentlich unzeitgemäß, ja rückwärtsgewandt. Denn ein Recht auf ein gesundes Kind gibt es nicht.

Es stellt sich die Frage nach der Verantwortung beratender Ärzte in Bezug auf ihre Diagnostikempfehlungen. Zur Diskussion steht dabei die Problematik des formal geforderten „informed consent“ (34), der so umfangreich und individuell wie möglich zu

leisten ist. Dabei geht es nicht nur um rationale Darstellung und Klärung medizinischer Fakten, sondern um das „Verstehen“ der Beratenden in ihrer je eigenen Situation. Vielfach übersieht der Berater, dass die medizinischen Informationen von den Beratenden nur schrittweise wahrgenommen, ja zugelassen werden und nicht im Kontext der individuellen biographischen Situation, erst recht nicht im gesamten Weltanschauungs- und Lebensrahmen Erwägung finden. Ob hierbei personale Selbstbestimmung aufrechterhalten und gestärkt oder beeinträchtigt bzw. übergangen wird, durchleuchtet die Autorin kritisch. Sie stellt diese Problematik in den Rahmen eines philosophischen Exkurses über Autonomie und Freiheit. Ausgehend vom Prinzipienansatz von Tom L. Beauchamp und James F. Childress (39), bei dem die soziale Dimension des menschlichen Lebens vernachlässigt erscheint, wird diese von A. Leists „Ethik der Beziehungen“ oder der verantwortungsbewussten ‚Ethik der Elternschaft‘ (Cl. Wiesemann) aufgenommen und vertieft: Für derartig bedeutungsvolle Entscheidungsprozesse gelte nicht die isolierte, rationalisierte Autarkie, vielmehr seien die jeweils spezifischen Beziehungs-, Fürsorge- und Verantwortungshorizonte zu integrieren. Der oft angeführte und teilweise abgenutzte Begriff der personalen Autonomie sei daher zu konfrontieren mit medizinethischen, philosophischen und sozialwissenschaftlichen Forschungsergebnissen. Hier geht die Autorin auf den Soziologen Ervin Goffmann ein (52): Die Person ist „Darsteller“ und spielt eine „Rolle“ in einem sozialen Feld; in der Ausübung von Rechten und Pflichten soll sie Erwartungen erfüllen und das ‚eigene Gesicht wahren‘ können. „Spielen wir alle nur Theater“, wie Goffmann meint? Wenn ‚Auftreten‘ und die gepflegte ‚Fassade‘ für unser Menschsein zentral sein sollen, unterliegt unser Handeln öffentlich sozialer Kontrolle. Wie viel Autonomie verbleibt da? Im Blick auf das Menschenbild der Moderne spricht H. Keupp von „Patchwork-Identität“, zu welcher das Offenhalten verschiedener Optionen und selbst die biographische Verknüpfung widersprüchlicher ‚Fragmente‘ gehörten. Sozialpsychologisch wird individuelles Leben als experimentelles Leben dargestellt, wobei das Gelingen in einer ‚Bastelbiographie‘, ‚Risikobiographie‘ und ‚Bruch- oder Zusammenbruchsbiographie‘ offen bleibe. Diese Beobachtungen zeigen die Zwänge in der heutigen Lebenswelt und die Beschränkung autonomer Lebensgestaltung auf. Ist das „eigene Leben [...] gar kein eigenes Leben?“, fragen Ulrich Beck und Ulf Erdmann Ziegler folgerichtig (60).

Aus der Studie selbst geht zunächst hervor, dass sich die Entscheidung für Durchführung oder Ablehnung pränataler Testverfahren emotional wesentlich auf die eigene Lebensperspektive mit einem behinderten Kind und die Stellung zur Abtreibung bezog, dann auf die Einschätzung von Risiken für Partner, bestehende Familie und das Urteil der Mitwelt. Wie beeinflussen ethische Überlegungen und persönliche Werthaltungen diese Entscheidungen? Hier ergaben sich unterschiedliche Motive: Mutterrolle, Partnerrolle, das Berufsleben, Problematik und Sinnhaftigkeit kindlicher Behinderung und deren Ausprägung – doch sei es allen Beteiligten, so die Autorin, um die individuelle Vorstellung einer guten Lebensgestaltung gegangen (153).

