

INHALT D... ANGS 2007

# Trierer Theologische Zeitschrift 2007

Schäfers, Stefan: Die Au...		173-188
forschreiben. Die Musik...		
Aesthetik		
GEMMIG, Klaus: Priesterliche Dienstzeiten – ein Thema der...		271-280
Moraltheologie		
NOBIS, Stefan / STITZ, Stefan: Konst. Georg: Vorkurs zum...		
Kurs zum Thema „Satzungen...“		
Sitzungen in der pastor...	<b>PASTOR BONUS</b>	291-313
ELIAS, Klaus-Gerd / TIEBL, ...		
praktisch-theologische Auf...	<b>116. Jahrgang</b>	310-336
Reflexion eines Wirkens...		
KOHN, Georg: Die Profile der einzelnen pastoralen Dienen...		
die Personalentwicklungsgemeinschaft auf dem praktisch-		
theologischen Professions...		335-347
KASPER, Sebastian: Eucharistie als Eucharistie. Theologie...		349-356
SCHWIZ, Pflanzrad: Pastoralen Identität – Bewertung zum...		
Kompetenzprofil von Seelsorgern		377-378
PLAAT, Izmar: Das Schicksal der Gottesverkörperlichung...		
– Ausrufebehr der Dichtung		393-399
ELIAS, Stefan: Die... „Agnes der Deutschen“		399-372
Völkerkundliche zum „Agnes der Deutschen“		
KRÄMER, Heino: Der Sieg des Konstantin. Von der Konstantin...		
Konstantin zur Entdeckung des Kreuzes		397
HIRT, Leonhard: Die Rolle von... und...		
– Zentren der interreligiösen Dialoge		
BLICK, Thomas: Ein... der von einer... Lehre überzogen: Das... zwischen zwei... Hörmann, Peter: Wir sind... anastischer... Löffler, Sylvester: ... Meyer, Karl: ... Ottaviano, Klaus: ... Rausch, Martin: ...		75-82 144-160 109-124



V 106 : 116

PAULINUS VERLAG

207 P 283

Trierer  
Theologische Zeitschrift  
2007

PASTOR BONUS

116. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier  
in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz  
unter der Schriftleitung von  
Prof. Dr. Dr. Wolfgang Göbel und Prof. Dr. Heribert Wahl  
im Paulinus Verlag, Trier

---

Druck: Druckerei Laub GmbH & Co., Elztal-Dallau

# INHALT DES JAHRGANGS 2007

## I. Aufsätze

- ALTMEYER, Stefan: Die Ausdrucksgeschichte des Wortes Gottes fortschreiben. Die Musik Arvo Pärts im Kontext theologischer Ästhetik . . . . . 172–188
- DEMME, Klaus: Priesterliche Ehelosigkeit – ein Thema der Moralthologie . . . . . 273–280
- NOBER, Stefan / STUTZ, Steffen / KÖHL, Georg: Was trägt ein Kurs zum Thema „Seelsorgeverständnis“ zur Handlungsfähigkeit in der pastoralen Praxis bei? . . . . . 291–318
- EICH, Klaus-Gerd / THOLL, Herbert: Praxisanleiterschulungen als praktisch-theologische Aufgabe. Praktisch-theologische Reflexion eines Workshops . . . . . 319–334
- KÖHL, Georg: Die Profile der einzelnen pastoralen Dienste und die Personalentwicklungsprozesse auf dem praktisch-theologischen Prüfstand . . . . . 335–347
- KRAMER, Susanne: Ehrenamtliche als Praktische Theolog/inn/en?! 348–356
- SCHULZ, Ehrenfried: Pastorale Identität – Bausteine zum Kompetenzprofil von Seelsorgern . . . . . 357–375
- HAAG, Ernst: Das Sühnopfer der Gotteszeugen nach dem Asarjagebet des Buches Daniel . . . . . 193–220
- HEID, Stefan: Der vereinnahmte Bonifatius. Vom apostolischen Völkermissionar zum „Apostel der Deutschen“ . . . . . 238–272
- HEINEN, Heinz: Der Sieg des Kreuzes. Von der Kreuzesvision Konstantins zur Entdeckung des Kreuzes . . . . . 221–237
- HELL, Leonhard: Die Rede vom einen und dreieinen Gott in Zeiten des interreligiösen Dialogs . . . . . 97–108
- HIEKE, Thomas: Ein Psalm, der von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugt: Das Magnificat (Lk 1,46–55) als Brückentext zwischen zwei Geschichten Gottes mit seinem Volk . . . . . 1–26
- HOFMANN, Peter: „Wir sind Papst!“? Das Lehramt zwischen staatlicher Wissenschaft und kirchlichem Glauben . . . . . 125–143
- LOIERO, Salvatore: „... ich möchte glauben, komm mir doch entgegen“ (Huub Oosterhuis) . . . . . 75–87
- MENKE, Karl-Heinz: Die theologischen Quellen der Enzyklika „Deus Caritas est“ . . . . . 144–164
- OBENAUER, Klaus: Deus nobis inhabitans – der uns einwohnende Gott . . . . . 109–124
- REISER, Marius: Die Verklärung Jesu (Mk 9,2–10) – historisch und symbolisch betrachtet . . . . . 27–38

SCHÜSSLER, Werner: Im „Rhythmus von Kritik, Gegenkritik und Selbstkritik“. Paul Tillich zum Absolutheitsanspruch des Christentums und zum interreligiösen Dialog . . . . .	61–74
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Johannes Calvin (1509–1564), „der Mann, den Gott bezwungen hat“ (J. Cadier) . . . . .	165–171
SCHWINDT, Rainer: Die Gegenwart als messianische Zeit. Die Geschichte vom Zöllner Zachäus in Lk 19,1–10 . . . . .	39–60

## II. Besprechungen

BACHMANN, Michael (Hg.): Lutherische und Neue Paulusperspektive (R. Schwindt, Trier) . . . . .	93–95
BECKER, Eva-Maria / PILHOFER, Peter (Hg.): Biographie und Persönlichkeit des Paulus (J. Eckert, Trier) . . . . .	88–89
DEINES, Roland / NIEBUHR Karl-Wilhelm (Hg.): Philo und das Neue Testament (R. Schwindt, Trier) . . . . .	89–90
DELGADO, Mariano / FUCHS, Gotthard: Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gottese Erfahrung (B. Schneider, Trier)	376–377
DIEZ, Karlheinz / HARTMANN, Richard / MÜLLER, Christoph G. / ODENTHAL, Andreas: Kirche und Gemeinde: Wie kommen Christen zusammen? Theologische Überlegungen zum Pastoralen Prozess im Bistum Fulda (H. Wahl, Trier) . . . . .	377–379
DREY, Johann Sebastian: Praelectiones Dogmaticae. 1815–1834 gehalten zu Ellwangen und zu Tübingen (L. Hell, Mainz) . . . . .	189–190
HALLERMANN, Heribert: Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis (P. Krämer, Trier). . . . .	281
HASLINGER, Herbert: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen (H. Wahl, Trier) . . . . .	379–380
MÜLLER, Sascha: Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schrifthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712) (M. Reiser, Mainz) . . . . .	91–93
SOBIECH, Frank: Herz, Gott, Kreuz. Die Spiritualität des Anatomen, Geologen und Bischofs Dr. med. Niels Stensen (1638 – 86) (St. Scheld, Lilienthal) . . . . .	282–284
TRENTIN, Giuseppe: Im Anfang. Das „Mariengeheimnis“ in den Handschriften von W. Klein (F.-J. Steinmetz SJ, Frankfurt a. M.)	191–192
WITSCH, Norbert: Synodalität auf Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universalkirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche (P. Krämer, Trier) . . . . .	284–285

THOMAS HIEKE

Ein Psalm, der von der  
Zuverlässigkeit der Lehre überzeugt:  
Das Magnificat (Lk 1,46–55) als Brückentext  
zwischen zwei Geschichten Gottes mit seinem Volk

Für Christoph Dohmen

*Zusammenfassung:* Marias Lobgesang spielt in vielfacher Weise auf die Heilige Schrift an (in christlicher Perspektive: das „Alte Testament“). Das Magnificat als Hypertext lädt den Modell-Leser dazu ein oder drängt ihn dazu, die Verbindungslinien zu aktivieren und das in den angespielten Texten Gelesene in die Lektüre von Lk 1,46–55 einzubringen. In dieser textzentrierten und leserorientierten Leseweise zeigt das Magnificat seine kanonische Funktion und erweist sich als Brückentext zwischen zwei Geschichten Gottes mit seinem Volk: die Geschichte Israels und das Evangelium von Jesus – zwei Geschichten, die eigentlich eine sind.

*Abstract:* Mary's Song of Praise is full of allusions to and echoes of Scripture (called „Old Testament“ in a Christian perspective). The Magnificat as a hypertext invites or recommends its model reader to activate the links to the larger context of the Christian Bible and to import the alluded or echoed hypotexts into the reading of Luke 1:46–55. This text-centred and reader-oriented reading of the Magnificat reveals its function within the canon as a bridge between two stories about God and his people: the account of Israel and the gospel of Jesus – two stories that essentially are one.

## 1 Einführung

*Da es nun schon viele unternommen haben, eine Erzählung über die Dinge abzufassen, die sich bei uns erfüllt haben, <sup>2</sup>wie es uns diejenigen überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren, <sup>3</sup>so erschien es auch mir angemessen, der ich allem von Grund auf nachgegangen bin, es für dich, hochverehrter Theophilus, sorgfältig der Reihe nach aufzuschreiben, <sup>4</sup>damit du dich von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugen kannst, in der du unterwiesen wurdest. (Lk 1,1–4)*

Gemäß seinem Vorwort will der Evangelist Lukas<sup>1</sup> seinem Adressaten Theo-

<sup>1</sup> Der Einfachheit halber wird der Name „Lukas“ verwendet, wenn auf den Autor des Doppelwerks aus Evangelium und Apostelgeschichte verwiesen wird. Damit werden aber

philus ἀσφάλεια, „Zuverlässigkeit, Gewissheit“, vermitteln<sup>2</sup>: Die Lehre, in der Theophilus unterwiesen wurde, ist zuverlässig. Dazu beginnt das Lukasevangelium mit deutlichen Rückgriffen auf die Geschichte Gottes mit seinem Volk, dem Volk Israel: Die Kapitel Lk 1–2 sind voll von Anspielungen, Zitaten und Echos auf das so genannte „Alte Testament“, auf die von Lukas gelesenen Heiligen Schriften<sup>3</sup> Israels. Vor diesem Hintergrund erzählt das Lukasevangelium die neue Geschichte, die Lehre, in der Theophilus unterwiesen wurde, die Geschichte des Jesus aus Nazaret: die Dinge, die sich bei uns erfüllt haben. In vielerlei Weise schafft das Evangelium Brücken zwischen diesen beiden Geschichten, letztlich auch, um zu zeigen, dass es *eine* Geschichte ist.

Ein Beispiel für ein narratives Stilmittel, das diesen Brückenschlag symbolisiert, sind die Gestalten von Simeon und Hanna, die bereits „auf der Brücke“ stehen, aber noch deutlich im Alten Testament wurzeln (Lk 2,21–40)<sup>4</sup>. Sie repräsentieren die Hoffnung auf den kommenden Retter und Messias Gottes, wie sie in den messianischen Teilen der Heiligen Schriften Israels artikuliert wird – und sie bezeugen, dass sich ihre Erwartung in dem Kind Jesus erfüllt hat. Der von den Engeln in der Weihnachtsgeschichte angekündigte Retter (Lk 2,11) ist identisch mit dem in den Heiligen Schriften Israels angekündigten Heil. Doch schon in dieser Perikope wird deutlich, dass das Lukasevangelium nicht nur mit erzählerischen (narrativen) Mitteln arbeitet, sondern auch und vor allem Klartext spricht. Dies geschieht im Doppelwerk aus Evangelium und Apostelgeschichte immer dort, wo Personen längere Reden halten. Ganz massiv ist dies in den Reden der Apg zu greifen (z. B. die Pfingst-

---

nicht sofort und unmittelbar auch die zahlreichen Legenden und Traditionen um diese Person (Begleiter des Paulus etc.; vgl. Kol 4,14; 2 Tim 4,11) impliziert. Historische Fragen nach der Entstehung des Doppelwerks und der Person des historischen Autors sind hier nicht im Blick. – Die Studie geht auf einen Vortrag im Rahmen des Treffens der European Association of Biblical Studies (EABS) im August 2005 an der TU Dresden zurück; ich danke neben den Tagungsteilnehmerinnen und -teilnehmern den Herren Professoren Dr. Tobias Nicklas, Dr. Marius Reiser und Dr. Georg Steins für sehr hilfreiche Anregungen.

<sup>2</sup> Zum Proömium des Lukasevangeliums vgl. u. a. K. LÖNING, Das Geschichtswerk des Lukas. Band I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse, Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 1997, 19–25; G. WASSERBERG, Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas, BZNW 92, Berlin / New York: de Gruyter, 1998, 116–119; H.-G. GRADL, Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive, fzb 107, Würzburg 2005, 125–171; N. SIFFER-WIEDERHOLD, Le projet littéraire de Luc d'après le prologue de l'évangile (Lc 1,1–4), in: Revue des Sciences Religieuses 79 (2005) 39–54.

<sup>3</sup> In dieser Studie zum lukanischen Doppelwerk wird der Plural verwendet, denn überall dort, wo Lukas auf die Gesamtheit der jüdischen „Bibel“ eingeht, spricht er von γραφαί im Plural (Lk 24,27.32.45; Apg 17,2.11; 18,24.28). Im Singular (γραφή) bezieht sich Lukas auf ein bestimmtes Schriftwort (Lk 4,21; Apg 1,16; 8,32.35).

<sup>4</sup> Zur traditionsgeschichtlichen Untersuchung von Lk 2,21–40 vgl. W. RADL, Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2, HBS 7, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1996, 203–242.

predigt des Petrus Apg 2,14–36; die Rede des Petrus auf dem Tempelplatz Apg 3,11–26; die Rede des Stephanus Apg 7,1–53; die Abschiedsrede des Paulus in Troas, Apg 20,7–12, und in Milet, Apg 20,17–38; usw.). In diesen Reden verdichtet sich die theologische Botschaft des lukanischen Doppelwerks. Für die Apostelgeschichte sind Reden vom literarischen Genre her angebracht, da der Stil hellenistischer Geschichtsschreibung nachgeahmt wird<sup>5</sup>: Die dem Geschichtsschreiber wichtige politische (oder religiöse) Botschaft wird in die Reden der Hauptprotagonisten gepackt.

Im Evangelium ist eine solche Vorgehensweise weniger geeignet, daher greift der Text auf eine andere, wiederum aus den Heiligen Schriften Israels bekannte Darstellungsweise zurück: Die religiöse Botschaft, die an die Adressaten vermittelt werden soll, wird in die Erzählung dadurch eingebettet, dass eine Hauptperson ein längeres *Gebet* spricht. Die den handelnden Personen in den Mund gelegten Gedichte sind kein bloßer „Schmuck“ (so H. GUNDEL), sondern die „eingebetteten Psalmen“ haben „semantisches Gewicht“. Sie sind „Ruhepunkte der Handlung“<sup>6</sup>. Vorbilder sind dafür das Mose- und das Mirjamlied (Ex 15), das Deboraliied (Ri 5), das so genannte Tempelweihgebet Salomos (1 Kön 8,23–53), das Bußgebet Esras (Esra 9,6–15), das Bußgebet der Leviten im Nehemiabuch (Neh 9,6–37), der Psalm des Jona (Jon 2,3–10) usw.<sup>7</sup> Im Lukasevangelium legt Simeon sein Bekenntnis ebenfalls in Gebetsform ab (das so genannte „Nunc dimittis“ Lk 2,29–32). Auch die Jungfrau aus Nazaret ist kein griechischer Redner – viel angemessener ist dem narrativen Konzept und der Erzählfigur der Maria ein Gebet<sup>8</sup>. Bei die-

<sup>5</sup> Vgl. E. PLÜMACHER, Art. „Apostelgeschichte“, in: TRE 3 (1978) 483–528, hier: 501–506.513–515.

<sup>6</sup> Vgl. N. LOHFINK, Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: K. SEYBOLD / E. ZENGER (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung, HBS 1, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1995, 105–125, hier: 106.109.

<sup>7</sup> Vgl. N. LOHFINK, Psalmen (n. 6), 109–112; D. RUSAM, Das Alte Testament bei Lukas, BZNW 112, Berlin / New York: de Gruyter, 2002, 52.

<sup>8</sup> Dass auf der literarischen Ebene „Maria“ (und nicht „Elisabeth“, wie manche lateinischen Handschriften angeben) die Sprecherin des Textes ist, hat sich mittlerweile hinlänglich durchgesetzt, vgl. H. SCHÜRMAN, Das Lukasevangelium, HThKNT 3/1, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1969, 72–73. Näheres auch bei F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas, EKK 3/1, Zürich: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989, 87; sehr detailliert bei T. KAUT, Befreier und befreites Volk. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnificat und Benedictus im Kontext der vorlukanischen Kindheitsgeschichte, BBB 77, Frankfurt/M.: Anton Hain, 1990, 267–272; zur Textkritik siehe auch P. BEMILE, The Magnificat within the Context and Framework of Lukan Theology, RStTh 34, Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang, 1986, 5–19. Forschungsgeschichtliche Details präsentiert R. E. BROWN, The Birth of the Messiah, Garden City, NY: Doubleday, 1977, 334–336; zur älteren Diskussion vgl. P. WINTER, Magnificat and Benedictus – Maccabaeen Psalms?, in: BJRL 37 (1954/55) 328–347, hier 335–336. – Nur am Rande sei die Zuversicht erwähnt, mit der die katholische Exegese in den 50er Jahren des 20. Jh. den Text der historischen Maria zuschrieb, vgl. V. HAMP, Der alttestamentliche Hintergrund des Magnifikat, in: Bibel und Kir-

sen Gebeten<sup>9</sup> muss der Evangelist Lukas gar nicht viel selbst an Sprache prägen, denn er kann auf bewährte Wendungen zurückgreifen: So ist das Magnificat der Maria eine Komposition aus an Psalmen erinnernden Formulierungen, die zentrale Themen des „Alten Testaments“ aufgreifen und somit eine massive theologische Brücke zum Kind der Beterin, Jesus von Nazaret, schlagen. Dieses Kind ist nicht vom Himmel gefallen („like a bolt from the blue“), sondern Fleisch geworden inmitten der Jahrhunderte langen, schmerzvollen und leidenschaftlichen Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel. Die Perlen dieser Geschichte, die Verheißungen Gottes, die zentralen Anliegen dieser Botschaft, zugespitzt auf die „Option Gottes für die Armen“<sup>10</sup>, sind die Verankerungspunkte für die neue Geschichte, die Lukas erzählen will. Und weil eben alles in der „alten“ Geschichte verankert ist und beide Storys letztlich *eine* Botschaft sein wollen, ist der Effekt für Theophilus (und damit für uns als Leserinnen und Leser) erreicht: Zuverlässigkeit.

Im Folgenden soll exemplarisch gezeigt werden, wie das Magnificat (Lk 1,46–55)<sup>11</sup> zentrale Themen des AT „re-präsentiert“, vergegenwärtigt: Dies geschieht dadurch, dass einschlägige Texte *zitiert oder angespielt* werden –

che 8 (1953) 17–23. Als ähnlich spekulativ (und heute nicht mehr annehmbar) ist wohl die These von P. WINTER, Magnificat (n. 8), 328–347, anzusehen, der hinter Magnificat und Benedictus jüdische Kriegslieder aus der Makkabäerzeit vermutet und sogar eine „Rekonstruktion“ des hebräischen Textes wagt.

<sup>9</sup> Zur Rolle des Gebets in der Darstellungsweise des Lukas vgl. u. a. B. KOWALSKI, Das Magnificat (Lk 1,46b–55) als Lesehilfe im Lukasevangelium, in: Theologie und Glaube 89 (1999) 41–58, hier: 49 (mit weiterer Literatur). Vgl. auch N. LOHFINK, Das Alte Testament und der christliche Tageslauf. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: DERS., Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1999, 218–236, hier: 220–223.

<sup>10</sup> Vgl. u. a. H. STETTBERGER, Nichts haben – alles geben? Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk, HBS 45, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2005; H.-G. GRADL, Zwischen Arm und Reich (n. 2), 422.

<sup>11</sup> Zur Literatur vgl. die einschlägigen Kommentare, insbesondere H. SCHÜRMAN, Lukasevangelium (n. 8), 70; J. ERNST, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg: Pustet, 1977; J. A. FITZMYER, The Gospel According to Luke, AncB 28, Garden City, NY: Doubleday, 1981 (Literatur S. 369–371); F. BOVON, Lukas (n. 8), 78–80; J. NOLLAND, Luke 1–9:20, WBC 35A, Dallas, TX: Word Books, 1989. An Einzelstudien (mit Literaturangaben) seien u. a. genannt: J. T. FORESTELL, Old Testament Background of the Magnificat, in: Marian Studies 12 (1961) 205–244; D. JONES, The Background and Character of the Lukan Psalms, in: JThS 19 (1968) 19–50; P. BEMILE, Magnificat (n. 8), 79–133; T. KAUT, Befreier (n. 8), 266–324 (Literaturliste S. 266); N. LOHFINK, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnificat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen, SBS 143, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1990; DERS., Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: K. Seybold / E. Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung (FS W. Beyerlin), HBS 1, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1994, 105–125; U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat und Benediktus, WUNT II/90, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996; W. RADL, Ursprung (n. 4), 267–360; J. SCHREINER, Magnificat. Gebet aus Gottes Wort, in: Theologie und Glaube 88 (1998) 13–25; D. SCHINKEL, Das Magnifikat Lk 1,46–55 – ein Hymnus in Harlekinsjacke?, in: ZNW 90 (1999) 273–279 (zur Gattungsfrage des „cento“).



die volle Bandbreite der Sinnpotentiale ergibt sich dadurch, dass die Kontexte der Stellen durch den Leser in das Magnificat *eingespielt* werden: „Die Einspielung des alttestamentlichen Kontextes im Neuen Testament ist wichtig und ergibt andere Bedeutungsaspekte“<sup>12</sup>. Dazu wird am Text entlang gegangen; einschlägige Analogien werden aufgezeigt<sup>13</sup>. Dabei geht es nicht um Fragen der Entstehungsgeschichte<sup>14</sup> oder gar um Ursprung und Vorstufen des Magnificat. Spekulationen über eine mögliche vorchristlich-jüdische oder eine jüdisch-täuferische Herkunft der Hymnen Magnificat und Benedictus haben keine oder allenfalls eine sehr geringe Argumentationsbasis. Die Herleitung aus dem christlichen Milieu hat demgegenüber klare Vorzüge<sup>15</sup>.

Ausgehend von der Textgrundlage der „griechischen Bibel“ (s. u.) wird gefragt, welchen „Modell-Leser“ das Magnificat konstruiert, d.h. welche Kenntnisse anderer Texte das Magnificat für ein sinnreiches Verstehen einfordert, und in welche Sinndimensionen die verbindende Lektüre der wachgerufenen Texte führt. Aus pragmatischen Gründen bleibt dabei der Blick auf den

<sup>12</sup> M. GROHMANN, Psalm 113 und das Lied der Hanna (1 Sam 2,1–10) – Paradebeispiele für eine intertextuelle Lektüre?, in: S. Alkier / R. B. Hays (Hg.), Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre, Tübingen/Basel: A. Francke Verlag, 2005, 137–156, hier: 138. GROHMANN'S Aufsatz enthält eine knappe, griffige Einleitung zur Intertextualitätsdebatte in Verbindung mit einer produktiven christlichen Rezeption jüdischer Bibelhermeneutik. Im Blick auf letztere betont GROHMANN, dass bei den Text-Text-Bezügen immer der gesamte Kontext einer Schriftstelle mit zu berücksichtigen sei, auch wenn nur ein Vers oder Versteil zitiert wird (S. 140).

<sup>13</sup> Zur methodisch-hermeneutischen Grundlegung einer solchen leserorientierten und textzentrierten Vorgehensweise, die „Biblische Auslegung“ genannt wird, vgl. u. a. C. DOHMEN, Biblische Auslegung. Wie alte Texte neue Bedeutungen haben können, in: F.-L. Hossfeld / L. Schwieler-Schönberger (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger, Herders Biblische Studien 44, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2004, 174–191; T. HIEKE / T. NICKLAS, „Die Worte der Prophetie dieses Buches“. Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen, Biblisch-Theologische Studien 62, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003; T. HIEKE, Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“, in: Biblische Notizen 119/120 (2003) 71–89; für das Neue Testament vgl. u. a. T. HIEKE, Neue Horizonte. Biblische Auslegung als Weg zu ungewöhnlichen Perspektiven, in: Zeitschrift für Neues Testament 12 (2003) 65–76; als Beispielexegesen vgl. T. NICKLAS, Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11) in biblischer Auslegung, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 126 (2004) 241–256; T. NICKLAS, Die johanneische „Tempelreinigung“ (Joh 2,12–22) für Leser der Synoptiker, in: Theologie und Philosophie 80 (2005) 1–16; T. HIEKE, Der Seher Johannes als neuer Ezechiel. Die Offenbarung des Johannes vom Ezechielbuch her gelesen, in: D. SÄNGER (Hg.), Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung, Biblisch-theologische Studien 76, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, 1–30.

<sup>14</sup> Entstehungsgeschichtliche Spekulationen finden sich v. a. in der Kommentarliteratur, z. B. H. SCHÜRMANN, Lukasevangelium (n. 8), 77–80; R. E. BROWN, Birth (n. 8), 346–355; F. BOVON, Lukas (n. 8), 82–83; siehe auch T. KAUT, Befreier (n. 8), 286–324.

<sup>15</sup> Vgl. U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 63–97, bes. 99.

Bereich heutiger christlicher Bibelausgaben beschränkt; mögliche Spuren zu den Psalmen Salomos<sup>16</sup> können hier nicht weiter ausgewertet werden, ebenso wenig wie die möglichen Bezüge zu frühjüdischer Literatur und zu den Qumran-Texten (Hodajot)<sup>17</sup>. Am Ende des Lektürevorgangs wird eine Systematisierung versucht. Die kanonische Rolle des Magnificat für die gesamte christliche Bibel steht somit vor Augen. N. LOHFINK formuliert es aus produktionsorientierter Sicht so: Das Magnificat „setzt ... voraus, daß alle späteren Benutzer des Gebets den Psalter und die Prophetenbücher ebenfalls im Ohr haben und deshalb heraushören, woher die jeweiligen Formulierungen stammen und was sie an ihrem Ort im Zusammenhang antönen lassen. Wir befinden uns in einer hochentwickelten Zitationskultur. Wenn wir das Magnificat in all dem, was es anklingen läßt, verstehen wollen, müssen wir also zusehen, worauf jeweils angespielt wird.“<sup>18</sup>

Als Textgrundlage für den Vergleich wird – zunächst aus praktischen Gründen – die *griechische* Bibel herangezogen, näherhin die (auch elektronisch erfasste) Handausgabe von A. RAHLFS für die Septuaginta und die kritische Ausgabe von NESTLE-ALAND, 27. Auflage, zum Neuen Testament<sup>19</sup>. Für textkritische und textgeschichtliche Details ist ein Blick auf die Göttinger Septuagintaausgabe (LXX<sup>Gö</sup>) sowie auf den masoretischen Text der Hebräischen Bibel (BHS) unerlässlich. – Der primäre Blick auf die griechische Bibel bringt es bei der Psalmenzählung mit sich, dass erst der Septuagintapsalm genannt wird, danach folgt in Klammern die (gebräuchlichere) Zählung nach dem hebräischen Text, die daher meist um eine Stelle höher ist.

## 2 Erzählsituation und Hauptparallele zum Alten Testament

Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist an sich etwas ohne jede Analogie – und damit schwer vermittelbar in einer Zeit, in der das Neue als gefährlich und die Tradition als sicherer Hafen gilt. Die frühen Christen suchen für die Verkündigung ihrer Jesus-Botschaft nach Analogien in der heiligen Tradition Israels – und in den Heiligen Schriften werden sie fündig. Eine Frau, die auf wunderhafte Weise ein Kind bekommt, das zum Retter für sein Volk wird – diese Grundkonstellation war schon einmal da. Darauf macht das Lukasevangelium aufmerksam, indem das Gebet Marias in deutlicher Anlehnung an das Dankgebet Hannas in 1 Sam 2,1–10 gestaltet wird.

Kleinere Unterschiede in der Erzählsituation werden in Kauf genommen:

<sup>16</sup> Vgl. u. a. F. BOVON, Lukas (n. 8), 82–83; T. KAUT, Befreier (n. 8), 314–315.

<sup>17</sup> Vgl. dazu u. a. P. BEMILE, Magnificat (n. 8); 105–110; N. LOHFINK, Lobgesänge (n. 11), passim.

<sup>18</sup> N. LOHFINK, Lobgesänge (n. 11), 19.

<sup>19</sup> A. RAHLFS, Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, 2 Bde., Stuttgart <sup>8</sup>1965; E. NESTLE / K. ALAND (Hg.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart <sup>27</sup>1998 (= NA<sup>27</sup>).

Hanna wünscht sich sehnlich ein Kind und erhält es gnadenhalber, bei Maria ist von einem solchen Kinderwunsch keine Rede. Aus dem Matthäusevangelium weiß der Leser der christlichen Bibel, dass die Schwangerschaft vor der Eheschließung sogar gewisse gesellschaftliche Probleme mit sich brachte und Josef erst durch einen Traum zur legitimierenden Eheschließung überzeugt werden musste. Hanna spricht ihr Dankgebet nach erfolgter Geburt, Maria betet den Lobpreis noch in der Schwangerschaft. Diese kleineren Unterschiede fallen deswegen nicht weiter ins Gewicht, weil der Inhalt des Lobpreises in beiden Gebeten relativ unabhängig gegenüber der konkreten Erzählsituation ist<sup>20</sup>. Von den Gebeten allein – ohne ihren Kontext – könnte nicht zwingend auf die Situation einer Frau, die ein Kind geboren hat bzw. erwartet, geschlossen werden. Die Gebetsprache ist generalisierend und bildhaft, wie es für die Psalmen typisch ist: Das macht ihren Formularcharakter aus, der einen Rückschluss auf die genaue Ursprungssituation unmöglich macht, dafür allerdings eine Übertragung auf analoge Situationen geradezu fördert<sup>21</sup>. So kann auch Hannas Gebet in die etwas andere Situation der Maria übertragen werden<sup>22</sup>.

### 3 Weitere alttestamentliche Hypotexte zum Magnificat

Dabei ist das Magnificat kein Zitat des Hanna-Gebets, sondern eine kreative Neugestaltung<sup>23</sup>, die noch zahlreiche andere alttestamentliche Hypotexte zugrunde legt<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Vgl. N. LOHFINK, Lieder (n. 9), 221. LOHFINK betont, dass die Lieder in der Kindheitsgeschichte stets den Handlungsfortschritt unterbrechen und in einem gewissen *Abstand* vom Kontext stehen. – In zahlreichen Kommentaren führt die Beobachtung, dass das Magnificat nicht ganz zur Situation Marias passt, zu Theorien über die Entstehungsgeschichte, etwa hinsichtlich einer jüdischen oder judenchristlichen Vorlage, meist ohne V. 48, die Lukas (oder eine vorlukanische Kindheitsgeschichte) in den narrativen Rahmen eingepasst habe, vgl. z. B. J. A. FITZMYER, Luke (n. 11), 359. – Gegen die literarkritische Ausscheidung von V. 48 spricht sich z. B. ausdrücklich D. JONES, Background (n. 11), 21, aus. U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 52, führt an, dass die Ausscheidung von V. 48 die beliebteste literarkritische Entscheidung sei (mit Literaturhinweisen). Nach ausführlicher Diskussion entscheidet sie sich für die Annahme einer literarischen *Einheitlichkeit* des Magnificat.

<sup>21</sup> Nur wenn man diesen generalisierenden Aspekt der Psalmsprache und die Funktion des Magnificat, eine tiefer und weiter reichende theologische Botschaft zu transportieren, (an)erkennt, kann man behaupten, das Magnificat passe weder zu Maria noch zu Elisabeth, wie z. B. P. WINTER, Magnificat (n. 8), 336, das tut. Im Magnificat ist die reine Erzählebene (Begegnung zweier schwangerer Frauen) längst verlassen; das Magnificat ist ein theologischer Programmtext, nicht die freudige Gemütsregung einer werdenden Mutter.

<sup>22</sup> Vgl. ähnlich D. JONES, Background (n. 11), 22.

<sup>23</sup> Zur Formanalyse vgl. B. KOWALSKI, Magnificat (n. 9), 43–45. – Die Kreativität des Dichters betont D. JONES, Background (n. 11), 24: „He was never a slave to any text and in his use of the traditional language and ideas he is wide-ranging, allusive and to that extent creative.“

<sup>24</sup> Die folgende Auswahl kann keine Vollständigkeit anstreben. Eine Fülle von alttesta-

Für die Beschreibung des Phänomens der Intertextualität empfiehlt sich m. E. folgende Terminologie<sup>25</sup>: Der betrachtete biblische Text, der den Fokus trägt, wird als „Hypertext“ bezeichnet. Die mit ihm in Beziehung stehenden anderen Texte sind alle „Hypotexte“. „Hyper“ und „Hypo“ beziehen sich damit nur auf die Betrachtungsrichtung und implizieren noch keine diachronen Verhältnisse etwa im Sinne von literarischen Abhängigkeiten. Bei Bezeichnungen wie „Prätext“ (entspricht „Hypotext“) und „Folgetext“ (entspricht „Hypertext“) ist eine eindeutige Entstehungsrichtung impliziert. Dies wäre bei der Frage „AT im NT“ an sich kein Problem, da hier die Entstehungsverhältnisse klar sind. Zugleich aber unterstellen „Prätext“ und „Folgetext“ m. E. auch eine literarische Abhängigkeit auf produktionsorientierter Ebene. Derartige Aussagen sind nicht unproblematisch, da nur in Form einer Hypothese gesagt werden kann, ob ein neutestamentlicher Autor tatsächlich einen (und wenn ja, welchen) alttestamentlichen Text vor sich hatte. Eine solche Aussage ist hier nicht im Blick, da nach Möglichkeit rein auf der Leserebene argumentiert werden soll.

### 3.1 Lk 1,46–47 und die Freude in der Not über den Retter-Gott

<p>Lk 1,46b–47:          Meine Seele preist die Größe des Herrn,  <sup>47</sup>und mein Geist jubelt<sup>26</sup> über Gott,          meinen Retter.</p>	<p>Hab 3,18:          Dennoch will ich jubeln über den Herrn          und mich freuen über Gott,          meinen Retter.</p>
--	--

Der Vers stammt aus dem Gebet des Propheten Habakkuk, am Ende seines Buches<sup>27</sup>. In diesem Gebet wird auf die einstigen kriegerischen Taten Gottes zurückgeblickt und die alles überwältigende Macht Gottes gepriesen. Dabei erscheint Gott eher Ehrfurcht gebietend, man muss sich wirklich vor ihm fürchten. Der Prophet sieht sein Volk Israel in der Situation eines von einer gewaltigen Militärmacht geschlagenen Volkes und stellt die desolote wirtschaftliche Lage fest. Er beruhigt sich mit dem Gedanken, dass Gott wieder kämpferisch für sein Volk Israel eintreten wird und die feindliche Militär-

mentlichen „Parallelstellen“ führen u. a. P. BEMILE, *Magnificat* (n. 8), 116–133; J. NOLLAND, *Luke* (n. 11), 68–74, an.

<sup>25</sup> Vgl. v. a. G. STEINS, *Kanonisch lesen*, in: H. Utschneider / E. Blum (Hg.), *Lesarten der Bibel*, Stuttgart 2006, 45–64, hier: 59.

<sup>26</sup> Den hier auftretenden (ungewöhnlichen) Aorist deutet U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* (n. 11), 106, zunächst als „affektiven Aorist“ bei Verben der Gemütererregung, verweist dann aber auf die Möglichkeit einer Herleitung aus einem Übersetzungsproblem aus dem Hebräischen (Verwechslung einer Partizip-feminin-Form mit einer femininen Perfektform, die dann im Griechischen zum Aorist führte).

<sup>27</sup> Vgl. A. MELLO, *In Deo Iesu meo. Abacuc 3,18 e il magnificat*, in: *Studium Biblicum Franciscanum (Yerūšalayim): Liber annuus 38 (1988) 17–38*; F. JUNG, *ΣΩΤΗΡ*. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (NTA 39), Münster 2002, 215–216. – In den Psalmen kommt Ps 34(35),9 vom Wortlaut sehr nahe an Lk 1,46b–47 heran: ἡ δὲ ψυχὴ μου ἀγαλλιάσεται ἐπὶ τῷ κυρίῳ τερφθήσεται ἐπὶ τῷ σωτηρίῳ αὐτοῦ, „meine Seele wird jubeln über den Herrn; (sie) wird sich freuen über seine Rettung“. U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* (n. 11), 9, verweist auch noch auf Jes 61,10: ἀγαλλιάσθω ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τῷ κυρίῳ, „es juble meine Seele über den Herrn“.

macht vernichten wird. Daher – gleichsam die Zukunft vorwegnehmend – preist der Prophet Gott, seinen Retter<sup>28</sup>.

Die Anrede bzw. Bezeichnung Gottes als „mein Retter“ (σωτήρ μου) ist mehrfach in den Psalmen belegt: Ps 24(25),5; 26(27),1.9; 61(62),3.7; ebenso der Plural „unser Retter“ in Ps 64(65),6; 78(79),9; 94(95),1<sup>29</sup>. Das griechische Wort σωτήρ ist dabei die Übersetzung der hebräischen Abstraktnomina יְשׁוּעָה und יְשׁוּעָה („Erlösung, Rettung“)<sup>30</sup>, die von Klang und Etymologie her mit dem Namen „Jesus“ in Beziehung stehen. Für einen Leser, der mit den hebräischen wie mit den griechischen Begriffen vertraut ist, ergibt sich so eine weitere Brücke: Der Gott, der sich in den Heiligen Schriften als „Erlösung“ und „Retter“ gezeigt hat, manifestiert sich im Namen und in der Person „Jesus“ – die Tradition der Heiligen Schriften, die Gott als Retter ansieht, wird vom Christentum bestätigend rezipiert und zur Qualifikation Jesu von Nazaret herangezogen<sup>31</sup>.

### 3.2 Lk 1,48 und die Niedrigkeit seiner Magd

<p>Lk 1,48: Denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut.</p>	<p>1 Sam 1,11: Sie machte ein Gelübde und sagte: Herr der Heere, wenn du wirklich auf die Niedrigkeit deiner Magd schaust, wenn du an mich denkst und deiner Magd einen männlichen Nachkommen schenkst, dann will ich ihn dir bis zum Tage seines Todes als Gabe überlassen; weder Wein noch ein berauschendes Getränk wird er trinken, und kein Schermesser soll an sein Haupt kommen.</p>
---	---

Die Niedrigkeit (ταπείνωσις) Hannas besteht darin, dass ihre Kinderlosigkeit für sie als Frau im Alten Orient eine Katastrophe war. Nur durch Mutterschaft konnte eine Frau soziales Ansehen gewinnen – der Gebärwettstreit von Lea und Rahel in Gen 29–30 reflektiert ebenfalls diese gesellschaftliche Situation. Hanna greift zum letzten Mittel, dem Gelübde. Sie verspricht, den Sohn – wenn sie denn einen bekommt – Gott zu weihen. Die Vorschriften für einen Gott geweihten Menschen (genannt Nasiräer) sind in Num 6,1–21 niedergelegt. An sich ist dort nicht vorgesehen, dass Kinder Gott geweiht werden, sondern dass Erwachsene (auf Zeit!) sich aus religiös-spirituellen Gründen oder um ein Gelübde zu erfüllen diesen Vorschriften unterwerfen (u. a. Verzicht auf Alkohol).

<sup>28</sup> In Ri 3,9.15; Neh 9,27 ist davon die Rede, dass Gott einen Menschen als Retter schickt; s. dazu F. JUNG, ΣΩΤΗΡ (n. 27), 230–234.

<sup>29</sup> Zu Gott als Retter in den Septuaginta-Psalmen vgl. F. JUNG, ΣΩΤΗΡ (n. 27), 197–203. – Weitere Belege für die Rede von Gott als Retter sind u. a. Jdt 9,11; Mi 7,7; Hab 3,18; Jes 12,2 usw.

<sup>30</sup> Vgl. D. JONES, Background (n. 11), 20; A. MELLO, In Deo (n. 27), 18–20.

<sup>31</sup> Vgl. B. KOWALSKI, Magnificat (n. 9), 50; F. JUNG, ΣΩΤΗΡ (n. 27), 265–272.

Die Lage Hannas passt nicht zur Lage Marias<sup>32</sup>, wohl aber die Wendung „die Niedrigkeit deiner/seiner Magd“, auf die Gott „schaut“<sup>33</sup>. Im Lukasevangelium sucht Gott ein armseliges junges Mädchen im „gottverlassenen“ Nazaret heim und wendet sich damit einem Menschen zu, der sowohl von seinem Geschlecht als auch von seinem sozialen Status völlig unterprivilegiert ist<sup>34</sup>. Erst in einer solchen hoffnungs- und perspektivlosen Situation kann sich die wahre Größe Gottes erweisen<sup>35</sup>. Und erst durch den Rückbezug des Maria-Textes auf den Hanna-Text wird der Leser auf das Thema der „Niedrigkeit“ aufmerksam und realisiert bzw. imaginiert den niedrigen sozialen und gesellschaftlichen Status Marias. Das Einspielen des alttestamentlichen Hypotextes veranlasst den Leser, mit dem neutestamentlichen Text zu „arbeiten“ und seine Sinndimensionen zu erweitern.

### 3.3 Lk 1,48 und die Seligpreisung einer Frau

<p>Lk 1,48: Siehe, von nun an <i>preisen mich selig</i> alle Geschlechter.</p>	<p>Gen 30,12–13: <sup>12</sup>Und Silpa, die Magd Leas wurde schwanger und gebar Jakob einen zweiten Sohn: <sup>13</sup>Da sagte Lea: Mir zum Glück! Denn die Frauen werden mich <i>selig preisen</i>. So nannte sie ihn Ascher (Glückskind).</p>
--	---

Das Motiv der Seligpreisung (*μακαρίζω*) stammt aus der langen Geschichte über die Geburten der zwölf Söhne und der einen Tochter Jakobs in Gen 29–30. In dieser – deutlich von Frauen und ihren Gefühlen und Bedürfnissen dominierten – Geschichte steht erneut das Problem der Kinderlosigkeit im Vordergrund: Ansehen und Prestige hat eine Frau nur, wenn sie Kinder, insbesondere Söhne, hat. Und wenn eine Frau einen Sohn bekommen hat, war das

<sup>32</sup> Vgl. dazu ausführlich W. RADL, Ursprung (n. 4), 287–292. RADL folgert aus der Feststellung, dass v. a. V. 48 nicht auf Maria passe und dass der Hymnus insgesamt ausschließlich vom Gott Israels spreche wie viele andere Psalmen auch, dass es sich beim Magnificat um ein jüdisches und vorchristliches Lied handle. Allerdings sei V. 48b von der lukanischen Redaktion eingefügt worden, um den Text an den narrativen Zusammenhang anzupassen. Die weitergehende traditionsgeschichtliche Vermutung RADLS, die Erzählung Lk 1,26–56 gehe auf eine ursprüngliche *Johannes*erzählung zurück (mit einer Verkündigungsszene an *Elisabet*, die daraufhin das Magnificat spricht), ist eine Spekulation, die eine These von D. VÖLTER, Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht, Straßburg: Heitz, 1911, neu belebt.

<sup>33</sup> Vgl. F. BOVON, Lukas (n. 8), 88.

<sup>34</sup> Vgl. H. SCHÜRMAN, Lukasevangelium (n. 8), 74; F. BOVON, Lukas (n. 8), 88, der darauf verweist, dass der Sprachgebrauch von *ταπεινός* und *ταπεινώσις* sozial und wirtschaftlich zu verstehen sei: „Die *ταπεινώσις* Marias drückt in den Augen des Lukas ... ihre Zugehörigkeit zu den sozial Armen in Israel aus“. Vgl. auch J. T. FORESTELL, Background (n. 11), 211.237. FORESTELL sieht Maria als die ideale Repräsentantin der alttestamentlichen *anawim*-Frömmigkeit.

<sup>35</sup> Vgl. J. A. FITZMYER, Luke (n. 11), 367.

immer ein Grund zu großer Freude.<sup>36</sup> Diesen Gedanken greift das Magnificat auf und steigert ihn zur großen Freude aller Menschengeschlechter über die Geburt des Retters Jesus<sup>37</sup>.

Die Verbindung mit der Lea-Rahel-Jakob-Geschichte transportiert noch weitere Details. Lea ist eine Stammutter Israels und damit einer der weiblichen Einsatzpunkte der Volksgeschichte Israels. Ihr wird Maria gegenübergestellt als die Mutter dessen, der die eschatologische Vollendung der Geschichte des durch Lea ins Leben getretenen Volkes heraufführt<sup>38</sup>. Zugleich wird Jesus so in die Jakob-Linie eingeschrieben. Der Retter Jesus ist damit ein „Sohn Israels“<sup>39</sup>.

### 3.4 Lk 1,49 und die großen Taten Gottes

<p>Lk 1,49: Denn der Mächtige<sup>40</sup> hat Großes (μεγάλα) an mir getan ...</p>	<p>Ps 70(71),18–19: <sup>18</sup>Und bis ins hohe Alter, o Gott, verlass mich nicht, bis ich deinen machtvollen Arm jedem kommenden Geschlecht verkündet habe, deine Macht und deine Gerechtigkeit, <sup>19</sup>o Gott, bis zu den höchsten (Himmeln), der du große Dinge (μεγάλεῖα) getan hast, o Gott, wer ist wie du?</p>
---	---

Ps 70(71),18–19 ist nur ein Beispiel für den Lobpreis der großen Taten Gottes. Die Bibel, nicht nur die Psalmen, ist voll von solchen lobpreisenden Sätzen. Die Verwendung der griechischen Form τὰ μεγάλα in absoluter Konstruktion („Großes“) findet sich z.B. in Ps 105(106),21: ἐπέλαθοντο τοῦ θεοῦ τοῦ σώζοντος αὐτούς τοῦ ποιήσαντος μεγάλα ἐν Αἴγυπτῳ – „Sie vergaßen Gott, ihren Retter, der einst in Ägypten Großes vollbrachte ...“

Das „Große“, das Gott vollbrachte, sind die befreienden Taten beim Auszug aus Ägypten (Plagen, Rettung am Schilfmeer)<sup>41</sup>. Die hat das Volk freilich immer wieder vergessen, was der Psalm vorwurfsvoll beklagt. Dtn 10,21 ruft es dem Volk mahnend in Erinnerung: „Für dich hat er all das Große und Ruhmvolle (τὰ μεγάλα καὶ τὰ ἔνδοξα ταῦτα) getan, das du mit eigenen Augen gesehen hast.“

Die Weisheitsliteratur sieht das „Große“, das Gott tut, eher in der Natur bzw. der Schöpfung (vgl. Ijob 5,9; 9,10; 37,5; 42,3; Sir 50,22, auch Ps

<sup>36</sup> D. RUSAM, Das Alte Testament (n. 7), 65, spricht von „der diegetischen Allusion atl. Geburtsgeschichten“, wertet die „Allusion“ aber nicht weiter aus.

<sup>37</sup> Eine derartige Ausweitung der Seligpreisung auf „alle Geschlechter“ hat ihr Vorbild in Ps 71(72),17; vgl. F. BOVON, Lukas (n. 8), 88. Siehe auch U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 198; J. SCHREINER, Magnifikat (n. 11), 20.

<sup>38</sup> Vgl. U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 142.

<sup>39</sup> Vgl. U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 25.

<sup>40</sup> Auch die Anrede „der Mächtige“ (ὁ δυνατός) hat Vorbilder in den Psalmen, vgl. Ps 23(24),8; 77(78),65; 88(89),9; siehe auch Ijob 36,5; Zef 3,17.

<sup>41</sup> Vgl. u. a. R. E. BROWN, Birth (n. 8), 337; B. KOWALSKI, Magnifikat (n. 9), 46.

135(136),4). Bei den Propheten ist das „Große“ das Gericht Gottes über Juda und Jerusalem (vgl. Jer 40,3LXX = 33,3).

Dass Gott auch an Einzelnen „Großes“ („große und wunderbare Dinge“) tut, bekennen Tobit und Tobias nach der Belehrung durch den Engel Rafael/Asarja: Nachdem sie den Engel nicht mehr sehen, verkündeten sie „überall, welch große und wunderbare Dinge Gott getan hatte und dass ihnen der Engel des Herrn erschienen war“ (Tob 12,22).

Im Magnificat bekennt Maria, dass Gott „Großes“ *an ihr* getan hat – der Leser kann damit nur die Verkündigungsszene (Lk 1,26–38) assoziieren: die Wahl Marias zur Mutter des Retters, der von ihr geboren werden soll und „Sohn des Höchsten“ genannt werden wird und den Thron seines Vaters David von Gott erhalten wird und ewig herrschen wird<sup>42</sup>. Diese „große“ Verheißung wird im Magnificat mit den „großen Taten“ Gottes in der Geschichte parallelisiert: Gottes Rettungstat an Israel (beim Exodus aus Ägypten) korrespondiert der bevorstehenden Geburt des Retters Jesus.

### 3.5 Lk 1,49 und die Heiligkeit des Gottesnamens

Lk 1,49: ... und sein <i>Name</i> ist <i>heilig</i> .	Ps 98(99),3: Preisen sollen sie deinen großen <i>Namen</i> . Denn er ist Furcht gebietend und <i>heilig</i> .
--	--

Die Heiligkeit des Gottesnamens ist ein Element typischer Psalmsprache. Ein weiteres Beispiel ist Ps 110(111),9: „Er gewährte seinem Volk Erlösung und bestimmte seinen Bund für ewige Zeiten. *Heilig* und Furcht gebietend ist sein Name“ (siehe auch Ps 32(33),21; 102(103),1; 104(105),3; 105(106),47; 144(145),21; 1 Chr 16,10.35; 29,16). Vom „heiligen Namen“ spricht v. a. auch Ezechiel (Ez 20,39; 36,20.21.22; 39,7.25; 43,7.8; siehe auch Dan 3,52; Lev 18,21; 22,2.32).

Nicht nur in den Psalmversen wird die Heiligkeit des Namens Gottes gepriesen (vgl. auch Dan 3,52; Tob 3,11; 8,5 u. ö.). Die klassische Stelle für die Heiligkeit Gottes ist die Berufungsvision des Propheten Jesaja. Die Seraphim, die als Engelwesen Gott umgeben, rufen das Trishagion in Jes 6,3 als Lobpreis aus: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt.“

Im Danklied Hannas (Septuagintafassung) ist der Gedanke der Heiligkeit Gottes mit der Gerechtigkeit verbunden: „Niemand ist heilig wie der Herr, niemand ist gerecht wie unser Gott, niemand ist heilig außer dir“ (1 Sam 2,2LXX<sup>43</sup>).

<sup>42</sup> Vgl. D. RUSAM, Das Alte Testament (n. 7), 66.

<sup>43</sup> Im hebräischen Text scheint hier eher ein Bekenntnis zum Monotheismus vorzuliegen: „Niemand ist heilig, nur der Herr; denn außer dir gibt es keinen (Gott; *אין כבודך*); keiner ist ein Fels wie unser Gott.“



Im Magnificat Marias wird das Bekenntnis zur Heiligkeit Gottes, das ein zentrales Theologumenon der Heiligen Schriften Israels ist, für das frühe Christentum, für das das Lukasevangelium ein zentraler Text ist, aktualisiert und übernommen: Auch die Christen, die das Magnificat zu ihrem täglichen Gebet machen, bekennen sich zur Heiligkeit Gottes.

### 3.6 Lk 1,50 und das Erbarmen Gottes

<p>Lk 1,50: Er erweist <i>sein Erbarmen</i> (ἔλεος) von Geschlecht zu Geschlecht <i>allen, die ihn fürchten</i>.</p>	<p>Ps 102(103),13: Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr <i>über alle, die ihn fürchten</i>.</p>
--	---

Das generationenübergreifende Erbarmen Gottes thematisiert Ps 102(103) auch in den Versen 17–18: „*Doch das Erbarmen* (ἔλεος)<sup>44</sup> *des Herrn* währt immer und ewig für *alle, die ihn fürchten*; und seine Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) erfahren noch Kinder und Enkel; <sup>18</sup>alle, die seinen Bund bewahren, an seine Gebote denken und danach handeln.“

Ps 102(103) ist ferner ein maßgeblicher Hypotext für das Vaterunser<sup>45</sup>. Dieser Psalm ist ein Lobpreis des Erbarmens Gottes. Dabei wird die menschliche Schuld nicht in Abrede gestellt, doch angesichts der Schwachheit und Vergänglichkeit der Menschen – wie Gras, wie die Blume des Feldes – kennt Gott nur Barmherzigkeit und Erbarmen. Vorausgesetzt ist dabei, dass sich der Mensch auf das Bundesangebot Gottes einlässt: Dieses vertrauensvolle Sich-Einlassen auf Gott kleidet der Text in die Wendung „alle, die ihn fürchten“<sup>46</sup>.

Dass dieses Erbarmen Gottes „von Geschlecht zu Geschlecht“ reicht, er-

<sup>44</sup> Zur Verwendung dieses Begriffs im lukanischen Doppelwerk vgl. u. a. D. GERBER, Les emplois d'ἔλεος en Luc-Actes, in: E. Bons (ed.), »Car c'est l'amour qui me plait, non le sacrifice ...«, Recherches sur Osée 6:6 et son interprétation juive et chrétienne (Supplements to the Journal for the study of Judaism 88), Leiden/Boston 2004, 81–95; hier zum Magnificat vgl. 85–87.

<sup>45</sup> Vgl. C. DOHMEN, Von Gott zu Gott sprechen: wenn die Theologie ins Gebet genommen wird, in: Geist und Leben 74 (2001) 326–335.

<sup>46</sup> Die Wendung „die Gott fürchten“ (φοβούμενοι τὸν θεόν) ist bei Lukas nicht Terminus technicus für eine bestimmte Gruppe, sondern Bezeichnung für grundlegend jüdische Frömmigkeit, die auch Ausgangspunkt christlich verstandener Frömmigkeit wird. „Gottesfürchtige“ kommen also nicht nur aus den Heiden, sondern können auch Juden oder Proselyten sein. Vgl. G. WASSERBERG, Israels Mitte (n. 2), 52–53. – H.-J. KLAUCK, Gottesfürchtige im Magnificat?, in: NTS 43 (1997) 134–139, weist auf den Zusammenhang der hier erwähnten „Gottesfürchtigen“ mit denen in der Apostelgeschichte (Apg 10,2.22.34–35) hin, vermittelt über die Verheißung des Lichts für die Heidenvölker in der Simeonsprophetie (Lk 2,32). KLAUCK betont aber dennoch die „Israelzentriertheit der lukanischen Vorgeschichte“ und dass „auch zu den Heidenvölkern das eschatologische Heil Gottes nur gelangt, wenn Israel als vermittelnde Instanz dazwischen tritt“ (S. 139).

innert an eine weitere zentrale Stelle der Heiligen Schriften Israels: In der so genannten Gnadenformel (Ex 34,6–7) wird betont, dass Gott ein langmütiger, barmherziger und gnädiger Gott ist. Aber er lässt den Schuldigen nicht ungestraft, und Gott muss prüfend nachsehen, ob nicht die folgenden Generationen, die dritte und vierte Generation, was man eben in einer Familie noch überblicken kann, in die gleichen Fehler und Sünden zurückfällt. Gegenüber diesen drei, vier Generationen erfolgt jedoch die Gnade Gottes im Übermaß, denn Gott erweist seine Gnade<sup>47</sup> „Tausenden von Generationen“. So stellt sich Gott in der Szene vor, in der Gott als Zeichen seiner Vergebungsbereitschaft dem in eine schützende Felsspalte gestellten Mose seine Herrlichkeit „im Nachhinein“ schauen lässt<sup>48</sup>:

„Der Herr ging an ihm vorüber und rief: Der Herr, Gott, ist ein barmherziger und erbarmender Gott (κύριος ὁ θεὸς οἰκτιρῶν καὶ ἐλεήμων), langmütig, reich an Erbarmen und Treue (μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός): <sup>7</sup>Er bewahrt Tausenden (von Generationen) Gerechtigkeit und Erbarmen (δικαιοσύνην διατηρῶν καὶ ποιῶν ἔλεος), nimmt Gesetzlosigkeit, Verfehlungen und Sünde weg, lässt aber den Sünder nicht ungestraft; er vergleicht die Schuld der Väter mit den Söhnen und Enkeln, mit der dritten und vierten Generation.“

Diese Stelle ist äußerst bedeutsam für das Gottesbild der Bibel, denn hier wird das Verhältnis zwischen der (übergroßen) Barmherzigkeit Gottes und der Verantwortlichkeit des Menschen angesprochen. Trotz oder gerade angesichts der Barmherzigkeit Gottes bleibt der Mensch vor Gott verantwortlich, da Gott überprüft, ob die nachfolgenden Generationen in die Fehler der Alten verfallen. Dieses Verhältnis zwischen Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit Gottes bleibt ein Geheimnis, da das Verhältnis von 1000 zu 3 oder 4 Generationen der Mensch nicht überblicken kann. Genau an diese Botschaft der Verbindung von menschlicher Verantwortlichkeit und göttlicher Barmherzigkeit knüpft über das Magnificat die Jesus-Geschichte an: Auch in der Verkündigung Jesu begegnet diese Verbindung, z. B. in der Bergpredigt/Feldrede.

---

<sup>47</sup> Das griechische Wort ἔλεος ist die Standardübersetzung für den häufig belegten hebräischen Begriff רַחֲמִים, „Gnade, Güte, Erbarmen“. Es bezeichnet Gottes Bundestreue bei der Erwählung Israels (Ex 34,6) und Davids (2 Sam 7,15), die dem Bundespartner ohne eigenes Verdienst als immerwährende Zuwendung zugesprochen wird. Vgl. R. E. BROWN, *Birth* (n. 8), 337; U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* (n. 11), 15.

<sup>48</sup> Siehe dazu C. DOHMEN, *Exodus 19–40*, HThKAT, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2004, 354–357.

### 3.7 Lk 1,51 und Gottes starker Arm

<p>Lk 1,51: Er vollbrachte<sup>49</sup> mit seinem Arm machtvolle Taten: ...</p>	<p>Ps 88(89),11–15:  <sup>11</sup>Du hast den Hochmütigen wie einen Besiegten gedemütigt und mit dem Arm deiner Macht deine Feinde zerstreut.  <sup>12</sup>Dein ist der Himmel, dein auch die Erde; den Erdkreis und was ihn erfüllt hast du gegründet.  <sup>13</sup>Nord und Süd hast du geschaffen, Tabor und Hermon werden jubeln bei deinem Namen.  <sup>14</sup>Dein Arm ist voll Kraft, deine Hand sei stark, deine Rechte hoch erhoben.  <sup>15</sup>Gerechtigkeit und Rechtsprechung sind die Stützen deines Thrones, Erbarmen und Treue schreiten vor deinem Antlitz her.</p>
--	---

Psalm 88(89)<sup>50</sup> ist eine Komposition verschiedener Elemente. In dem Teil, aus dem die genannten Verse sind, wird Gottes gewaltige Macht gepriesen, die sich schon bei der Schöpfung gezeigt hat: Gott hat im Kampf mit den Chaosmächten gesiegt und eine wohlgeordnete Schöpfung aufgerichtet. Die machtvollen Taten Gottes, die das Magnificat besingt, sind einerseits die großartigen Schöpfungstaten, aber auch die Rettung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten. Das zeigt sich im Moselied von Ex 15 nach dem Rettungswunder am Schilfmeer: „Deine Rechte, Herr, ist herrlich an Stärke; deine Rechte, Herr, zerschmettert die Feinde. <sup>7</sup>In der Fülle deiner Herrlichkeit wirfst du die Gegner zu Boden. Du sendest deinen Zorn; er frisst sie wie Stoppeln“ (Ex 15,6–7).

Die menschliche Perspektive dieser Texte ist gekennzeichnet von einer permanenten Situation der Gefährdung durch militärische Großmächte. Anders als im friedlichen Mitteleuropa unserer Tage waren die Menschen damals ständig der Gewalt ausgeliefert. Konflikte – auch innerhalb des Volkes – wurden in der Regel gewaltsam ausgetragen. In einem solchen Horizont ist es nur natürlich, wenn man Gottes Größe so darstellt, dass Gott die verhassten Fein-

<sup>49</sup> N. LOHFINK, *Lieder* (n. 9), 228, spricht sich ausdrücklich für eine vergangenheitliche Übersetzung der Aoriste ab Lk 1,51 aus (gegen die Einheitsübersetzung; vgl. auch DERS., *Lobgesänge* [n. 11], 17–19). Ihm schließt sich z. B. B. KOWALSKI, *Magnificat* (n. 9), 44, an. Vgl. auch H. SCHÜRMAN, *Lukasevangelium* (n. 8), 75: „... vielmehr kann das Zukünftige als Vergangenheit beschrieben werden, weil es in einer anfänglichen Erfüllung schon seine Vorverwirklichung gefunden hat“. Ähnlich F. BOVON, *Lukas* (n. 8), 92–93; vgl. auch U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* (n. 11), 206–209. – R. E. BROWN, *Birth* (n. 8), 363, bietet als Erklärung an, dass der von Lukas übernommene judenchristliche Hymnus hier an Tod und Auferstehung Jesu denke, durch die machtvolle Taten und die Umkehrung der Machtverhältnisse schon vollzogen sind (daher das Vergangenheitstempus). – F. W. HORN, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, GTA 26, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 144, optiert dagegen für eine habituelle Deutung: Gott hilft seinem Israel, den frommen Armen, einmal und immer wieder auf. Auch W. RADL, *Ursprung* (n. 4), 270, Anm. 5, meint, dass die Aoristformen „gnomische Bedeutung“ haben können.

<sup>50</sup> Zu Ps 88(89) als bedeutsamen Motivhintergrund für das Magnificat vgl. U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* (n. 11), 17–18.

de besiegt. Im Übrigen ist zu bemerken, dass es für den starken Arm des Herrn zahllose Belegstellen gibt (u. a. Jes 40,10 f.; 51,5.9; 52,10; 53,1; Ez 20,33 f.)<sup>51</sup>.

Schöpfung und Befreiung sind die zentralen Charakteristika des Handelns Gottes an den Menschen – das Magnificat bekennt sich zu diesem Gott durch die Verwendung der Metapher des „Arms“.

### 3.8 Lk 1,51 und Gottes Abneigung gegen Hochmütige

Lk 1,51: ... Er zerstreute, die im Herzen voll Hochmut sind;	Ps 17(18),28: Ja, du wirst das erniedrigte (ταπεινός) Volk retten und die Augen der Hochmütigen erniedrigen (ταπεινώω).
---	--

Ps 17(18),28 ist ein Beispiel dafür, dass Gott den Hochmütigen (ὑπερηφάνους)<sup>52</sup> entgegentritt (siehe auch Ps 118(119),21). Ps 93(94),2 spricht offenbar aus der Not heraus, dass der Alltag dieses Einschreiten Gottes gegen die Hochmütigen nicht immer erkennen lässt – daher bittet dieser Psalm um Vergeltung für die Hochmütigen, die den Frommen und Gottesfürchtigen verspotten und verfolgen (vgl. Ps 118(119),51.69.78.122; 122(123),4; 139(140),6).

Der Merkspruch Spr 3,34 (in der *Septuaginta*-Fassung) betont, dass Gott hochmütige Menschen nicht ausstehen kann: „Den Hochmütigen tritt er entgegen, den Gebeugten erweist er seine Gunst.“ 1 Petr 5,5 greift dieses Sprichwort bestätigend auf. Auch das Danklied Hannas wendet sich gegen die Großsprecher (1 Sam 2,3).

Wieder schöpft das Magnificat aus dem Fundus der Psalmen- und Weisheitssprache, um eine wichtige Eigenschaft Gottes als gültig und wichtig zu markieren. Für sich betrachtet, könnte das harte Wort gegen die Hochmütigen vielleicht anstößig oder abstoßend wirken – doch der Wiedererkennungseffekt weist in eine andere Richtung: Aus den Heiligen Schriften Israels ist die Einstellung Gottes gegenüber den Hochmütigen bereits bekannt. Insofern unterstreicht die Einspielung der entsprechenden Stellen die *Zuverlässigkeit* der „revolutionären“ Botschaft. Im *Parallelismus membrorum* wird in den Hypotexten bereits angedeutet, auf wessen Seite Gott wirklich steht: auf der Seite der Armen und Niedrigen, auf der Seite der verspotteten Frommen – und Gott wird die Verhältnisse zu deren Gunsten umkehren. Genau dieses Thema wird im Magnificat im Folgenden breit ausgeführt.

<sup>51</sup> Vgl. dazu J. T. FORESTELL, Background (n. 11), 215.

<sup>52</sup> Vgl. P. L. SCHOONHEIM, Der alttestamentliche Boden der Vokabel ὑπερηφάνος Lukas I 51, in: NT 8 (1966) 235–246: Eine Analyse der etwa 100 Belegstellen zeigt, dass es um Vermessenheit und Selbstüberhebung mit Wissen und Willen Gott gegenüber geht. Darin erweist sich der Hochmütige nicht nur als gottesfeindlich, sondern auch als menschenfeindlich, da die Mitmenschen nur Objekte seiner Tyrannei sind. Entsprechend formuliert sich in den alt- wie neutestamentlichen Texten die Hoffnung, dass Gott sich gegenüber dem scheinbar mächtigen Hochmütigen als überlegen erweisen wird.

### 3.9 Lk 1,52 und die Umkehrung der Verhältnisse

Dass „die Niedrigen“ (Adjektiv: ταπεινός) erhöht werden, ist in dem bereits zitierten Psalmvers Ps 17(18),28 schon angeklungen. Dass Gott fähig und willens ist, die irdischen Machtverhältnisse umzukehren, weil die Schwachen und die Gottesfürchtigen unterdrückt werden, ist ein grundlegendes Thema im Alten Testament<sup>53</sup>. Dabei kann es im Modus des Gerichtswortes an Mächtige und Vornehme geäußert werden, aber auch als Hoffnungsmotiv für „die Niedrigen“. Ein Beispiel aus dem Ezechielbuch erzählt eine Fabel von Adlern (den Großmächten Babylon und Ägypten), einer Zeder und einem Weinstock (König Zidkija). Damit wird rätselhaft das Ergehen Israels und seiner Könige im Zusammenhang mit der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier umschrieben. Das Fehlverhalten des Königs Zidkija, sein Paktieren mit Ägypten gegen Babylon, wird heftig verurteilt (Ez 17,1–21). Am Ende jedoch steht ein heilvoller Ausblick auf die Macht Gottes, der über den Großmächten Ägypten und Babylon steht und der wieder rettend für das Volk eintreten wird:

Lk 1,52: Er stürzte Mächtige vom Thron und <i>erhöhte Niedrige</i> (ὑψώσεν ταπεινός).	Ez 17,24: Und alle Bäume der Ebene werden erkennen, dass ich der Herr bin, der den hohen Baum erniedrigt und den <i>niedrigen</i> Baum <i>erhöht</i> (ὁ ταπεινὸν ξύλον ὑψηλὸν καὶ ὑψὸν ξύλον ταπεινόν), der den grünenden Baum vertrocknen lässt und den vertrockneten Baum belebt. Ich, der Herr, habe gesprochen, und ich werde es tun.
--	--

Die Metapher der Bäume lässt sich so auflösen: der „hohe Baum“ sind die Völker, die Israel beherrscht haben, der „niedrige Baum“ ist Israel. Der grünende Baum, der vertrocknet, ist König Zidkija, der keine Zukunftsperspektive für seine Nachkommen hat, während der vertrocknete Baum für den bereits ins Exil geführten König Jojachin steht. Jojachin zeugt im Exil Serubbabel, und darin könnte eine grundsätzliche Hoffnung auf eine Fortsetzung der davidischen Linie liegen<sup>54</sup>. Während Ez 17,1–21 das Gericht über den treulosen König Zidkija ankündigt, geht das abschließende Heilswort 17,22–24 einen Schritt darüber hinaus und betont die Geschichtsmächtigkeit Gottes, der die Macht hat, die Verhältnisse umzukehren. Mit dem Überleben des Volkes und dem Ende des Exils hat sich dieser Heilswille Gottes für sein erniedrigtes Volk bewahrheitet – und so kann diese Gottesrede als unumstößliche Gewissheit im Magnificat aufgenommen werden<sup>55</sup>. Das Gebet Marias

<sup>53</sup> Vgl. u. a. J. T. FORESTELL, Background (n. 11), 217. Im Neuen Testament wird diese Linie z. B. von den Gleichnissen Jesu und der Kreuzestheologie des Paulus fortgesetzt, vgl. F. BOVON, Lukas (n. 8), 90. M. GROHMANN, Psalm 113 (n. 12), 154–155, zeigt diese Linie am Beispiel der Texte 1 Sam 2,1–10 (Danklied der Hanna), Ps 113 und Lk 1,52–53 auf.

<sup>54</sup> Vgl. M. GREENBERG, Ezechiel 1–20 (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2001, 369.

<sup>55</sup> Vgl. F. SEDLMEIER, Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24 (NSK-AT 21/1), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002, 233.

ist somit kein reines Wunschdenken und eine unrealistische Forderung, sondern eine neutestamentliche Fortsetzung einer wichtigen alttestamentlichen Aussage über Gott.

Aus der Sicht der Unterdrückten ist ein solcher Satz über Gott ein großes Hoffnungspotential. Dafür gibt es Analogien im Danklied Hannas (1 Sam 2,4.7–8), aber auch in den Psalmen. So formuliert z.B. der Hymnus Ps 112(113),6–7: „(der Herr), ... der auf das Niedrige (τὰ ταπεινά) schaut – im Himmel und auf der Erde, der den Armen von der Erde emporhebt und den Bedürftigen vom Misthaufen aufhebt“<sup>56</sup> oder Ps 137(138),6: „Ja, der Herr ist erhaben; doch er schaut auf das Niedrige/die Niedrigen (τὰ ταπεινά) und die Stolzen erkennt er von fern.“ Dieser Psalm ist ein Dank- und Vertrauenslied, das auf gute Erfahrungen mit Gott aufbaut. Ähnlich ist es im Hymnus Ps 146(147),6: „Der Herr hilft den Sanftmütigen (πραῦς) auf und erniedrigt (ταπεινώ) die Frevler.“

Die Weisheitsliteratur hebt die Erfahrung Einzelner auf eine grundsätzliche Ebene: Im Angesicht der großartigen und gewaltigen Schöpfung stehen die menschlichen Machtverhältnisse grundsätzlich zur Disposition Gottes. Das Sirachbuch formuliert als Sprichwort: „Gott stürzt die Throne der Herrscher und setzt an ihre Stelle die Sanftmütigen“ (θρόνους ἀρχόντων καθεῖλεν ὁ κύριος καὶ ἐκάθισεν πραεῖς ἀντ' αὐτῶν; Sir 10,14).

Die Freunde des Ijob betonen mehrfach das undurchschaubare Walten Gottes, der die „normalen“ menschlichen Verhältnisse umkehrt. Ein Beispiel ist Ijob 5,8–11, ein Ausschnitt aus der ersten Rede des Elifas, der den Grundsatz als Argument verwendet, dass sich Ijob vor Gott demütigen soll, denn Gott schlägt zwar, doch hilft er auch wieder dem Armen auf: „Ich aber, ich würde den Herrn anflehen und den Herrn, den Herrscher über alle, anrufen, <sup>9</sup>der Großes (μεγάλα) und Unergründliches tut, Wunder, die niemand zählen kann. <sup>10</sup>Er spendet Regen über die Erde hin und sendet Wasser auf die weiten Fluren, <sup>11</sup>er bringt Niedere in die Höhe (τὸν ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψος) und richtet Verlorene auf.“

Auch Ijob selbst weiß um dieses unbegreifliche Walten Gottes, der menschliche Vorstellungen von Macht und Klugheit auf den Kopf stellt. Und gerade das motiviert Ijob, seine Sache vor Gott vorzutragen. So formuliert Ijob 12,16–19: „Bei ihm [Gott] ist Macht und Stärke, er hat Wissen und Einsicht. <sup>17</sup>Er führt Ratsherren in die Gefangenschaft, Richter des Landes lässt er dumm aussehen. <sup>18</sup>Er setzt Könige auf Throne und bindet einen Gurt um ihre Hüften. <sup>19</sup>Er führt Priester in die Gefangenschaft, alte Geschlechter des Landes bringt er zu Fall.“

<sup>56</sup> Ps 112(113),9 schließt den Hymnus ab mit Gottes Wohltat an der unfruchtbaren Frau: „Er [Gott] lässt die Unfruchtbare im Hause wohnen, als Mutter freut sie sich über Kinder“. Damit ist eine Brücke zu 1 Sam 2,1–10 und so indirekt auch zum Magnificat geschlagen; vgl. M. GROHMANN, Psalm 113 (n. 12), 154.

Ijob weiß um diese Argumentationsweise der Freunde, doch für ihn ist das zunächst leeres Geschwätz (vgl. Ijob 13,1–12), weil ihm dies in seinem besonderen Fall, nämlich in seinem unschuldigem Leiden, nicht weiterhilft. Für Ijobs Schicksal ist das unbegreifliche Walten Gottes keine Erklärung, da er, Ijob, zum einen keine hochgestellte Persönlichkeit (König, Priester, Ratsherr) ist und zum anderen keine Schuld begangen hat, die eine derartige Strafe, wie sie ihn ereilt hat, rechtfertigen könnte. Zwischen Ijobs besonderem Schicksal und dem Magnificat gibt es keine direkte Linie, und doch ist auch das Buch Ijob mit allen seinen Protagonisten von der souveränen Macht Gottes über alle irdischen Schicksale und Machtverhältnisse überzeugt – diese bibeltheologische Grundkonstante teilen sich auch das Ijobbuch und das Magnificat, wenn auch unter unterschiedlichen Vorzeichen.

### 3.10 Lk 1,53 und die Parteinahme Gottes für die Armen

Lk 1,53: Hungernde beschenkte er mit guten Gaben und schickte die Reichen leer weg.	Ps 33(34),11: Reiche <sup>57</sup> werden arm und hungern; die aber den Herrn suchen, brauchen kein Gut zu entbehren.
--	---

Die Umkehrung der menschlichen Macht- und Ohnmachtverhältnisse zugunsten der Benachteiligten wird anhand der sozialen Frage von Hunger und Reichtum konkretisiert (siehe auch 1 Sam 2,5–8). Die Bibel insgesamt hat ein besonderes Augenmerk auf die sozial Schwachen, mehrfach formuliert sie die Fürsorgepflicht für die Armen (z. B. Dtn 14,28–29; 15,4,7–11). Insbesondere in den Psalmen begegnet immer wieder die Gruppe der „Armen“. Auch wenn diese Bezeichnung offen ist für eine (spätere) Spiritualisierung, so dass diejenigen, die sich mit „den Armen“ identifizierten, nicht notwendig materiell arm sein mussten, so wurzelt diese Rede doch in dem tiefgehenden Bewusstsein, dass eine Gesellschaft mit starken sozialen Spannungen und einer großen Kluft zwischen Arm und Reich nicht im Sinne Gottes ist – oder dass eben dort, wo eine solche Aufspaltung der Gesellschaft vorliegt, Gott für die Armen und Schwachen Partei nimmt<sup>58</sup>.

Ps 33(34) betont dabei die Notwendigkeit, sich vertrauensvoll an JHWH („den Herrn“) zu wenden, und thematisiert die spirituelle Erfahrung, dass der Beter in einer Krisensituation die Hilfe Gottes erfahren hat. Aus derartigen Erfahrungen wird das Bekenntnis destilliert, das alle, die sich an Gott wenden, Rettung aus ihrer Not erleben werden.

<sup>57</sup> Die Septuaginta spricht von „Reichen“ (πλούσιοι); ihr folgt die Vulgata (*divites*). Im hebräischen Text steht die Metapher „junge Löwen“. Die Septuagintafassung ergibt sich aus einer geringfügigen Änderung des hebräischen Konsonantenbestandes (כברים oder כבירים statt כפירים) und passt besser in den Gesamtduktus des Psalms.

<sup>58</sup> Vgl. u. a. P. BEMILE, Magnificat (n. 8), 111–115; J. T. FORESTELL, Background (n. 11), 225–235; H.-G. GRADL, Zwischen Arm und Reich (n. 2) 422.

Ein weiteres Beispiel für diese Weise des Betens ist Ps 106(107),8–9: „<sup>8</sup>Sie alle sollen dem Herrn danken für sein Erbarmen (Plural: τὰ ἐλέη αὐτοῦ), für sein wunderbares Tun an den Menschen, <sup>9</sup>weil er die lechzende Seele gesättigt, die hungernde Seele mit Gutem erfüllt hat.“

Auch Ps 106(107) betont, dass Gott auf der Seite der Bedrängten steht. Nach dem Dankaufruf in 106(107),1 wird in den folgenden Versen die Not der „Armen“ beschrieben: Hunger, Durst, Verfolgung, Orientierungslosigkeit. Aus all diesen Notlagen rettet Gott. Vielleicht ist an die Befreiung aus dem Babylonischen Exil oder aus einer anderen Notlage zu späterer Zeit zu denken. Im hebräischen Text weist das Wort שָׁמַיִם ein weitaus größeres Bedeutungsspektrum auf („Kehle, Atem, Leben, Seele“ usw.) und bezeichnet den Menschen in seiner gesamten, vor allem auch körperlichen Bedürftigkeit. Die stereotype griechische Übersetzung mit ψυχή („Seele“) überträgt den hebräischen Begriff bereits in eine andere geistige Welt und eröffnet damit die Möglichkeit für eine spiritualisierende Deutung.

Die Rede der Psalmen von der Hilfe Gottes für die Armen kann sehr konkret werden, wie das Beispiel von Ps 145(146),7 zeigt: „Recht verschafft er den Unterdrückten, den Hungernden gibt er Nahrung; der Herr befreit die Gefangenen.“ Auch dieser Psalm betont, auf welcher Seite Gott steht – und dafür wird Gott gepriesen. Es steht wohl beides dahinter: eine konkrete Erfahrung der Errettung aus einer schlimmen Lage *und* das Wunschdenken, dass es tatsächlich so sein *möge*, dass Gott den Hungernden Nahrung gibt.

In derartige Gebetstexte fließen nicht einzelne Erfahrungen als Sonderfälle ein, vielmehr kristallisieren sich hier das religiöse Wissen und die Gottesbegegnung, die Glaubensgeschichte und das Hoffnungspotential von Generationen. In diesen breiten Traditionsstrom der biblischen Sicht von Gott als Freund und Retter der Armen stellt sich das Lukasevangelium: Einige Beispiele dafür sind die Seligpreisung der Armen (aus Q übernommen: Lk 6,20), die Warnungen an die Reichen (Lk 6,24–26) sowie die in der kanonischen Literatur nur im Lukasevangelium belegten Geschichten von der falschen Selbstsicherheit des reichen Mannes (Lk 12,13–21) und vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Lk 16,19–31)<sup>59</sup>. Im Magnificat erfolgt die programmatische Anbindung dieses besonderen Akzents des Lukasevangeliums an die alttestamentliche Tradition.

<sup>59</sup> Vgl. F. W. HORN, *Glaube* (n. 49), 150–154; R. E. BROWN, *Birth* (n. 8), 364; H.-G. GRADL, *Zwischen Arm und Reich* (n. 2) 224–255.





Wenn nun das Ereignis der Wende nach dem Exil und der Trost und die neuerliche Zuwendung Gottes nach dem Strafgericht im Magnificat aufgegriffen werden, dann ist das nicht nur eine allgemeine Aussage über das grenzenlose Erbarmen Gottes, sondern auch eine deutliche Qualifizierung des Jesus-Ereignisses: Die Menschwerdung Gottes in Jesus durch Maria wird auf einer Ebene mit der Heimführung Israels aus dem Exil gesehen, mit dem Geschenk des Neuanfangs nach dem Strafgericht. Diese Sichtweise korrespondiert der strukturierten Genealogie Jesu von Mt 1,1–17: Christus ist eine die Geschichte gliedernde Wegmarke wie Abraham, David und das Babylonische Exil (Mt 1,17). Wie das Esra-Nehemia-Buch zeigt, ist der Neuanfang in Juda/Jehud in das Licht eines göttlichen Gnadengeschenks getaucht: Hier liegt eine idealtypische Besinnung auf den „Ursprung“ vor, auf die Weisung Gottes (Tora), ein Neubeginn in Reinheit und Heiligkeit des Volkes. Bei diesem Bewusstsein setzt das Magnificat an, wenn es die Geburt Jesu mit Gottes Erbarmen über Israel nach dem großen Strafgericht des Exils parallelisiert<sup>62</sup>.

### 3.12 Lk 1,55 und die Verheißungen an die Väter

<p>Lk 1,55:          ... wie er es unseren Vätern verheißt hat,  <i>Abraham</i> und seinen Nachkommen auf ewig.</p>	<p>Mi 7,20:          Du wirst an Jakob Treue erweisen,          an <i>Abraham Erbarmen</i> (ἔλεος),          wie du unseren Vätern geschworen hast          in den Tagen der Vorzeit.</p>
---	---

Die Michaschrift schließt<sup>63</sup> mit diesem hoffnungsvollen Ausblick, dass Gott sich wieder als treu gegenüber seinen Verheißungen erweisen wird und die einst Abraham und den Erzvätern gemachten Zusagen wieder in Geltung versetzen wird. Die in den Heiligen Schriften Israels – namentlich in der Tora, im Buch Genesis – niedergeschriebenen Verheißungen an die Väter werden so in „späterer“ Zeit (in der Epoche des Frühjudentums) zu einem großen Hoffnungspotential. Darauf können und wollen auch die frühen Christen nicht verzichten, und so wird die Menschwerdung Gottes in Jesus als eine neue Realisation der Verheißungen an die Väter gesehen. Das Magnificat schafft hier diese Verbindung.

Als ein Beispiel für die Bundeszusage Gottes an Abraham sei Gen 17,7 genannt: „Ich werde meinen Bund zwischen mir und dir samt deinen Nachkommen schließen, Generation um Generation, einen ewigen Bund: Dir und deinen Nachkommen werde ich Gott sein.“

Es ist für das Neue Testament und damit das Christentum ungeheuer be-

<sup>62</sup> Vgl. D. GERBER, Les emplois (n. 44), 92.

<sup>63</sup> U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 26, macht darauf aufmerksam, dass der *Schluss* des Magnificat sowohl dem *Schluss* des Michabuches als auch dem *Schluss* des königlich-messianischen Psalms 17(18)//2 Sam 22 entspricht. Sie sieht hier den Erweis einer planvollen Komposition.

deutsam, dass mit diesen Sätzen, die im Magnificat die Mutter Jesu spricht, die unverbrüchliche Bundeszusage und die Verheißungen Gottes an die Väter nun mit Jesus, mit dem Neuen Testament und dem Christentum verbunden werden. Das Christusereignis, näherhin die Geburt Jesu, wird durch diese Gestaltung des Magnificat als ein Ausfluss dieser Gnadenzusagen Gottes an Israel angesehen: Hier wird – literarisch und theologisch – das Christentum auf die Wurzel, auf den edlen Ölbaum (= Israel), aufgepfropft (wie Paulus das in Röm 9–11 ausführt) und lebendig verbunden.

#### 4 Systematisierende Zusammenfassung

Ein Leser, der am Magnificat entlanggeht und die angebotenen Hypotexte aus den Heiligen Schriften Israels aktiviert, stößt auf eine ganze Reihe *zentraler Aussagen über Gott*, die mehrfach in den biblischen Texten wiederkehren<sup>64</sup>. So wird Gott in typischer Psalmensprache als „mein (unser) Retter“ (σωτήρ) angesprochen, der *Großes* getan hat. Die „großen Taten“ Gottes sind Sammelbezeichnung für das Werk der Schöpfung einerseits und für die Befreiung Israels aus Ägypten (Exodus) andererseits. Mit diesen Ereignissen wird das Geschehen der Menschwerdung Gottes durch Maria in Jesus Christus parallelisiert<sup>65</sup>. Dabei ist zu beachten, dass die meisten der angespielten alttestamentlichen Texte im engeren oder weiteren Zusammenhang einer *messianischen* Deutung stehen: Das Magnificat baut auf die alttestamentlichen Texte auf, die Gottes eschatologisches Heilshandeln in und durch seinen Gesalbten (Messias bzw. *χριστός κυρίου*; vgl. z. B. 1 Sam 2,10; Ps 17(18),51; Hab 3,13) schildern<sup>66</sup>.