Hier nun schließt sich die philosophische und theologische Erkundung von Brahier an, die sich eingehend mit Paul Ricœurs Theorie der narrativen Identität und seiner Dialektik von Selbstheit und Selbigkeit befasst und schließlich zu dessen „kleiner Ethik“

führt (169ff.). „Das Selbst als ein Anderer“ reichert sich im Lebenslauf unter dem Prinzip der „Fürsorge“ permanent an, lässt die wahren und fiktiven Geschichten, die das Subjekt über sich erzählt, als ein dichtes Gewebe erkennen und als Basis für die Identität der Person wiederfinden. Der strebensethischen Dimension des Selbst müsse jedoch eine „moralisch-normative Regulierungsinstanz zur Seite gestellt werden“, so etwa Ricœurs Verweis auf die Kantische Pflichtenethik. „Personale Identität gewinnt ihre Kontinuität in moralischer Hinsicht durch die Übernahme von Verantwortung für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ (181). Das kann über Irrwege und Umwege führen, da sich der Mensch selbst immer nur fragmentarisch erkennt. Über John Rawls' Gerechtigkeitstheorie führt die Autorin zu Wolfhart Pannenberg's „Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie“ von 1968. Der Mensch, „ursprünglich immer schon beim ändern seiner selbst“ (187), ist und bleibt das Sinn deutende und damit religiöse Wesen. Antizipierte Lebensganzheit ist insofern Möglichkeitsbedingung individueller Sinnfindung und freiheitlicher Lebensgestaltung, die auf dem Vertrauen auf Gott basiert. Ihm dürfen wir unser „Unvollständig-Bleiben“, das „Fragmentarische“ an uns anheim stellen (203).

Das Ergebnis für die ärztliche Beratung im Rahmen pränataler Diagnostik: Ein rein rational begründeter „informed consent“ wird der Situation schwangerer Frauen nicht gerecht. Das Beratungsgespräch ist medizinethisch, philosophisch und sozialwissenschaftlich auszuweiten. Theologisch gesprochen, sollen sich die Beratenen, gerade im Hinblick auf die Kürze der Kommunikationszeit, als voll angenommen begreifen. Ein entsprechender Neu-Entwurf zum Beratungsgespräch in der Schweiz liege bereits vor (216).

Darüber hinaus sollte aus allgemeinärztlicher Erfahrung und psychotherapeutischem Wissen hier auch das Postabortionsyndrom angesprochen werden, das besonderer Therapie bedarf. Denn etwas kommt in dem lesenswerten Werk zu kurz: der humane Aspekt vom Vorrecht des ungeborenen Kindes auf sein Leben, sei es gesund oder behindert. Dass dies juristisch vor dem selbstbestimmten individuellen Lebensgestaltungsplan seiner Mutter und seiner Eltern steht, findet nur kurz am Ende der Studie Erwähnung (220). Doch ist nicht gerade dies von eigentlichem anthropologischem Gewicht? Zudem bleibt der Begriff des Gewissens im Sachregister unerwähnt. Ist nicht gerade auch er von zentraler Bedeutung „im Horizont eigener Lebensführung“? Oft wird bei der Tötung des Ungeborenen mit ‚Gewissensfreiheit‘ argumentiert, aber ohne dieselbe als moralisches Gehör für die Gebundenheit an vorgegebene Weisungen zu verstehen, von denen theologisch der Römerbrief 2,14-15 spricht. Könnte denn ein weltlicher Richter jemals ohne Gesetzesbindung zu Recht urteilen?

Maria Overdick-Gulden, Trier