Das Bekenntnis zur *Heiligkeit* Gottes bzw. zur Heiligkeit seines Namens ist ein weiterer wesentlicher Aspekt, den das Magnificat mit alttestamentli-

<sup>64</sup> Auch N. LOHFINK, *Lieder* (n. 9), 228, weist darauf hin, dass in den Liedern der Kindheitsgeschichte bei Lukas sich nicht menschliche Gefühle ausdrücken, sondern göttliche Wirklichkeiten – nur einer ist der eigentlich Handelnde, und nur der wird charakterisiert: Gott. Vgl. auch N. LOHFINK, *Psalmen* (n. 6), 116. – Inhaltlich gehe es um die Hauptstationen der Geschichte Israels, vgl. N. LOHFINK, *Lobgesänge* (n. 11), 21. – J. NOLLAND, *Luke* (n. 11), 74, hält fest: „The Magnificat ... is at times marked by specific OT allusions, but more commonly OT motifs and language are used in a fresh coinage which evokes more generally the whole thought world of OT faith and declares its eschatological fulfillment, at least in principle, in God's present activity with Mary.“ – Zum Gottesbild im Magnificat vgl. auch P. BEMILE, *Magnificat* (n. 8), 134–167.

<sup>65</sup> Vgl. N. LOHFINK, *Lobgesänge* (n. 11), 21; D. RUSAM, *Das Alte Testament* (n. 7), 68; J. A. FITZMYER, *Luke* (n. 11), 361.

<sup>66</sup> Dies ist die Grundthese der Studie von U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* (n. 11), *passim*, z. B. S. 21: Das Magnifikat verarbeitet „alle alttestamentlichen Textstellen, in denen die Erwähnung des *χριστός κυρίου*, hebr. *מָלְאִים הַיְהוָה*, auch nur von ferne messianisch gedeutet werden konnte; und auch die übrigen der im Hintergrund stehenden Texte fügen sich ganz diesem messianischen Duktus ein.“

cher Gebetsprache gemeinsam hat. Eng verbunden mit der Heiligkeit Gottes ist das Wissen um bzw. das Hoffen auf sein *Erbarmen*, das den begrenzten Zeitraum menschlicher Generationen übersteigt – mit dem Anklang an die Gnadenformel von Ex 34,6–7 ist ein weiterer zentraler biblischer Text auf den Plan gerufen, der für das biblische Gottesbild von entscheidender Bedeutung ist. Hier stellt sich Gott als erbarmender und langmütiger Gott vor, dessen Barmherzigkeit tausend Generationen umfasst (mehr als die gesamte Menschheitsgeschichte) und der zugleich die Verantwortlichkeit des Menschen nicht aufhebt, sondern Verfehlungen nicht ungestraft lässt und überprüft, ob die Söhne und Enkel in die gleichen Fehler wie ihre Väter verfallen. Diese letztlich geheimnisvolle Spannung zwischen Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit Gottes aktiviert das Magnificat erneut und entspricht damit einem Grundtenor auch der Verkündigung Jesu: Gottes liebende Zuwendung zu seinem Volk und zum Einzelnen hebt nicht die sittliche Verantwortung des Menschen auf, sondern motiviert zu einem Leben in Ehrfurcht vor der lebensförderlichen Weisung Gottes. Gerade die Gnadenformel betont in Verbindung mit der Erwählungszusage von Ex 19,4–6, dass Gott auf der Seite derer steht, *die ihn fürchten*. Die Psalmen – insbesondere Ps 102(103) – entfalten diese Option Gottes mehrfach. Die Gottesfurcht ist dabei nicht ein Erschauern vor einer unbekanntem numinosen Gewalt, sondern das vertrauensvolle Sich-Einlassen auf Gott, das Wissen um die eigene Begrenztheit und Bedürftigkeit sowie das Vertrauen auf Gottes Erbarmen und Gottes Gerechtigkeit: „Für euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, und ihre Flügel bringen Heilung“ (Mal 3,20).

Im geschichtlichen Rückblick hat sich ferner die prophetische Botschaft von Gericht und Heil, hier das Wort aus Ez 17,24, bewahrheitet: Gott hat den hohen Baum (die Völker, die Israel erobert haben) erniedrigt und den niedrigen Baum Israel erhöht, sein Überleben gesichert und aus dem Exil befreit. Der verdorrte Baum wird blühen – diese Metapher spielt auf die davidische Linie an, die immer noch die Verheißung eines ewigen Königums trägt (2 Sam 7). Diese Hoffnung hält sich durch, und aus christlicher Perspektive kann Jesus, das Kind der Maria, als Beginn ihrer Realisierung angesehen werden. Aus der *Erfahrung*, dass Gott die Geschichte Israels zum Heil gewendet hat, wird die tröstliche Botschaft gefolgert, dass Gott die *irdischen Verhältnisse* der Verteilung von Macht und Reichtum *umkehren kann* – und dies auch tun wird. Ez 17,24 betont entsprechend: „Ich, der Herr, habe gesprochen, und ich werde es tun“. Aus der Sicht der „Niedrigen“ bringt dies Hoffnung, und das besondere Programm des Lukasevangeliums für einen gerechten Ausgleich zwischen Arm und Reich findet hier im Magnificat einen plakativen Anknüpfungspunkt an die alttestamentliche „Option für die Armen“.

Schließlich werden noch die *Verheißungen an die Väter*, insbesondere das

Erbarmen mit Abraham (vgl. Mi 7,20), im neutestamentlichen Magnificat aufgegriffen – und zwar so, dass die Menschwerdung Jesu in Maria als eine Weise der Verwirklichung dieser Verheißungen erscheint. Im narrativen Duktus des Lukasevangeliums wird die bevorstehende Geburt des Retters Jesus zum sicheren Zeichen des göttlichen Erbarmens mit seinem Knecht Israel. Die Formulierung dieses Gedankens mit dem Terminus „*Bund*“ ist dann dem zweiten großen Gebet im Lukasevangelium vorbehalten, dem Benedictus des Zacharias<sup>67</sup>: Lk 1,72–73 spricht ausdrücklich vom heiligen Bund und vom Eid, den Gott dem Abraham geschworen hat (vgl. Gen 22,16)<sup>68</sup>. Es zeigt sich, dass das Magnificat große Themen der Heiligen Schriften Israels aufgreift, erneut in Kraft setzt und für die Zukunft prolongiert<sup>69</sup>. Was so in der gnadenvollen Vergangenheit Israels wurzelt, erweist die Lehre von Jesus, dem Retter, wahrhaftig als zuverlässig – wie es das Vorwort dem Adressaten Theophilus (und allen Leserinnen und Lesern des Lukasevangeliums) verspricht.

## 5 Methodische Schlussfolgerung

Das Magnificat ist losgelöst von seinem Gesamtkontext der christlichen Bibel, mindestens aber vom Hintergrund der Heiligen Schriften Israels und des Lukasevangeliums<sup>70</sup> nicht verständlich. Zu stark sind die Vernetzungen schon auf der Formulierungsebene, aber auch auf inhaltlicher, konzeptioneller und theologischer Ebene. Damit fungiert Lk 1,46–55 als Brückentext zwischen der Geschichte Israels mit seinem Gott und der Jesusgeschichte<sup>71</sup>. Letztere

<sup>67</sup> Vgl. D. JONES, Background (n. 11), 28.

<sup>68</sup> Auf den inneren Zusammenhang der vier Lieder in den lukanischen Kindheitsgeschichten (Magnificat, Benedictus, Gloria, Nunc dimittis) machen u. a. D. JONES, Background (n. 11), 43–50; R. E. BROWN, Birth (n. 8), 346–355; N. LOHFINK, Lieder (n. 9), 229–233, DERS., Psalmen (n. 6), 113, aufmerksam. – Zum Benedictus vgl. u. a. R. J. DILLON, The Benedictus in Micro- and Macrocontext, in: CBQ 68 (2006) 457–480.

<sup>69</sup> Ähnlich B. KOWALSKI, Magnificat (n. 9), 48. B. KOWALSKI stellt in sehr eindrücklicher Weise die Vernetzung des Magnificat mit dem gesamten Lukasevangelium heraus. Ähnliches findet sich auch bei P. BEMILE, Magnificat (n. 8), 168–236, der die Apostelgeschichte mit einbezieht.

<sup>70</sup> Zur Funktion der Einbettung des Magnificat in Lk 1–2 vgl. v. a. U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 231–235, die z. B. den eigentümlichen Ort des Magnificat – Maria ist ja erst schwanger, die Geburt ist noch nicht erfolgt – als die „Schwelle von der Verheißung zur Erfüllung“ bezeichnet (S. 234).

<sup>71</sup> Ähnlich D. RUSAM, Das Alte Testament (n. 7), 69: „Das Magnificat erweist sich also mit Hilfe seiner atl. Allusionen als Scharnier zwischen den  $\gamma\alpha\phi\alpha\iota$  und der folgenden Darstellung des Jesusgeschehens.“ Oder P. BEMILE, Magnificat (n. 8), 104: „The innumerable OT text scenes and aroma have provided the reader a unique occasion to retrace the entire history of Israel from Abraham to Jesus and beyond.“ J. T. FORESTELL, Background (n. 11), 239, macht die Brückenfunktion an der Person Marias fest: „The *Magnificat* illustrates the true vocation of Mary in the economy of salvation. She binds Jesus to Israel; she is the link between the old Israel and the new in that she exemplifies in herself the most perfect expres-

erweist sich wiederum durch die Anbindung an die Heiligen Schriften Israels als zuverlässige Lehre, weil sie voll und ganz mit den Traditionen von alters her kompatibel ist und an sie angebunden wird.

Vom „Brückentext“ Magnificat fällt der Blick auf beide Teile des christlichen Kanons, so dass sich eine Art „Kompodium“ gesamtbiblischer Theologie (Altes *und* Neues Testament) ergibt. Diese Rolle des Magnificat wird nur deutlich, wenn man es unter „kanonischem“ Gesichtspunkt liest, d. h. aus leserorientierter und textzentrierter Perspektive auf die gesamte christliche Bibel hin.

Die christliche Tradition hat das ungeheuerere kanonische Gewicht des Magnificat geahnt und erfasst. Die Aufnahme des Textes in das *tägliche* (!) Stundengebet ist daher nicht reiner Marienfrömmigkeit geschuldet, sondern wurzelt im Bewusstsein um die große spirituelle Kraft und die zentrale Brückenfunktion dieses Textes im Kanon der christlichen Heiligen Schrift.

---

sion of Old Testament piety—she is the *anaw* of Israel *par excellence*.“ Vgl. ferner M. GROHMANN, Psalm 113 (n. 12), 155.

## Die Verklärung Jesu (Mk 9,2–10) – historisch und symbolisch betrachtet<sup>1</sup>

*Zusammenfassung:* Dieser Vortrag bietet zunächst eine schlichte Textlektüre mit literarischen, kulturgeschichtlichen und historischen Erläuterungen, darauf eine symbolische Textlektüre, die an Origenes anknüpft. Der Vf. geht davon aus, daß dieser Anekdote eine historische Begebenheit zugrunde liegt.

*Abstract:* This lecture first presents a plain reading of the text with literary, historical and cultural explanations, then a symbolical reading of the text taking Origen as a starting-point. The author assumes that there was a historical incidence underlying this anecdote.

Unter den Gedenktagen im Kalender der Welt ist der 6. August ein dies ater, ein schwarzer Tag. Denn am 6. August 1945 wurde die erste Atombombe abgeworfen, in deren Blitzstrahl eine ganze Stadt restlos vernichtet wurde. Seither lebt die Welt in der Angst vor dieser Waffe, der sie, wenn sie zum Einsatz kommt, wehrlos ausgeliefert ist. Die Kirche gedenkt an diesem Tag eines anderen Aufblitzens, des Aufblitzens der Kleider Christi auf einem Berg in Galiläa, das drei auserwählte Zeugen beglückt, verwirrt und für kurze Zeit zu Boden geworfen hat. Es war zugleich das Aufblitzen einer Erkenntnis, deren ganze Tragweite erst später deutlich wurde. Die westliche Tradition begehrt diesen Tag allerdings nur als partikularen Feiertag, während der Osten das Fest der Metamorphose zu den zwölf großen Kirchenfesten zählt.<sup>2</sup> Überhaupt betont die orthodoxe Liturgie und Frömmigkeit den Aspekt der himmlischen Herrlichkeit viel stärker als der Westen. So gehört die Verklärung Christi zum festen Szeneninventar einer Osterikone – zu Recht, wie wir sehen werden.

Die Tragweite und Bedeutung dieses Ereignisses hebt der Evangelist Markus schon äußerlich dadurch hervor, daß er die Erzählung davon genau in der Mitte seines Evangeliums plaziert. Im Gesamt des Markusevangeliums nimmt die Verklärungsgeschichte aber nicht nur äußerlich eine zentrale Stellung ein; zu ihr hin und von ihr aus laufen zahlreiche motivische Fäden und Verbindungslinien zu allen wichtigen theologischen Aussagen des Evangeliums. Die Verklärungssperikope bildet so das theologische Herzstück des ganzen Evangeliums.

<sup>1</sup> Es handelt sich um einen Vortragstext, der als solcher belassen wurde.

<sup>2</sup> Zur Geschichte des Festes s. H. J. SIEBEN in: DSp. 15 (1991) 1151. Ebd. 1151f. Hinweise zur Ikonographie.

Diese Perikope zeichnet sich aber nicht nur durch die Fülle der Bezüge zum übrigen Evangelium aus, sondern darüber hinaus durch eine nicht geringere Fülle von Bezügen zum Alten Testament und zur jüdischen Tradition überhaupt. Je länger man sich mit dieser Perikope befaßt, desto mehr Verbindungslinien und Assoziationsmöglichkeiten tun sich auf. Das macht den besonderen Reiz dieser Geschichte aus. Sie vermittelt wie wenige andere den Eindruck der Unerschöpflichkeit. Nicht als ob ihr Sinn schwer zu ergründen sei; das ist gerade nicht der Fall. Aber dieser Sinn ist von einer unerschöpflichen Fülle.

### 1. Die markinische Darstellung

Unsere Geschichte erzählt von einer ereignisreichen Bergwanderung. Nach dramatischen Kategorien lassen sich fünf Szenen unterscheiden: 1. Der Aufstieg 2. Die Verwandlung Jesu 3. Das Erscheinen der alttestamentlichen Gestalten, ihr Gespräch mit Jesus und die Reaktion des Petrus. 4. Die Wolke 5. Das Ende der Vision. Der Beginn jeder neuen Szene bringt ein neues Ereignis. Daß die Beteiligten, die von diesen Ereignissen überrascht werden, rein menschlich gesehen überfordert sind, ist verständlich. Aber fangen wir vorne an.

Jesus hat etwas Besonders vor. Das zeigt die Auswahl seiner Begleiter. Er nimmt nur seine engsten Vertrauten mit, Petrus und die beiden Söhne des Zebedäus. Bei keinem anderen Wunder sucht Jesus sein Publikum so sorgfältig aus. Und das hängt zweifellos mit der Natur des von Jesus offenbar vorausgesehenen Wunders zusammen. Es betrifft zum ersten und einzigen Mal ihn selbst; es geschieht an ihm. Und zum ersten und einzigen Mal vor Ostern ist das Wunderbare selbst zu schauen. Sonst war immer nur irgendeine Wirkung des Wunders zu erkennen – das Aufstehen des Gelähmten, das Aufhören des Sturms –, jetzt aber sollen die Jünger buchstäblich *Zuschauer des Wunders* werden. Da mußte eine sorgfältige Auswahl getroffen werden.

Noch ein zweites Mal wählt Jesus ausdrücklich nur diese drei aus und nimmt sie mit sich: in Getsemani. Markus formuliert dort fast wörtlich gleich wie hier: „Und er nimmt (Präsens!) Petrus, Jakobus und Johannes mit sich ...“ (Mk 14,33). Durch solche Wiederholungen stellt der Evangelist Querverweise her. Die Szene auf dem Gipfel des ungenannten Bergs in Galiläa und die Szene am Fuß des Ölbergs in Jerusalem sollen nebeneinander gesehen werden. Das Ergebnis dieser Synopse ist der denkbar schreiendste Kontrast: Tabor und Getsemani. Der Jesus auf Tabor und der Jesus in Getsemani sind ein und dieselbe Person. Und Getsemani war möglich trotz Tabor, oder vielmehr: Getsemani *mußte* sein – „der Menschensohn *muß* leiden“ (Mk 8,31) –, um Tabor ins rechte Licht zu rücken. Umgekehrt mußte auch Tabor sein, um Getsemani ins rechte Licht zu rücken.



Ich habe den Berg „Tabor“ genannt, obwohl es im Text nur heißt: „... und er führt sie auf einen hohen Berg“. Die christliche Tradition hat diesen hohen Berg mit Tabor identifiziert.<sup>3</sup> Damit ist der Name zu einem Begriff geworden, zu einer Chiffre für das Geschehen, von dem in unserem Text erzählt wird. In diesem Sinn verwende ich den Namen.

Jesus will mit den dreien allein sein und ganz „für sich“. Immer wieder sucht er dieses Für-sich-sein, entweder allein oder mit wenigen Begleitern.<sup>4</sup> Vor allem zum Gebet zieht er sich zurück, nach der Brotvermehrung ebenfalls auf einen Berg (6,46). Bis heute sind einsame Berge bevorzugte Orte religiöser Erfahrung. Zur Empfindung von Hoheit, Erhabenheit und Größe gelangen wir vielleicht nirgends unmittelbarer als auf dem Gipfel eines Berges. Hoheit, Erhabenheit und Größe eignen aber wesentlich allein Gott. Darum ist mit derartigen Erfahrungen wenigstens implizit immer eine Gotteserfahrung gegeben, auch ganz ohne Wunder.

Ohne weitere Umstände, nüchtern und sachlich, erzählt Markus das Geschehen auf dem Berg: „Und er wurde vor ihnen verwandelt“, „und es ging an ihm eine Metamorphose vor sich – vor ihren Augen“. Die Vulgata übersetzt: *et transfiguratus est coram ipsis*. Luthers Version dieses Satzes lautet: „... und verkläret sich vor ihnen.“ Schon vor Luther benutzte die deutschsprachige Kirche in diesem Zusammenhang das Wort „verklären“.<sup>5</sup> „Verklärt werden“ trifft zwar das μεταμορφοῦσθαι „umgestaltet, verwandelt werden“ nicht ganz exakt, fängt aber dafür etwas von dem ein, was im folgenden zur Erläuterung dieser Verwandlung gesagt wird; es sagt zugleich, worin sie sich äußert: in der lichten Klarheit der Kleider Jesu. So gesehen ist es eine ausgesprochen glückliche Übersetzung. Jesus wird durch die Verwandlung zum Lichtquell; das Licht bricht buchstäblich aus ihm hervor, und seine Kleider werden „blitzend weiß und wie!“ (στῖλβοντα λευκά λίαν)

Um das Außerordentliche dieses Schimmerns der Kleider Jesu zu verdeutlichen, bringt der Evangelist einen rührend unbeholfenen Vergleich: Kein Walker auf Erden kann Kleider so leuchtend weiß machen. Der Beruf des Walkers ist heute ausgestorben. Gewalt wird freilich immer noch, nur eben maschinell. Doch ist das Wort nur wenigen mehr verständlich, und die Einheitsübersetzung schreibt statt „Walker“ einfach „Bleicher“. Aber den Beruf des „Bleichers“ gibt es nicht und „bleichen“ und „walken“ ist zweierlei. Jemanden „walken“ heißt ihn durchprügeln. Denn das Wahrzeichen des Walkers war das Walkholz, mit dem man das fertige Tuch in nassem Zustand klopfte. Der Stoff wurde vorher in Walkergruben oder Trögen mit einer Lau-

<sup>3</sup> Vgl. C. KOPP, in: LThK<sup>2</sup> 9, 1268 f. Zur Zeit Jesu scheint sich auf dem Berg eine Siedlung befunden zu haben. Das spricht gegen seine Identifikation mit dem Berg der Verklärung.

<sup>4</sup> Vgl. Mk 1,35; 6,31.46.

<sup>5</sup> So z. B. auf dem Großen Zittauer Fastentuch von 1472. Vgl. F. MENNEKES (Hg.), Die Zittauer Bibel, Stuttgart 1998, 120 f.

ge behandelt, die unter anderem Urin enthielt. Ein weiterer Arbeitsgang war das Schwefeln, um weiße Stoffe noch mehr zu bleichen. Zum Schluß kam die Appretur. Dazu wurden weiße Stoffe mit Stein gerieben, gebürstet, geschoren, gespannt und schließlich gepreßt und getrocknet. Diese Ausrüstung diente unter anderem dazu, dem Stoff, der von Natur stumpf ist, einen hellen Glanz zu geben.<sup>6</sup>

Lukas empfand den Vergleich mit der Walkkunst offensichtlich als unpassend; er ließ ihn einfach weg (Lk 9,29). Matthäus schreibt: „Seine Kleider wurden glänzend wie das Licht“ (Mt 17,2). Aber gerade das Unbeholfene des markinischen Vergleichs macht seinen besonderen Reiz aus, und es hat vielleicht doch einen höheren Sinn, daß auf diese Weise und gerade in diesem Zusammenhang ein wichtiges und nicht ganz leichtes Handwerk der alten Welt verewigt ist.

Das weiße, glänzende Gewand kennzeichnet himmlische Wesen. Das Gewand des „Alten an Tagen“ in Daniels bekannter Vision ist „weiß wie Schnee“ (Dan 7,9). Der Engel in Jesu Grab trägt ebenso „ein weißes Gewand“ (Mk 16,5) wie die beiden Engel bei der Himmelfahrt (Lk 1,10). Auch in den Himmelsvisionen der Offenbarung des Johannes spielen weiße Kleider eine wichtige Rolle.<sup>7</sup>

Nachdem also der Himmel auf diese Weise auf die Erde gekommen ist, verwundert es nicht weiter, daß Himmelsbewohner auftreten und Jesus Gesellschaft leisten. Damit erklärt sich aber auch, warum Jesus seine Begleiter sorgfältig ausgewählt hatte: Er brach zu einer Verabredung mit ziemlich ungewöhnlichen Persönlichkeiten auf. Denn daß das Treffen irgendwie verabredet war, ergibt sich aus der Selbstverständlichkeit, mit der Jesus das Erscheinen der beiden himmlischen Gestalten aufzunehmen scheint. Interessant ist allerdings, wer aus der himmlischen Gesellschaft erscheint: „Elija zusammen mit Mose“ (V. 4). Warum ausgerechnet diese beiden? Mose erscheint als der Lehrer Israels und der Vermittler des Gesetzes, Elija als der endzeitliche Prophet, der das Volk für den Tag des Herrn bereit machen soll.<sup>8</sup> Das ist die traditionelle Deutung, und sie ist immer noch die nächstliegende und überzeugendste.

Die himmlischen Besucher erscheinen aber nicht, um als Statisten zu fungieren. Was die Jünger zu sehen bekommen, ist keine Ikone und kein lebendes Bild, sondern sozusagen eine Szene aus dem Alltag der himmlischen Welt. Die

<sup>6</sup> Genaueres bei J. MARQUARDT, *Das Privatleben der Römer II* (unveränderter Nachdruck der 2. Aufl., Leipzig 1986), Darmstadt 1990, 527–530; R. ETIENNE, *Pompeji*, Stuttgart<sup>4</sup> 1991, 154–157 (mit Abbildungen, die in Pompeji gefunden wurden). Im Mittelalter gab es noch Walkmühlen, und eines der schönsten Abenteuer Don Quijotes bei M. de CERVANTES ist das mit den Walkmühlen (1. Buch, 20. Kapitel).

<sup>7</sup> Offb 6,11; 7,9.13.

<sup>8</sup> Vgl. Sir 45,1–5; 48,1–11.

Besucher unterhalten sich mit Jesus. Worüber, erfahren wir nicht. Dem Evangelisten kommt es offenbar nur darauf an, daß der Lehrer Israels, der endzeitliche Prophet und Jesus miteinander ins Gespräch kommen. Und dieses Gespräch ist offensichtlich als zwanglose Unterhaltung gedacht, wie man sie unter guten Bekannten und lieben Kollegen führt. Rangunterschiede spielen da keine Rolle. Dennoch ist es ganz klar, wer die überragende Autoritätsperson ist unter den dreien. Denn es heißt nicht: ‚Und sie unterhielten sich miteinander‘, sondern: „Und sie (nämlich Mose und Elija) unterhielten sich *mit Jesus*.“ Er ist der Mittelpunkt der kleinen Gesellschaft. Andererseits heißt es auch wieder nicht: ‚Und er unterhielt sich mit ihnen‘ – das wäre herablassend. Doch so etwas gibt es nicht in der himmlischen Welt.

In V. 5 schildert Markus die Reaktion der Jünger. Petrus, wie immer bei Markus der Sprecher der Jünger, „gibt Antwort“ oder „ergreift das Wort“ und sagt etwas zu Jesus. Das hat er in einer kritischen Situation eine Woche vorher bei Cäsarea Philippi schon einmal getan, und da hatte er ins Schwarze getroffen. Diesmal geht es daneben, jedenfalls nach Meinung des Evangelisten, der unumwunden erklärt: „Er wußte nicht, was er antworten, wie er reagieren sollte“ (V 6).<sup>9</sup> Was meint Petrus mit den drei Hütten? An wen denkt er bei dem „wir“? An sich und die beiden anderen Jünger oder an alle Anwesenden? Will er sagen: Es ist gut, daß hier drei Paar kräftige Arme sind, die für Gäste und Gastgeber schnell ein schattiges Plätzchen schaffen können? Oder denkt er bei dem „Hütten machen“ an das Laubhüttenfest, das auf Griechisch σκηνοποιία „Hüttenmachen“ heißt? Das Laubhüttenfest war ein beliebtes, fröhliches Fest mit eschatologischem Charakter. Es sollte etwas von der eschatologischen Fröhlichkeit widerspiegeln, die herrscht, wenn Gott allein herrscht. Dieser Gedanke wäre schon passender. Aber was sollte so ein Laubhüttenfest zur Unzeit, bei dem es nur drei Hütten für die „Herren“ gibt? Der Evangelist hat wohl doch recht: Petrus wußte nicht, was er sagen sollte. Die alte und bis heute beliebte Deutung, daß Petrus den schönen Moment festhalten wollte, läßt sich zumindest mit der markinischen Darstellung schlecht vereinbaren. Denn wer möchte den Zustand des Schreckens festhalten? Markus sagt ja ausdrücklich: „Sie waren außer sich vor Schrecken“ (ἐκφοβοὶ γὰρ ἐγένοντο) (V. 6). Und das ist sehr verständlich.

Jetzt beginnt die 4. Szene und bringt das dritte wunderbare Ereignis: Plötzlich taucht eine Wolke auf und tritt vor die Sonne. Damit wird das „Lichtspiel“ beendet oder vielmehr gelöscht, und es beginnt ein „Hörspiel“. Denn die schattenspendende Wolke erweist sich als sprechende Wolke. Sie erklärt Jesus zum einzigen, geliebten Sohn, auf den die Jünger hören sollen. Daß die

<sup>9</sup> Übrigens beweist diese Bemerkung, daß das ἀποκριθεὶς des vorhergehenden Verses nicht einfach im Sinn von „er hob an“, „er ergriff das Wort“ verstanden sein will, sondern wirklich im Sinn eines Antwortens auf die Situation, eines Reagierens. So ist die Wendung auch aufzufassen in Mk 10,24.51; 11,14; 12,35; 14,48.

Stimme Gottes ausgerechnet aus einer Wolke kommt, ist für den Leser, der mit dem Alten Testament vertraut ist, ohne weiteres verständlich. Auf der Wüstenwanderung begleitet Gott das Volk tagsüber in Gestalt einer Wolken säule, nachts in Gestalt einer Feuersäule.<sup>10</sup> „Die Herrlichkeit des Herrn“ erscheint in einer Wolke (Ex 16,10). Die Wolke ist die sichtbare Verhüllung des unsichtbaren Gottes; sie ist darum das sinnlich wahrnehmbare Zeichen seiner Gegenwart.<sup>11</sup> Darum gehört zu den Zeichen der Gegenwart Gottes beim Bundesschluß am Sinai selbstverständlich die Wolke.<sup>12</sup> Sie bedeckt den Berg; aus ihr ruft Gott Mose zu sich; daraufhin steigt dieser auf den Berg und begibt sich dabei sogar in die Wolke hinein (Ex 24,16–18). Die symbolischen Beziehungen unserer Erzählung zu diesem zentralen Ereignis der Heilsgeschichte Israels sind überdeutlich durch die motivischen Gemeinsamkeiten: Der Berg, die Wolke und Mose, der hinaufsteigt, um dort die Lebensordnung für Gottes Volk zu empfangen. Die Jünger empfangen auf dem Berg zwar keine neue Lebensordnung; Gott widerruft die einst gegebene nicht. Aber er präsentiert auf dem Berg der Verklärung den von Mose prophezeiten Lehrer, der die endgültige Auslegung und Erfüllung der damals gegebenen Lebensordnung verkündet. Die Jünger werden so auf die Lehre Jesu verwiesen, die sie schon kennen; sie erfahren so gesehen nichts Neues; aber sie erfahren, welche Bedeutung das bei Jesus Gelernte hat.

Damit ist das Ziel der Vision erreicht. Als die Jünger kurz darauf um sich blicken, ist alles vorbei wie ein Spuk am hellichten Tag. Beim Abstieg verbietet Jesus den dreien davon zu erzählen, bis zur Auferstehung des Menschensohns von den Toten. Die Jünger, heißt es, hätten daraufhin diskutiert, was das heißen soll: „von den Toten auferstehen“ (V. 10). Gemeint ist wohl: Was das heißen soll in Verbindung mit dem Menschensohn. Die Jünger verstehen nicht, warum Jesus von der Auferstehung eines einzelnen spricht, da Auferstehung für das Frühjudentum immer die kollektive allgemeine Auferstehung – sei es aller, sei es der Gerechten – meinte. Hier gibt der Evangelist wahrscheinlich einen Wink, der für die christlichen Leser gedacht war. Sie wußten, wovon Jesus hier sprach, und sie wußten, warum es wenig sinnvoll war, vor der Auferstehung Jesu von dem Ereignis auf dem Berg zu reden. Dieses kam eigentlich zu früh und war vor Ostern nicht wirklich begreifbar. Außerdem muß das Licht auf diesem hohen Berg vor dem Hintergrund der Finsternis gesehen werden, die einige Zeit später von der „Schädelhöhe“ ausging (Mk 15,33). Sachlich gesehen war das Licht, das Jesu Kleider zum Leuchten brachte, kein anderes als das Licht von Ostern. Aber an dieses Licht waren die Augen der Jünger noch nicht gewöhnt.

<sup>10</sup> Ex 13,21; Num 9,15–23.

<sup>11</sup> Vgl. auch Ez 10,3f.

<sup>12</sup> Ex 19,16.

## 2. Gattung und Historizität

Die historisch-kritische Forschung hat mit viel Mühe versucht, die Gattung und Herkunft der Erzählung zu bestimmen. Daß ihr keine Begebenheit im Leben Jesu zugrunde liegt, steht für viele Forscher von vornherein fest. Der Grund dafür ist die dogmatische Überzeugung der sogenannten „Aufklärung“, daß es derartige Wunder nicht geben kann. Sie glaubt auch nicht an die Inkarnation und kann folglich auch nicht an die göttliche Natur des vor-österlichen Jesus glauben. Wer jedoch die Inkarnation ernst nimmt, hat keine grundsätzliche Schwierigkeit mit der Historizität dieses Wunders.

Erik Peterson hat sogar in der Erzählweise eine Analogie zur Geburtserzählung gefunden. In seiner erst 2005 publizierten Vorlesung über das Lukasevangelium führt er dazu Folgendes aus: „Die Perikope von der Verklärung Christi ist höchst merkwürdig. Einer rein rhetorischen Analyse erscheint diese Perikope wie mit höchster Kunst erzählt. Das Geheimnisvolle des Vorgangs ist mit einer höchst seltsamen Anschaulichkeit dargestellt. Die ganze Erzählung hat in der Art, wie sie erzählt wird, etwas so zwingend Reales an sich. Es ist keine erdachte Wundererzählung. Berg, Nacht und Wolke behalten alle ihre Konturen, auch Christus und die Apostel und Mose und Elija. Das Wunderbare wird eigentlich nur durch das Licht und durch die Himmelsstimme zum Ausdruck gebracht, fast möchte ich sagen, angedeutet. Es ist ein keusches Wunder, das hier erzählt wird. Ein Wunder von der Art, wie sie auch in der Geburtserzählung vorkommen. Wie die Wunder in der Geburtserzählung ein jüdisches Milieu voraussetzen, so auch dieses Wunder, in dem Mose und Elija in einer himmlischen Erscheinung sichtbar werden. Ich glaube, diese Wunder sind so keusch erzählt, weil sie sich an die Juden wenden, deren Zeichenforderung etwas Unkeusches an sich hatte. Es sind Wunder, die gar nicht unmittelbar einen Effekt erzeugen. Als Jesus beim Herabstieg vom Berg zu den Jüngern von seinen Leiden redet, verstehen sie kein Wort. Von diesen Wundern gilt insgesamt, daß sie nur im Herzen bewahrt werden können – wie die Worte, die der Engel zu Maria sprach –, bis sie dann nach der Auferstehung Christi aufleuchten und sozusagen ‚wieder heraufkommen‘. Dieses aus der Erinnerung ‚wieder Heraufkommen‘ erklärt, wie ich glaube, etwas den Reiz dieser Erzählungen. Das Wunder zerstört hier keine Wirklichkeit, sondern es transponiert die Wirklichkeit nur auf ein anderes Niveau. Etwas von der Verklärung Christi teilt sich der Art mit, wie das Wunder erzählt wird.“<sup>13</sup> Schauen wir uns demgegenüber die Erklärungen an, die man gibt, wenn man eine historische Begebenheit für ausgeschlossen hält.

Bis heute sehr beliebt ist die Auskunft, es handle sich ursprünglich um eine Geschichte, die von einer Erscheinung des Auferstandenen erzählte, aber ir-

<sup>13</sup> E. PETERSON, Lukasevangelium und Synoptica. Aus dem Nachlass hg. von R. von Bendemann (Ausgewählte Schriften Bd. 5), Würzburg 2005, 384 f.

gendwann in das Leben des vorösterlichen Jesus zurückverlegt wurde. Diese Hypothese scheidet jedoch nicht nur daran, daß sich keine plausiblen Gründe für eine solche Zurückverlegung angeben lassen; sie scheidet vor allem am Charakter der Geschichte selbst, denn sie hat fast gar keine Ähnlichkeit mit den bekannten Ostergeschichten. Der entscheidende Unterschied ist, daß Jesus sich in keiner einzigen Ostererzählung in göttlichem Glanz zeigt. Man denke nur an die Emmausgeschichte (Lk 24,13–35) oder die Erscheinung vor Maria von Magdala (Joh 20,11–18)! Dieser Unterschied ist sachlich bedingt: Der nachösterliche Jesus muß gleichsam seine Identität mit dem vorösterlichen Menschensohn „beweisen“, der vorösterliche Jesus dagegen muß seine göttliche Natur „beweisen“, die er mit vollem Recht erst als der Erhöhte nach Ostern besitzt. So kommt es zu dem paradoxen Befund, daß der vorösterliche Jesus wenigstens für einen Augenblick die Natur des Erhöhten zeigt, während der Erhöhte nach Ostern immer nur die Natur des Menschen Jesus von Nazareth zeigt. Der göttliche Glanz des Erhöhten wird so paradoxerweise nur am Menschen Jesus und nur vor Ostern sichtbar. Er, der offenbar Mensch und verborgener Herr war, wurde auf dem Berg der Verklärung einen Augenblick lang offener Herr und verborgener Mensch.<sup>14</sup>

Genauer Hinsehen zeigt also, daß man die Verklärungsgeschichte in die nachösterliche Situation gar nicht verlegen kann. Wie käme man denn nach Ostern dazu, von einer Verwandlung des Menschen Jesus vor seinen Jüngern zu erzählen? Hätte etwa der Fremde in Emmaus, als ihn seine Jünger am Brotbrechen erkannten, leuchtende Kleider bekommen sollen, statt zu verschwinden? Das wäre doch absurd! Oder will man annehmen, daß dieser Zug erst in die Erzählung kam, als man sie ins Leben Jesu zurückverlegte? Was bleibt aber dann von ihr übrig? Außerdem wäre die Erscheinung von Mose und Elija in einer Ostergeschichte schwer zu erklären.

Der eigentümliche und gerade im Vergleich mit den Ostererzählungen so deutlich hervortretende singuläre Charakter der Verklärungsgeschichte erklärt schließlich auch, warum es bisher nicht befriedigend gelungen ist, sie einer bestimmten Gattung zuzuordnen. Sie sprengt alle Kategorien.<sup>15</sup> Auch die antike Religionsgeschichte kennt keine wirklich vergleichbare Überlieferung, die etwa erzählte, wie ein Mensch göttliche Gestalt annimmt und sich dann wieder in einen Menschen zurückverwandelt.<sup>16</sup> Dieter Zeller, der diese Frage gründlich untersucht hat, sieht die nächste Parallele in der Pythagoras-Legende.<sup>17</sup> Pythagoras soll einen goldenen Schenkel gehabt haben, den er bei

<sup>14</sup> Nach einer Formulierung von E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1963, 179.

<sup>15</sup> Vgl. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium I* (1,1–9,50), Freiburg/Br. 1969, 564–566.

<sup>16</sup> Das bemerkt auch R. L. FOX, *Pagans and Christians*, London 1986, 376.

<sup>17</sup> D. ZELLER, *Die Verwandlung Jesu* (Mk 9,2–8). Ein motivgeschichtlicher Versuch, in: *DERS., Neues Testament und hellenistische Umwelt* (BBB 150), Hamburg 2006, 109–122,

den olympischen Spielen einmal für einen Augenblick entblößt und in einem anderen Fall einem Schüler gezeigt haben soll zum Beweis seiner göttlichen Natur. Aber hier liegt keine Verwandlung vor und außerdem müßte erst geklärt werden, wie und warum es zur Adaption solcher paganer Legenden auf Jesus gekommen sein soll.

So kommen wir zu dem Ergebnis: Die singuläre Natur Jesu hat in unserer Geschichte einen adäquaten erzählerischen Ausdruck gefunden. Was die Gattung betrifft, bezeichnet man sie am besten als biographische Anekdote. Es ist natürlich nicht völlig ausgeschlossen, daß diese großartige Geschichte als Ganze das Werk eines schöpferischen Erzählers ist, der sie als narrative Christologie konzipiert hat. Es scheint mir aber doch mehr dafür zu sprechen, daß ihr eine wirkliche Begebenheit aus dem Leben Jesu zugrundeliegt, eine Begebenheit, in der die Natur des Erhöhten auf wunderbare Weise am Menschen Jesus zum Vorschein kam. Dabei mag man „Vorschein“ im doppelten Sinn verstehen. Denn das *Hervorscheinen* dieser Natur ist ja zugleich ein *Vorwegerscheinen* von etwas, was erst nach Ostern wirklich offenbar und verständlich wurde.

### 3. Symbolik

Bereits im ersten Teil hatten wir immer wieder bemerkt, wie sehr die Geschichte von der Verklärung Jesu eine symbolische Deutung geradezu herausfordert. Und schon Markus stellt mit verschiedenen literarischen Mitteln eine Fülle von symbolischen Beziehungen her, die sich freilich nur dem christlichen Leser, nicht den Beteiligten im erzählten Geschehen eröffnen. Vor allem das Element des Berges, den man besteigt, um auf dem Gipfel zur Schau der göttlichen Herrlichkeit Christi zu gelangen, bot sich für eine Anwendung auf geistliche Erfahrungen von selbst an. Daß aber nach einer solchen Schau der Abstieg und die Rückkehr in die Niederungen Pflicht ist, um die Erfahrungen auf der Höhe zur Hilfe werden zu lassen, wußte schon Platon, dessen Höhlengleichnis auch in diesem Punkt eine frappierende Parallele bietet.<sup>18</sup> Vor allem der „Platoniker“ Augustinus betont, daß der Primat der Liebe vor der Kontemplation Petrus wieder zum Abstieg und zum niedrigen Dienst an den Menschen zwingt.<sup>19</sup>

Eine geniale und höchst anregende symbolische Deutung unserer Perikope hat Origenes gegeben.<sup>20</sup> Er sieht in der einmaligen Begebenheit von damals

hier 120–122. Zu Pythagoras vgl. Ch. RIEDWEG, Pythagoras. Leben–Lehre–Nachwirkung. Eine Einführung, München 2002. Zum goldenen Schenkel ebd. 14.72.128.

<sup>18</sup> Vgl. Platon, Politeia 514a–521b. Vom καταβαίνειν ist 519d und 520c die Rede.

<sup>19</sup> Augustinus, Sermo 78,6 (PL 38,492 f.). Vgl. H. J. SIEBEN, Art. Transfiguration: DSp 15 (1991) 1157.

<sup>20</sup> Origenes, in Mt C. 12,36–43 (GCS 40, 150–170). Ich berücksichtige im folgenden

einen paradigmatischen Sinn, der sie für jeden Suchenden zu einem nachvollziehbaren Geschehen macht. Denn jedem Gläubigen sollte es möglich sein, Christus in seiner göttlichen Gestalt zu schauen, wobei es freilich Unterschiede gibt, je nach der Fassungskraft des einzelnen. Unsere Geschichte nennt die Voraussetzung, die zu diesem Ziel führt: Man muß „nach sechs Tagen“ auf einen hohen Berg steigen. Bei den sechs Tagen erinnert sich Origenes an die Erschaffung der Welt in sechs Tagen, und er deutet so: Sechs Tage vorübergehen lassen bedeutet: alle irdischen Begierden hinter sich lassen, seinen Sinn von allem Weltlichen abziehen und seinen Blick entschlossen nach oben richten. Wem dies gelingt, der kann hoffen, Jesus in verkörperter Gestalt zu schauen.

Nun genügt es Origenes aber nicht, daß man Christus mit den Augen des Geistes oder in einem mystischen Erlebnis schaut. Ihm liegt vor allem daran, daß der Gläubige zu einer umfassenden Erkenntnis Christi geführt wird. Dazu braucht er das wahre Bild Christi. Dieses wahre Bild Christi ist bewahrt im Wort der Heiligen Schrift. Der Gläubige gewinnt es durch das richtige Verständnis der Heiligen Schrift, vor allem der Evangelien. Die Texte der Evangelien sind im Grunde nichts anderes als die Kleider Jesu. Dieser Gedanke bringt Origenes auf eine überraschende Deutung unserer Stelle. Wenn nämlich „die Worte und Buchstaben“ der Evangelien die Kleider Jesu sind, was bedeutet es dann, daß sie leuchtend werden? Nichts anderes als die Einsicht in ihren Sinn. Sprachliche Zeichen begreift nur der, für den sie gleichsam leuchtend werden. Und auch im Deutschen sagt man ja, man wolle den Sinn eines Wortes „(er)klären“ oder „erhellen“. So kann eine Aussage schließlich auch „einleuchten“. Wir schauen also die wahre Gestalt Jesu, wenn seine Kleider, die Worte der Evangelien, uns einleuchten oder durch eine gute Auslegung so erhellt werden, daß sie uns zu wahrer Einsicht führen.<sup>21</sup> Das Geschäft der Exegese besteht demnach darin, die „Kleider“ Jesu zum Leuchten zu bringen.<sup>22</sup>

---

allerdings nur die Abschnitte 36–38. Den Gedanken des Origenes greift auch Hieronymus in seinem Markuskommentar (CCL 78, 449–500) auf und macht ihn zum Angelpunkt seiner Deutung. Vgl. J.-L. GOURDAIN, Jérôme exégète de la Transfiguration: REAug 40 (1994) 365–373.

<sup>21</sup> Der Gedanke, daß wir Jesus im Medium der Sprache der Evangelien wirklich begegnen können, kehrt bei einem Exegeten heutiger Zeit in bemerkenswerter Übereinstimmung wieder: „Jesus begegnet mir, lebend und gegenwärtig, im Medium der Sprache der Evangelien ... Ich weiß, daß ich nicht dem historischen Jesus, sondern 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“ (F. STIER, Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen, Freiburg 1981, 32).

<sup>22</sup> Freilich ist mit diesem Bild noch lange nicht alles gesagt über das Geschäft des Exegeten. An einer anderen Stelle vergleicht Origenes die Behandlung aller Einzelheiten in der Schrift mit dem Brechen und Austeilen des Brotes Christi (hom. in Gen 12,5). Vgl. ORIGENES, Homilien zum Buch Genesis. Übertragen und hg. von Sr. Theresia HEITHE OSB, Köln 2002, 168–170.



Dieses „Leuchtend-machen“ der Kleider Jesu durch Textauslegung gelingt nach Origenes allerdings nur durch eine ‚höhere‘, mystische, d. h. allegorische Deutung. Der Exeget muß den Leser oder Hörer von der wörtlichen zur allegorischen Deutung „hinaufführen“ (ἀναγεῖν, daher „anagogische Auslegung“) wie Jesus die Jünger auf den Berg. Erst auf der Höhe der mystischen Deutung kommt die Gestalt Jesu zum Leuchten. Wer auf diesen Aufstieg verzichtet, bleibt gleichsam am Fuß des Berges stehen und erblickt dort in Jesus nur einen Menschen, der „weder Gestalt noch Schönheit“ (Jes 53,2) hat. Den verklärten Herrn wird er nicht zu Gesicht bekommen.<sup>23</sup> Das ist das Schicksal der historisch-kritischen Methode, für die auf dem Berg, historisch gesehen, nichts passiert ist und für die eine symbolische Deutung einer wirklichen Begebenheit im Licht des Evangeliums als Ganzem nicht in Frage kommt. Ein anschauliches Beispiel dafür ist die Darstellung unserer Szene, die Otto Dix 1960 in seinen Illustrationen zum Matthäusevangelium gegeben hat.<sup>24</sup> Frontal erblickt der Betrachter eine kümmerliche Gestalt in einem gespenstisch erleuchteten Hemd, flankiert von zwei weiteren, als Juden gekennzeichneten dunklen Gestalten. Jünger sind keine zu sehen. Man vergleiche damit eine beliebige Ikone der Ostkirche mit dieser Szene, und entscheide dann, welche der Darstellungen dem Text entspricht und welche nicht. Die Darstellung des leidenden Christus ist Otto Dix eindrucksvoll gelungen; seine Darstellungen des Verklärten und des Auferstandenen dagegen sind in ihrer Unangemessenheit geradezu peinlich.

Jesus steht nicht allein im Taborlicht; die Jünger schauen zusammen mit ihm auch Mose und Elija „in Herrlichkeit“ (Lk 9,31). Nach Origenes repräsentiert Mose hier das alttestamentliche Gesetz, Elija die Prophetie. Ihre „Herrlichkeit“ schauen und sie im Gespräch mit Jesus sehen bedeutet: die geistliche Dimension von Gesetz und Propheten begreifen, die verborgene Weisheit, die sie durchwaltet. Diese Weisheit ist aber nichts anderes als der Logos, von dem der Johannes-Prolog spricht, kurz: Christus selbst. So erkennt Origenes in dieser Szene das anschauliche Symbol der inneren Einheit von Altem und Neuem Testament.

Den Gedanken des Origenes könnte man noch erweitern, indem man den verklärten Christus als Integration und Zielgestalt nicht nur des Alten Bundes

<sup>23</sup> Nachweise bei M. REISER, Allegorese und Metaphorik. Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik, in: F. SEDLMEIER (Hg.), Gottes Wege suchend. FS Rudolf Mosis, Würzburg 2003, 440.

<sup>24</sup> Gute Reproduktion in: Otto Dix-Ernst Fuchs-Salvador Dali: Bilder der Bibel. Begleitband zur Sonderausstellung vom 25. Juli 2003 bis 19. Oktober 2003, hg. von L. GÖLLER (Veröffentlichungen des Diözesanmuseums Bamberg 15), Bamberg 2003, 36. Der Zyklus von 33 Lithographien war eine Auftragsarbeit. Vgl. F. LÖFFLER, Otto Dix: Bilder zur Bibel, Stuttgart 1987, 124–145. Erhellend sind die ebd. 6 f. zitierten Äußerungen, die Dix 1963 zu seiner Sicht Jesu auf einer Schallplatte festhielt: Er kann nur Jesu armseliges Schicksal erkennen, alles andere ist für ihn Beschönigung und „Schwindel“.

begreift, sondern der gesamten Religionsgeschichte, wie es Hans Urs von Balthasar in seiner theologischen Ästhetik unter dem Titel „Herrlichkeit“ getan hat.<sup>25</sup> In der leuchtenden Herrlichkeit des Verklärten ist aller Glanz und alles Lichte aufgehoben, das jemals aus der Welt des Göttlichen in die Welt der Menschen fiel. Und er ist es, der den vollendeten Menschen „von Schönheit und Anmut glänzend“ (*κάλλε και χάρισι στίλβων*) macht.<sup>26</sup>



Otto Dix, Verklärung Jesu. Lithographie 1960. Quelle s. Anm. 24

<sup>25</sup> H. U. von BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 3 Bde., Einsiedeln 1961–1969. Auf unsere Perikope kommt er in Bd. III/2, 317–323 – leider allzu kurz – zu sprechen.

<sup>26</sup> Homer, Od. 6,237. In diesem Zusammenhang sei auf das schöne Kapitel H. U. von Balthasars über Homer hingewiesen (Herrlichkeit III/1, 43–72).

## Die Gegenwart als messianische Zeit.

Die Geschichte vom Zöllner Zachäus in Lk 19,1–10<sup>1</sup>

*Zusammenfassung:* In ihrer komplexen Semantik und Intertextualität führt die Zachäusgeschichte des Lk weit über ihren Situationscharakter hinaus. Sie regt zu grundsätzlichen Fragen christlicher Soteriologie an. Das Ringen der Lk Gemeinde um die Gegenwart des Christusheils in einer Zeit geschwundener Naherwartung führt zu einer denkerischen wie lebenspraktischen Erinnerungskultur, für welche die Geschichte des irdischen Jesus die bleibende Voraussetzung bildet.

*Abstract:* The Story of Zacchaeus goes beyond the immediate situation because of its complex semantics and intertextuality. It encourages to ask in principle about Christian soteriology. The struggle of the community of Luke for the presence of the salvation in Christ leads in a time of dwindled expectation of an imminent end to a rational and life-practical culture of memory, for which the history of Jesus is the permanent precondition.

In dem bekannten Gespräch „Gott und die Welt“, das der Publizist Peter Seewald vor einigen Jahren mit dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger geführt hat und das seit der ersten Veröffentlichung auf breite Resonanz gestoßen ist, erzählt Ratzinger von seiner besonderen Wertschätzung des Lukas-evangeliums. Er müsse sagen, dass er Lukas mit seinen Kindheitsgeschichten, mit seinen wunderbaren Gleichnissen vom armen Lazarus, vom Samaritaner und vom verlorenen Sohn sehr gerne möge.<sup>2</sup> In diesen Geschichten komme eine tiefgehende Menschlichkeit zum Ausdruck, die zugleich Horizonte in die Ewigkeit aufreißt. Dass damit das dritte Evangelium durchaus treffend charakterisiert ist, wird wohl jeder bestätigen können, der sich ihm, gleich ob aus kerygmatischem oder theologisch-wissenschaftlichem Interesse, nähert. Eine Perikope, in der wichtige theologische Grundgedanken des Lukas in großer Dichte und Eindringlichkeit zu Tage treten, ist die Erzählung von dem Zöllner Zachäus. In ihrer narrativen und bildreichen Lebendigkeit scheint sie für eine Vermittlung der Kerngehalte christlicher Verkündigung besonders geeignet. Im Folgenden sei gezeigt, in welcher vielfältiger Weise die kleine Geschichte mit anderen biblischen Texten korrespondiert und Bedeu-

<sup>1</sup> Der Aufsatz ist die erweiterte Fassung eines Vortrags am Institut für Katholische Theologie der Universität Koblenz-Landau, gehalten am 16. 1. 2005.

<sup>2</sup> Joseph RATZINGER, BENEDIKT XVI., Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit P. Seewald, München 2005 (Neuauflage der 1. Aufl. Stuttgart / München 2000), 247.

tungsfelder aktiviert, die einen produktiven Prozess aktualisierender Rezeption in Gang setzen. Methodisch schließt sich der Beitrag an die Konzepte intertextueller Bibellektüre an, wie sie in jüngerer Zeit auf dem Feld der biblischen Exegese auf beachtlichem hermeneutisch-reflexivem Niveau diskutiert werden.<sup>3</sup> Die Textarbeit steht freilich an erster Stelle. Zunächst eine möglichst textnahe Übersetzung:<sup>4</sup>

- 1 Und hineinkommend durchzog er Jericho.
- 2 Und siehe, ein Mann, mit Namen gerufen Zachäus, und er war Oberzöllner, und er war reich.
- 3 Und er suchte zu sehen Jesus, wer er ist, und vermochte es nicht durch die Volksmenge, weil er von Gestalt klein war.
- 4 Und vorauslaufend nach vorne, stieg er auf eine Sykomore, damit er sehe ihn, da dieser jenes (Weges) vorhatte durchzuziehen.
- 5 Und als er kam an den Ort, aufblickend sprach Jesus zu ihm: Zachäus, eilend steig herab, heute nämlich muss ich in deinem Haus bleiben.
- 6 Und eilend stieg er herab und nahm ihn freudig auf.
- 7 Und alle dies Sehenden murrten, sagend, dass er bei einem sündigen Mann hineinginge, einzukehren.
- 8 Herzugetreten aber sprach Zachäus zum Herrn: Siehe, die Hälfte meines Vermögens, Herr, gebe ich den Armen, und wenn ich von jemand etwas erpresste, gebe ich zurück Vierfaches.
- 9 Es sprach aber zu ihm Jesus: Heute ist Rettung diesem Haus geschehen, da auch er ein Sohn Abrahams ist.
- 10 Es kam nämlich der Menschensohn, zu suchen und zu retten das Verlorene.

Einordnung von Lk 19,1–10 in den Kontext, Struktur- und Formbestimmung  
Gegenüber dem Markusevangelium, der ältesten Evangeliumsschrift, unterscheidet sich Lukas in literarisch-kompositioneller Hinsicht vor allem durch den großen Einschub, den so genannten Reisebericht 9,51–19,27, in dem er ausschließlich Stücke aus der Reden-Quelle Q, die er mit Matthäus gemeinsam

---

<sup>3</sup> Zur Intertextualitätsforschung vgl. etwa die Beiträge in: Dietrich SÄNGER (Hg.), *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThS 55)*, Neukirchen-Vluyn 2003; Steve MOYSE, *Intertextuality and Biblical Studies: A Review*, *Verbum et Ecclesia* 23 (2002) 418–431; Thomas R. HATINA, *Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies*, *Biblical Interpretation* 7 (1999) 28–43; Stefan ALKIER, Richard B. HAYS (Hg.), *Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 10)*, Tübingen 2005; zur kanonischen Intertextualität aus fundamentaltheologischer Sicht Peter HOFMANN, *Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz*, Paderborn u.a. 2006, bes. 287 ff. 439 ff.

<sup>4</sup> In Anlehnung an: *Münchener Neues Testament. Studienübersetzung*, hg. von Josef HAINZ, Düsseldorf 2002.

hat, und sonstiges, nur von ihm tradiertes Sondergut verwendet.<sup>5</sup> Zu Letzterem gehört auch die Zachäusgeschichte, die kurz vor dem Ende des Reiseberichts zu stehen kommt. Inhaltlich fügt sie sich stimmig in die Abfolge der Kapitel 15–19 ein, die nicht zu Unrecht als das „Evangelium der Ausgestoßenen“ genannt wurden,<sup>6</sup> da die Gleichnisse und Erzählenszenen meist um die Themen Reichtum und Nachfolge, Sünde und Vergebung kreisen. Mit der unmittelbar vorangehenden Episode von der Heilung eines Blinden ist die Zachäusgeschichte schon durch die Ortsangabe Jericho verknüpft.<sup>7</sup> Jene spielt vor der Stadt, diese beim Durchzug durch die Stadt. Auch erzähldramaturgisch gehen beide Perikopen auffallend überein.<sup>8</sup> Der Blinde wie der Zöllner suchen Jesus zu begegnen, haben jedoch die Menschenmenge gegen sich, die sich über dieses Ansinnen empört, letztlich aber eines Besseren belehrt wird. Das Ende markiert eine Heilsaussage, in der die Zuwendung zu Jesus belohnt wird.

Aus dieser Handlungsstruktur ergibt sich eine Gliederung der Zachäusgeschichte in zwei Szenen.<sup>9</sup> Die erste Szene in den V. 1–5 schildert Ankunft und Durchzug Jesu durch die Stadt, das Bemühen des Zachäus, ihn zu sehen und Jesu Reaktion. Die zweite in den V. 6–10 wiederholt im Grunde dieses Geschehen, nur auf eine neue, verbindlichere Weise der Kommunikation. So wird aus dem Einzug Jesu in die Stadt die Einkehr in Zachäus' Haus. Aus der zaghaften Annäherung des Zöllners vom Baum aus wird ein direkter Kontakt mit Jesus. Aus dem Wunsch, Jesus zu sehen, ergibt sich das Versprechen der Umkehr. In beiden Szenen ist die Menschenmenge als drohende, der Heilsuche des Zachäus Widerstand entgegengesetzte Größe eingebaut. Ist es anfangs nur ihre reine, erdrückende Körperlichkeit, die den Zöllner auf einen Baum ausweichen lässt, ist es zum Schluss ihr offen verbal artikulierter Miss-

<sup>5</sup> Zu Gliederung, Aufbau und Form des Lukasevangeliums vgl. die Übersicht von Udo SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2002, 292–295.

<sup>6</sup> Die Bezeichnung „Gospel of the Outcast“ stammt von Thomas Walter MANSON, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary*, London 1949 (Nachdruck Glasgow 1961), 182.

<sup>7</sup> Vgl. Reinhard von BENEDEMAN, *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ*. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (BZNW 101), Berlin / New York 2001, 160f.

<sup>8</sup> Zum Vergleich beider Perikopen siehe auch Paul KARIAMADAM, *The Zacchaeus Story* (Lk 19,1–10). A Redactional-Critical Investigation, Alwaye / Kerala 1985, 62–64.

<sup>9</sup> Zur Diptychon-Struktur vgl. bes. Robert F. O'TOOLE, *The Literary Form of Luke 19:1–10*, JBL 110 (1991) 107–116, 112–115. Auch Hans KLEIN, *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten*. Studien zur Botschaft des lukanischen Sondergutes (BThSt 10), Neukirchen-Vluyn 1987, 68–71, votiert für eine Gliederung in zwei Szenen, orientiert sich aber zu einseitig an dem Ortswechsel von Straße und Haus, so dass er das Motiv vom Murren des Volkes in V. 7, das der zweiten Szene Öffentlichkeitscharakter verleiht, streichen muss (neben V. 10). – Vgl. zuletzt noch Rainer DILLMANN, César Mora PAZ, *Das Lukas-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 2004, 324, die eine Zweiteilung in die V. 1–3 (Schilderung der Ausgangssituation) und die V. 4–10 (Schilderung des Geschehens selbst) vornehmen.

mut über die Wertschätzung, die Jesus ihm entgegenbringt. Dem Volk kommt damit offensichtlich eine wichtige Stellung in der Handlungs-dramaturgie zu.<sup>10</sup> Ein eindrückliches Gliederungssymbol, das die aufeinander aufbauende Zweistrangigkeit belegt, sind schließlich die beiden Jesusworte V. 5 und 9 f., die beide das Hier und Heute des zugesprochenen Heils ins Wort bringen und den Höhepunkt der jeweiligen Szene bilden.

Die narrative Bedeutsamkeit aller drei Handlungsträger, Jesus, Zachäus und das Volk, erschwert die Bestimmung der literarischen Gattung der Erzählung.<sup>11</sup> Je nachdem, ob man Jesus oder Zachäus im Zentrum sieht, wird man die Geschichte als ein biographisches Apophthegma Jesu<sup>12</sup> oder als eine Bekehrungserzählung des Zöllners lesen können. Das prononcierte Schlusswort Jesu spricht für die erste Lesart, die große Aufmerksamkeit, die dem Wollen und Tun des Zachäus zukommt, für die zweite.<sup>13</sup> Wenn man in der Geschichte jedoch vor allem eine Auseinandersetzung mit dem Glaubens- und Weltbild des Volkes gegeben sieht, dann kann sie auch als ein Streitgespräch<sup>14</sup> oder eine apologetische Erzählung<sup>15</sup> verstanden werden. Diese Vieldeutigkeit der Erzählperspektive deutet, wie ein erster Textdurchgang zeigen wird, auf eine komplexe Traditionsverarbeitung.

#### Beobachtungen zur Narrativik und Traditionsverarbeitung

Die neuere Bibelwissenschaft steht einer Rekonstruktion von Vorlagen der Evangelientexte zu Recht sehr kritisch gegenüber. Eine genaue Wiederherstellung älterer Textüberlieferungen ist in der Tat in den wenigsten Fällen möglich. Umgekehrt bedeutete eine rein synchrone Textauslegung den Verzicht auf wertvolle Einblicke in die frühchristliche Gemeindeggeschichte und die redaktionelle Arbeit der Evangelisten, aus der ihr theologisches Profil ableitbar ist. Einige Beobachtungen diesbezüglich können in der Tat hilfreich sein.

<sup>10</sup> Es ist daher eine sinnvolle Gliederungsalternative, mit François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*. 3. Teilband Lk 15,1–19,27 (EKK III/3), Neukirchen-Vluyn 2001, 268, die Diptychon-Struktur durch ein Schema zu ersetzen, das stärker die Triade der Handlungsträger Jesus, Zachäus und das Volk berücksichtigt. Die Schwäche der von Bovon gezeichneten dreispaltigen Graphik ist jedoch die nicht (mehr) sichtbare Parallelität der beiden Handlungssequenzen und ihr Steigerungsverhältnis.

<sup>11</sup> Vgl. BOVON, *Evangelium* 269.

<sup>12</sup> So Rudolf BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen 1967, 58.

<sup>13</sup> So Dennis HAMM, *Zacchaeus Revisited Once More: A Story of Vindication or Conversion?*, *Bib.* 72 (1991) 249–252. Robert C. TANNEHILL, *The Story of Zacchaeus as Rhetoric: Luke 19:1–10*, *Semeia* 64 (1994) 201–211, stellt die Suchbewegung des Zachäus (ἐζητεί V. 3) in den Mittelpunkt und qualifiziert die Geschichte daher als „quest story“ (205).

<sup>14</sup> So Charles H. TALBERT, *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, New York 1982, 176 f.

<sup>15</sup> So R. C. WHITE, *Vindication for Zacchaeus*, *ET* 91 (1979–1980) 21.

Schauen wir in den Text: V. 1 ist leicht als narratives und redaktionelles Bindeglied zu erkennen. Mit dem Hinweis auf den Einzug Jesu in Jericho knüpft der Evangelist, wie bereits festgestellt, an die vorhergehende Szene an und weist die Geschichte damit der von ihm großflächig gezeichneten, nach Jerusalem gerichteten Wanderungsbewegung Jesu zu. Die mit V. 2 anhebende Erzählung hat Lukas hingegen aus seiner Sondergutüberlieferung übernommen. Gerade V. 2 zeigt eine Sprache, die kaum auf Lukas zurückzuführen ist. Sowohl der Pleonasmus „genannt mit Namen“ als auch die ungeschickte Fortsetzung „und er war Oberzöllner, und er war reich“ weisen auf eine fremde Hand, vielleicht näherhin auf eine semitische Wendung.<sup>16</sup> In der weiteren Erzählung finden sich jedoch viele Spracheigentümlichkeiten, die auch an anderen Stellen des Evangeliums belegt sind.<sup>17</sup> Da diese nicht auf die Texte aus dem Sondergut beschränkt sind, ist es nicht leicht zu erheben, ob im Einzelnen Gemeindeüberlieferung oder Lukas selbst verantwortlich zeichnet. Eindeutig lukanisch ist aber z. B. das Ende von V. 4, das in Anknüpfung an V. 1 nochmals auf Jesu Durchzug durch die Stadt hinweist, um zu begründen, weshalb der Zöllner auf einen Baum klettert. Im Ganzen aber zeigt die erste Erzählsequenz der V. 2–5 eine narrative Stringenz, die der Evangelist wohl weitgehend ohne größere Eingriffe konserviert hat.<sup>18</sup>

Schwieriger stellt sich die zweite Sequenz dar, die sich einerseits auf die Intimität des Zöllnerhauses zurückzieht, andererseits aber von dem Auftreten des murrenden Volkes und von den Worten Jesu, mit denen er sich offensichtlich an einen allgemeinen Hörerkreis wendet, in den Raum der Öffentlichkeit zurückgeworfen wird. Von daher könnte man versucht sein, entweder V. 7, das Murren des Volkes,<sup>19</sup> oder, was in der Forschung häufiger geschieht, V. 8, die Wiedergutmachungsansage des Zachäus, als spätere Einfügung zu betrachten. Sowohl stilistisch als auch motivisch weisen beide Verse auf andere Partien des Evangeliums und von da weiter auf synoptische Seitenreferenten. So findet sich im Evangelium öfters das Motiv des Unverständnisses (7,49; 15,2), doch ist dieses z. B. auch in der Zöllner- und Gastmahlperikope Mk 2,14–17 anzutreffen, die Lukas in 5,27–32 rezipiert hat. Die mk Geschichte lässt fragen, ob Lk sie nicht nur in Kapitel 5, sondern vielleicht auch in Kapi-

<sup>16</sup> Vgl. Eduard SCHWEIZER, Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas?, ThZ 6 (1950) 161–185. Zurückhaltend gegenüber semitischem Einfluss dagegen Wilhelm MICHAELIS, Das unbetonte kai autos bei Lukas, StTh(R) 4 (1950) 86–93, 93.

<sup>17</sup> Eine ausführliche redaktionskritische Analyse hat KARIAMADAM, Story (s. Anm. 8), vorgelegt. Eine kurze Übersicht bietet BENDEMANN, ΔΟΞΑ (s. Anm. 7) 449.

<sup>18</sup> Georg BRAUMANN, Tot – lebendig, verloren – gefunden (Lk 15, 24 und 32), in: Wilfrid HAUBECK, Michael BACHMANN (Hg.), Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien. FS: Karl Heinrich RENGSTORF, Leiden 1980, 156–164, 160, sieht im ersten Teil eine in sich geschlossene Erzählung gegeben, die mit V. 6 abschloss und in der Missionssituation ihren Platz hatte. Nicht das Sünder-Motiv, sondern die Aufnahme Jesu sei zuerst im Blick gewesen.

<sup>19</sup> So KLEIN, Barmherzigkeit 69 (s. Anm. 9).

tel 19 für die Zachäusgeschichte benutzt hat. Hier wie dort ist Jesus bei einem Zöllner zu Gast und verteidigt dies durch eine Standortbestimmung seiner Sendung, ein Wort, mit dem er für die Sünder eintritt, eben die, welche vom Volk geschmäht und gemieden werden.<sup>20</sup> Im Einzelnen bestehen freilich auch Differenzen. So zeigt nicht nur der andere Name, sondern auch Person und Handeln des Zachäus, dass hier eine wohl eigenständige Tradition vorliegt.<sup>21</sup>

Auch dem Zachäuswort in V. 8 liegt möglicherweise ein älteres Motiv zugrunde, das vom Evangelisten nur bearbeitet wurde. Der Hoheitstitel *Kyrios* und der Sprachstil weisen zunächst auf Lukas, anderes wie das Verb „erpresen“ und die Quantitätsangaben eher nicht.<sup>22</sup> Die Spannung zwischen dem von Zachäus verkündeten Teilverzicht auf seine Zolleinkünfte und dem vom Ikk Jesus an anderen Stellen (12,33; 14,33; 18,22) geforderten völligen Besitzverzicht macht es wahrscheinlich, dass der Evangelist auf eine Vorlage rekurriert. François Bovon, der sowohl V. 7 wie V. 8 derselben Überlieferungsstufe zuordnet, sieht hier einen Einblick in Leben und Konflikte der Gemeinde gegeben.<sup>23</sup> Der Umgang mit Randständigen, Reichen und Gesetzlosen aller Art, spiegelte danach eine Reichtums- und Randgruppenebene innerhalb der christlichen Gemeinde wider.

Auch die Jesuslogien der Schlussverse geben einen Einblick in die Ikk Gemeinde. Die Heilsaussage zu Beginn weist auf die Feder des Lukas. Nicht nur das auch an anderen Stellen des Evangeliums prononcierte „heute“, sondern auch der unter den Evangelisten nur von ihm verwendete Terminus „Heil“ verrät seine Handschrift.<sup>24</sup> Die nachfolgende Aussage über die Abrahamssohnschaft des Zöllners liefert die Begründung für das diesem geschenkte Heil.<sup>25</sup> Als Antwort auf die ungehaltene Reaktion des Volkes (vgl. die Rede

<sup>20</sup> Eine Motivsynopse (auch mit Lk 15) bietet Dennis HAMM, *Luke 19:8 Once Again: Does Zacchaeus Defend or Resolve?*, JBL 107 (1988) 431–437, 436 f.

<sup>21</sup> Vgl. Emanuel HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums. Zweites Buch: Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus*, Tübingen 1941, 232; Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK III), Berlin 358. Das Klettern auf einen Maulbeerfeigenbaum kann durchaus eine historische Reminiszenz bergen, da dieser Baum, der in der Ebene wächst und seine Blätter nicht verliert, einen kurzen und breiten Stamm mit dick ausladenden Ästen besitzt (vgl. Wilfried ECKEY, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*. Teilband II: 11,1–24,53, Neukirchen-Vluyn 2004, 784; BOVON, *Evangelium* [s. Anm. 10] 274).

<sup>22</sup> Vgl. GRUNDMANN, *Evangelium* 358; Volker HAMPPEL, *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*, Neukirchen-Vluyn 1990, 203 f., Anm. 74; BOVON, *Evangelium* (s. Anm. 10) 270.

<sup>23</sup> BOVON, *Evangelium* 270.

<sup>24</sup> Vgl. KARIAMADAM, *Story* (s. Anm. 8) 39 f.

<sup>25</sup> Da die Heilsaussage V. 9a wahrscheinlich ganz auf den Evangelisten zurückgeht, dürfte die Abrahamskindschaft ursprünglich die Einkehr Jesu im Sünderhaus des Zachäus begründet haben (vgl. Jens-Wilhelm TAEGER, *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas* [StNT 14], Gütersloh 1982, 201).



über Zachäus in der 3. P. Sing.) macht sie guten Sinn. Wahrscheinlich gab sie das Finale der ursprünglichen Erzählung ab und lässt auf eine Problemlage schließen, in der sich die judenchristliche Mission gegenüber dem Volk Israel durch Hinweis auf ihre atl. Wurzeln zu behaupten suchte.<sup>26</sup> Für Lukas, der das Motiv der Abrahamskindschaft auch anderen Orts wiederholt aufgreift (3,8; 13,16; 16,30; Apg 13,26), bedeutet der Verweis auf den Erzzvater eine heilsgeschichtliche Linie, in die das jüdische Volk eingebunden bleibt.

Nach dem Hinweis auf Abraham kommt abschließend Jesu Heilswirken als solches in den Blick. Im Besuch bei Zachäus offenbart sich Jesus als Menschensohn, der gekommen ist, um das Verlorene zu suchen und zu retten.<sup>27</sup> Auch die Geschichte von der Berufung des Zöllners Levi in Mk 2,13–17 endet mit einem ähnlichen Jesuswort: „Ich bin nicht gekommen, zu rufen die Gerechten, sondern die Sünder“ (2,17). Das lk Wort Jesu kann dennoch nicht als direkte Umbildung von Mk 2,17 gelten, sondern ist Teil einer größeren Gruppe von Logien, die vom Gekommensein Jesu bzw. des Menschensohnes reden.<sup>28</sup> Die typisch lk Rede vom „suchen“ und „erretten“ weist auf einen gehörigen überlieferungsgeschichtlich-literarischen Abstand zu der Verkündigung des historischen Jesus,<sup>29</sup> was nicht heißt, dass sie dieser quer ginge.<sup>30</sup> In jedem Fall fügt sich das Menschensohnwort gut in die Logik der Geschichte ein. So greift es die zu Beginn großflächig gezeichnete Suchbewegung des Zachäus verbaliter auf und bietet sowohl eine Deutung der engeren Erzählung als auch eine Zusammenfassung der jesuanischen Sendung im Ganzen des Evangeliums. Dieses generalisierende Wort Jesu ist kein notwendiger, aber ein sinnvoller Erzählabschluss.

## Auslegung

Die folgende Auslegung der Zachäusgeschichte strebt keine sequentielle Vollständigkeit an, sondern konzentriert sich auf eine *semantisch-theologische Analyse* der wichtigsten Aussagen.

<sup>26</sup> Zum Schluss auf ein judenchristliches Milieu in der lk Gemeinde vgl. Eduardo ARENS, *The HATON-Sayings in the Synoptic Tradition. A Historical-Critical Investigation* (OBO 10), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1976, 166.173f.

<sup>27</sup> Vgl. zu diesem Logion ausführlicher Gerhard SCHNEIDER, „Der Menschensohn“ in der lukanischen Christologie (1975), in: DERS., *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk* (BBB 59), Bonn 1985, 98–113, 109f.

<sup>28</sup> Vgl. Matthias KREPLIN, *Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion. Historisch-kritische Analyse* (WUNT 2,141), Tübingen 2001, 130f.

<sup>29</sup> Vgl. aber HAMPEL, *Menschensohn* (s. Anm. 22) 203–208.

<sup>30</sup> Die Rekonstruktion einer aramäisch jesuanischen Vorlage, wie sie Günther SCHWARZ, *Jesus „der Menschensohn“. Aramäische Untersuchungen zu den synoptischen Menschensohnworten Jesu* (BWANT 119), Stuttgart u. a. 1986, 156.166–170, versuchte, verbleibt im Hypothetischen.

Zunächst zur Beschreibung des Zöllners Zachäus. Seine Kennzeichnung als *reicher Oberzöllner* fügt sich gut in die von Lukas vielverhandelte Problematik von persönlichem Besitz ein und lässt Leser und Leserin erwarten, dass die Geschichte auf dieses brisante Problem eine Antwort gibt. Weniger eindeutig ist dagegen der Hinweis auf die *kleine Statur* des Zöllners. Die Frage ist nämlich, ob die geringe Körpergröße nur das Klettern auf einen Baum erklären will oder Person und Charakter noch weiter beschreiben möchte. Während die meisten Ausleger diesem Faktum keine weitere Bedeutung beimessen, weist jüngst Mikeal C. Parsons auf die in der Antike verbreitete Gewohnheit hin, äußere Merkmale einer Person als Ausdruck seiner inneren zu deuten.<sup>31</sup> Nach der pseudoaristotelischen Schrift *Physiognomonica*<sup>32</sup> studiert der Physiognomist alle möglichen Teile der äußerlichen Erscheinung eines Menschen, zuletzt auch den Körper in seiner Gesamtstatur (806a)<sup>33</sup>. Die Mikropsychia (μικροψυχία), die Engherzigkeit, verbindet er mit kleinen Gliedern, kleinen Augen und einem kleinen Gesicht (808a30).<sup>34</sup> Kleinwüchsige sind daher allgemeinem Gespött ausgeliefert.<sup>35</sup> Selbst in frühjüdischen Texten finden sich solche Konnotationen. So kombiniert z. B. ein in Qumran gefundenes Fragment aus dem Bereich der Individualhoroskopie physiognomische und astrologische Daten.<sup>36</sup> Derjenige, „dessen Kopf furchteinflößend (?) ... die Zähne aufgebogen (?) ... und die Zehen seiner Füße dick und kurz sind, hat einen Geistanteil im Haus der Finsternis“ (4Q186, Kol. ii,9; iii, 4–9). Sol-

<sup>31</sup> Mikeal C. PARSONS, ‚Short in Stature‘: Luke’s Physical Description of Zacchaeus, NTS 47 (2001) 50–57. Vgl. auch Günther SCHWARZ / Sankt HÜLFE, οτι τη ηλικια μικρος ην, BN 8 (1979) 23–24.

<sup>32</sup> Eine neue Edition des Textes ist überfällig, da die ältere von Richard FÖRSTER, *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*, Bd. 1, Leipzig 1893, 1–91, zahlreiche, schwer zu begründende Athesen, Interpolationen und Konjekturen enthält. Vgl. aber die jüngste Übertragung des Opusculum mit ausführlicher Kommentierung: Aristoteles, *Physiognomonica*, übers. u. komm. von Sabine VOGT [Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 18: Opuscula, Teil VI], Darmstadt 1999.

<sup>33</sup> 806a28–32: „... aus der Bewegung zieht man in der Physiognomik Schlüsse und aus der Haltung, aus der Farbe, aus dem Gesichtsausdruck, aus dem Haar, aus den Körperteilen und aus der Gestalt des ganzen Körpers“ (nach VOGT, Aristoteles. *Physiognomonica* 14).

<sup>34</sup> Umgekehrt entspricht nach Aristoteles der Großherzigkeit eine stattliche körperliche Erscheinung (Nikomachische Ethik 1123b7; 1128a8–13).

<sup>35</sup> Vgl. Marcus T. Cicero, *De oratore* 2,60: „Der Zeuge Kurz [Pusillus] trat auf. ‚Darf ich eine Frage an Sie richten?‘ erkundigte sich Philippus. Darauf der Untersuchungsrichter, der es eilig hatte: ‚Ja, aber bitte kurz!‘ ‚Du wirst dich nicht beklagen können,‘ meinte dieser; ‚der, den ich fragen möchte, wird sehr kurz sein.‘ Köstlich! Aber mit L. Aurifex saß ein Richter da, der selbst noch kürzer geraten war als der Zeuge; so richtete sich das allgemeine Gelächter gegen den Richter ...“ (Übers. nach ECKEY, *Lukasevangelium* 783, Anm. 844).

<sup>36</sup> Vgl. Rainer SCHWINDT, *Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie* (WUNT 148), Tübingen 2002, 269 f., und jüngst Mladen POPOVIC, *Physiognomic Knowledge in Qumran and Babylonia: Form, Interdisciplinarity, and Secrecy*, DSD 13 (2006) 150–176, 153–155.

che Einschätzungen könnten im Umfeld der Ik Gemeinde durchaus beheimatet sein.

Für Lukas indes dürfte die kleine Körpergestalt des Zachäus weniger dessen Sünderstatus darstellen. Ein körperlicher Mangel steht bei ihm nämlich im allgemeinen eher für Bedürftigkeit und den Wunsch, davon befreit zu werden.<sup>37</sup> Beispiele sind der Mann mit der verdorrten Hand (6,6), die an Blutfluss leidende Frau (8,43) oder der Blinde vor Jericho (18,35). Mit dem Attribut der Kleinheit verbindet sich insbesondere eine spirituelle Note. So sagt Jesus in 9,48 gerade dem Kleinsten von allen zu, dass er der Größte sei. Die Kleinheit korrespondiert dabei mit Demut und Niedrigkeit: „... wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden“ (14,11; 18,14). Sehr schön bringt dies auch das Jesuswort 12,32 zum Ausdruck: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es hat eurem Vater wohlgefallen, euch das Reich zu geben“. Vor diesem Hintergrund ist die Kleinheit des Zachäus weit mehr als nur ein Grund für die Kletteraktion. Hinter seiner Statur verbirgt sich eine außerordentliche Spannung in der Wahrnehmung seiner Person. Während er für das Volk eine Spottfigur darstellt, der es nur Verachtung entgegenbringen kann, ist er in Jesu Augen ein trotz seines Reichtums verlorener, der Zuwendung bedürftiger Mensch.

Dies bestätigt Zachäus selbst, wenn er, wie es in gehaltvoller Kürze heißt, begehrte, Jesus zu sehen (V. 3a). Auch hier gilt das Äußere als Ausdruck von Innerem. Die *Suche* nach Jesus, die ihn in die Höhe führt, ist Spiegel seines Verlangens nach Person und Botschaft Jesu.<sup>38</sup> Auch das *Sehen* ist bei Lukas ein Motiv von weitreichender theologischer Bedeutung.<sup>39</sup> In der Weihnachtsgeschichte eilen die Hirten nach Bethlehem, um das vom Herrn (Kyrios) verkündete Geschehen zu sehen. So kommen sie zum Verstehen und geben gleich weiter, was sie erlebt und geschaut haben (2,15–17).<sup>40</sup> Für den alten Simeon bedeutet das Sehen des Jesuskindes die Erfüllung eines ganzen Lebens, das von der Hoffnung auf Israels Errettung getragen war (2,29–32). Nach Johannes dem Täufer wird das Heil Gottes, das dem einen zuteil wurde, in Zukunft allen geschenkt (3,6). Der Prediger der Wüste greift dabei auf Deuterocesaja zurück, der gegen Ende der Exilszeit dem geknechteten Volk Israel die frohe Botschaft von seiner Heimkehr verkündet (Jes 40,5). Jesus selbst spricht von der Schau des Reiches Gottes, die sehr bald eintreten werde (9,1). Dass nach

<sup>37</sup> Vgl. KARIAMADAM, Story 16 f.

<sup>38</sup> Peter FIEDLER, Jesus und die Sünder (BET 3), Frankfurt / Bern 1976, deutet das „Betragen des Zöllners als Ausdruck eines wenigstens anfanghaft vorhandenen Glaubens, eines Heilsverlangens oder (deutlicher im Sinn des Evangelisten) einer Umkehrbereitschaft“ (134).

<sup>39</sup> Vgl. William P. LOEWE, Towards an Interpretation of Luke 19:1–10, CBQ 36 (1974) 321–331, hier 324 f.

<sup>40</sup> Vgl. die parallele Formulierung και ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν (V. 15) und ἰδόντες δὲ ἐγνώρισαν περὶ τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς (V. 17).

diesem Jesuswort die Verklärung auf dem Berg erzählt wird, lässt die Leser ahnen, dass das Heil in der Person Jesu schon sichtbar und erfahrbar ist. Eben solche Kunde wird Jesus bis nach Jericho vorausgeeilt sein, so dass der Wunsch des Zachäus, den Heilspropheten mit eigenen Augen zu sehen, leicht verständlich wird.

Das Sehen des Zachäus steht jedoch noch unter einem Vorbehalt. Der kleine Mann glaubt, auf dem Baum Jesus gut sehen zu können, selbst aber im dichten Blätterwerk verdeckt zu bleiben.<sup>41</sup> Es kommt jedoch anders. Sein Suchen und Sehen wird von Jesus, der zu ihm hinaufschaut, auf das Direkteste erwidert, womit der Zöllner unerwartet in den Blick Jesu und der Menschenmasse gerät. Vom verstohlenen „Fenstergucker“ wird er zur öffentlichen Person, von Jesus gerufen, vom Volk angefeindet. Auf einfachste, anschauliche Weise macht die Erzählung so deutlich, dass tieferes Sehen immer ein Gesehenwerden bedeutet. Die aufrichtige Suche des Zachäus stellt ihn mitten auf den Weg Jesu, der ihn zu der Begegnung auffordert, die er sich erhofft hat.

Auch das Wort Jesu lässt über die äußerliche Handlungsaufforderung hinaus tief blicken. So verrät schon der Ausruf des Namens „Zachäus“, dass hier jemand in göttlicher Allwissenheit spricht.<sup>42</sup> Weiter verrät die Einladung zur Eile eine göttliche Absicht, die durch die Wendung „es ist nötig“ zusätzlich betont wird und durch die zeitliche Fixierung „heute“ in das Hier und Jetzt des Geschehens gestellt wird.

Das Wörtchen „heute“ ruft wiederum ein ganzes Netz heilsgeschichtlicher Haftpunkte in der 1. K Jesugeschichte auf. Es unterstreicht wiederholt die eschatologische Heilsdimension des Erdenwirkens Jesu, beginnend mit seiner Geburt: „Heute ist euch der Retter geboren“ (2,11) und endend mit dem Wort des Gekreuzigten an den Schächer in 23,43: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein.“<sup>43</sup> Wenn schon die Geburt die Heilsgegenwart Christi anzeigt, dann auch alle Zeiten Christi, alle Tage der Begegnung mit Jesus, wie es eben Zachäus erfährt.

In den Augen des Volkes aber ist und bleibt der Zöllner ein Handlanger der Mächtigen, einer, der selbst zu der die Menschen unterdrückenden Führungsschicht gehört. Auch das ganze Haus ist von diesem Makel befallen. So ist jeder, der im Zöllnerhaus einkehrt, verdächtig, sich mit ihm und seinem Leben zu identifizieren.<sup>44</sup> Es muss dem Volk daher als ungeheuerer Provokati-

---

<sup>41</sup> Vgl. Peter KÖSTER, *Das Lukas-Evangelium. Orientierung am Weg Jesu. Eine geistliche Auslegung auf fachexegetischer Grundlage*, St. Ottilien 2004, 225.

<sup>42</sup> Vgl. BOVON, *Evangelium* 274.

<sup>43</sup> Vgl. Benedetto PRETE, *Prospettive messianiche nell'espressione σήμερον (oggi) del Vangelo di Luca*, in: DERS., *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Torino 1986, 104–117.

<sup>44</sup> Vgl. ECKEY, *Lukasevangelium* (s. Anm. 21) 785, der auch die rabbinische Aussage zitiert: „Du hast keine Familie, in der ein Zöllner sich befindet, die nicht ganz aus Zöllnern

on erscheinen, wenn Jesus Zachäus nicht nur einen „Augenblick“ schenkt, sondern ihn zu sich ruft und sein Gast sein möchte. Der kleinwüchsige Kletterer wird diese Zuwendung wohl kaum erwartet haben. Dennoch reagiert er sogleich, steigt schnell hinunter und empfängt seinen Gast in großer Freude.

Spätestens hier fühlt man sich an die kurz vorher erzählte Begegnung Jesu mit dem reichen Mann in 18,18–27 erinnert. Schon die parallelen Bezeichnungen „Oberer“ bzw. „oberster Zöllner“ lassen eine Beziehung zwischen beiden ahnen. Freilich verlaufen die Begegnungen in bemerkenswerter Gegensätzlichkeit. Während der „Edelmann“ gezielt auf Jesus zukommt, sucht sich der Zöllner ein Versteck im Baum. Während jener alle Pflichten gegenüber seinen Mitmenschen befolgt und wohl große Wertschätzung genießt, steht dieser als Sünder dar, von dem Volk gemieden. Während jener nicht auf sein Geld verzichten möchte, findet sich dieser bereit, auf die Hälfte seines Besitzes zu verzichten. Während jener schließlich traurig von dannen geht, gibt sich dieser freudig bewegt.

Anders als der Edelmann und anders als das Volk begreift Zachäus die Begegnung mit Jesus als Stunde der Vergebung und Heilung.<sup>45</sup> So bleibt es diesem sozial geächteten Menschen vorbehalten, zu göttlicher Einsicht zu kommen und Jesus als den Kyrios für sich zu entdecken. Gegenüber dieser von jedem Leser empfundenen existentialen Wende in der Lebensgeschichte dieses Menschen, erscheint die Frage zweitrangig, warum der Zöllner nicht auf alles Hab und Gut, wie von Jesus noch zuvor von dem Oberen gefordert, verzichtet. Der Erzählung geht es allein um ein Zeichen der Großherzigkeit und Umkehrbereitschaft, das mit dem Geleisteten zweifellos gegeben ist. Daneben macht die hier gezogene Grenze der Wohltätigkeit durchaus Sinn.<sup>46</sup> Auch der radikale Gerichtsprediger und Täufer Johannes legt der Menge nur nahe, von zwei Kleidern eines abzugeben. Da Zachäus neben der Hälfte seines Besitzes noch weitere größere Entschädigungen verspricht,<sup>47</sup> wird ihm

---

bestünde, und (keine Familie,) in der ein Plünderer sich befindet, die nicht ganz aus Plünderern bestünde, weil sie ihn beschützen“ (bShebuoth VI, Fol. 39a).

<sup>45</sup> Einige Exegeten deuten das Verbum *σχοφαντεῖν* in dem Wort des Zachäus (19,8) nicht als Umkehr, sondern als Verteidigung (u. a. WHITE, *Vindication* [s. Anm. 15]; David RAVENS, *Zacchaeus: The Final Part of a Lucan Triptych?*, JSNT 41 [1991] 19–32; Alan C. MITCHELL, *Zacchaeus Revisited: Luke 19,8 as a Defense*, Bib. 71 [1990] 153–176; DERS., *The Use of σχοφαντεῖν in Luke 19,8: Further Evidence for Zacchaeus's Defense*, Bib. 72 [1991] 546–547). Eine Deutung, die aber nicht überzeugen kann. Sein gezeichneter Sünderstatus passt nicht zu der Gewohnheit, andauernd die Hälfte seines Besitzes zu verschenken. Trotz der Präsensform handelt es sich um eine futurische Aussage. Mit Kiyoshi MINESHIGE, *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos* (WUNT 2,163), Tübingen 2003, 200, Anm. 414; HAMM, *Zacchaeus* (s. Anm. 13), und der Mehrheit.

<sup>46</sup> Vgl. Hans-Josef KLAUCK, *Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas* (1986), in: DERS., *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 160–194, 170 f.

<sup>47</sup> Die vierfache Entschädigung hat übrigens in atl. Bestimmungen wie in Ex 21,37 oder

nicht mehr sehr viel geblieben sein. Aus Sicht der 1k Gemeinde dürfte hier „das Ideal eines innergemeindlichen Ausgleichs“<sup>48</sup> formuliert sein. Wenn die Reichen geben und die Bedürftigen empfangen, kommt dies dem Bild von Gemeinde nahe, das Lukas zu Anfang der Apostelgeschichte beschrieben hat: „Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte“ (Apg 2,44 f.).

Für Zachäus verbindet sich dieses Tun mit seinem Bekenntnis zu Jesus als dem *Kyrios*. Mit diesem in die Erzählung überraschend eingebrachten Hoheitstitel setzt der Evangelist einen deutlichen christologischen Akzent. In allem geht es letztlich um die Wahrheit und Identität dieses den Menschen konkret begegnenden Jesus von Nazareth. So ist auch die Entgegnung Jesu auf die Umkehr des Zachäus nicht nur eine Heilsansage, sondern ebenso eine Bestätigung und Beschreibung seines *Kyrios*seins: „Heute ist diesem Haus Rettung geschehen“. Auch hier ist wiederum eine deutliche Leserlenkung auf eine andere Episode der Jesusgeschichte impliziert. So dürfte dieses Jesuswort nicht zufällig an jenen Synagogenbesuch in Nazareth anknüpfen, bei dem Jesus die messianische Prophetie aus dem Jesajabuch vorträgt: „Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt“ (4,21).<sup>49</sup> Schon zu Anfang seiner Tätigkeit formuliert der 1k Jesus einen mit seiner Person verknüpften Heilsanspruch, der die Verheißungen der atl. Propheten als in ihm erfüllt betrachtet. Auch hier sorgt er damit für Spaltung und Aufruhr. Zunächst stauen alle über seine begnadete Rede (4,22), später aber treiben sie ihn aus der Stadt, um ihn zu Tode zu stürzen (4,29). Wie die Zachäusgeschichte anklingen lässt, ist die Empörung der Leute über den messianischen Anspruch Jesu selbst noch am Ende seines Weges kaum geringer geworden. Dass Jesus dennoch in die Öffentlichkeit drängt und seine Botschaft dem ganzen Volk gilt, zeigt sich schon darin, dass das Jesuswort 19,9 nicht an Zachäus, sondern als

---

2 Sam 12,6 einen Anhalt, auch wenn es sich hier nur um Viehdiebstahl handelt. Die rabbinische Tradition empfiehlt neben der Rückerstattung des gestohlenen Gutes die Hinzufügung eines weiteren Fünftels (Hermann L. STRACK, Paul BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2, München<sup>5</sup> 1969, 249 f.).

<sup>48</sup> KLAUCK, Armut 171, im Anschluss an Wolfgang STEGEMANN, Nachfolge Jesu als solidarische Gemeinschaft der reichen und angesehenen Christen mit den bedürftigen und verachteten Christen. Das Lukasevangelium, in: Luise SCHOTTROFF, DERS. (Hg.), Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen (Urban-Taschenbücher 639), Stuttgart<sup>2</sup> 1981, 89–153.162 f., hier 138.150. – Kritisch gegenüber einer direkten Übertragung von Lk 19,8 auf die Gemeindepäranese äußert sich Friedrich Wilhelm HORN, Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas (GTA 26), Göttingen 1983, 117.

<sup>49</sup> Zur hermeneutischen Programmatik dieser „Lese Geschichte“ vgl. Peter MÜLLER, „Verstehst du auch, was du liest?“ Lesen und Verstehen im Neuen Testament, Darmstadt 1994, 84–88; Manfred KORN, Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im lukanischen Doppelwerk (WUNT 51), Tübingen 1993, 56–85.

Rede über ihn an das ganze Haus und wohl auch das Volk adressiert ist. Bekehrung und Heil sollen möglichst vielen widerfahren.

Nicht leicht zu deuten ist der sich anschließende Hinweis Jesu auf die Abrahamskindschaft. Wird mit der Herkunft vom Erzvater Abraham nicht die Bedeutung der guten Werke für die Erlangung des Heils unterlaufen? Auf die paulinische Sicht, die die Abstammung von Abraham auf die Heidenchristen ausdehnt und als Erwählung in Christus versteht (Gal 3,6–18; Röm 4,1–25), wird man sich im Kontext des dritten Evangeliums nicht berufen können.<sup>50</sup> Zachäus ist ein Sohn aus dem Volk Israel. Seine zu Werken der Barmherzigkeit drängende Umkehr des Zöllners will zeigen, dass das Heil für das jüdische Volk vom gerechten Tun nicht zu trennen ist. Lukas lässt schon den Täufer darauf insistieren: „Bringt also rechtschaffene Früchte der Umkehr hervor und nehmt euch nicht vor zu sagen: Wir haben Abraham zum Vater“ (3,8). Keiner wird sich also nach Lukas sicher wähnen dürfen, wie der arme Lazarus nach seinem Tod im Schoß Abrahams geborgen zu sein. Kind Abrahams zu sein, weist auf die Verpflichtung, nach dessen Vorbild zu leben.

Im Kontext der Gastfreundschaft des Zachäus könnte dabei an die Erzählung Gen 18 von Gottes Besuch bei Abraham (insbesondere nach der LXX-Fassung) gedacht sein.<sup>51</sup> Beide Geschichten gehen in Terminologie und Inhalt bemerkenswert parallel. Zachäus und Abraham empfangen den Kyrios, jener in Gestalt des Jesus von Nazareth, dieser in Gestalt dreier Männer, die als göttliche Boten in Erscheinung treten (Gen 18,1f.). In beiden Erzählungen kommt ein Baum vor. Abraham dient er als Stätte der Gastfreundschaft und des Mahls (Gen 18,8), Zachäus dient er als ein Ort der ersten Kontaktaufnahme mit dem späteren Gast. Schließlich erhalten beide für ihre Gastfreundschaft einen Lohn, Abraham die Verheißung von Nachkommenschaft (Gen 18,10.18f.), Zachäus die Bestätigung, dieser Nachkommenschaft anzugehören. In Texten des hellenistischen Judentums finden sich weitere Motive der Zachäusgeschichte, die sich mit der Gestalt Abrahams verbinden, so etwa sein Reichtum<sup>52</sup>, seine Gerechtigkeit<sup>53</sup> und seine Freude, die der Erzvater bei der Bewirtung der Männer empfindet.<sup>54</sup> Im Ganzen fällt es also leicht, die

<sup>50</sup> Mit Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*. Introduction, Translation, and Notes, 2. Bd. (AncB 28A), New York 1986, 1221; BOVON, *Evangelium* 277. Zum Abrahambild in Lk und Apg vgl. Friedrich Emanuel WIESER, *Die Abrahamvorstellungen im Neuen Testament* (EHS.T 317), Bern u.a. 1987, 98–112, bes. 111f.; Nils A. DAHL, *The Story of Abraham in Luke-Acts*, in: Leander E. KECK, J. Louis MARTYN (Hg.), *Studies in Luke-Acts*, London 1968, 139–158, bes. 149ff.

<sup>51</sup> Zur Synopse vgl. ausführlich MITCHELL, *Zacchaeus* 170f. (s. Anm. 45).

<sup>52</sup> Vgl. Jub 17,17; Josephus, *Ant* 1,8,1; Philo, *Abr* 252.

<sup>53</sup> Pseudo-Eupolemos (Eusebius, *Praep Ev* 9,17,5); Josephus, *Ant* 1,10,2; Philo, *Abr* 225.

<sup>54</sup> Philo, *Abr* 108: „Voll Freude im Herzen betrieb er eifrig die unverzügliche Bewirtung ...“.

Zachäusgeschichte in diese biblische Tradition vorbildlicher Gastfreundschaft einzuordnen.<sup>55</sup>

Mit dem abschließenden Logion vom Menschensohn, der gekommen ist, um das Verlorene zu suchen und zu retten, ruft der Evangelist unter christologischer Akzentuierung wesentliche Begriffe seiner Soteriologie auf. Mit der neutrischen Wortform „das Verlorene“ knüpft Lukas an die drei Gleichnisse vom Verlorenen in Kap. 15 an. Was dort vom Schaf (V. 4–7), der Drachme (V. 8–10) und dem Sohn (V. 11–32) erzählt wird, wiederholt sich in der Person des Zöllners, der der Heilsgemeinde Gottes verloren schien, nun aber von Jesus gesucht und gefunden wird (vgl. Lk 15,24.32).<sup>56</sup>

Auch dieses Paradigma weiß sich atl. Tradition verpflichtet. Im Menschensohn spricht Gott, der gute Hirt aus LXX-Ez 34,16, der die verloren gegangenen Tiere suchen und die vertriebenen zurückbringen will.<sup>57</sup> Etwas später im selben Kapitel des Prophetenbuches übernimmt David diese Rolle, indem er als von Gott eingesetzter Knecht und einziger Hirte die Schafe auf die Weide führt (LXX-Ez 34,23). Es ist vielleicht kein Zufall, dass Jesus bei Lukas in der der Zachäusgeschichte vorausgehenden Heilungserzählung vom blinden Bettler als Sohn Davids, der sich seiner annehmen sollte, gerufen wird.

Ungleich häufiger jedoch wird Jesus in Lk und den anderen Evangelien als „Menschensohn“ bezeichnet, bemerkenswerterweise aber nur in Jesu eigener Rede. Für das Lk Verständnis Jesu als Menschensohn ist 19,10 besonders aufschlussreich, da das Wort nirgends sonst belegt ist und ganz und gar Lk Geist verrät. Wolfgang Schenk z. B. hält es für „das zentrale MS-Wort des Lk“, da es nicht nur die Peroratio der Zachäus-Episode sei, sondern auch „ein Summarium des ganzen ‚Reiseberichts‘ und der öffentlichen vorjerusalemmer Wirksamkeit des Lk Jesus überhaupt“<sup>58</sup>. Für ein näheres Verständnis ist es wichtig zu sehen, dass die verschiedenen synoptischen Menschensohnworte sowohl den irdischen, den leidenden, den auferstehenden als auch den erhöhten und wiederkommenden Menschensohn in den Blick rücken.<sup>59</sup> Diese Bezeichnung

<sup>55</sup> John DRURY, *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography*, London 1976, 72–75, sieht auch einen Bezug zu der Geschichte von der Dirne Rahab, die zwei Kundschafter Israels in der Stadt Jericho in ihrem Haus versteckte (Jos 2). Jak 2,25 stellt Rahab in eine Reihe mit Abraham. Zur Kritik vgl. John O'HANLON, *The Story of Zacchaeus and the Lukan Ethic*, JSNT 12 (1981) 2–26, 6–9.

<sup>56</sup> Vgl. auch Sylvia HAGENE, *Zeiten der Wiederherstellung. Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie* (NTA.NF 42), Münster 2003, 235 f., die in 19,10 die „Quintessenz des in den Gleichnissen vom Verlorenen bekundeten Interesses Gottes an den Sündern“ sieht und gegenüber Walter SCHENK, *Das biographische Ich-Idiom ‚Menschensohn‘ in den frühen Jesus-Biographien. Der Ausdruck, seine Codes und seine Rezeptionen in ihren Kontexten* (FRLANT 177), Göttingen 1997, 209 f., der hier keine Sündergeschichte sehen will, die absolut soteriologische Bedeutung der Perikope verteidigt.

<sup>57</sup> Τὸ ἀπολωλὸς ζητήσω καὶ τὸ πλανώμενον ἐπιστρέψω ...

<sup>58</sup> SCHENK, *Ich-Idiom* 209 (s. Anm. 56).

<sup>59</sup> Einen ersten Überblick über die viel verhandelte und äußerst komplexe Authentizitäts-



stellt also eine Art Integral des gesamten heilsgeschichtlichen Wirkens Christi dar.<sup>60</sup> In Lk zeigt sich allerdings eine gegenüber der Spruchquelle Q und Mk „leichte Verschiebung des Interesses“<sup>61</sup> beim Gebrauch des Menschensohntitels.<sup>62</sup> Die bei den anderen Synoptikern und Q an der Menschensohngestalt haftende Parusieerwartung behält auch Lukas bei,<sup>63</sup> doch fällt auf, dass er in Lk 22,69 anders als Mk 14,62 nicht mehr das Kommen des Menschensohnes ins Wort bringt, sondern nur sein Sitzen zur Rechten der Kraft Gottes (Lk 22,69), womit erstmals die Erhöhung des Menschensohnes in den Blick rückt. Dies lässt für die Gemeinde des Lukas schließen, dass ihr Glaube an eine Naherwartung nachgelassen hat. Charakteristisch ist weiter, dass der Menschensohn der Endzeit in 21,36 z. B. weniger als Strafrichter denn als Rettergestalt vorgestellt wird: „So seid allezeit wach und betet, dass ihr stark werdet, zu entfliehen diesem allen, was geschehen soll, und zu stehen vor dem Menschensohn.“ Die Suche des Zachäus nach Jesus setzt sich also in der Endzeit fort, wenn die Menschen beim himmlischen Menschensohn vor dem göttlichen Gericht Zuflucht suchen.

Das vom Menschensohnwort 19,10 artikulierte Rettertum des irdischen Menschensohns drängt in Lk noch ein weiteres Paradigma zurück: das soteriologische Verständnis der Lebenshingabe Jesu mit Hilfe des Sühnegedankens. So deutet nämlich einiges darauf hin, dass das Menschensohnwort 19,10 jenes für Mk zentrale Menschensohnwort ersetzen soll, das das Gekommensein des Menschensohns auf seinen Dienst und seine stellvertretende Lebenshingabe ausrichtet (Mk 10,45).<sup>64</sup> Ohne diesen sehr wichtigen Befund hier weiter erörtern zu können,<sup>65</sup> ist dem doch so viel zu entnehmen, dass das

---

problematik der Menschensohnworte verschafft Christoph HEIL, *Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums* (BZNW 111), Berlin / New York 2003, 289 ff.

<sup>60</sup> Dies gilt besonders für Mk und Joh. Vgl. dazu Jens SCHRÖTER, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienentwicklung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn 1997, 457; Rainer SCHWINDT, *Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie* (HBS 50), Freiburg u. a. 2007, 348–353.

<sup>61</sup> HEIL, Lukas 296.

<sup>62</sup> Vgl. SCHNEIDER, „Menschensohn“ (s. Anm. 27) bes. 112 f.

<sup>63</sup> Lk weist sogar Neubildungen zum Parusiemenschensohn auf: 18,8; 21,36.

<sup>64</sup> Vgl. nur Gerhard SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11–24* (ÖTB 3,2), Gütersloh 1977, 378; DERS. „Menschensohn“ 279; BENDEMANN, ΔΟΞΑ (s. Anm. 7) 435; Petr POKORNÝ, *Der Evangelist Lukas als Interpret älterer Bekenntnistraditionen* (NAWG.PH), Göttingen 2004, 5.

<sup>65</sup> Neuere Beiträge dazu sind Heinrich BAARLINK, *Jesu als Diener oder als Versöhner? Lukas 22,27 oder Markus 10,45?* (2002), in: DERS., *Verkündigtes Heil. Studien zu den synoptischen Evangelien* (WUNT 168), Tübingen 2004, 209–229; POKORNÝ, *Evangelist* (s. vorige Anm.); Christfried BÖTTRICH, *Proexistenz im Leben und Sterben. Jesu Tod bei Lukas*, in: Jörg FREY, Jens SCHRÖTER (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005.

lk Menschensohnwort 19,10 eine Soteriologie vertritt, die sich entschieden am gesamten Auftreten Jesu festmacht.

### Zur Einordnung der Zachäusgeschichte in die lk Soteriologie und Zeitauffassung

Die festgestellte dezidierte Anbindung des Heils an die irdische Wanderschaft Jesu, die Lukas für viele zum „Evangelist des Alltags“<sup>66</sup> macht, wirft ein fundamentales Problem auf. Wenn der Evangelist den Menschensohn Jesus das Heil für „heute“ verkünden lässt, stellt sich nämlich die Frage, ob die Gegenwart des Heils nur auf jene Erdentage bezogen bleibt oder eine ewige Seligkeit mit im Blick ist. Zugespitzt: War es Heil für einen Tag oder Heil für immer? Die Brisanz und Aktualität dieser deutlich über die Zachäusgeschichte hinausweisenden Problematik einer Verhältnisbestimmung von irdischem und ewigem Heil dürfte evident sein.<sup>67</sup> Sind es zwei verschiedene Dinge, einerseits die ewige Seligkeit zu künden und andererseits sich um die Not des Nächsten zu mühen? Kann über ein irdisch-gegenwärtiges Heil überhaupt verantwortet gesprochen werden, ohne auf dessen Bestand für die Ewigkeit zu hoffen?

Eine Stelle aus Lk, die dazu Auskunft gibt, findet in diesem Diskurs nur wenig Beachtung: *Jesus und die beiden Schächer am Kreuz* (Lk 23,39–43).<sup>68</sup> Aus der einfachen Notiz des Mk, dass die beiden Männer, die mit Jesus gekreuzigt wurden, ihn genauso schmähten wie zuvor schon Leute aus dem Volk und den Oberen, gestaltet Lukas eine eigene Dialogszene, in der Jesus ein letztes Mal zwischen die Fronten von Ablehnung und Zuspruch gerät und sich als Heiland noch des größten Verbrechers erweist:

<sup>66</sup> Vgl. nur Hermann-Josef VENETZ, *Der Evangelist des Alltags. Streifzüge durch das Lukasevangelium*, Freiburg (Schweiz) 2000.

<sup>67</sup> Instruktiv dazu BAARLINK, *Ewiges und irdisches Heil nach dem Zeugnis des Lukasevangeliums* (1997), in: DERS., *Verkündigtes Heil* (WUNT 168), Tübingen 2004, 267–277; daneben François BOVON, *Das Heil in den Schriften des Lukas. Essay* (1973), in: DERS., *Lukas in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn 1985, 61–74.

<sup>68</sup> Vgl. zu diesem wichtigen Text neben den Kommentaren Raymond E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary to the Passion Narratives in the Four Gospels*, Vol. 2 (The Anchor Bible Reference Library), London 1994, 999–1013; Joseph A. FITZMYER, „Today You Shall Be with Me in Paradise“ (Luke 23:43), in: DERS., *Luke the Theologian. Aspects of His Teaching*, New York 1989, 203–233; Stefan SCHREIBER, „Ars moriendi“ in Lk 23,39–43. Ein pragmatischer Versuch zum Erfahrungsproblem der Königsherrschaft Gottes, in: C. Niemand (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. FS: Albert FUCHS (Linzer philosophisch-theologische Beiträge 7), Frankfurt u. a. 2002, 277–297, und jüngst Heinz GIESEN, „Noch heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43). Zur individuellen Eschatologie im lukanischen Doppelwerk, in: Christoph Gregor MÜLLER (Hg.), „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel.“ *Studien zum lukanischen Doppelwerk* (BBB 151), Hamburg 2005, 151–177.

- 39 Einer aber der gehängten Übeltäter lästerte ihn, sagend: Bist du nicht der Christos? Rette dich selbst und uns!
- 40 Antwortend aber und ihn anfahrend sagte der andere: Nicht einmal Gott fürchtest du, weil in dem selben Gericht du bist?
- 41 Und uns aber geschieht gerecht, denn Würdiges (für das), was wir taten, erhalten wir zurück. Dieser aber tat nichts Unstatthafes.
- 42 Und er sagte: Jesus, gedenke meiner, wenn du kommst in dein Königreich.
- 43 Und er sprach zu ihm: Amen, ich sage dir, heute wirst du mit mir sein im Paradies!<sup>69</sup>

Gegen den ersten Eindruck hat dieser kleine Einschub, der die auf ihren Höhepunkt zusteuernde Dramatik der Passionserzählung wohlüberlegt retardiert, mit der Geschichte des Zachäus einiges gemeinsam. Beidemale handelt es sich um eine Geschichte, die von der Umkehr und Rettung eines Sünders handelt. Wird Zachäus durch sein Zöllneramt, seinen Reichtum (und wahrscheinlich auch seine missratene Größe) unmissverständlich als habgierig vorgestellt, so die Männer am Kreuz als κακούργοι, als Übeltäter, über deren rechtmäßige Verurteilung kein Zweifel bestehen kann. Gegenüber Markus, der die Männer als Räuber tituliert (Mk 15,27), will Lukas offenbar den ethischen Aspekt der Eigenverantwortlichkeit an den Verbrechen stärker betont wissen.<sup>70</sup> Die Zeit reuiger Einsicht ist ihnen genauso wie dem Zöllner noch gegeben. So liegt über ihrem nur scheinbar zufälligen Zusammentreffen mit Jesus ein göttliches „Muss“, das eine heilsgeschichtliche Option eröffnet. Dem Wort Jesu, dass er heute im Haus des Zachäus Gast sein müsse, entspricht in der Passion die ängstliche Einlassung Jesu, dass er zu den Gesetzlosen gerechnet werde, denn in ihm müsse die Schrift in Erfüllung gehen (22,37).<sup>71</sup>

Auch in der räumlichen Anordnung beider Szenen finden sich Übereinstimmungen. Beide Episoden finden vor den Augen der Öffentlichkeit statt. Während in der Zachäusgeschichte das Vorbeiströmen der Volksmasse eindrücklich ins Bild gebracht wird, genügt in der Passionserzählung die lapidare, aber nicht unbedeutende Notiz: „Das Volk stand da und schaute zu“ (23,35). Da der Hinrichtungsort an der stark frequentierten Ausfallstraße in Richtung Westen lag, fällt die Vorstellung leicht, dass einige der zum Paschafest nach und aus Jerusalem strömenden Pilger auf die Gekreuzigten aufmerksam geworden waren und dem Geschehen neugierig zuschauten.<sup>72</sup> Während die Leute bei Mk und Mt vorüberziehen und lästern, bleiben sie bei Lk stehen und verweilen in der neutralen Haltung neugierig distanzierter Beobach-

<sup>69</sup> Übersetzung wieder in Anlehnung an das MNT (s. Anm. 4).

<sup>70</sup> Vgl. BROWN, Death (s. Anm. 68) 999.

<sup>71</sup> Zur Interpretation dieses schwierigen Verses, der auf das vierte Gottesknechtlied Bezug nimmt, vgl. jüngst Dietrich RUSAM, Das Alte Testament bei Lukas (BZNW 112), Berlin / New York 2003, 237–253.385–387.

<sup>72</sup> Zur Geographie von Golgota vgl. Willibald BÖSEN, Der letzte Tag des Jesus von Nazareth. Was wirklich geschah, Freiburg u. a. 1995, 289.

tung.<sup>73</sup> Dies verstärkt die pragmatisch-paränetische Intention, die der dritte Evangelist mit den Spottszenen und insbesondere mit dem Streit der Übeltäter verbindet. Das, was mit Jesus am Kreuz geschieht, ruft die Menschen ein letztes Mal im Leben des Mannes von Nazareth zur Entscheidung.<sup>74</sup> Dieses Problem eines eingeforderten Für oder Widers gegenüber Jesus und seiner Botschaft personalisiert sich wie so oft bei Lukas in dem Gegenüber zweier Personen bzw. Personengruppen. Der umkehrwillige Zachäus steht einer unverständigen, missmutigen Volksmenge gegenüber und genauso der eine Schächer am Kreuz dem anderen.<sup>75</sup> Die Lästerung eines der Verbrecher greift Vorwürfe und Spott der Volksoberen auf, indem er Jesus vorhält, dass er, wo er doch der Christus sei, sich und ihm samt seinem Kumpanen helfen müsse. Mit dieser Frage ist in der Tat der Heilsanspruch Jesu, der sein ganzes Wirken und Verkündigen durchzogen hat, ein letztes Mal und in aller Radikalität gestellt. Es ist bezeichnend, dass nicht Jesus, sondern der andere Übertäter darauf Antwort gibt. Jesus, so will Lukas wohl bedeuten, hat die gestellte Frage in seinem Leben schon längst und oft beantwortet. So ist es der andere Verbrecher, der verstanden hat, dass er sich nun im Sterben vor Gott zu verantworten hat. Was in den Augen der großen Masse schon ungeheuerlich anmutete, die Umkehr des sündigen Zachäus und dessen Annahme durch Jesus, scheint hier auf die Spitze getrieben, wenn der größte Sünder im Aushauch seines Lebens noch Reue empfindet und begnadet wird.<sup>76</sup> Der sterbende Schächer ist denn auch der einzige im Evangelium, der Jesus mit dessen einfachem Namen anspricht: „Jesus, erinnere Dich meiner, wenn Du in Dein Reich kommst“ (23,42). Diese schlichte Anrede rückt auf eindrückliche Weise Jesu Identität als *Jeschua*, als Repräsentant des Rettergottes in den Blick und erzeugt zugleich eine besondere menschliche Intimität zwischen ihm und dem reuigen Sünder, die, ohne die Seligkeit des Augenblicks zu mindern, über de-

<sup>73</sup> Zur Stellung des Volkes vgl. GIESEN, *Paradies* 160f.

<sup>74</sup> Dies bestätigt 23,48: Nach Jesu Tod schlägt sich das Volk in einem Gestus der Reue an die Brust und „kehrt sich um“. – Von den Mitteln der Leserlenkung, die dazu dienen, den Text als Beispiel-Erzählung in orientierungsleitender Funktion mit dem Angebot der Identifizierung zu lesen, handelt ausführlich SCHREIBER, „*Ars moriendi*“ 280–282.

<sup>75</sup> Vgl. Maria und Martha (10,38–42), der reiche Mann und der arme Lazarus (16,19–31), der Pharisäer und der Zöllner (18,9–14), Johannes der Täufer und der Menschensohn (7,33f.).

<sup>76</sup> BROWN, *Death* (s. Anm. 68) 1004f., jedoch sieht bei dem Verbrecher keine *metanoia* vorausgesetzt. So heilt Jesus z. B. dem Diener des Hohenpriesters sein abgeschlagenes Ohr, obwohl dieser ihm feindlich gegenübersteht. Seine einfache Präsenz heilt die Feindschaft zwischen Herodes und Pilatus. Schließlich bittet er seinen Vater um Vergebung für die, die ihn kreuzigten. Die Einsicht in Jesu Unschuld genüge daher nicht für die Annahme, dass der Verbrecher seine eigenen Taten bereue. Diese sehr restriktive Lesart ist m. E. aber nicht begründet. Die Worte des Schächers lassen sehr wohl auf ein erwachendes Gerechtigkeitsempfinden schließen, das die eigene Person einschließt. Vgl. FITZMYER, *Gospel* (s. Anm. 50) 1509.

ren irdische Existenz hinausreicht.<sup>77</sup> Doch auch hier konvergieren beide Geschichten, sofern sich Jesus wieder als Retter „des Verlorenen“ vorstellt. Selbst in größter Ohnmacht vermag er dem Mitgekreuzigten mit der selben Entschiedenheit wie einst dem Zachäus göttliches Heil zuzusprechen: „Amen, ich sage dir, heute (noch) wirst du mit mir im Paradies sein!“ Zachäus wird in der Mitte seines Alltags Heil zugesprochen, dem Verbrecher in der Stunde seines Sterbens.<sup>78</sup> Lukas hat also beides im Blick: die Heilsfülle der Gegenwart und eine ewige, himmlische Zukunft bei Gott.

Diese beiden in der Kreuzigungsszene aufeinander treffenden Zeitperspektiven finden sich schon in der Basileia-Verkündigung Jesu. Seit der Predigt in Nazareth (4,16–21) und dem Aufbruch aus Kafarnaum (4,43) weiß der Leser, dass Jesus nach göttlichem Willen gesandt ist, die Basileia Gottes zu verkünden und selbst zu repräsentieren.<sup>79</sup> In ihm gewinnt die Gottesherrschaft „irdisch wahrnehmbaren Realitätscharakter“<sup>80</sup>. Gleichwohl machen die Exorzismen und Heilungen deutlich, dass sich die Wirklichkeit der Basileia vom Himmel her konstituiert und sie daher auf Erden nur angebrochen und keineswegs schon ganz offenbar ist. So bleibt gerade auch dem Schächer am Ende eines gescheiterten Lebens bloß die Aussicht auf die Teilhabe an einer zukünftigen jenseitigen βασιλεία, die Jesus jedoch durch sein Heilswort zu größter Unmittelbarkeit führt. Auch hier ist es, wie aus der Bitte des Verbrechers ergeht, die Basileia *Jesu*, die Hoffnungs- und Heilsgut ist. Dem entspricht folgerichtig Jesu Zusage, dass jener *mit ihm* im Paradies sein werde.<sup>81</sup> Die heilende Begegnung im Haus des Zachäus wird im Jenseits zur Paradiesgemeinschaft.

Mit dieser Bindung der Basileia an die Person Jesu ergibt sich jedoch eine kaum zu übersehende Schwierigkeit. Vorausgesetzt, die Basileia ist nur in Jesus zu erfahren, würde sie unter der Annahme einer von Jesu Tod gesetzten Raum- und Zeitdichotomie zu einer rein himmlischen Realität entrückt.<sup>82</sup> Anteil an ihrer Heilswirklichkeit gewönne man also nur dann, wenn man nach dem Tod in sie hineinginge (vgl. Apg 14,22). Nach einem solchen, die

<sup>77</sup> Martin RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (StNT 1), Gütersloh 1969, 158, erblickt in dieser Szene sogar den Gedanken „vom stellvertretenden Sterben Jesu am Kreuz“. Dieser werde zwar „in keiner Weise expliziert, es wird aber an dieser Stelle festgehalten, daß das Kreuz der Grund und der Anfang des Heils sein kann“. Ähnlich FITZMYER, *Paradise* (s. Anm. 68) 213.

<sup>78</sup> Vgl. Richard GLÖCKNER, *Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas* (WSA-MAT 9), Mainz 1975, 133.

<sup>79</sup> Vgl. Michael WOLTER, ‚Reich Gottes‘ bei Lukas, NTS 41 (1995) 541–563, 549.

<sup>80</sup> WOLTER, *Reich* 550.

<sup>81</sup> Vgl. auch die Kreuzesaufschrift „Dies ist der Juden König“ (23,38).

<sup>82</sup> So prononciert vertreten von WOLTER, *Reich* 550 f., im Anschluss an Erich GRÄSSER, *Ta peri tēs basileias* (Apg 1,6; 19,8), in: *À cause de l'évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes*. FS: Jacques DUPONT, Cerf 1985, 709–725, 722.

Gegenwart der Basileia transzendierendes Verständnis wäre Jesu irdisches Wirken im Grunde nur reines Erinnerungsgut.<sup>83</sup>

Dass das Memoriamotiv für den Evangelisten von Bedeutung ist, wird man zunächst nicht bestreiten können. Nach Paul-Gerhard Klumbies ist dieses Motiv für Lukas eng mit einem Ordnungsdenken verbunden, welchem es um die Verlässlichkeit des Jesuszeugnisses geht und sich an einer linear-progressiven Chronologie orientiert.<sup>84</sup> Dem Evangelisten ist an einer Erzählkausalität gelegen, welche die heilsdynamische Verbindung von Jesus- und Jetztzeit in historischer Rationalität verantworten möchte. Klumbies prononciert diese Interpretation vor allem im Gegenüber zu der markinischen Geschichtskonzeption. So zeige sich in der Geschichte vom leeren Grab, dass Markus eine zyklische, Lukas dagegen eine lineare Zeitgestaltung zugrunde lege.<sup>85</sup> Während der *angelus* in Mk 16,7 die Frauen nach Galiläa zum Ursprung der Jesusgeschichte verweist (16,7), rekurriert der *lk angelus* auf eine Gegenwart des Auferstandenen in der Erinnerung: „Denkt daran, wie er schon damals in Galiläa zu euch gesprochen hat, sagend, dass der Menschensohn ausgeliefert werden müsse in Hände sündiger Menschen und gekreuzigt werden und am dritten Tag auferstehen. Da erinnerten sie sich an seine Worte“ (Lk 24,6–8). Wie Lukas diese Erinnerung näherhin entfaltet wissen möchte, macht er in der Emmausgeschichte deutlich. Jesus wird dann als Heiland gegenwärtig, wenn sich die Jüngergemeinde zum Lesen der Schriften (24,25–27.32) und zum Feiern der Eucharistie (24,31 f.) versammelt.

Von hierher wird allerdings fraglich, ob man der *lk Memoria* gerecht wird, wenn man sie einer vorwärts gewandten Zeitlinie zuordnet und sie von der *mk* Zeitkonzeption als eines auf die Anfänge der Jesusgeschichte rekurrierenden Modells abhebt. Beide weisen auf den Anfang in Galiläa zurück, um die neue, österliche Gegenwart des Auferstandenen von dort her verstehen zu können. Insofern Mk auf eine Begegnung mit dem Auferstandenen in Galiläa verweist und Lukas auf die Auferstehungsankündigung des irdischen Jesus, ist es zwar Lukas, der, mehr Historiker, strenger zwischen den Zeiten trennt. Doch indem er ein früheres Wort Jesu von Kreuz und Auferstehung des Menschensohnes dem Leser vergegenwärtigt, erhebt er die Verkündigung des irdischen Jesus zum Deutehorizont der Christusgegenwart.<sup>86</sup> In der pragmatischen Intention dürfte sich dies von dem Lesekreislaf des Markus nicht

<sup>83</sup> Vgl. SCHREIBER, „Ars moriendi“ (s. Anm. 68) 286.

<sup>84</sup> KLUMBIES, Rivalisierende Rationalitäten im Markus- und Lukasevangelium, ThZ 61 (2005) 320–333, 329–332.

<sup>85</sup> Ebd. 331. Zu Mk ausführlich DERS., Weg vom Grab! Die Richtung der synoptischen Grabeserzählungen und das „heilige Grab“, JBTh 19 (2004) 143–169, 147–152.

<sup>86</sup> Vgl. SCHNEIDER, „Menschensohn“ (s. Anm. 27) 103: „Nach Erfüllung der Voraussage in ihren beiden ersten Teilen, der Auslieferung und Kreuzigung, sollen die Frauen nun schließen, daß das leere Grab die Erfüllung auch des dritten Teiles, nämlich der Auferstehung, anzeigt. Eine solche Argumentation aber ist spezifisch lukanisch“.

wesentlich unterscheiden. Mit dem Hinweis auf die Bedeutung christologisch-hermeneutischer Schriftlektüre (24,27), die der Leser über die Mose- und Prophetenschriften hinaus auch auf das Evangelium beziehen muss, wird die memoriale Vergegenwärtigung der Jesusgeschichte zur bleibenden Grundlage nachösterlicher Heilserfahrung. Selbiges ist vom eucharistischen Mahl zu sagen. Auch dieses greift in erinnernd vergegenwärtigender Weise die Gastmähler Jesu und seine Begegnung mit Sündern auf.

Erst in dieser Matrix von Worten und Taten Jesu erhellt die volle Bedeutung der Zachäusgeschichte. Im Lesen der Schrift und im gemeinschaftlichen Mahl wird nicht nur das Ostermahl von Emmaus Gegenwart, sondern auch die Freude und Heilserfahrung des Zachäus. Man wird dem dritten Evangelisten daher nicht gerecht, wenn man die irdisch wahrnehmbare Realität der Basileia mit der Erhöhung des Auferstandenen entschwinden sieht.<sup>87</sup> Für Lukas wird die Basileia gerade in den Grenzsituationen besonders greifbar. Dies macht nicht nur das Heute-Wort Jesu an den gekreuzigten Verbrecher deutlich, sondern auch die Vision des sterbenden Stephanus, der den Himmel offen und Christus als den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen sieht (Apg 7,56).<sup>88</sup> Die Wirklichkeit der Gegenwartserfahrung Christi selbst in größter „Verlorenheit“ kann nicht deutlicher gezeichnet sein. Hier bestätigt sich im Übrigen und wird zur Anschauung, dass der Menschensohnchristus für Lukas eine Scharnierfunktion zwischen Erde und Himmel oder Jesus- und Jetztzeit besitzt. Dessen Himmelsbild ruft nämlich ein Zweifaches auf: Jesus, den Menschensohn, der auf Erden die Basileia schon hat aufblitzen lassen, und den Auferstandenen, der, der Erde entrückt, zum himmlischen, aber wiederkommenden Menschensohn inthronisiert ist.

In der Herrlichkeitsvision des Stephanus findet die positiv-dynamische Spannung zwischen der in Jesus erfahrenen Heilsgegenwart und der noch ausstehenden Heilsoffenbarung am Ende der Zeit ihren anschaulichen Ausdruck. So weiß die lk Gemeinde das ängstliche Jesuslogion 17,22 von den Tagen des Menschensohnes, die die Jünger dereinst vergeblich zu sehen wünschten,<sup>89</sup> als an sie gerichtete Mahn- und Trostrede zu deuten. Da ihre Not und Bedrängnis kein Indiz dafür ist, dass die Parusie in Kürze bevorsteht, wird sie umso mehr auf jene Erdenzeit des Menschensohnes rückverwiesen, wie sie in der Zachäusgeschichte vorbildhaft als Tage des Heils ausgewiesen wird. Den Zöllner vor Augen ist die christliche Gemeinde aufgefordert, nicht alles beim

<sup>87</sup> So in der Tendenz WOLTER, Reich (s. Anm. 79) 550f. Kritisch dazu SCHREIBER, „Ars moriendi“ 286.

<sup>88</sup> Zur Stelle vgl. SCHNEIDER, „Menschensohn“ (s. Anm. 27) 111f.

<sup>89</sup> Auch wenn der Wunsch nach den „Tagen des Menschensohnes“ eschatologisch orientiert ist, dürfte dennoch auch die Sehnsucht nach der Vergangenheit der Erdentage Jesu mitschwingen. Ein ausschließlicher Vergangenheitsbezug ist dagegen nicht impliziert. Vgl. BOVON, Evangelium (s. Anm. 10) 169, Anm. 41.

Alten zu lassen, sondern den eschatologischen Anspruch des Alltags zu erkennen und in Suche, Umkehr und Nachfolge Christi Grenzen zu überwinden.

Ich ziehe ein Resümee:

Die Geschichte des Zachäus ist trotz ihrer narrativen Stringenz und lebensnahen Transparenz keineswegs eine in sich geschlossene und leicht zu erschließende Text- und Sinneinheit. Sie enthält zahlreiche semantische Felder und Leserlenkungen, die sowohl innerhalb des Evangeliums als auch innerhalb des ganzen biblischen Kanons im Lektüreakt auf eine komplexe, rezeptionsintensive Intertextualität verweisen. Sowohl die Schwierigkeit einer eindeutigen Gattungsbestimmung als auch die Indizien für eine mehrschichtige literarische Bearbeitung, die auf verschiedene ekklesiologische Kontexte hindeutet, bieten dafür erste Hinweise. Die in der Geschichte thematisierte Reichtumsfrage weist auf eine Debatte über den Umgang mit Besitz in den Hausgemeinden des Lukas hin. Die Abrahamskindschaft spiegelt eine Problemlage, in der sich die judenchristliche Mission gegenüber dem Volk Israel durch Hinweis auf ihre abrahamitischen Ursprünge zu legitimieren suchte.

Trotz dieser aktuellen Virulenzen setzt die Geschichte jedoch deutliche Signale, dass sie in ihrer Intention noch tiefer ansetzt, dass es ihr um grundsätzliche Fragen christlicher Soteriologie zu tun ist. Wie das zweimalige „Heute“ in den Worten Jesu andeutet, scheint die 1k Gemeinde angesichts einer geschwundenen Naherwartung besonders mit der Gegenwart des Christusheils zu ringen. Die Betonung der mit der Person Jesu gegebenen Heilspresenz und die Bezeichnung Jesu als Menschensohn geben den entscheidenden Hinweis, dass der im Alltag situierten Heilsgeschichte eine über diesen hinausführende Sinnfülle innewohnt. Mit dem Menschensohn kommt nämlich jene Endzeithoffnung in den Blick, die die Wiederkunft des auferstandenen und erhöhten Christus als Rettergestalt und Mittler der Gottesherrschaft erwartet. Da diese aber noch aussteht, bleibt die Gemeinde auf die Jesugeschichte verwiesen. Seit das Heil in Jesus Gegenwart geworden ist, stellt es eine Orientierung dar, die in die Verantwortung ruft. Im Lesen der Schriften, in der Feier des Mahles und in der Ausrichtung am Leben Jesu erhofft sich die Gemeinde des Lukas ein „Ethos der Erinnerung“, das die Freude über das erfahrene Heil mit der Vorfreude über das kommende verbindet und in einem Vergebungs- und Liebesmessianismus zu einer ansteckenden Heilsoversicht führt. In welcher Weise das jesuanische „Heute“ des Heils vergegenwärtigt werden kann, hat jede Zeit für sich neu zu beantworten.



## Im „Rhythmus von Kritik, Gegenkritik und Selbstkritik“

Paul Tillich zum Absolutheitsanspruch des Christentums  
und zum interreligiösen Dialog<sup>1</sup>

Tillichs letzter Vortrag, den er elf Tage vor seinem Tod vor einer großen Zuhörerschaft in Chicago gehalten hat und der den Titel trägt „Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen“ (vgl. M VI, 431–446, dt.: E IV, 144–156)<sup>2</sup>, hat in der Fachwelt viel Beachtung gefunden. So meinen nicht wenige Interpreten, hier einen neuen Aufbruch in Tillichs Denken feststellen zu können.<sup>3</sup> Und manche sehen in diesen Überlegungen sogar die Position einer pluralistischen Religionstheologie vertreten.<sup>4</sup> Aber beides, so wird sich zeigen, trifft so nicht zu. Denn zum einen vertritt Tillich hier *theologisch*, d. h. in Bezug auf die Wahrheitsfrage, in keiner Weise eine pluralistische Position, sondern einen inklusivistischen, wenn auch „keinen vereinnahmenden“,<sup>5</sup> sondern eher einen „hermeneutisch-inklusive Ansatz“<sup>6</sup> – um an die geläufige Unterscheidung von Exklusivismus, Inklusivismus und

<sup>1</sup> Dieser Beitrag wird in leicht veränderter Form unter dem Titel „Religionstheologie und interreligiöser Dialog“ als § 9 von Teil II des im Herbst dieses Jahres in der „Wissenschaftlichen Buchgesellschaft“ (Darmstadt) herauskommenden Buches erscheinen: W. SCHÜSSLER / E. STURM, Paul Tillich: Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2007.

<sup>2</sup> Die Werke Paul Tillichs werden wie folgt abgekürzt: E = Paul Tillich, Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken, hg. von I. HENEL u. a., bisher 14 Bde., Stuttgart, dann Berlin 1971 ff.; G = Paul Tillich, Gesammelte Werke, hg. von R. ALBRECHT, 14 Bde., Stuttgart 1959 ff.; M = Paul Tillich, Main Works/Hauptwerke, hg. von C. H. RATSCHOW, 6 Bde., Berlin 1987 ff.; S = Paul Tillich, Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955 ff.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. M. ABE, Negation in Mahayana Buddhism and in Tillich: A Buddhist View of „The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian“, in: R. P. SCHARLEMANN (Hg.), Negation and Theology, Charlottesville / London 1992, 86–99, 87.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. J. EICKHOFF, Religiöse Identität im pluralistischen Religionsdiskurs der „Postmoderne“. Anmerkungen zur Religionstheologie Paul Tillichs, in: C. DANZ (Hg.), Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs (= Tillich-Studien, hg. W. SCHÜSSLER und E. STURM, Bd. 9), Wien 2004, 257–279, 269.

<sup>5</sup> D. C. SIEDLER, Paul Tillichs Beiträge zu einer Theologie der Religionen. Eine Untersuchung seines religionsphilosophischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Beitrages, Münster 1999, 265.

<sup>6</sup> Vgl. R. BERNHARDT, Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund, in: C. DANZ / U. H. J. KÖRTNER (Hg.), Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2005, 107–120, 116.

Pluralismus anzuknüpfen –, wobei mir durchaus bewusst ist, dass Tillichs äußerst differenzierte Sichtweise nur sehr schwer innerhalb dieses Dreier-Schemas unterzubringen ist, da seine Position bei aller grundsätzlichen Kontinuität im Laufe seines Denkens Verschiebungen aufweist und sich die Argumentation auf verschiedenen Ebenen bewegt, was nicht selten zu Fehlinterpretationen und Missverständnissen geführt hat. Und zum anderen finden sich bereits in einer frühen Vorlesung von 1920 die Grundthesen dieses letzten Vortrages im Kern ausgeführt; ich werde darauf zurückkommen.

### 1. „Man fühlt sich fast provinziell“

Es ist keine Frage: Das Anliegen von Tillichs „Systematischer Theologie“ ist der „Begegnung der geschichtlichen Religionen mit dem Säkularismus und den ‚quasi-Religionen‘, die dem Säkularismus entstammen“ gewidmet (S III, 16). Und auch in seinem letzten Vortrag bestätigt er dies, und er entschuldigt sich in diesem Zusammenhang fast dafür, dass er die nicht-christlichen Religionen nicht in diesen systematischen Entwurf einbezogen habe (vgl. E IV, 154).

Dass sich Tillich an seinem Lebensabend wieder intensiv mit den nicht-christlichen Religionen und damit der Frage der Religionstheologie und des interreligiösen Dialogs beschäftigt hat,<sup>7</sup> geht auf verschiedene Gründe zurück. Angeregt wurde diese erneute Beschäftigung zum einen durch seine Japan-Reise von Mai bis Juli 1960,<sup>8</sup> sodann durch seine Zusammenarbeit mit dem bekannten Religionshistoriker Mircea Eliade, mit dem er im Winter- und Frühjahrsquartal 1964 in Chicago ein gemeinsames Seminar veranstaltete (vgl. E V, 356).

Die Begegnung mit Vertretern des Shintoismus und des Buddhismus in Japan war für Tillich von weitreichender Bedeutung. Das geht aus einem Beitrag hervor, den er 1960 zum Thema „Wie sich mein Denken in den letzten

---

<sup>7</sup> Auch Karl Barth hat an seinem Lebensabend bedauert, dass er die nichtchristlichen Religionen nicht in seinen systematischen Entwurf einbezogen hat. Vgl. W. HOLLENWEGER, Geist und Materie. Interkulturelle Theologie III, München 1988, 134: „Wie sich eine Theologie durch persönliche Kontakte ändern kann, zeigt das Beispiel Karl Barths, der in hohem Alter von den Einsichten und Korrekturen seines Sohnes, des Indonesienmissionars Christoph, beeinflusst wurde und nach Angaben von Familienangehörigen geäußert hat, daß er – könnte er seine Kirchliche Dogmatik nochmals schreiben – diese heute im Kontext der Religionswissenschaft schreiben würde.“

<sup>8</sup> Vgl. dazu Tillichs ausführliche Reisebeschreibung in G XIII, 490–517. – In einem „Informations-Blatt“ aus dem Jahre 1959, das Tillich an Freunde und Bekannte verschickt hat, heißt es mit Blick auf die geplante Japan-Reise: „Es ist erstaunlich, wie viele unter meinen nächsten Kollegen in Ostasien waren. Man fühlt sich fast provinziell, wenn man nicht da war. Was es für uns beide [d. h. für Hannah und Paul Tillich] menschlich und für mich theologisch bedeuten wird, weiß ich nicht.“ (E V, 349)

Jahren gewandelt hat“ verfaßt hat, wo es u. a. heißt: „Wenn man sein ganzes Leben der Faszination und der Disziplin des Denkens gewidmet hat, vergißt man leicht, daß sich die Wirklichkeit nur dem erschließt, der existentiell an ihr teilnimmt. Nur wer in der Situation darinsteht, kann über sie rationale Aussagen machen. ... Vielleicht war die bedeutsamste Erfahrung in dieser Hinsicht meine Reise nach Japan von Mai bis Juli dieses Jahres. Einer meiner Freunde, dessen politischem Urteil ich unbegrenzt vertraue, fragte mich vor einigen Jahren: ‚Warum beziehen Sie die östliche Welt in ihr religiös-politisches Denken nicht ein?‘ Seitdem bin ich diese mich beunruhigende Bemerkung nicht mehr losgeworden, es steckte der Wunsch dahinter, meinen Provinzialismus abzustreifen, wie ich in meinen Vorträgen in Japan mehrfach bekannte. Ich kann jetzt noch nicht beurteilen, wieweit mir das gelungen ist, aber ich spüre seit der Japanreise eine ungeheure Bereicherung meiner Substanz. Substanz in diesem Zusammenhang bedeutet mehr als neue Einsichten oder etwa eine bessere Kenntnis eines anderen Teils der Welt. Es bedeutet, daß man sich irgendwie gewandelt hat allein durch die Tatsache der existentiellen Teilhabe.“ (G XIII, 489)

Solche Einsichten, die weniger das Resultat eines Textstudiums als vielmehr einer persönlichen Begegnung sind, finden ihren Niederschlag in verschiedenen Vorlesungen bzw. Vorlesungsreihen. Zu den wichtigsten zählen die sog. „Matchette Lectures“ über „The Protestant Principle and the Encounter of the World Religions“<sup>9</sup>, die Tillich im Frühjahr 1958 an der „Wesleyan University“ in Middletown gehalten hat, sowie die sog. „Bampton Lectures“ mit dem Titel „Christianity and the Encounter of the World Religions“<sup>10</sup> (vgl. G V, 51–98) vom Herbst 1961 an der „Columbia University“ in New York.

Die Religionsgeschichte und so auch die Frage nach den nicht-christlichen Religionen ist – wie schon angedeutet – bei Tillich schon sehr früh thematisch. Bereits in seiner ersten akademischen Arbeit, der philosophischen Dissertation von 1910, hat er sich mit diesem Thema unter dem Titel: „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“ (vgl. E IX, 154–272) beschäftigt. Und in seiner Vorlesung über „Religionsphilosophie“ vom Sommersemester 1920 in Berlin (vgl. E XII, 333–565) geht es ihm schon – wie in seinem bekannten letzten Vortrag – um eine Typologie der Religionen, die letztlich in der Aufstellung eines Normbegriffs der Religion gipfelt (vgl. E XII, 440–537).

Im Anschluss an eine kritische Diskussion der Religionseinteilung Hegels, dem es um eine einheitliche Entwicklungsgeschichte der historischen Religio-

<sup>9</sup> P. TILlich, *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, hg. von T. THOMAS (= Toronto Studies in Theology, 37), Lewiston / Queenston / Lampeter 1990, 1–56.

<sup>10</sup> Erstmals veröffentl.: New York / London 1963.

nen geht, stellt Tillich hier eine „Typenlehre der Religionsformen“ auf. Und er sagt dazu ausdrücklich: „Wir treiben also an Stelle einer Entwicklungsgeschichte eine metaphysische Typenlehre, und wir setzen an Stelle einer Stufenfolge mit zeitlichem Ablauf eine Wertung nach dem Maßstabe des Formbegriffs. Es wird dabei auch ein zeitliches Moment mit hereinkommen; denn der Normbegriff liegt in der Zukunft, höchstens als ideales Erlebnis in der Gegenwart.“ (447)

Als Einteilungsprinzip dienen Tillich hier noch – wie in seinem frühen Denken insgesamt – die Kategorien von Form und Gehalt, näherhin von Kulturform und Religion (452 f.). Die ideale Synthesis erblickt Tillich auch schon hier in der „Religion des Paradox“ oder der „paradoxen Kulturreligion“ (454), in der „Biologie, Mystik und Ethik“ gipfeln (528).

Mit der Gewinnung eines Normbegriffs der Religion ist für Tillich dann der Punkt erreicht, wo der Übergang von der Religionsphilosophie hin zur Theologie fließend wird, denn indem der Religionsphilosoph normativ wird, ist er schon Theologe. Aber es gilt für Tillich auch das Umgekehrte: „Der Theologe ist immer zugleich Philosoph, indem er allgemein begründet.“ (530) Die Aufgabe des Theologen sieht Tillich nun darin, diesen normativen Religionsbegriff mit Hilfe einer konkreten Symbolik zu explizieren (vgl. 533).<sup>11</sup> Das ist nun alles andere als die Sprache einer pluralistischen Religionstheologie, sondern es ist die ganz pointierte Position eines christlichen Theologen, der den Absolutheitsanspruch des Christentums – richtig verstanden – in keiner Weise in Zweifel zieht. Wir werden sehen, dass Tillich diese dezidierte Position auch noch in seinem letzten Vortrag von 1965 durchhält.

Bei Tillich finden sich sehr verschiedene Aspekte und auch Ansätze, die man fruchtbar machen könnte für die religionstheologische Fragestellung: den *theozentrischen* – mit der Konzeption vom „Gott über Gott“ (vgl. G XI, 137 ff.), den *revelatorischen* – wobei man hier sowohl an die universale (vgl. S I, 164 ff.) als auch an die Grundoffenbarung (vgl. G VIII, 91 ff.) anschließen könnte, den *pisteologischen* – mit der bekannten Glaubensbestimmung: Glaube ist der Zustand des Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht (G VIII, 111 ff.), den *christologischen* – im Sinne des universalen Logos (vgl. S I 161 ff.; S III, 171 ff.), den *trinitätstheologischen* – mit der Funktion, die Einheit in der Vielheit göttlicher Selbstmanifestationen deutlich zu machen (vgl. S III, 335 ff.), und auch den *ekklesiologischen* Ansatz – mit der Unterschei-

---

<sup>11</sup> Ein erster Versuch in dieser Richtung stellt Tillichs Dogmatik-Vorlesung dar, die er anfänglich 1925 in Marburg, dann von 1925 bis 1927 in Dresden gehalten hat (vgl. P. TIL- LICH, Dogmatik-Vorlesung. Dresden 1925–1927, hg. und mit einer histor. Einl. versehen von W. SCHÜSSLER und E. STURM: E XIV [2005]) und unter dem Titel „Die Wissenschaft vom religiösen Symbol (Dogmatik)“ im Otto Reichl Verlag veröffentlichen wollte; zu dieser Veröffentlichung ist es allerdings – aus welchen Gründen auch immer – nicht gekommen (vgl. E XIV, S. XXX).

dung zwischen einer latenten und einer manifesten Kirche (vgl. S III, 179 ff.).<sup>12</sup>

Aber es soll jetzt nicht diesen verschiedenen Aspekten nachgegangen werden, denen für die religionstheologische Fragestellung implizit Bedeutung zukommt; vielmehr soll vornehmlich anhand des letzten Vortrages von 1965 und der „Bampton Lectures“ von 1961 das Grundkonzept von Tillichs Auffassung herausgearbeitet werden.

## 2. Eine dynamische Typologie der Religionen

Die Aufstellung von Typen ist immer eine zweifelhafte Methode; denn Typen sind „logische Ideale“ (G V, 77), „gedankliche Konstruktionen“ (G VIII, 149). Das heißt, sie existieren nicht tatsächlich in Raum und Zeit. In der Wirklichkeit finden sich immer nur Mischungen, niemals aber „reine“ Typen, denn alle realen Dinge gehören mehreren Typen an. Eine Typologie muss aber keineswegs statischer Natur sein, denn in jedem Typ gibt es Spannungen, die ihn über seine Grenzen hinaustreiben. „Das dialektische Denken hat diese Struktur entdeckt und hat die erstaunliche Fruchtbarkeit der dialektischen Beschreibung von Spannungen innerhalb scheinbar statischer Strukturen gezeigt.“ (G V, 78) Eine solche „dynamische Typologie“, wie sie Tillich vertritt, hat einen entschiedenen Vorzug vor einer Dialektik, wie sie z. B. in der Hegelschen Schule vertreten wird. Denn diese bewegt sich nur in eine Richtung und weist das in die Vergangenheit, worüber sie dialektisch hinausgegangen ist (vgl. E IV, 149). In einer dynamischen Typologie ist das dagegen anders. So wirkt hiernach der Polytheismus, den der Monotheismus hinter sich gelassen hat, doch immer auch in diesem weiter, zwar nicht mehr als eigener Religionstyp, aber als Element.

Nach Tillich gibt es nun typische Elemente, die auf verschiedene Art die bestimmenden Faktoren in jeder konkreten Religion sind. Hier ist an erster Stelle das sakramentale Fundament zu nennen, d. h. die Erfahrung des Heiligen als jetzt und hier gegenwärtig, in diesem Gegenstand, dieser Person, diesem Ereignis. Das ist für Tillich die universale Grundlage jeder Religion (vgl. E IV, 149). Gebrochen oder transzendiert werden kann diese sakramentale Grundlage in zwei Richtungen, der mystischen und der ethischen, je nachdem ob das Heilige erfahren wird als Seiendes oder Sein-Sollendes. In beiden Richtungen wird das Sakramentale wegen seiner dämonischen Konsequenzen kritisiert (vgl. E IV, 149 f.). Tillich fasst dieses kritische Element auch im Begriff

<sup>12</sup> Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Das Kopernikanische Prinzip und die Theologie der Religionen. Zu Paul Tillichs religionsphilosophischem Beitrag zum interreligiösen Dialog, in: DERS., „Was uns unbedingt angeht.“ Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs, Münster 2. Aufl. 2004, 87–105, 93 f.

der „prophetischen Kritik“ oder des „protestantischen Prinzips“ zusammen.<sup>13</sup>

„Es gibt kein Heiliges, und darum auch keine lebende Religion, ohne diese beiden Elemente“ (G V, 79) – das sakramentale und das kritische; sie sind für Tillich sozusagen der *Minimalkonsens* jeder Religion. Sie leiten sich ab aus der Erfahrung des Heiligen (vgl. G V, 84); sie folgen aber auch aus dem Gottesgedanken, der der Grund der Erfahrung des Heiligen ist: Denn Gott ist immanent und transzendent. Die Immanenz begründet das sakramentale, die Transzendenz das kritische oder prophetische Element der Religion. Diese beiden Elemente stehen in Spannung zueinander, führen zu Konflikten, aber auch – über ihren Widerspruch hinaus – zu einer möglichen Einheit. Während Teilhard de Chardin von der Entwicklung eines universalen, auf das Göttliche gerichteten Bewusstseins spricht, das im Grunde christlich ist, nimmt Tillich in seiner dynamisch-typologischen Auffassung der Religionsgeschichte keine endlos fortschreitende Entwicklung an, sondern es wird hier versucht, Elemente herauszuarbeiten, die in jeder Erfahrung des Heiligen gegenwärtig sind (vgl. E IV, 149).

### 3. Der Normbegriff der Religion

Auch schon in seiner „Religionsphilosophie“ von 1925 ist das, was Tillich in seinem letzten Vortrag als „Religion des konkreten Geistes“ bezeichnet, ausgeführt, ja z. T. sogar deutlicher artikuliert. Hier spricht er von der „*Religion der Gnade*“ oder der „*Religion des Paradox*“ (G I, 344), in der die verschiedenen Richtungen „radikal zusammengeschlossen“ sind. Die „*Religion des Paradox*“ ist in diesem Sinne „die ideale Synthesis“ (G I, 354) der beiden genannten fundamentalen Elemente der Religion. Und er sagt auch ausdrücklich, dass es sich hierbei um den „Normbegriff der Religion“ handelt, d. h. um eine „geistesgeschichtliche Konstruktion der Religionsgeschichte“ (G I, 340). Tillich nennt diese „Einheit“ auch „*Religion der Gnade*“, weil sie nicht „gemacht“, sondern nur als „Durchbruch“ erfahren werden kann. Die Synthesis der Gnade oder des Paradox ist irgendwie in jeder Religion verwirklicht. In diesem Sinne bieten die genannten Grundrichtungen und ihre „normative Synthesis“ die begrifflichen Mittel für die „*Konstruktion der Religionsgeschichte*“ dar (G I, 344).

Die Aufstellung eines religiösen Normbegriffs als „Synthesis der verschiedenen Richtungen“ wendet sich gegen zwei Missverständnisse: einmal gegen das Missverständnis, das die verschiedenen Richtungen als nebeneinander gleichberechtigt versteht; sodann gegen das Missverständnis, welches das Ide-

<sup>13</sup> Vgl. P. TILlich, *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, a. a. O. (Anm. 9), 73.

al in einer universalen Religion als gegeben ansieht, die alle Richtungen in gleicher Stärke in sich befasst. Beides ist nach Tillich abzulehnen (vgl. ebd.).

In seinem letzten Vortrag über „Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen“ bezeichnet Tillich die Einheit dieser beiden grundlegenden Elemente in *einer* Religion als die „*Religion des konkreten Geistes*“. Und er versteht eine solche „Religion des konkreten Geistes“ als das *telos*, als das innere Ziel der Religionsgeschichte. „Wir können diese *Religion des konkreten Geistes* mit keiner der wirklichen Religionen identifizieren, auch nicht mit dem Christentum als Religion.“ (E IV, 150) Und wie schon in der „Religionsphilosophie“ von 1925 (vgl. G I, 354), so verweist Tillich auch hier auf Paulus' Lehre vom Heiligen Geist, in der er die beiden fundamentalen Elemente der Religion vereinigt sieht (vgl. E IV, 150). Denn Geist in diesem Sinne ist die Gegenwart des göttlichen Geistes im menschlichen Geist, und Heiliger Geist ist der Geist der Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit (vgl. G VIII, 160).

Die Beziehung der genannten Elemente zueinander macht die Dynamik der Religionsgeschichte aus. Denn die „Religion des konkreten Geistes“ ist das, worauf die Religionsgeschichte sich zubewegt. „Aber wir dürfen die Synthese nicht nur als zukünftige Erwartung begreifen“, warnt Tillich, „sie manifestiert sich zu allen Zeiten, sowohl in dem Kampf gegen den dämonischen Anspruch der sakramentalen Grundlage wie in dem Kampf gegen die profanisierende Entstellung der sakramentalen Grundlage durch ihre Kritiker“ (E IV, 151). *Fragmentarisch* tritt sie immer wieder „in den großen Augenblicken der Religionsgeschichte“ in Erscheinung. Die gesamte Religionsgeschichte ist in diesem Sinne als „Kampf für die *Religion des konkreten Geistes*“ zu begreifen (ebd.).

Wird dieser Normbegriff auf den Symbolbegriff angewandt, dann bedeutet dies: „Das Glaubenssymbol ist der Wahrheit am nächsten, das nicht nur das Unbedingte, sondern zugleich seinen eigenen Mangel an Unbedingtheit ausdrückt.“ (G VIII, 176 f.) Religionsphilosophisch muss es letztlich offen gelassen werden, wo sich die „Religion des konkreten Geistes“ oder ein solches Glaubenssymbol in vollkommener Weise manifestiert hat. So kann Tillich in seiner Vorlesung über „Philosophy of Religion“ von 1962 einräumen, dass die „Religion des konkreten Geistes“ sich möglicherweise nicht nur in Jesus Christus, sondern auch in Buddha manifestiert haben könnte, denn Buddha hat nach Tillich – ähnlich wie Jesus Christus – der Versuchung der Vergottung widerstanden.<sup>14</sup> Aber es ist nach Tillich nicht Aufgabe der Religionsphilosophie, die notwendig perspektivistisch oder pluralistisch ist, „zu entscheiden, an welches konkrete Symbol sich die Religion des Paradox anschließen kann,

<sup>14</sup> Tonbandaufzeichnung: Deutsches Paul-Tillich-Archiv an der Universitätsbibliothek Marburg, Lecture 9/1.

oder besser, welches konkrete Symbol begründend für den normativen Religionsbegriff ist. Das ist Aufgabe der Theologie, die notwendig *konfessionell* ist, weil sie das Bekenntnis zu einem konkreten Symbol in sich schließt.“ (G I, 346) Damit wird deutlich, wo der Übergang von der Religionsphilosophie hin zur Theologie anzusiedeln ist. Denn, so heißt es ja schon in der Vorlesung über „Religionsphilosophie“ von 1920, indem der Religionsphilosoph normativ wird, ist er schon Theologe (vgl. E XII, 530). Das bedeutet, dass Tillich sehr wohl am sog. Absolutheitsanspruch des Christentums festzuhalten scheint. Entscheidend ist die Frage, wie dieser zu verstehen ist.

#### 4. Der Absolutheitsanspruch des Christentums

„Es ist natürlich und selbstverständlich,“ schreibt Tillich, „daß Christen die Grundthese des Christentums, daß Jesus der Christus ist, verteidigen und alles ablehnen, was dieser Lehre widerspricht. Was dem Skeptiker erlaubt ist, kann weder dem Christen noch dem Anhänger irgendeiner anderen Religion verboten sein.“ (G V, 65) Damit spricht Tillich „die natürliche Selbstbehauptung im Bereich der Erkenntnis an“ (G V, 64), die „selbstverständlich und unvermeidlich“ ist, denn selbst ein Skeptiker besteht in diesem Sinne auf seinem Skeptizismus und widerspricht jedem, der dessen Gültigkeit nicht anerkennen wollte. Daraus folgt für Tillich, „daß das Christentum in der Begegnung mit anderen Religionen und Quasi-Religionen diejenigen Lehren verwerfen muß, die das christliche Prinzip unausgesprochen oder ausgesprochen verneinen“. In dieser „berechtigten Ablehnung dessen, was uns ablehnt“, sieht Tillich noch kein Problem. Das eigentliche Problem liegt vielmehr „in der Art und Weise dieser Ablehnung“ (G V, 65).

Es ist keine Frage: Vom theologischen Standpunkt aus sieht Tillich in Jesus Christus die „Religion des konkreten Geistes“ als verwirklicht an (vgl. E IV, 151), d. h. er ist der Überzeugung, dass das Kreuz des Christus diese Wirklichkeit „in vollkommener Weise“ (G VIII, 177) zum Ausdruck bringt. Denn hier ist für Tillich die Wiedervereinigung der beiden grundlegenden Elemente der Religion – die sakramentale Grundlage und die prophetische Kritik – *im Prinzip* erreicht. Auch wenn es das Christentum nach Tillich offenlassen muss, „ob an andern Stellen Wesen des Christentums verwirklicht ist“, so würde doch „sein Anspruch, auf Verkündigung der vollkommenen Offenbarung zu beruhen, ... damit nicht aufgegeben sein“ (E XIV, 57). Denn es gibt hier für Tillich entscheidende Unterschiede: „Wenn wir nun andererseits die Möglichkeit von andersartigen Durchbrüchen der vollkommenen Offenbarung in Betracht ziehen,“ schreibt er schon in seiner Dogmatik-Vorlesung aus den 20er Jahren, „so ist der Unterschied der, daß die eine universal menschliche Bedeutung hat, die anderen Analoga des Durchbruchs sind, aber nicht Vorgänge, die die Kraft haben, eine menschheitliche Offenbarungsgeschichte zu schaf-



fen. ... Es gibt für das Christentum keine Möglichkeit, in dieser Beziehung an sich zu zweifeln. Vielmehr muß es das Bewußtsein haben, in seinem Heilsweg zur Menschheitsreligion bestimmt zu sein.“ (E XIV, 59f.)

In einem Vortrag mit dem Titel „Der Absolutheitsanspruch des Christentums“, den Tillich im Dezember 1963 im Tübinger Stift gehalten hat, mit anschließender Diskussion, wird diese Sichtweise der frühen Jahre noch einmal schön bestätigt, wenn er hier meint, dass damit wohl eine „naive Absolutheit“ erschüttert sei, aber über diese „erschütterte Absolutheit“ nicht hinausgegangen werden könne. Der Absolutheitsanspruch ist zwar so nicht mehr die unmittelbare, selbstverständliche Bejahung dessen, an was man glaubt, was man für richtig oder für wahr hält, sondern es handelt sich nun um eine durch den Widerspruch hindurchgegangene „reflektierte Form“, die einen gegnerischen Anspruch voraussetzt. Das heißt, der Absolutheitsanspruch ist so „ein reflektierter Anspruch“, der die „Begegnung mit dem Entgegengesetzten oder dem anderen“ zur Voraussetzung hat.<sup>15</sup>

Tillich bezieht also in der Frage nach dem Absolutheitsanspruch des Christentums eindeutig Stellung. Denn „konkret werden kann für mich nur *ein* Heilsweg“ (E XIV, 57). Zwar schließt dieser andere Durchbrüche der vollkommenen Offenbarung nicht aus, Tillich relativiert diese aber, wie wir gesehen haben, indem er sie nur als „Analoga“ begreift.

Diese Position wird auch in der „Systematischen Theologie“ bestätigt, wenn es hier heißt: „Das Christentum erhebt den Anspruch, daß die Offenbarung in Jesus als dem Christus letztgültig sei.“ (S I, 159) Letztgültige Offenbarung bedeutet für Tillich „die entscheidende, erfüllende, unüberholbare Offenbarung“; er nennt sie deshalb auch die „*normgebende* Offenbarung“ (ebd.).

Wird mit dem pluralistischen Modell die Möglichkeit eingeräumt, dass die fortschreitende religiöse Erfahrung qualitativ – und nicht nur quantitativ – über Jesus als den Christus hinaustreibt, so ist klar, dass damit das christliche „Zentraldogma“, dass Jesus der Christus ist, untergraben wird. Tillich ist sich dessen bewusst und wehrt eine solche Möglichkeit mit Entschiedenheit ab: „Mit dem Vorhandensein von mehr als einer Manifestation des göttlichen Geistes, die Letztgültigkeit beansprucht“, schreibt er ausdrücklich, „würde der Begriff der Letztgültigkeit aufgehoben und die dämonische Spaltung des Bewußtseins verewigt“ (S III, 175f.). Und auch schon in der Dogmatik-Vorlesung heißt es ähnlich: „Gäbe es zwei verschiedene Durchbrüche der vollkommenen Offenbarung von gleicher Unbedingtheit des Anspruchs, so gäbe es zwei Menschheiten, so müßte man mit zwei Gemeinden rechnen, mit zwei Dogmatiken gleichen Rechtes. ... Aber eine solche Zerspalteneit der

<sup>15</sup> Tonbandaufzeichnung: Deutsches Paul-Tillich-Archiv an der Universitätsbibliothek Marburg.

Menschheit, die nicht individuell, sondern wesensmäßig wäre, würde den einheitlichen Begriff der Menschheit und damit der Geschichte aufheben, denn der Zusammenhang verschiedener Geistwesen, die dann in der Menschheit nebeneinander wohnten, bedürfte eines andern Namens.“ (E XIV, 58)

Das impliziert für Tillich aber immer auch, dass das Christentum „das Urteil des Kreuzes des Christus“ nicht nur gegen die anderen Religionen, sondern zuerst einmal auch gegen sich selbst anzuwenden hat, denn anderenfalls „entwickelt es sich zu einer partikularen Religion, anstatt ein Kristallisationspunkt für alle positiven religiösen Elemente zu bleiben und diese wie sich selbst den Kriterien des zentralen Ereignisses zu unterwerfen“ (G V, 92). In Tillichs Gesprächen mit Vertretern anderer Religionen kommt dieses selbstkritische Moment zum Tragen.

## 5. Tillichs interreligiöser Austausch mit Vertretern des Buddhismus

In Harvard hatte Tillich schon recht früh die Gelegenheit, mit bedeutenden buddhistischen Gelehrten ins Gespräch zu kommen. So lehrte dort 1956 Daisetsu T. Suzuki (1870–1966), ein bedeutender Vermittler des Zen-Buddhismus an den Westen, und im Herbst 1957 hat Tillich in Harvard mit dem bekannten japanischen Zen-Meister und Philosophen Hisamatsu Shin'ichi (1889–1980) drei Gesprächsabende geführt, die aufgezeichnet und in den Jahren 1971 bis 1973 in „The Eastern Buddhist“ unter dem Titel „Dialogues, East and West“ veröffentlicht wurden.<sup>16</sup> Tillich hat später bekannt, dass ihm diese persönliche Begegnung mehr Einblicke in das östliche Denken vermittelt habe als alles Bücherstudium.<sup>17</sup>

In diesen Gesprächen wurden Tillich die entscheidenden Differenzen zwischen westlichem und östlichem Denken deutlich. In den schon genannten „Matchette Lectures“ zum Thema „The Protestant Principle and the Encounter of the World Religions“ fasst er diese Differenzen in den folgenden sechs Punkten zusammen:<sup>18</sup> (1) Im Westen sprechen wir von Gott als Schöpfer und davon, dass die Schöpfung gut ist; im Osten spricht man demgegenüber von *maya*, d. h. man gesteht der Welt keine wirkliche Realität zu, sondern begreift sie als Schein. (2) Im Westen wird der personale Charakter der Gottheit betont, wohingegen im Osten der transpersonale Charakter des Absoluten betont wird. (3) Im Westen wird der Individualität der Person ein unendlicher Wert beigemessen; im Osten dagegen spricht man vom objekt- und subjektlo-

<sup>16</sup> The Eastern Buddhist 4 (1971) 89–107; 5 (1972) 107–128; 6 (1973) 87–114; wieder abgedruckt in: P. TILlich, The Encounter of Religions and Quasi-Religions, a. a. O. (Anm. 9), 75–170.

<sup>17</sup> Vgl. P. TILlich, The Encounter of Religions and Quasi-Religions, a. a. O. (Anm. 9), 28.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 27f.

sen Selbst, in dem alles Partikulare und Individuelle überwunden ist. (4) Im Westen wird die unendliche Distanz des Menschen zum Göttlichen betont, und das besonders aufgrund seiner Schuld und der Notwendigkeit der Erlösung; im Osten geht es dagegen vornehmlich um die Erhebung in das formlose Selbst im Sinne einer mystischen Vereinigung. (5) Im Westen wird die Bedeutung der Geschichte und damit die Möglichkeit des Neuen hervorgehoben, wohingegen im Osten das zyklische Denken vorherrscht und damit verbunden ein gewisses Desinteresse an der Geschichte einhergeht. (6) Im Westen wird die ethische Bewertung des Individuums betont; im Osten wird dagegen das Individuum durch den Begriff des *karma* in gewisser Weise abgewertet.

Auch wenn diese Kontrastierung Tillichs vielleicht etwas plakativ wirken mag, denn bekanntlich gibt es ja sowenig „das“ östliche Denken wie es „das“ westliche Denken gibt, und weder lässt sich das Christentum noch der Buddhismus auf eine bestimmte Phänomenologie festlegen, so scheint mir hier Tillich doch Wesentliches gesehen zu haben. Zudem ist es keine Frage, dass Tillich auch selbstkritisch genug ist in Bezug auf solche Analysen. Denn im Rahmen eines Gesprächs mit Buddhisten auf seiner Japan-Reise 1960, wo neben der theoretischen Reflexion auch die praktische Teilnahme an religiösen und kulturellen Übungen hinzukam, kommt er u. a. zu dem folgenden Schluss: „This is my analysis up until today, but it might be different tomorrow because the impressions come upon me like waves, and I may be wrong in this analysis.“<sup>19</sup>

Das Problem, das sich im Rahmen einer Begegnung der Weltreligionen – und hier speziell im Rahmen eines interreligiösen Austauschs – stellt, ist bekanntlich Folgendes: Wie kann man eine Religion verstehen, der man nicht angehört? Denn wirkliches „Verstehen“, darauf hat Tillich immer wieder hingewiesen, basiert letztlich auf einem „Teilnehmen“, d. h. auf „Partizipation“. Das ist aber in Bezug auf andere Religionen kaum möglich. Hier ist immer nur eine gewisse Einfühlung, eine gewisse Empathie möglich. So kann nach Tillich ein Mensch, der im Westen aufgewachsen ist, östliche Religionen sicherlich nicht verstehen im Sinne einer Partizipation. Und aus diesem Grunde sind unsere Aussagen über andere Religionen notwendig begrenzt.<sup>20</sup>

Aber bei all diesen fundamentalen Unterschieden zwischen westlichem und östlichem Denken glaubt Tillich doch selbst innerhalb bestimmter grundsätzlicher Divergenzen – bei einem tieferen Hinsehen – auf eine gewisse Konvergenz zu stoßen. In den „Matchette Lectures“ von 1958 macht er auf drei solcher Divergenz-Paare aufmerksam, die er dann auf ihre tiefere Konvergenz

<sup>19</sup> Tillich Encounters Japan, hg. von R. W. WOOD, in: Japanese Religions (Kyoto) 2 (1961) H. 2/3, 48–71, 60f.

<sup>20</sup> Vgl. P. Tillich, The Encounter of Religions and Quasi-Religions, a. a. O. (Anm. 9), 21.

hin analysiert. Dabei handelt es sich um die drei Gegensatzpaare „personal – transpersonal“, „horizontal – vertikal“ und „Autorität – Kritik“.<sup>21</sup>

Mag es auf den ersten Blick so aussehen, als ob hier eine Zuordnung zum westlichen bzw. östlichen Denken recht leicht möglich sei, in dem Sinne, dass sich das westliche Denken wesentlich durch die Kategorien „personal“, „horizontal“ und „Autorität“ charakterisieren lasse, das östliche Denken dagegen entscheidend durch die Kategorien „transpersonal“, „vertikal“ und „Kritik“ bestimmt sei, so hält diese Klassifizierung einer genaueren Analyse nicht stand. Denn diese Gegensatzpaare gehören nach Tillich wesentlich zur menschlichen Natur als solcher dazu, d. h. sie sind in der Bewegung des Lebens selbst begründet. Und so finden sich diese Gegensatzpaare auch nicht nur in allen Weltreligionen, sondern selbst in den säkularen Analogien zu den Weltreligionen, also in den sog. Quasi-Religionen wie dem Nationalsozialismus, dem Kommunismus und dem liberalen Humanismus (vgl. G V, 53 ff.).

Die Vorherrschaft der jeweils einen Seite über die andere bestimmt nach Tillich nicht nur den Typ der jeweiligen Religion, sondern auch denjenigen einer speziellen Theologie oder einer individuellen Erfahrung.<sup>22</sup> Aber – wie gesagt – in der Wirklichkeit begegnen keine „reinen“ Typen; hier sind diese verschiedenen Typen immer irgendwie vermischt.

Tillich verdeutlicht das in Bezug auf das Gegensatzpaar „personal – transpersonal“ am Beispiel des Gebetes. Sowohl beim Gebet eines Hindu als auch beim Gebet eines Christen sind beide Elemente des ersten Gegensatzpaares gegenwärtig. „Das Gebet spricht zu Gott; da haben wir die Ich-Du-Beziehung, die Begegnung einer Person mit einer Person. Aber wenn der Beter zu Gott spricht, dann ist Gott nicht einfachhin eine andere Person. Er ist mir näher als ich mir selbst bin und bei derselben religiösen Wirklichkeit wird das Suprapersonale, das Transpersonale in beiden Fällen gesehen.“<sup>23</sup> Wobei das Gebet des Hindu sicherlich schneller in den Zustand der Meditation und Kontemplation, ja der Einigung mit dem Absoluten übergeht, und der Christ demgegenüber immer in der Gefahr steht, dass das Gebet magische Qualitäten annimmt, indem nämlich Gott als eine Person neben anderen Personen angesehen wird. „Wenn eine dieser beiden Seiten verloren geht“, warnt Tillich, „dann ist die religiöse Situation unterhöhlt“.<sup>24</sup>

Das Gegensatzpaar „horizontal – vertikal“ geht nach Tillich ebenfalls auf Tendenzen zurück, die in der Bewegung des Lebens selbst begründet sind, denn Leben bedeutet Gegenwärtig-Sein, gleichzeitig aber auch Vorwärts-Stre-

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 47 ff.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 48 f.

<sup>23</sup> Ebd., 49. – Übers. von mir!

<sup>24</sup> Ebd. – Übers. von mir!

ben. So ist ein Wüstenheiliger in Indien für Tillich ein klassisches Bild für die Überbetonung der vertikalen Dimension, die aber letztlich die Verwirklichung menschlicher Möglichkeiten verhindert. Die Überbetonung der horizontalen Dimension führt demgegenüber zu einem Aktivismus, dessen negative Auswirkungen wir in unserer westlichen technischen Zivilisation beobachten können – ohne dass hier ein letztes Ziel verfolgt würde, denn dieses kann man nur in der vertikalen Dimension finden.<sup>25</sup>

Auch der letzte Gegensatz, der zwischen Autorität und Kritik, gehört wesentlich zur menschlichen Natur. Denn auf der einen Seite sind wir immer eingebettet in eine Gemeinschaft, auf der anderen Seite durchbrechen wir dieses Eingebettet-Sein hin zum Letztgültigen.<sup>26</sup> Die Geschichte der Religionen bestätigt uns auch hier die jeweilige Vorherrschaft des einen oder anderen Typs. So steht jeglicher nicht nur christliche Fundamentalismus für die Überbetonung der Autorität, wohingegen die östlich-mystischen Religionen für Tillich extreme Beispiele für die Überbetonung des kritischen Elementes darstellen.

Aber – und das ist das Entscheidende – selbst innerhalb dieser Divergenzen stößt man immer auch auf eine gewisse Konvergenz, weil diese Gegensatzpaare letztlich „quer“ liegen zu allen Religionen und somit auch zu allen Versuchen, diese zu klassifizieren. Denn der jeweils andere Pol ist nie ganz ausgeschlossen. Karlfried Graf Dürckheim hat diese tiefe Einsicht einmal prägnant in den folgenden Worten zum Ausdruck gebracht: „Ich glaube, daß man die Begriffe Orient – Okzident nicht geographisch auffassen darf.“<sup>27</sup>

Trotzdem bleiben grundsätzliche Unterschiede bestehen, die nach Tillich letztlich auf dem „Gegensatz von Identität und Partizipation“ (G XIII, 504) beruhen und unüberwindlich zu sein scheinen. Führt nämlich Partizipation zu *agape*, also zum spezifisch christlichen Begriff der Liebe, so führt Identität zu *compassio*, zum „Mit-Leiden“ (vgl. G V, 85 f.). Wenn somit auch auf der prinzipiellen Ebene kein Konsens möglich ist – wobei für Tillich eine Vernunftreligion im Sinne der Aufklärung keine Alternative darstellt, da es sich hierbei um eine reine Abstraktion handelt –, so ist er doch davon überzeugt, dass westliches und östliches Denken bzw. Christentum und Buddhismus „im Vollzug des religiösen Lebens ... gegenseitig Elemente voneinander aufnehmen können, ohne darum ihren Charakter einzubüßen“ (G XIII, 504). Diesen Gedanken aufgreifend, fasst der Missionswissenschaftler Horst Bürkle Tillichs Anliegen so zusammen: „Im Verstehen einer fremden Religion können die Defizite im Vollzug des eigenen religiösen Lebens ausgemacht werden. Der

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 51.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 53.

<sup>27</sup> K. Graf DÜRCKHEIM, Mein Weg zur Mitte. Gespräche mit Alphonse Goettmann, Freiburg/Br. 1985, 27.

interreligiöse Dialog bleibt darum kein theoretischer. Er dient und erfüllt sich in einer neuen Tiefe und Breite des eigenen Glaubenslebens.<sup>28</sup>

Das bedeutet, dass der interreligiöse Austausch auf der Ebene der personalen Begegnung die Gesprächspartner nicht nur bereichern, sondern immer auch verändern wird, ohne dass damit aber der jeweilige Wahrheitsanspruch aufgegeben werden müsste.<sup>29</sup> Diese für Tillich einzig sinnvolle Haltung einer fremden Religion gegenüber will er im Sinne einer „dialektischen Einheit von Annahme und Ablehnung“ verstanden wissen (G V, 65).<sup>30</sup> Das bedeutet, dass bei aller Kritik an anderen Religionen die Annahme der Gegenkritik niemals ganz fehlen darf. Denn der interreligiöse Austausch ist nur fruchtbar, wenn am Ende auf beiden Seiten immer auch die Selbstkritik steht. Fehlt dieser „Rhythmus von Kritik, Gegenkritik und Selbstkritik“ (G V, 94),<sup>31</sup> so ist das ein eindeutiger Indikator dafür, dass das Universale dem Partikularen geopfert wurde – was aber dem Geist des Christentums diametral widersprechen würde.

---

<sup>28</sup> H. BÜCKLE, Spurensuche nach dem Logos in den Religionen. Vorgaben im Werke Paul Tillichs, in: A. R. BATLOGG / M. DELGADO / R. A. SIEBENROCK (Hg.), *Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Festschrift für Karl H. Neufeld SJ*, Freiburg/Br. 2004, 483–499, 499.

<sup>29</sup> Vgl. dazu M. VON BRÜCK / W. JÄGER / N. BRANTSCHEN u. a., *Wie Zen mein Christsein verändert. Erfahrungen von Zen-Lehrern*, hg. von M. SEITLINGER u. J. HÖCHT-STÖHR, Freiburg/Br. 2004.

<sup>30</sup> Im Anschluss an solche Aspekte im Denken Tillichs entwickelt Christian Danz eine „differenzhermeneutische Konzeption der Religionstheologie“. Vgl. DERS., *Theologie der Religionen als Differenzhermeneutik. Ihre religionstheoretischen und systematischen Voraussetzungen*, in: C. DANZ / W. H. J. KÖRTNER (Hg.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 77–103.

<sup>31</sup> Wenn Tillich in G V, 66 in diesem Zusammenhang vom „Prinzip ‚bedingter Exklusivität‘“ spricht, so ist dieser Begriff äußerst missverständlich; gemeint ist damit die von ihm vertretene „dialektische Einheit von Annahme und Ablehnung“, die aber letztlich einen inklusivistischen – und keinen pluralistischen – Ansatz impliziert (vgl. G V, 68).

## „... ich möchte glauben, komm mir doch entgegen“ (Huub Oosterhuis)

Zur notwendigen Erfahrbarkeit einer christozentrisch erschlossenen  
Zuverlässigkeit Gottes

*Zusammenfassung:* Nicht wenige Menschen erfahren ihre nachmoderne Freisetzung als Entwurzelung und sehnen sich nach existenzsichernden und zukunftsöffnenden Zuverlässigkeiten. Aufgrund der christologischen Fokussierung der zeitdimensionierten Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und Mensch wird aufgezeigt, dass der Glaube an den Gott Jesu die Sehnsucht nach sichernden Zuverlässigkeiten in begründete Hoffnung wandeln kann.

*Abstract:* Many people experience their post-modern liberation as existential uprooting and long for reliable reference points that will provide security and open up a future. Starting from a Christological focus on relational reality between God and man along the dimension of time it will be shown that faith in the God of Jesus can change the yearning for secure existential reliability into well-founded hope.

### 1. Menschliche Sehnsucht nach Zuverlässigkeit(en) in der „Welt von heute“

Schon ein flüchtiger Blick in die Tagespresse und in die Medien zeigt: Kein anderes Moment bewegt seit geraumer Zeit viele Menschen derart, wie die Frage nach existenzsichernden und zukunftserschließenden Zuverlässigkeiten. Nun kann kein Zweifel bestehen, dass diese existentielle Sehnsucht nach Zuverlässigkeiten ausdrücklich das kirchliche Aggiornamento<sup>1</sup> herausfordert. Dies aus dem Grund, weil es, dem Zweiten Vatikanischen Konzil folgend, die vornehmste Aufgabe einer Kirche in der Welt von heute sein muss, nicht nur in der Freude, sondern auch ausdrücklich in der „Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ die „Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1) zu sehen. Diese universale und daher stets situationsoffene Menschenzugewandtheit des kirchlichen Aggiornamento erweist sich insofern als fundamental, dass sie in besonderer Weise Ausdruck des sakramentalen Selbstverständnisses ist, welches der Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen

---

<sup>1</sup> Vgl. A. E. HIEROLD (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang? Mit Beiträgen von Wolfgang Seibel, Helmut Krätzl, Herbert Vorgrimler, Karl Kardinal Lehmann und Salvatore Loiero, Münster 2004.

Menschheit“ (LG 1) zukommt. Eine besondere Brisanz gewinnt die angezeigte Fragestellung für das kirchliche Aggiornamento zudem, da diese Sehnsucht nach Zuverlässigkeit(en) die Schicksalsfrage menschlicher Existenz überhaupt stellt, nämlich die Frage: „Was heißt es, einen Gott zu haben?“ – „Was heißt es, keinen Gott zu haben?“<sup>2</sup>.

Diese Schicksalsfrage menschlicher Existenz stellt sich nun gegenwärtig in einem soziokulturellen Kontext, in welchem Gott für viele Menschen keine Selbstverständlichkeit mehr darstellt.<sup>3</sup> Selbst die auszumachende Urständ neoreligiöser Tendenzen kann hierfür kein Gegenbeweis sein. Denn nicht selten handelt es sich dabei um die Renaissance rein neomythologischer und neopolytheistischer Phänomene, in denen sich, der absoluten Pluralität nachmoderner Lebens- und Denkhorizonte entsprechend, die unverbrüchliche Dimension menschlicher Transzendenz neue Sinn- und Identifikationsmuster sucht.<sup>4</sup> Verschärfend kommt hinzu, dass nicht nur in Bezug auf Gott tradierte Denk- und Sprachbilder ihre allgemeine Verständlichkeit und Akzeptanz verloren haben, sondern dass analog dazu auch allgemein vertraute und allgemein bindende Aussagen über den Menschen immer mehr an Gültigkeit verlieren.<sup>5</sup>

Um sich auf diesem Hintergrund der angezeigten Fragestellung zu nähern, scheint es nunmehr für eine menschenzugewandte Kirche in der Welt von heute entscheidend zu sein, wie die menschliche Sehnsucht nach Zuverlässigkeiten mit der Frage nach der existenzerschließenden Dimension des christlichen Glaubens in eine „kritische Interrelation“<sup>6</sup> gebracht werden kann. Dementsprechend muss es gelingen, Gott als den personalen und personbezogenen

<sup>2</sup> So des einleitende Kapitel in J. WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentalthologie*, Freiburg <sup>3</sup>2005, 1.

<sup>3</sup> Vgl. P. HÜNERMANN, *Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Freiburg 1996 (QD 165).

<sup>4</sup> Vgl. hierzu R. SCHWAGER / J. NIEWIADOMSKI (Hgg.), *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch!*, Münster 2003, besonders 9–38.

<sup>5</sup> Vgl. J. B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*, Mainz 1997, 142–148.

<sup>6</sup> Nach Edward Schillebeeckx kann es aufgrund der kontextuellen Gebundenheit menschlicher Existenz keine gradlinige Stringenz bei der existentiellen Korrelation von menschlichen Erfahrungen mit dem christlichen Glauben geben. Vielmehr zeigt die gesamte christliche Tradition, dass bei einer kritischen Korrelation zwischen menschlichen Erfahrungen mit dem christlichen Glauben immer wieder Brüche eingelassen sind. Es handelt sich daher vielmehr um kritische Interrelationen zwischen menschlichen Erfahrungen und dem christlichen Glauben, welche die Reformulierung der christlichen Botschaft ermöglichen, so dass das Reich Gottes menschenbefreiende Konturen in der Welt von heute erhält. Eindeutig ist mit Schillebeeckx jedoch festzuhalten, dass eine Umkehrung dieser Sichtweise falsch ist. Heutige (Glaubens)Erfahrungen dürfen niemals alleingültiges Kriterium und Norm für den Glauben sein. Als proportionale Glaubensaussagen müssen sie selbst wiederum der Kritik der christlichen Glaubenstradition unterworfen werden. Vgl. E. SCHILLEBEECKX, *Tradition und Erfahrung: Von der Korrelation zur kritischen Interrelation*. Hans-Georg Ziebertz im



Gott zu erschließen, der „da zu treffen“ ist, „wo der Mensch ist und wo der Mensch sich treffen lässt von ihm“<sup>7</sup>. Es ist nach Denk- und Sprachbildern Ausschau zu halten, welche die existenzsichernde „Beziehungswirklichkeit“<sup>8</sup> zwischen Gott und Mensch zu fassen suchen, die einerseits Gott als unverbrüchlichen „Grund und Quell“<sup>9</sup> existenzerschließender und zukunftsöffnender Perspektiven erfahren lassen – selbst da, wo nach menschlichen Kategorien keine lebendige Zukunft mehr gegeben zu sein scheint –, die andererseits zu einer Lebenshaltung befreien, welche sich für solche zwischenmenschliche Strukturen einsetzt und für solche Strukturen sensibilisieren will, die real erfahrbare existenzsichernde und zukunftserschließende Zuverlässigkeiten unter den Menschen realisieren lassen.

## 2. Die „Welt von heute“

Folgt man den (religions-)soziologischen Diskursen, gilt der Begriff der „Postmoderne“<sup>10</sup> als der Zentralbegriff nachmoderner Gesellschaftsanalysen. Er verdankt sich insbesondere der nordamerikanischen Architektur<sup>11</sup> und Literaturwissenschaft<sup>12</sup>, die sich kritisch mit der Moderne auseinandersetzte und sich bewusst von ihr abzusetzen versuchte. Philosophisch adaptiert wurde das Theorem der „Postmoderne“ von Jean-François Lyotard<sup>13</sup> und – im Zusammenhang mit der dekonstruktivistischen Literaturtheorie – von Jacques Derrida<sup>14</sup>.

Vereinfacht kann man sagen, dass sich postmodernes Denken dadurch auszeichnet, dass es sich gegen eine Wirklichkeit ausspricht, die den auszumachenden unterschiedlichen Lebenswelten eine universale Sinnerschließung ermöglicht. Desgleichen wird eine Instanz verneint, die den vielen Lebenswirklichkeiten eine gemeinsame Orientierungs- und Gestaltungshilfe (vor)geben könnte. Mit Lyotard kann daher gesagt werden, dass postmodernes Denken den „Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr“<sup>15</sup> schenkt, welche aus sich

---

Gespräch mit Edward Schillebeeckx anlässlich dessen 80. Geburtstags am 12. November, in: *KatBl* 119 (1994), 756–762, 757.

<sup>7</sup> J. RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 90 f.

<sup>8</sup> D. SATTLER, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg 1997, 329.

<sup>9</sup> E. SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg 1977, 143.

<sup>10</sup> Vgl. W. WELSCH, Unsere postmoderne Moderne, Berlin 2002, 9–43.

<sup>11</sup> Vgl. Ch. JENCKS, The Language of Postmoderne Architecture, London 1977.

<sup>12</sup> Vgl. M. KÖHLER, „Postmodernismus“. Ein begriffsgeschichtlicher Überblick“, in: *Amerikastudien* 12 (1977), 8–18.

<sup>13</sup> Vgl. J.-F. LYOTARD, Das postmoderne Wissen, Graz 1986.

<sup>14</sup> Vgl. J. DERRIDA, Dekonstruktion, Reinbek b. Hamburg 1989.

<sup>15</sup> LYOTARD (Anm. 13), 121.

heraus den Menschen halfen, in den unterschiedlichsten Lebenskontexten Lebenssinn zu erschließen, oder vermeintlich Sinnvolles als wider- und unsinnig zu überführen.

Nun ist der postmodernen Kritik an den „Meta-Erzählungen“ dahingehend zuzustimmen, dass menschliche Denkmuster und Sprachcodes, damit auch die Weitergabe von „Meta-Erzählungen“, in ihrer Aussageform keinen Anspruch auf unkritische Übernahme und zeitlose Verbindlichkeit erheben können. Es ist jedoch dem zu widersprechen, dass es folgerichtig auch keine Aussageinhalte mehr geben könne, die unabhängig von ihrer Anerkennung durch Einzelne universale Geltung beanspruchen dürften. Gegenüber relativistischen Tendenzen und Rigiditäten müssen daher Theologinnen und Theologen „die letzten Universalisten in unserer hochdifferenzierten Wissenschaftswelt sein“ und „um Gottes und der Menschen willen – bleiben müssen, gelegen oder ungelegen, immer auch mit der Bereitschaft, einen gewissen Ungleichzeitigkeitsverdacht auf sich sitzen zu lassen.“<sup>16</sup>

### 3. Die zwei Seiten menschlicher Selbstrealisation in der „Welt von heute“

Der „Ungleichzeitigkeitsverdacht“, dem sich eine glaubende Sicht von Welt und Mensch aussetzt, verschärft sich dahingehend, dass die Welt von heute eine „radikale Enttraditionalisierung der Lebensformen“ kennt, die „einerseits historisch beispiellose Möglichkeiten der Selbst-Organisation“ eröffnet, die andererseits aber auch den „Wunsch nach Klarheit, Überschaubarkeit, Einfachheit“<sup>17</sup> verstärkt. Der triumphale Verlust von „Meta-Erzählungen“ will gläuben machen, dass sich der Mensch in der Sinnggebung seiner Lebenswirklichkeit absolut frei verstehen darf. Die Realität zeigt jedoch, dass sich nicht wenige Menschen damit überfordert erfahren, aus dieser absoluten Freisetzung heraus eine eigenverantwortliche Selbstrealisation zu leisten. Ihre entwurzelte Lebenssituation erfahren nicht wenige als radikal defizitär und ihre Freisetzung als „Verlust von Lebenszusammenhängen, die ihnen eine gesicherte Verortung gegeben haben oder geben könnten. Sie fühlen den Verlust eines inneren normativen Koordinationssystems, das für sie die Bewältigung des Alltags als Kreiselkompass verfügbar sein sollte“<sup>18</sup>.

Die ambivalente Erfahrung des radikalen Verlustes von „existentialer Verortung“ sowie die Sehnsucht nach einem zuverlässigen „inneren normativen Koordinationssystem“ kann nun nicht zwangsläufig als Beweis für die Notwendigkeit einer „Beziehungswirklichkeit“ zwischen Gott und Mensch gel-

<sup>16</sup> J. B. METZ (Anm. 5), 156.

<sup>17</sup> H. KEUPP, Ambivalenz postmoderner Identität, in: U. BECK / E. BECK-GERNSEIM (Hgg.), Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt 1994, 336–350, 336.

<sup>18</sup> Ebd. 339.

ten. Sie kann und muss im Kontext des „Endes aller Meta-Erzählungen“ jedoch zum Anknüpfungspunkt dafür werden, wie Christinnen und Christen in der Welt von heute sich herausgefordert erfahren, von der „Beziehungswirklichkeit“ zu sprechen, welche sie zu ihrer Lebenshaltung und Weltgestaltung befreit: eine Lebenshaltung und Weltgestaltung, welche das Gelingen glückenden Lebens in der Polarität von existentiellen Ringen um existenzsichernde und zukunftserschließende Zuverlässigkeiten einerseits und von Gott zugesagten existenzsichernden und zukunftserschließenden Perspektiven andererseits als realisierbar ansehen.

#### 4. Zeit – fundamentales Prinzip für die „Beziehungswirklichkeit“ zwischen Gott und Mensch

Entgegen der radikalen Skepsis gegenüber allen „Meta-Erzählungen“ lässt sich gerade in der Welt von heute der fundamentale Zugang für eine Neualtisierung der existenz- und sinnerschließenden „Beziehungswirklichkeit“ zwischen Gott und Menschen im biblischen Schöpfungsbericht von Gen 1,1–2,3 finden. Besonders dann, wenn er als „Zeitbotschaft“<sup>19</sup> gelesen wird. Gen 1,1–2,3 als Zeitbotschaft zu lesen erweist sich aus dem Grund als fundamental, weil Zeit das Erfahrungsmoment ist, welches – unabhängig von Religion – allen Menschen als „zeit-dimensionierten“ Wesen möglich ist.

Der biblische Schöpfungsbericht von Gen 1,1–2,3 versucht nun auf unterschiedlichste Art und Weise, die konstitutive Bedeutung von Zeit für den Menschen, d. h. für die menschliche Lebenszeit, aufzuzeigen. So nennt der Schöpfungsbericht die Installation der Zeit durch die Schaffung von Licht und Finsternis am ersten Tag und die Gliederung, Rhythmisierung sowie die Messung der Zeit durch die Schaffung der Gestirne am vierten Tag. Das fundamentale Prinzip der Schöpfung ist neben der Schaffung von „LebensRaum [!] und LebensMittel [!]“<sup>20</sup> die „Schaffung der LebensZeiten [!]“<sup>21</sup>. Die Ordnung der Zeit erweist sich daher als „das tragende Gerüst des ganzen Schöpfungswerkes“<sup>22</sup>. Dass Zeit für den Menschen keinen leeren Begriff darstellt, der ihm lediglich zur bloßen Einteilung von Zeitabschnitten dienlich sein kann, wird anhand der Zeitdimension deutlich, die dem siebten Tag als Sabbat zugrunde liegt. Der Sabbat zeigt das Besondere an, was eine zeitdimensio-

<sup>19</sup> Vgl. G. STEINS, Für alle(s) gibt es Zeit! Schöpfung als Zeitbotschaft (Gen 1,1–2,3), in: BiKi 58 (2003), 6–11; I. MÜLLNER, Die Wiederkehr des Einmaligen. Biblisch-theologische Gedanken zum Thema der Zeit, in: Diakonia 30 (1999), 393–399; D. SATTLER / Th. SCHNEIDER, Die Weltzeit als geschaffene Größe, in: HbDg 1 (2000) 233–235.

<sup>20</sup> STEINS (Anm. 19), 7.

<sup>21</sup> STEINS (Anm. 19), 7. Vgl. I. WILLI-PLEIN, Zeit, Zeitlichkeit und die Geschichte der Zeit in der Bibel, in: BiKi 54 (1999), 150–155, 153–155.

<sup>22</sup> STEINS (Anm. 19), 7.

nierte Erschließung der menschlichen Lebenswirklichkeit bedeutet, die sich als solche der „Beziehungswirklichkeit“ verdankt, die Gott zum Menschen konstituiert.

Kennzeichnend für den Sabbat ist, dass er zum einen den sechstägigen Zeitenrhythmus aussetzt (= šbt) und eine eigene Zeitdimension besitzt.<sup>23</sup> Als der von Gott geheiligte Tag offenbart er durch die ihm ureigenste Zeitenstruktur den eigentlichen und tiefen Sinn menschlicher Lebenszeit. Diese flieht als solche nicht im „gestaltlosen Einerlei“<sup>24</sup> dahin, sondern erweist sich als fundamentale, von Gott geschenkte und gesegnete Bedingung menschlicher Heilserfahrung. Menschliche Heilserfahrung darf daher nicht rein endzeitlich verstanden werden. Heil ist vielmehr schon im Jetzt, d. h. unter den Bedingungen geschichtlicher Zeitlichkeit, als existenzerschließende und zukunftsöffnende Erfahrung von Lebensdichte möglich. Dass sich die menschliche Sehnsucht nach Heil-Sein, folglich auch die Sehnsucht nach existenzsichernden Zuverlässigkeiten nicht erst eine Sinnquelle schaffen muss, sondern dass sie im bundestreuen Schöpfergott der Bibel zu finden ist, ist die Grundaussage der in der Schöpfung grundgelegten „Beziehungswirklichkeit“ zwischen Gott und Menschen. Eine „Beziehungswirklichkeit“, die sich keiner Dimension, keiner Situation und keiner Phase menschlicher Lebenszeit entzieht, sondern eine Wirklichkeit, die Gottes Präsenz in allen Dimensionen, Situationen und Phasen menschlicher Lebenszeit zusagt.

Dass die biblische Schöpfungsbotschaft die „Hoffnung, Trauer und Angst“ der Menschen in keinen realitätsresistenten Heilsoptimismus aufheben möchte, versucht nun insbesondere das Buch Kohelet<sup>25</sup> aufzuzeigen. Folglich kennt auch der biblische Mensch, der aus den Heilsverheißungen des personalen und personbezogenen Gottes lebt, Zeitpunkte, in denen er die heils- und zukunftserschließende Gottespräsenz vermisst, d. h. Zeiten radikal erfahrener Gottesferne. Kohelet proklamiert daher als tragendes Moment menschlicher Lebenszeit „Rhythmen der Gotteserfahrung“<sup>26</sup>, d. h. Rhythmen, die aufzeigen, dass es einen qualitativen Unterschied zwischen Zeitenlänge und ZeitenDichte<sup>27</sup> gibt. „Rhythmen der Gotteserfahrung“ also, welche die Erfahrung von existenzerschließender und zukunftsöffnender Lebensdichte zur Sinn- und Kraftquelle werden lassen, die Zeiten radikaler Verunsicherung, sogar Erfahrungen radikaler Lebensbedrohung be- und durch-

---

<sup>23</sup> Vgl. K. GRÜN WALDT, „Meine Zeit steht in deinen Händen“ (Psalm 31,16). Über die Rhythmisierung der Zeit im Alten Testament, in: BiKi 54 (1999), 170–177, 174–176.

<sup>24</sup> STEINS (Anm. 19), 10.

<sup>25</sup> Vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Leben in der Gegenwart: Kohelet 3,1–9, in: BiLi 70 (1997), 285–289.

<sup>26</sup> STEINS (Anm. 19), 11.

<sup>27</sup> Vgl. R. SCHULTE, Zeit in christlicher Glaubenserfahrung. Geschichtsverantwortung sakramental geprägten Lebens, in: BiLi 70 (1997), 163–169.

stehen lassen, auch dann, wenn nach menschlichem Ermessen und nach menschlichen Kategorien diese existenzerschließende Zukunft nicht möglich, und eine lebenseröffnende Erfahrung nicht gegeben scheint.

## 5. Systematische Notizen zum biblischen Verhältnis von Zeit und Sein

Sich dank der biblischen Rede von der „zeit-dimensionierten Beziehungswirklichkeit“ zwischen Gott und Mensch der menschlichen Sehnsucht nach Zuverlässigkeiten anzunähern, bedingt nunmehr die Frage, was biblisch-systematisch unter einem „zeit-dimensionierten“ Sein zu verstehen ist, d. h. wie menschliches Dasein zeit-dimensioniert als ermöglichte, auf glückendes Leben zielende Lebenszeit interpretiert werden kann.

Um sich vom menschlichen Daseinsvollzug aus der Zeit zu nähern, ist Zeit in einem ersten Schritt als die Art und Weise zu verstehen, „wie die endliche Freiheit des Menschen wird“<sup>28</sup>. Hieraus folgend entsteht Zeit nicht im Menschen, sondern kommt im Menschen im Erwirken von Endgültigkeiten zum Bewusstsein. Der Schöpfungsaussage folgend, kommt Zeit aufgrund der konstitutiven „Beziehungswirklichkeit“ zwischen Gott und Mensch von einem „echten Anfang“ her, „über den sie nicht verfügt“ und der „entscheidend u. wählend die Wirklichkeit“ realisiert, „die ihr als Möglichkeit vorgegeben war“<sup>29</sup>. Diese letzte Unverfügbarkeit von Zeit ist das entscheidende Moment, welches hilft, menschliche Lebenszeit als ermöglichten Daseinsvollzug zu verstehen. Ein Daseinsvollzug, der die „zeit-dimensionierte Beziehungswirklichkeit“ zu Gott als Möglichkeitsgrund einer Existenz- und Wirklichkeitserschließung besitzt, welche in den Grenzen geschöpflicher Existenz die menschliche Sehnsucht nach Zuverlässigkeiten in begründete Hoffnung zu wandeln vermag.

Der Glaube an einen von Gott ermächtigten Daseinsvollzug widerspricht nun nicht der neuzeitlichen Überzeugung, wonach der Mensch sich als Deutungsinstanz von Raum und Zeit verstehen darf, der seine Mensch-Werdung in selbstverantwortlicher Einmaligkeit zu realisieren hat. Er muss jedoch der Auffassung widersprechen, die menschlichen Daseinsvollzug „relationslos“ denkt, d. h. die den Menschen als absolute Deutungsinstanz von Zeit und Raum, von Wirklichkeit glaubt. Der kritische Vorbehalt gegen eine solche anthropozentristische und anthropokratistische Wirklichkeitsdeutung erwächst der schöpfungstheologisch erschließbaren „Beziehungswirklichkeit“ des Menschen zu Gott, die kritischer „Grund und Quell“ gelingender Beziehungswirklichkeiten unter den Menschen und der kritische Schlüssel für den Umgang mit der letzten Unverfügbarkeit über Zeit und Sein ist. Realisiert der

<sup>28</sup> H. VORGRIMLER, Art. Zeit, in: NThW<sup>3</sup>(2000) 687f.

<sup>29</sup> Ebd. 687.

Mensch nun diese letzte Offenheit auf eine letzte Unverfügbarkeit über Zeit und Sein, eine letzte Unverfügbarkeit über Dasein und Lebenszeit, vermag er zu realisieren, was es heißt, dass alle Dimensionen menschlicher Wirklichkeit dank der „zeit-dimensionierten Beziehungswirklichkeit“ zu Gott von Gottes Heilspräsenz umfassen sind – Zeiten von erfahrbarer Gottespräsenz sowie Zeiten, die deren Erfahrung missen lassen. Sich von Gottes Heilspräsenz „zeit-dimensioniert“ umfassen zu wissen, bedeutet zugleich, an die antizipative, konkret-reale Erfahrung dessen zu glauben, was im biblischen Begriff des „Reiches Gottes“ als Innbegriff menschlichen Heils ausgesagt wird: „Im jeweiligen Eingehen auf die momentane Situation“<sup>30</sup> ist dem Menschen im Jetzt seiner (Lebens)Geschichte lebenserschließende und zukunftseröffnende Heilerfahrung zugesagt und möglich. Die Erfahrbarkeit der befreienden und zukunftseröffnenden Heilsgegenwart Gottes in der menschlichen Lebenszeit vermag sodann zur innersten Entelechie einer Lebenshaltung zu werden, die menschliches Dasein als von Gott ermächtigte Lebenszeit, d. h. Mensch-Sein als Von-Gott-Sein erschließt. Eine solche Erschließung der personalen und personbezogenen Wirklichkeit Gottes erfährt sich sodann dazu sensibilisiert, „Lernprozesse neuer Endlichkeit“<sup>31</sup> dort einzuklagen, wo die menschliche Wirklichkeitswahrnehmung und Wirklichkeitsinterpretation absolut an sich selbst bindet und sich damit der Erfahrung des lebens- und zukunftserschließenden „Kommen Gottes“ in das konkrete Dasein verschließt.

## 6. Das „Kommen Gottes“

Um angesichts des Glaubens an das „Ende aller Meta-Erzählungen“ von der erfahrbaren Möglichkeit des „Kommen Gottes“ zu sprechen, erweist es sich als hilfreich, die Weiterführung des Heideggerischen Seins-Verständnisses heranzuziehen, die Emmanuel Lévinas<sup>32</sup> geleistet hat. Bei Lévinas ist gegenüber Heidegger insofern ein Paradigmenwechsel festzustellen, als für ihn der Mensch seine Lebenszeit als „Sichzeitigen durch den Anderen“ erfährt.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> P. HOFFMANN, Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung. Ferdinand Klostermann in dankbarere Verbundenheit, in: U. LUZ u. a. (Hg.), Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung, Stuttgart 2<sup>1982</sup>, 115–153, 123.

<sup>31</sup> D. MIETH, Die Krise des Fortschritts und die vergessene Endlichkeit des Menschen, in: T. DE HOOGEN van u. a. (Hg.), Die widerspenstige Religion. Orientierung für eine Kultur der Autonomie, Kampen 1997, 203–227, 225 [FS Hermann Häring].

<sup>32</sup> Vgl. E. LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg 2002, 10f.; Ausführliches zu Lévinas vgl. E. DIRSCHERL, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Lévinas, Würzburg 1995, 346–497, besonders 363–400.

<sup>33</sup> In diesem Sinn kann Lévinas sagen: „Das Ich ist derjenige, der vor jeder Entscheidung schon erwählt ist, die ganze Verantwortung der Welt zu tragen“ (E. LÉVINAS, Zwischen uns.

Das menschliche Ich wird durch die Begegnung mit dem Anderen aus seinem Selbstbezug herausgerissen und radikal betroffen gemacht. Folglich wird die Selbstbezogenheit des menschlichen Ichs durch die Begegnung mit dem Anderen diachron durchbrochen, so dass sich die als grundsätzlich erfahrene Selbstverantwortlichkeit des menschlichen Ichs aufgebrochen erfährt als Verantwortung für den Anderen. Erst durch den Anderen wird also dem menschlichen Ich die ihm substantielle Relation zum anderen epiphan.<sup>34</sup> Das selbstbezogene Ich erfährt sich radikal auf das Du des Anderen hingeordnet – und dies, ohne dass der eine im Anderen aufgeht.<sup>35</sup> Ungeachtet dessen, wie sich nun Lévinas selbst mit Gott auseinandersetzt, erweist sich seine Perspektive des „Selbstzeitigens durch den Anderen“ als hilfreich, im Kontext des „Endes der Meta-Erzählungen“ von einer glückenden Selbst- und Welterschließung zu sprechen, die sich der Erfahrung der „Selbstzeitigung durch Gott“, oder in der Sprache des biblischen Menschen ausgedrückt, die sich der Erfahrung des „Kommens Gottes“ verdankt.

Wie der „zeit-dimensioniert“ erschlossene Schöpfungsbericht zeigt, darf sich der Mensch dank seines Glaubens an Gott als den bundestreuen Schöpfergott zu einer Lebenshaltung befreit wissen, die aus der Grundsätzlichkeit einer heilsvermittelnden „Beziehungswirklichkeit“ zu Gott leben kann. Eine Lebenshaltung also, die sich einer im Glauben realisierten „Selbstzeitigung durch Gott“ verdankt und die einen Perspektivenwechsel dahingehend ermöglicht, dass Mitte der eigenen Lebens- und Weltgestaltung wird und werden muss, was Mitte des Heilswillens Gottes ist: das Wohlergehen und Heil der Menschen. Weil also Gott als „Deus Humanissimus“<sup>36</sup> geglaubt werden darf, darf sich der an Gott glaubende Mensch auch existentiell auf solche Zeitpunkte hingerichtet erfahren, in denen die menschenbefreiende Heilsgegenwart Gottes unter den Menschen wie in der eigenen Lebenszeit erfahren werden kann. Zeitpunkte, in denen sich Gottes Heilspräsenz in einer derart dichten Erfahrung erschließt, dass dies nicht anders als mit dem Paradigma des konkreten „Kommens Gottes“ ausgesagt werden kann. Ein „Kommen“, das den Menschen existentiell auf die Heilswirklichkeit hin ausrichtet, die ihm zur innersten Entelechie werden kann, identitätserschließende Konzepte für eine Lebens- und Weltgestaltung zu entwickeln, die das Wohlergehen des Menschen zur Mitte und Ziel haben. Ein „Kommen“ also, in dem sich Gott dem Menschen als existenz- und zukunftserschließender „Grund und Quell“

Versuche über das Denken des Anderen, München 1995, 82). Vgl. auch E. LÉVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, München 1992, 49–51; 251–263.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 124.

<sup>35</sup> Zum Zeitverständnis bei Lévinas vgl. Th. FREYER, *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung*. Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner, Würzburg 1993, 35–66.

<sup>36</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, 594.

einer Lebenshaltung offenbart, die auch dann an der Heilsabsicht und Heilmächtigkeit Gottes festhält, wenn Unheilssituationen übermächtig zu werden drohen. Ein „Kommen“ aber, das weder einen Automatismus erwarten darf noch unter dem Diktat der Zeit steht, sondern das eines existentiellen Zutrauens des Menschen in die Zuverlässigkeit des bundestreuen Gottes bedarf – eines Zutrauens, das einer rückhaltlosen und freien Antwort des Menschen auf das Heilsangebot Gottes bedarf. Eine rückhaltlose und freie Antwort, die für Christinnen und Christen schließlich die christologische Frage bedingt.

## 7. Zuverlässigkeit als Basis eines existentiellen Verhältnisses zu Jesus Christus

Die Rede von der Zuverlässigkeit Gottes mit der christologischen Frage zu verknüpfen erweist sich dann als möglich, wenn Menschen die Lebenstotalität<sup>37</sup> Jesu Christi als zuverlässige, weil überzeugende Existenzerschließung gelingender Lebenshaltung und Weltgestaltung erfahren dürfen. Dieses wiederum ereignet sich dann, wenn Jesus Christus als die personale Wirklichkeit erfahren werden kann, dessen Lebenstotalität sich als das hermeneutische Prinzip Gottes und zugleich als das hermeneutische Prinzip des Menschen und seiner Menschlichkeit erweist, so dass durch ihn sich die menschliche Existenz auf die heilmächtige „Beziehungswirklichkeit“ hin geöffnet erfährt, die sich der personalen Wirklichkeit verdankt, die Jesus „Abba“ im besonderen und die Schrift im allgemeinen den bundestreuen Schöpfergott nennt.

Wie das „Kommen Gottes“ nun christologisch erschlossen werden kann, wird in einem ersten Schritt in den existenzerschließenden Begegnungserfahrungen<sup>38</sup> herauslesbar, welche die jesuanische Verkündigungs- und Handlungspraxis des Reiches Gottes prägen. So kennzeichnet die Lebenshaltung Jesu, dass er in einer ihm eigenen Offenheit in das Leben von Menschen tritt und damit Situationen und Momente heraufbeschwört, in denen der Mensch nicht nur Stellung zu Gott, der die innerste Entelechie der Lebenshaltung Jesu ist, sondern Stellung zu sich selbst nehmen muss. Die zumeist als diachron verlaufenden Begegnungserfahrungen zwischen Jesus und der jeweiligen Person helfen zu verstehen, was es heißt, dass die existentielle Ebene einer Begegnungserfahrung auf die existentielle Ebene der „Beziehungswirklichkeit“ hin überschritten werden kann. Eine Begegnungserfahrung also, die für den Menschen einen derart radikalen Perspektivenwechsel einzuleiten vermag, dass die Grundausrichtung der je eigenen Lebenshaltung nicht mehr ohne das Gegenüber der „Beziehungswirklichkeit“, also Gott, gedacht werden kann.

<sup>37</sup> Unter „Lebenstotalität“ ist die untrennbare und innere Bezogenheit von Person, Leben, Tod und Auferstehung Jesu zu verstehen.

<sup>38</sup> Zum Paradigma der Begegnungserfahrung vgl. M. THEOBALD, Wer ist Jesus für mich persönlich? Identifikationsangebote des Johannesevangeliums, in: BiKi 58 (2003), 150–154.



Was für zwischenmenschliche Beziehungen gilt, die als derart existenzerschließend erfahren werden, dass ein Leben ohne diese „Beziehungswirklichkeit“ nicht mehr gedacht werden will und kann, gilt in analoger Weise auch für eine bewusste Realisation der „Beziehungswirklichkeit“ mit Gott. Damit es zu einer existenzbestimmenden Bejahung und Aufnahme einer „Beziehungswirklichkeit“ kommen kann, bedarf es grundsätzlich einer fundamentalen Freiheitsentscheidung. Denn nur ein Akt radikaler Freiheitsentscheidung kann die Grundlage dafür sein, dass die aufgenommene „Beziehungswirklichkeit“ für ihr Gelingen keines zwingenden Reglements bedarf, sondern dass sie aus sich heraus die Verantwortung übernehmen lässt, die zum Gelingen einer „Beziehungswirklichkeit“ nötig ist. Ein solcher freiheitlicher Akt bedarf daher eines rückhaltlosen Zutrauens in das Gegenüber, das die „Beziehungswirklichkeit“ anbietet. Er bedarf zudem eines rückhaltlosen Zutrauens in die Sinnperspektiven und Lebensmaximen, die sich in den jeweiligen Begegnungserfahrungen erschließen und welche die „Beziehungswirklichkeit“ eingehen lassen, die sodann konstitutiv für die eigene Identitätsfindung wird. Wem es gelingt, eine derart identitätserschließende „Beziehungswirklichkeit“ eingehen zu können, wird sich auch dann des Mitseins des Anderen sicher sein dürfen, wenn es Zeiten zu durchleben gilt, in denen man sich trotz der „Beziehungswirklichkeit“ zum anderen auf sich selbst zurückgeworfen erfährt. Dass radikale Erfahrungen von Not, Leid und Tod eben nicht das Ende oder ein Beweis für die Nichtexistenz der „Beziehungswirklichkeit“ zwischen Gott und Menschen sind, sondern dass sich der Mensch gerade in solchen Situationen Gottes schweigender Nähe gewiss sein darf, ist das tragende Moment des jüdisch-christlichen Glaubens an Gott als bundestreuen Schöpfergott<sup>39</sup>, d. h. als existenzerschließenden (Schöpfung) und zukunftsöffnenden (Bund) „Grund und Quell“ glückenden Lebens. Die von Gott angebotene lebens- und zukunftserschließende „Beziehungswirklichkeit“ an- und aufzunehmen besagt sodann, der unverbrüchlichen Treue<sup>40</sup> Gottes zu glauben, dass er sich in seiner universalen Menschenfreundlichkeit dafür einsetzt, für die gesamte Menschheitsfamilie solche Strukturen von „Stetigkeit u. Verlässlichkeit als Basis aller Kultur zu entwickeln“<sup>41</sup>, welche die Durchsetzung und Wahrung der menschlichen Integrität und einer auf Menschlichkeit bedachten Welt zum Ziel haben.

Der Zusage, d. h. dem Wort Gottes zu glauben, dass er als „Deus Huma-

<sup>39</sup> Vgl. N. LOHFINK, Der Begriff „Bund“ in der biblischen Theologie, in: ThPh 66 (1991), 161–176; E. ZENGER, Die Bundestheologie. Ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel-Kirche, in: DERS. (Hg.), Der neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente, Freiburg 1993, 13–49.

<sup>40</sup> Vgl. A. JEPSEN, Art.  $\eta\delta\kappa$ , in: ThWAT 1 (1973), 313–348.

<sup>41</sup> K. DEMMER, Art. Treue Gottes, in: LThK 10<sup>3</sup> (2001) 212f.

nissimus“ der unverbrüchliche „Grund und Quell“ einer „Beziehungswirklichkeit“ ist, die eine auf „Stetigkeit und Verlässlichkeit“ bedachte Welt zur Mitte hat, bedeutet für Christinnen und Christen, auf das „Wort“ zu hören und dem „Wort“ zu trauen, welches das menschenliebende Wesen Gottes unüberholbar hörbar und erschließbar macht: Jesus Christus, „Gottes Wort in der Zeit“<sup>42</sup>. Eine durch seine Lebenstotalität erschlossene „Beziehungswirklichkeit“ mit Gott vermag für den Menschen das tragende Moment einer Lebenshaltung zu werden, die sich zum Einsatz für solche zwischenmenschliche „Beziehungswirklichkeiten“ befreit erfährt, die konkret-reale Strukturen existenzsichernder und zukunftsöffnender Zuverlässigkeiten errichten lassen, die wiederum dem eigenen Leben existenzsichernde und zukunftsöffnende Zuverlässigkeiten eröffnen. Gemeint ist eine christozentrische Lebenshaltung, die letztlich alle Vorstellungen und Definitionen von glückendem Leben unabdingbar an die Unantastbarkeit menschlicher Integrität bindet, weil sie diese auf eine letzte Unverfügbarkeit hin transzendiert, die in Gott gründet. Eine christozentrische Lebenshaltung zu realisieren, besagt sodann, jedes menschliche Selbsterlösungsdenken diachron zu durchkreuzen und jeden menschlichen Anthropokratismus zu relativieren, der die Sehnsucht nach existenzsichernden und zukunftsöffnenden Zuverlässigkeiten für die Durchsetzung eigener Machtvorstellungen verzweckt.

Für eine solche als existentiell zu bezeichnende Christologie<sup>43</sup> erweist sich schließlich die biblische Metanoia im Sinne eines ganzheitlichen Umsinnens als unabdingbar. Eine Metanoia, die den radikalen Blick auf eine Lebenspraxis richtet, die sich radikal an der Lebenshaltung Jesu Christi ausrichtet, die von einem „auf Menschlichkeit bedachten Gott“ kündigt, „der auf Menschlichkeit bedachte Menschen will“<sup>44</sup>. Eine solche auf Menschlichkeit bedachte Metanoia kann letztlich nur dann erfolgen, wenn der Mensch sich in seinen Selbstbehauptungszwängen von funktionalistisch und utilitaristisch ausgerichteten Identitätskonzepten befreien lässt. Ein Befreiungsmoment, das konstitutive Mitte der „Beziehungswirklichkeit“ mit Jesus Christus ist. Die „Beziehungswirklichkeit“ mit Jesus Christus vermag dem Menschen zu einer Selbsterschließung zu helfen, welche die eigene Lebenshaltung nicht an Strukturen binden lässt, in denen Menschen verzweckt werden, sondern die sich zum aktiven oder passiven Widerstand gegen alles sensibilisiert erfährt, was die Integrität und die Würde des Menschen untergräbt – auch und gerade dann, wenn Unterdrückungsstrukturen religiös begründet werden. Eine sol-

<sup>42</sup> Vgl. P. HÜNERMANN, Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1997.

<sup>43</sup> Zu einer existentiellen Christologie vgl. S. LOIERO, „... damit keiner zugrunde gehe“ Zur Notwendigkeit und Bedeutung einer existentiellen Christologie in der fortgeschrittenen Moderne im Anschluss an Karl Rahner und Edward Schillebeeckx, Innsbruck 2005.

<sup>44</sup> E. SCHILLEBEECKX, Das Evangelium erzählen, Düsseldorf 1983, 320.

che existentiell erschlossene Christozentrik bedingt schließlich eine Christusförmigkeit der eigenen Existenz, die Christinnen und Christen dem Vorwurf der Ungleichzeitigkeit mit vorherrschenden Identitätskonzepten aussetzen kann. Aufgrund der Lebenstotalität Jesu Christi kann jedoch ein durch den „Ungleichzeitigkeitsvorwurf“ bedingter gesellschaftlicher Integrationsverlust dahingehend durchlebt werden, dass gerade in solchen Situationen dem Menschen die bewahrende Heilspräsenz Gottes zugesagt ist. Ein solches Sich-Einlassen auf eine christozentrisch erschlossene Lebenshaltung, die in der Praxis des Reiches Gottes und einer auf Menschlichkeit bedachten Welt ihre Handlungsmaximen proklamiert, bleibt aber an eine Rückhaltlosigkeit gebunden, die sich im Letzten rationalen und vernunfthaften Begründungszusammenhängen entzieht. Eine solche Rückhaltlosigkeit erweist sich jedoch nur dann als sinnvoll vermittelbar, wenn es Christinnen und Christen gelingt, sich in den jeweiligen Verantwortungsbereichen für solche Begegnungserfahrungen offen zu halten, die zu Zeitpunkten einer Erfahrung der „Beziehungswirklichkeit“ werden können, die tragender Urgrund einer christlich gelebten Lebenshaltung ist: antizipative Erfahrung der menschenbefreienden Reich-Gottes-Praxis. Gelingt es Christinnen und Christen, sich für solche menschenbefreiende Begegnungserfahrungen offen zu halten, gelingt es ihnen auch, den „Grund und Quell“ der eigenen identitätsstiftenden und damit den „Grund und Quell“ existenzsichernder und zukunftsöffnender Zuverlässigkeiten zu erschließen, die sich der „Beziehungswirklichkeit“ zu Jesus Christus verdanken. Eine „Beziehungswirklichkeit“, die „die letzte Grunderfahrung der radikalen Frage“ menschlichen „Daseins und seiner Todgeweiheit so wie der letzten Angenommenheit dieser Frage durch Gott“<sup>45</sup> an die Rückhaltlosigkeit eines Glaubens bindet, der auf den Gott Jesu seine bleibende Hoffnung setzt.

---

<sup>45</sup> K. RAHNER, Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens, in: ders. SzTh VIII (1967) 153–164, hier 161. Vgl. auch A. R. BATLOGG, Karl Rahner: Jesus lieben?, in: GuL 67 (1994), 63–87.

BECKER, Eva-Maria / PILHOFER, Peter (Hg.): *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187). Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 392 Seiten, geb., € 94,00, ISBN 3-16-148662-5.

Die hier gesammelten Vorträge eines in Erlangen 2004 durchgeführten Kolloquiums zu Ehren von Prof. Dr. Oda Wischmeyer befassen sich, wie E.-M. Becker einleitend skizziert, mit der hinter der Biographie stehenden Person des Paulus (S. 1–6). W. Sparr gibt unter dem Titel „Biographie und Persönlichkeit des Paulus“ eine weitere „Einführung in die Thematik“, wobei die Begriffe „Persönlichkeit“ und „Biographie“ reflektiert und auf die Frage nach der Frömmigkeit des Paulus fokussiert werden (S. 10–28). Die Feststellung, dass eine „Biographie“ des Paulus „wegen der gegebenen Quellenlage mehr Lücken aufweist als ein vollständiges Gewebe darstellt“ (S. 27), sind sich die Autoren der folgenden Artikel bewusst. Der Beitrag von O. Merk: „Die Persönlichkeit des Paulus in der Religionsgeschichtlichen Schule“ lenkt den Blick zurück in die nach wie vor zu beachtenden Beobachtungen dieser Forschungsepoche (S. 29–45), während A. J. M. Wedderburn unter der Überschrift „Eine neue Paulusperspektive?“ das mit diesem Namen verbundene, insbesondere aus dem englischsprachigen Raum kommende Paulusbild erörtert (S. 46–64), was zugleich eine neue „Judentumsperspektive“ (S. 49) und u. a. auch eine Aufwertung des Paulusbildes der App (S. 55) bedeutet. Aus den kritischen Anfragen Wedderburns seien folgende Punkte aufgegriffen: Paulus habe, wie die Auseinandersetzung in Antiochien (Gal 2, 11–14) zeigt, die Vorstellung der „Existenz zweier separater Wege, für Juden- und Heidenchristen“ kaum geteilt, weil es dann „kein sichtbares, vereintes Gottesvolk in dieser Welt“ geben kann (S. 58 f.). Und gegenüber einer „Zwei-Bünde“-Deutung der Theologie des Apostels sei zu bedenken: „Denn bliebe der alte Bund mit Israel von der paulinischen Botschaft unberührt und funktionierte er befriedigend, dann wären Paulus' leidenschaftlicher Wunsch und sein gequältes Gebet am Anfang von Röm 9 völlig unverständlich“ (S. 62).

Der Frage nach den autobiographisch relevanten Texten der Paulusbriefe gehen die folgende Beiträge von E.-M. Becker: „Autobiographisches bei Paulus“ (S. 67–87), O. Wischmeyer: „Paulus als Ich-Erzähler“ (S. 88–104) und L. Bormann: „Autobiographische Fiktionalität bei Paulus“ (S. 106–124) nach. Aus der psychologischen Perspektive behandeln M. Göttel-Leypold u. J. H. Döring „Die Persönlichkeitsstruktur des Paulus nach seinen Selbstzeugnissen“ (S. 125–148), wobei sich für sie aus der „Analyse der Selbstzeugnisse des Paulus“ kein „Hinweis auf eine klinisch relevante Abnormität oder psychische Erkrankung“, wohl aber eine „durch den Glauben“ bedingte „Erweiterung“ seiner Person ergibt (S. 146). Die Frage nach „Personalität und Identität bei Paulus“ führt F. Vouga zu differenzierten Ausführungen über die Subjektivität und das „reflexive Ich“ des Apostels (S. 149–165). Manche für die Biographie des Paulus und die Geschichte des Urchristentums erhellende Aspekte bietet A. M. Schwermer unter dem Titel „Verfolger und Verfolgte bei Paulus. Die Auswirkungen der Verfolgung durch Agrippa I. auf die paulinische Mission“ (S. 169–191). In seinem Beitrag „Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen ‚Kollegen‘“ gibt J. Frey einen aufschlussreichen Einblick in „die Geschichte des Apostelbegriffs“ und das „spannungsreiche Verhältnis des Heidenapostels zu den Jerusalemern“ (S. 192–227), wobei aufgrund der vermuteten Zurückweisung des Einspruchs des Paulus beim „antiochenischen Zwischenfall“, aber auch der „sich verschärfende(n) Situation in Jerusalem“ beim Versuch der Übergabe der Kollekte der paulinischen Missionsgemeinden durch Paulus festgestellt wird: „Das Verhältnis zwischen Paulus und ‚den Aposteln‘ mündet daher letztlich nicht in der Einheit, sondern in der Krise“ (S. 226). Mit dem letzten Jerusalemaufenthalt des Paulus und seiner

Belastung für die christlichen Gemeinden in Jerusalem und Rom befasst sich G. Theißen in seinem Beitrag „Paulus – der Unglücksstifter. Paulus und die Verfolgung der Gemeinden in Jerusalem und Rom“ (S. 228–244). Dabei bleibt freilich die „Vermutung“ rein hypothetisch, dass Nero durch die Appellation des Paulus auf die Christen aufmerksam geworden ist – und erst dadurch später auf den Gedanken kommen konnte, den Verdacht der Brandstiftung auf sie zu abzulenkten“ (S. 242). Mit seinen Ausführungen zur Thematik „Paulus und das Gesetz. Biographisches und Konstruktives“ begibt sich U. Schnelle, wie er selbst sagt, auf ein „ideologisches Schlachtfeld“ der Paulusexegese (S. 245–270). Dabei gehört zu den „unausweichliche(n) Aporien“, dass Paulus „zusammen denken und in eine innere Stimmigkeit bringen“ musste, „was nicht zu harmonisieren war: Gottes erster Bund bleibt gültig, aber nur der neue Bund rettet“ (S. 246). Die Geschichte und der Stellenwert der paulinischen Gesetzeskritik im Kontext des jüdischen und auch griechisch-römischen Gesetzesverständnisses werden skizziert. Dagegen greift B. Heininger ein von der Paulusforschung oft vernachlässigtes Thema in seinem Beitrag „Im Dunstkreis der Magie: Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte“ (S. 271–291) auf. Die „Diskrepanz zwischen den Selbstdarstellung des Paulus und der Fremdwahrnehmung durch den Actaverfasser Lukas“ (S. 273) wird freilich nicht übersehen, jedoch halte Lukas im Gegensatz zu vorlukanischen Traditionen „seinen eigentlichen Helden der Apostelgeschichte auf Distanz zur Magie“ (S. 286), möglicherweise auch deshalb, weil „Magie in der Wahrnehmung des römischen Staates einen Straftatbestand darstellte“ (S. 290).

Der Paulusrezeption unterschiedlichster Art gelten die weiteren Beiträge von H. C. Brennecke: „Die Anfänge einer Paulusverehrung“ (S. 295–305), C. Jäggi: „Archäologische Zeugnisse für die Anfänge der Paulus-Verehrung“ (S. 306–322) und W. Wischmeyer: „Paulus und Augustin“ (S. 323–343). Als „meditativer Ausblick“ an den Schluss gestellt sind die Ausführungen von G. Schneider-Flume „Zur Frage nach dem christlichen Menschenbild“ (S. 347–365).

Auch wenn dem Charakter des Kolloquiums gemäß kein Paulus-Buch in systematisierender Weise präsentiert wird, so bieten doch die Beiträge eine Fülle von exegetisch relevanten Aspekten, die die Paulus-Forschung bereichern.

Jost Eckert, Trier

DEINES, Roland / NIEBUHR Karl-Wilhelm (Hg.): Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen (WUNT 172), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, XXIII u. 435 Seiten, geb., € 94,00, ISBN 3-16-148396-0.

Mit diesem Band werden die Beiträge zum 1. Internationalen Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) veröffentlicht, der im Mai 2003 in Eisenach und Jena stattfand und als Auftakt einer Reihe von weiteren Symposien zu Stellung und Bedeutung des NT im Kontext der jüdisch-hellenistischen Literatur Beachtung verdient. Die Bedeutung der gewählten Thematik „Philo und das NT“ bedarf keiner Begründung. Auch wenn fraglich bleibt, wie die Herausgeber in ihrem einführenden Beitrag bemerken, dass „auch nur ein einziger der neutestamentlichen Autoren den großen Alexandriner tatsächlich wahrgenommen hat“ (4) und auch umgekehrt Philo nichts von der Jesusbewegung gewusst haben dürfte, steht der jüdische Schriftausleger für ein religiös-kulturelles Milieu, dass die ntl. Schriften auf vielfältige Weise beeinflusste bzw. zur Auseinandersetzung aufforderte. Angesichts einer zunehmenden Spezialisierung und Etablierung der Philoforschung als eines eigenständigen, von der biblischen Exegese unabhängigen Forschungsfeldes setzte sich das Symposium die doppelte Zielrichtung, die Philoforschung und die ntl. Exegese in gegenseitiger Impulsgebung zu konfrontieren (10). Gleichwohl dominiert auch in diesem Band eine vom NT ausgehende Perspektive.

So fragt der einleitende Vortrag von G. L. Sterling nach der gegenwärtigen Verortung des Alexandriners in der Erforschung der christlichen Ursprünge. Er kommt zu dem an ältere Positionen anknüpfenden Verdikt, dass Philo für eine ganze Reihe ntl. Texte ein beträchtliches Deutepotential bietet (u.a. 1 Kor 15,44–49; Hebr; Apg; Joh 1,1–5). Auch G. W. E. Nickelsburg, der den jüdisch-hellenistischen und christlichen Kontext Philos erschließt, sieht in ihm einen bedeutenden Repräsentanten des hellenistischen Judentums, der ntl. Paradigmen erhellen hilft. Etwas skeptischer als Sterling beurteilt L. W. Hurtado das Potential Philos für die ntl. Exegese. Gleichwohl sieht auch er im philonischen Corpus ein wertvolles Paradigma für den jüdischen Hintergrund des NT.

Die den Hauptteil des Tagungsbandes ausmachenden Studien zu speziellen Texten aus Philo und dem NT wurden als Paarvorträge angelegt, um ein bestimmtes Thema von verschiedenen Seiten zu beleuchten. Die Vergleiche sind teils neuen Texten, teils aber auch altbekannten gewidmet. So greifen D. M. Hay und B. Schaller erneut die Frage philonischer Einflüsse in der Adam-Christus-Typologie 1 Kor 15,45–49 auf. Während jener auffällige Parallelen zwischen dem Paulustext und Philos Äußerungen zur doppelten Menschenschöpfung in Gen 1 und 2 zieht und Ähnlichkeiten zwischen den Korinthern und den von Philo genannten Therapeuten sieht, kommt dieser zu einem negativen Befund. Schaller kritisiert zu Recht die v. a. von G. Sellin vorgetragene These, Paulus habe Philos System vom Kopf auf die Füße gestellt und kritisch umakzentuiert, indem er die Reihenfolge der beiden Anthropoi Philos vertauscht habe. Auch bei dem Alexandriner meint der „erste Mensch“ nämlich durchgehend den irdischen Adam. Freilich spricht dies gerade nicht gegen einen philonischen Hintergrund, wie Schaller folgern möchte, sondern unterstützt ihn. Die Polemik des Paulus liegt allerdings vornehmlich in der Eschatologisierung einer ontologisch-zeitlosen Denkweise, wie sie Philo nachdrücklich vertritt. Dass Schaller stattdessen den aus dem 4. Jh. n. Chr. stammenden samaritanischen Genesis-Kommentar, den Memar Marquah, als Traditionsquelle für Paulus bemüht, ist schwer verständlich.

Eine weitere klassische Streitfrage ist die der philonischen Logostheologie und ihrer Einflüsse auf das korinthische Pneumatikertum, näherhin die Frage, inwieweit der pneumatische Mensch mit dem Logos identifiziert und Heilmittler werden kann. Während D. Zeller bestreitet, dass der Mensch im selben Maß wie der Logos heilmittlerisch wirken kann, möchte G. Sellin dies zumindest für bestimmte Einzelne annehmen dürfen. Die Identität deutet er dabei als Isotopie auf der Spitze einer Ideenpyramide. Der Pneumatiker ist mit dem Logos nicht identisch, sondern steht auf einer Stufe mit ihm, freilich nur für eine gewisse Zeit. Danach wird er wieder Mensch.

Weitere Paarvorträge beschäftigen sich mit einem Vergleich des unterschiedlichen Umgangs mit Gewalterfahrungen in Philos In Flaccum und der Apg (P. W. v. d. Horst, F. Avemarie), mit Philos Mysterienterminologie (N. G. Cohen), Paulus und Philo als Mystiker (B. Heininger), einer Lektüre von 2 Tim 3,16 vor dem Hintergrund von Philos Inspirationsvorstellung (F. Siegert, J. Herzer) und dem Leidensverständnis bei Philo und in 1 Petr (T. Seland, K.-H. Ostmeyer). Einzelbeiträge sind dem philonischen und paulinischen Weisheitsdenken (C. Noack) sowie Philos Tempel- und Kultverständnis gewidmet (C. Werman).

Ein weiterer Teil des Bandes enthält zusammenfassende Beiträge zu verschiedenen Philo-Lektüren, die das Symposium in einzelnen Arbeitseinheiten durchführte: zu *De opificio mundi* 15–25 (J. Leonhardt-Balzer), *De Vita Mosis* 1,60–62 (R. M. Piccione) und *De Specialibus Legibus* 2,39–48 (J. Hammerstaedt). Ein Aufsatz von M. Böhm, der ihre Leipziger Habilitationsschrift über die Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo vorstellt, beschließt den Tagungsband.

Es ist sehr zu wünschen, dass dieses Buch den in jüngerer Zeit wieder belebten Forschungsdiskurs zu Philo und dem NT nicht nur einer breiteren Öffentlichkeit bekannt macht, sondern auch die Forscher selbst zu weiterer Arbeit auf diesem noch längst nicht eroberten Terrain ermuntert.

Rainer Schwandt, Trier

MÜLLER, Sascha: Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schriftermeneutik nach Richard Simon (1638–1712) (MTh S 66). St. Ottilien: Eos Verlag 2004, 642 Seiten, geb., € 60,00, ISBN 3-8306-7193-8.

Pater Luis Alonso Schökel pflegte zu sagen: Die moderne Exegese hat wenig Sinn für Geschichte, ihr Gedächtnis ist kurz (vgl. die Festschrift für ihn in den *Analecta Biblica* 151, Rom 2003, 117). Und wirklich, es reicht nicht einmal bis zum Vater der kritischen Exegese zurück, wie Richard Simon gern genannt wird. So ist es bezeichnend, daß die angezeigte Monographie nicht ein Exeget, sondern ein Dogmatiker geschrieben hat. Er meint ganz zu Recht, daß „Simons Verhältnisbestimmung von Kritik und Theologie“ „einen konstruktiven Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion leisten“ könnte (S. 233).

Das Buch beginnt nach einer Einleitung mit einem Überblick über das Leben und das Werk Simons (S. 33–155). Es folgt ein knappes Kapitel über die spanische Barockscholastik, das auch den für Simon wichtigen Streit zwischen Cajetan und Ambrosius Catharinus referiert (S. 156–182). Zentral ist das Kapitel über „Richard Simons Lebenswerk“ (S. 183–324). Darin geht der Vf. Simons Hauptwerke durch und die wichtigsten Themen seiner biblischen Hermeneutik: das Verhältnis von Bibelkritik und Theologie, die Fragen des geistigen Schriftsinns, der Inspiration und der Gnadentheologie. Dieses Kapitel hätte freilich sehr gewonnen, hätte der Autor eine systematische Gliederung gewählt. Das nächste Kapitel referiert die Auseinandersetzungen Simons mit Spinoza und Le Clerc und dient der Profilierung seiner Position (S. 325–436). Es folgt ein Kapitel über „Richard Simon als Philosoph“ (S. 441–510). Es zeigt Simons Kenntnisse auch auf philosophischem Gebiet und trägt ein wichtiges Thema zur Bibelhermeneutik nach: die Frage der „legitimen Vorurteile“. Die beiden letzten Kapitel über „Bibelhermeneutik und Ontologie“ und „das Christliche an christlicher Hermeneutik“ (S. 511–560) haben nur noch indirekt mit Richard Simon zu tun. Hier muß der Vf. von angeblichen „Implikationen“ in Simons Bibelhermeneutik ausgehen. Das Literaturverzeichnis ist sehr umfangreich (S. 561–630). Es folgt noch ein Namenregister; ein Sachregister fehlt – es wäre sehr umfangreich geworden.

Der Überblick deutet schon den größten Fehler der Untersuchung an: Sie ist zu umfangreich und hätte um die Hälfte gekürzt werden können. Dadurch hätte sie an Geschlossenheit und Stringenz gewinnen können. Vieles hat keinen Bezug zum Thema, z. B. die Verteidigung der Echtheit des „grand Dictionnaire de la Bible“ (S. 92–107). Auf seinen häufigen Nebenwegen gibt sich der Vf. unnötige Blößen. Die unsystematische Anordnung des Stoffs, wo es um systematische Fragen geht, führt zu Wiederholungen und dazu, daß man etwa Simons Aussagen zur Inspiration über das ganze Buch zerstreut findet (vgl. u. a. S. 67. 68–71. 78. 171. 255–291. 303. 428 f. 437 f. 479 f.). Große Teile des Werkes sind wenig gegliederte Referate. Manchmal ist kaum noch erkennbar, was Richard Schaeffler und was Richard Simon ist (z. B. S. 445–492). Zahlreiche Anmerkungen belegen vor allem die Belesenheit des Autors. Dazu kommt eine bisweilen geschraubt wirkende Diktion („Dialogizität“, „Kommerzium der Interpersonalität“ u. ä.), die unvorteilhaft absticht gegen die schlichte, unprätentiöse Prosa Richard Simons.

Das alles soll nicht verdecken, dass es sich im übrigen um ein ausgezeichnetes Werk handelt, das Richard Simon überzeugend als konsistenten Denker vorstellt mit einer hermeneutischen Konzeption, die auch heute noch als vorbildlich und wegweisend gelten kann. Simon hat als erster, und soweit ich sehe bis heute einziger, einen Weg gezeigt, wie man eine uneingeschränkt kritische Untersuchung der biblischen Schriften betreiben kann, ohne den traditionellen hermeneutischen Rahmen zu sprengen und in Konflikt mit der herkömmlichen Dogmatik zu geraten. Die wichtigsten Elemente seiner Hermeneutik, die genau dies leisten will, sind die klare Unterscheidung von Fragen „der reinen Kritik“ und Fragen der Theologie und Dogmatik (vgl. S. 219–233) sowie eine sachgemäße Inspirationslehre (vgl. S. 255–291). Simons Auffassungen dazu verdeutlicht Müller mit einer Reihe sorgfältig ausgewählter und

übersetzter Passagen, für die man besonders dankbar ist. Mit Blick auf die Bestimmungen von Trient schreibt Simon: „Man muß also zwischen der reinen Bibelkritik [ce qui regarde purement la Critique de la Bible] und dem in der Kirche allumfassend überkommenen Glauben [ce qui regarde la creance reçûe universellement dans l'Eglise] unterscheiden [mettre de la difference]. Die Konzilsväter verboten nicht, die Schrift auf diese erste Weise [sc. rein kritisch] zu betrachten, sondern verdammt lediglich die Neuerer jener Zeit [les Novateurs de ce temps-là], die ihre neuen Bibelerklärungen der von der ganzen Kirche empfangenen und bestätigten Lehre [à la doctrine reçûe & approuvée dans toute l'Eglise] entgegengesetzten“ (S. 220).

In seiner Konzeption der Inspiration versucht Simon die Theorie der Verbalinspiration einerseits und „spinozistische Engführungen“ andererseits zu vermeiden: „Man wird immer zurecht sagen können, daß die Propheten allein das Wort Gottes verkünden, denn, obwohl sie ihre eigenen Ausdrücke verwenden, sagen sie nur das, wozu Gott sie inspiriert hat. So ist die Prophetie Jesajas in ihrer griechischen oder lateinischen Übersetzung nicht minder Wort Gottes als im Hebräischen, das die Muttersprache des Propheten ist.“ „Hört ein Mensch auf, Mensch zu sein oder in menschlicher Weise zu handeln, wenn er vom Geist Gottes bewegt wird, um nicht dem Irrtum zu verfallen?“ (S. 67) Mit Hilfe seiner Inspirationskonzeption gelang es Simon sogar, hinsichtlich der Wahrheitsfrage die Frage der Verfasser für weithin belanglos zu erklären: „Es spielt eigentlich keine Rolle, ob Mose eigenhändig die Akten der Zeitereignisse geschrieben hat oder die öffentlichen Schreiber beauftragte, diese zu verfassen“ (S. 70). Leider versäumt es Müller, Simons Konzeption in die Geschichte der Inspirationslehre einzuordnen. Man könnte immerhin darauf hinweisen, daß sie im Wesentlichen dem entspricht, was im 2. Vaticanum – erstmals in einem Konzilsdokument! – als Inspirationslehre definiert wurde (vgl. DV 12).

Eines der bemerkenswertesten Elemente in Simons Bibelhermeneutik ist der Begriff der „legitimen Vorurteile“ (vgl. S. 477. 506–510). Unter einem „legitimen Vorurteil“ versteht Simon das sachgemäße Vorverständnis, gelegentlich auch eine notwendige Prämisse, wenn es um die Deutung eines Textes oder Geschehens geht. Im Fall der Heiligen Schrift sind die legitimen Vorurteile in der Regula fidei und den Konzilsentscheidungen gegeben und sind identisch mit der kirchlichen Tradition. Nicht von ungefähr hat Gadamer auf die voraufklärerische Unterscheidung legitimer und illegitimer Vorurteile zurückgegriffen und sie verteidigt (vgl. S. 506). Und ganz zu Recht betont Müller immer wieder die ekklesiologische Fundierung von Simons Bibelhermeneutik gerade in diesem Zusammenhang. Er zitiert auch Simons Auffassung hinsichtlich der geistigen Schriftsinne: Es sei nicht unbedingt notwendig anzunehmen, diese seien inspiriert, da sie „auf Tradition gründen“ (S. 246 f.).

Besonders die Auseinandersetzungen Simons mit Jean Le Clerc haben heute eine ungeahnte Aktualität bekommen. Als Beleg diene ein längeres Zitat, in dem Simon von sich in der dritten Person spricht:

„Für ihn [sc. Le Clerc] genügt es, wie schon gesagt, oberflächlicher Christ zu sein [d'estre Chrétien en gros], der sich nicht in nutzlose Diskussionen begeben, die uns auch nicht besser machen. Die Apostel spekulierten nicht, als sie sich versammelten, um über Dinge zu beratschlagen, die für die Religion selbst von geringer Bedeutung waren; trotzdem aber forderten sie darin von den Gläubigen Gehorsam. Dafür stützen sie sich sogar auf das Zeugnis des Heiligen Geistes: *Denn der Heilige Geist und wir haben beschlossen, euch keine weitere Last aufzuerlegen als diese notwendigen Dinge: Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktes und Unzucht zu meiden* [Apg 15,28 f.]. Herr Le Clerc, der das Geheimnis der Trinität und der Gottheit Christi als Gegenstand purer Spekulation betrachtet, wird uns gemäß seinen Prinzipien sagen, daß die Apostel zu skrupulös gewesen seien und auch nicht das Recht gehabt hätten, über solche Dinge zu entscheiden, die – abgesehen von der Unzucht – nicht heilsrelevant seien. Er wird damit auch alle alten Symbola und Glaubensbekenntnisse ablehnen, die in der Kirche zu erstellen man als gut ansah; nach ihm habe Gott keinem Menschen dazu die



Vollmacht verliehen. Hier gehorche man – indem der Pyrrhonismus in die Religion eingeführt wird – dem Evangelium, das von uns die gegenseitige Toleranz fordert, die die Christen füreinander haben sollen. Unser Arminianer [sc. Le Clerc] verspricht, bei anderer Gelegenheit ausführlich auf diese Toleranz einzugehen, damit Herr Simon ihm in Zukunft nicht vorwerfen könne, daß diejenigen, die den Prinzipien der Protestanten, vor allem der Arminianer, folgen, mindestens einmal im Jahr die Runde durch alle Religionen machen [en moins d'un an le tour de toutes les Religions]. Denn indem diese [Religionen] durch diese gegenseitige Toleranz miteinander versöhnt würden, sei es nicht mehr nötig, noch eine bestimmte zu haben.“ (S. 371 f.).

Die Kirche ist Richard Simon nicht nur eine leider allzu späte Ehrenrettung schuldig, sie kann auch heute noch von ihm lernen. Und die Exegese täte gut daran, Simons Bibelhermeneutik neu zu erwägen. Das könnte zudem illegitime Vorurteile der Exegeten gegenüber der Dogmatik überwinden helfen. Dies aufgewiesen zu haben ist das große Verdienst der angezeigten Untersuchung.

Marius Reiser, Mainz

BACHMANN, Michael (Hg.): Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (WUNT 182), Tübingen: Mohr Siebeck Verlag 2005, XIII u. 460 Seiten, geb., € 99,00, ISBN 3-16-148712-5.

Der vorliegende Band füllt eine empfindliche Lücke in der deutschsprachigen Exegeseliteratur. Die so genannte „Neue Perspektive“ in der Paulusforschung, die in den 70er und 80er Jahren von protestantischen Neutestamentlern entwickelt wurde, ist in den letzten Jahren in der deutschen Exegese zwar verstärkt diskutiert worden, ist aber nach wie vor in der Theologie insgesamt und in kirchenamtlichen Dokumenten nicht in angemessener Weise rezipiert. So ist es sehr begrüßenswert, wenn dieser Sammelband die internationale Paulusexese mit überwiegend deutschsprachigen Aufsätzen aufgreift und weiterführt.

Der einführende Beitrag von K. Haacker gibt eine gute Einführung, indem er die „Verdienste und Grenzen der ‚neuen Perspektive‘ der Paulus-Auslegung“ absteckt (1-15). Wie H. darlegt, steht das neue Paradigma unter dem Vorzeichen einer Emanzipation von Luthers Paulusauslegung, die den Apostel als Streiter wider eine jüdische „Werkgerechtigkeit“ verstand. Eben dies wurde von E. P. Sanders in seiner Monographie „Paul and Palestinian Judaism: a Comparison of Patterns of Religion“ (London 1977) nachhaltig in Frage gestellt. Das Judentum sei keine Religion der „Werkgerechtigkeit“, sondern ein „Bundesnomismus“ („covenantal nomism“), denn die Gesetzeserfüllung dürfe nicht als menschliche Vorleistung für das Eintreten in den Bund Gottes („getting in“), sondern lediglich als Bedingung des Bleibens im Bund („staying in“) verstanden werden. Als ein Vorläufer von Sanders gilt K. Stendahl, der bereits 1963 in einem Artikel die These vertrat, dass die Rechtfertigungslehre des Paulus nicht der Frage nach dem individuellen Heil, sondern der Legitimation der Heidenmission diene. J. D. G. Dunn schließlich knüpft an beide Ansätze an, indem er die paulinische Rede von den „Werken des Gesetzes“ in den Diskurs um eine „gesetzesfreie“ Heidenmission einordnet und die Gesetzeswerke auf die „identity markers“ der Beschneidung und der Speisegebote beschränkt, also auf ethisch wertfreie Identitätsmerkmale des Judentums. H. selbst führt diesen Ansatz mit dem Hinweis weiter, dass die Grundlage jüdischer Religion in der freien Zuwendung Gottes zum Volk Israel und nicht in irgendeiner Vorleistung bestehe (6f.). Erst durch die Heidenmission sei die Frage nach den Eintrittsbedingungen in den Bund Gottes virulent geworden. Paulus wehre sich gegen eine Ideologie, in der Gott zur Funktion seines Volkes gemacht und zur Verherrlichung von dessen Exklusivität missbraucht werde (8).

Die auf dieses einführende Referat folgenden Beiträge vertiefen diese Perspektive anhand verschiedener Texte und Kontexte. *F. W. Horn* nimmt das Gespräch mit Stendahl auf und untersucht aufs Neue die paulinische Verhältnisbestimmung von „Juden und Heiden“ (17-39). Die Reduktion der Rechtfertigungslehre auf ein missionarisches Grundanliegen werde dieser in ihrer anthropologischen, hamartologischen und nomologischen Ausarbeitung in keiner Weise gerecht (38). Die Studie von *V. Stolle* „Nomos zwischen Tora und Lex“ (41-67) untersucht Luthers Interpretation des paulinischen Gesetzesbegriffs. Die verschiedenen Kontexte des Paulus und Luthers führten zu verschiedenen Fragestellungen und Antworten. Während der Apostel von dem Problem bewegt werde, wie sich die Christusoffenbarung in ihrer universalen Ausrichtung zu der Israeloffenbarung verhalte, gehe es dem Reformator um die personale Einheit des Menschen unter der Distinktion von „gerecht und Sünder“. *M. Bachmann*, *R. L. Brawley* und *R. Bergmeier* analysieren den zentralen Ausdruck „Werke‘ des Gesetzes“, von dessen Bedeutung die Tragfähigkeit der „Neuen Paulusperspektive“ wesentlich abhängt. *Bachmann* (69-134) weist auf zwei Unschärfen hin: auf den Begriffsumfang und die Bedeutungsalternative zwischen Handlungen oder Regelungen. Er kommt zu dem Ergebnis, das „Werke‘ des Gesetzes“ durchweg für Regelungen steht, wobei aber vorausgesetzt wird, dass diese auf Handlungen hin angelegt sind. *Brawley* (135-159) unterscheidet zwischen der meta-ethischen und der ethischen Ebene des Ausdrucks „Werke des Gesetzes“. Während die Sicht des Kephas in Gal 2,14-16 auf das Handeln abhebe, ziele die Sicht der Galater in Gal 3,2-5 auf dessen Voraussetzungen. Nach *Bergmeier* (161-181) geht es Paulus nicht um eine Kritik am jüdischen Gesetz, sondern um die fehlende rechte Erkenntnis Israels in Bezug auf die Gerechtigkeit Gottes (Röm 10,2f.). Was Israel an Gesetzesgerechtigkeit suche, ist nur in Christus zu finden.

*P. T. Tomson* geht der Frage nach, wie sich im Römerbrief das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen in Hinsicht auf das jüdische Gesetz darstelle und welche historische Perspektive vorausgesetzt sei (183-221). Röm 14f. bezeuge eine Gereiztheit der römischen Heidenchristen gegenüber den Judenchristen und deren zelosiger Judaisierungsforderung. Wie Paulus herausstelle, gelte sowohl für Juden wie Heiden die Rechtfertigung allein aus dem Glauben an Jesus. *C. Strecker* arbeitet die Bedeutung der paulinischen Pistis (Glaube) heraus, indem er sie mit der römischen fides kontrastiert (223-250). Zentraler Bezugspunkt des Glaubens ist für Paulus die Auferweckung Jesu Christi und die Teilhabe der Glaubenden daran. Als hoffende Annahme des Kommenden relativiert sie die gegenwärtige Macht des Imperium Romanum. *R. Penna* untersucht ausgehend von Röm 3,25f. die Bedeutung der göttlichen Vergebung als Freispruch der Sünder (251-274). Die Vergebung ist für Paulus Teil der Rechtfertigung durch Glauben und involviert die Überzeugung, dass das vom Glauben überwundene Gesetz als ein Gesamtzusammenhang zu begreifen ist, der nun nicht mehr das menschliche Gottesverhältnis kennzeichnen kann.

Die biographisch und leserorientierte Lektüre des Römerbriefs von *H. Frankemölle* stellt einen der wichtigsten Beiträge dar (274-307). In umsichtiger Argumentation kommt er zu der These, dass Paulus in Röm hinsichtlich des Bundesnomismus und der soteriologischen Funktion der Tora eine mittlere Position einnimmt. Weder die lutherische Interpretation noch die neue Paulus-Perspektive mit der stark exklusiven Alternative von individueller und universaler Heilsaussage in der Rechtfertigungslehre werden Paulus gerecht. Im Kontext der Vielgestaltigkeit der jüdischen Theologien sei eine normative „Religionsstruktur“ eine ideale Abstraktion, die den Wandel des Apostels vom überzeugten Toratheologen der deuteronomistischen Sinai-Theologie zum Aktualisierer der priesterschriftlichen Theologie nicht hinreichend beachte. *S. J. Gathercole* untersucht in Gal 2 den Grad der theologischen Übereinstimmung zwischen Petrus, Paulus und Jakobus einerseits und „denen aus der Beschneidung“ andererseits (309-327). Er hält es für wahrscheinlich, dass die Jakobusleute nicht zu „denen der Beschneidung“ gehörten. Petrus habe im so genannten antiochenischen Zwischenfall die Nerven verloren, ohne dass ein theologischer Unterschied zu Paulus bestanden

haben. W. Kraus entwickelt in seinem Beitrag „Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk“ (329-347) die ökumenisch-ekklesiologischen Aspekte der Neuen Paulus-Perspektive. Die Rechtfertigungslehre sei kein Nebenkrater paulinischen Denkens und auch keine auf eine konkrete Auseinandersetzung zu beschränkende Kampfpapare, sondern die Konsequenz der Christuserkenntnis des Apostels. Gottes Gerechtigkeit meine seine Verheißungstreue, die in umgreifendem Heilshorizont auch das jüdische Volk einschließe. M. Theobald schließlich wirft einen Blick auf die früheste Rezeptionsgeschichte des Basissatzes von der Rechtfertigung in den Philipperbriefen des Paulus und des Polykarp (349-388).

Am Ende des Sammelbandes kommt einer der Protagonisten der „New Perspective“, J. D. G. Dunn selbst zu Wort (389-430). Die ihm vom Herausgeber gegebene Möglichkeit, auf die einzelnen Beiträge zu reagieren, gibt dem Ganzen eine offene Form der Diskussion, die nur begrüßt werden kann. In der Summe hält D. fest, dass keiner der Beiträge gegenüber der Neuen Paulus-Perspektive polarisiert habe. Die Bedeutung der „Jew/Gentile issue“ und der „boundary function of the law as separating Jew from Gentile“ sei erkannt. Ein Desiderat bleibe aber nach wie vor die Frage, ob die paulinische Rechtfertigungslehre abstrahiert und von dem situativen missionarischen Anliegen gelöst werden könne. Anders gefragt: Bildet die Integration von Juden und Heiden in die Kirche Gottes einen Fundamentalsatz des Christentums? Man darf guter Hoffnung sein, dass diesem wichtigen Buch zur Paulusforschung, das in seiner Verbindung von Bilanzierung und Weiterführung vorbildlich ist, weitere folgen werden. Nicht nur der Paulusexegese, sondern auch dem jüdisch-christlichen und ökumenischen Dialog wäre dies zu wünschen.

Rainer Schwandt, Trier

## NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

### HEFT 1/2007

---

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Die TThZ übernimmt keine Rezensionsverpflichtung. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift es gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

- BÄRSCH, Jürgen / SCHNEIDER, Bernhard (Hg.): Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Bd. 95). Münster: Aschendorff Verlag 2006, X und 586 Seiten, kart., € 65,00, ISBN 3-402-04075-1.
- BSTEH, Andreas / MAHMOOD, Tahir (Hg.): Armut und Ungerechtigkeit. Krisenzeichen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung weltweit. Mödling: Verlag St. Gabriel 2006, 233 Seiten, kart., € 15,40, ISBN 3-85264-606-5.
- BSTEH, Andreas / MAHMOOD, Tahir (Hg.): Intoleranz und Gewalt. Erscheinungsformen – Gründe – Zugänge (Vienna International Christian-Islamic Round Table Bd. 2). Mödling: Verlag St. Gabriel 2004, 186 Seiten, kart., € 13,80, ISBN 3-85264-601-4.
- DAHMEN, Ulrich / STEGEMANN, Hartmut / STEMBERGER, Günter: Qumran – Bibelwissenschaften – Antike Judaistik (Einblicke Bd. 9). Paderborn: Bonifatius 2006, 119 Seiten, kart., € 14,90, ISBN 3-89710-347-8.
- FELDMANN, Christian: Papst Benedikt XVI. Eine kritische Biographie. Hamburg: Rowohlt Verlag 2006, 255 Seiten, geb., € 19,90, ISBN 3-498-02115-X.
- HRABANUS MAURUS: De institutione clericorum. Über die Unterweisung der Geistlichen. Übers. und eingel. v. Detlev Zimpel, Tlbd. 1 (Fontes Christiani 61/1). Turnhout: Brepols Publishers 2006, 247 Seiten, geb., € 39,16, ISBN 978-2-503-52149-7.
- HRABANUS MAURUS: De institutione clericorum. Über die Unterweisung der Geistlichen. Übers. und eingel. v. Detlev Zimpel, Tlbd. 2 (Fontes Christiani 61/2). Turnhout: Brepols Publishers 2006, 454 Seiten, geb., € 46,64, ISBN 978-2-503-52151-0.
- KLEBER, Karl-Heinz: Historia docet. Zur Geschichte der Moralthologie (Studien der Moralthologie Bd. 15). Münster: Lit-Verlag 2005, 112 Seiten, br., € 14,90, ISBN 3-8258-9145-3.
- NIEDERBACHER, Bruno / LEIBOLD, Gerhard (Hg.): Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare. Münster: Aschendorff Verlag 2006, 330 Seiten, kart., € 29,80, ISBN 3-402-06558-4.
- SÄNGER, Dieter / MELL, Ulrich (Hg.): Paulus und Johannes (WUNT 198). Tübingen: Mohr Siebeck Verlag 2006, 556 Seiten, geb., € 109,00, ISBN 3-16-149064-9.
- SILL, Bernhard (Hg.): Gewissen. Gedanken, die zu denken geben (Quellenbände zur christlichen Ethik, Bd. 1). Paderborn: Bonifatius Verlag 2006, 513 Seiten, geb., € 34,90, ISBN 3-89710-348-6.
- VORGRIMLER, Herbert: Theologie ist Biographie. Erinnerungen und Notizen. Münster: Aschendorff Verlag 2006, 400 Seiten, geb., € 12,80, ISBN 3-402-00423-2.

## Die Rede vom einen und dreieinen Gott in Zeiten des interreligiösen Dialogs

*Zusammenfassung:* Thomas von Aquin wird gemeinhin als derjenige Theologe angesehen, der die verhängnisvolle Trennung der Lehre vom einen Gott von derjenigen vom dreieinen Gott wirkmächtig eingeführt hat. Diese Zuschreibung bedarf auf historischer wie auf systematischer Ebene der Überprüfung. Dabei zeigt sich, dass gerade auch ein berühmter Kritiker des Thomas in dieser Hinsicht – Karl Rahner – dann mit dem Gegenstand seiner Kritik erstaunlich einig ist, wenn beide versuchen, die christliche Lehre vom dreieinen Gott im Kontext des interreligiösen Dialogs neu zu formulieren.

*Abstract:* Thomas Aquinas is generally considered as the theologian who introduced the fatal division between the doctrine of the One God and the doctrine of the Triune God. The following lines question this diagnosis on the level of historical analysis and on the level of systematic evaluation. They try to show that even a famous critic of Thomas Aquinas in this field – Karl Rahner – is quite in agreement with the object of his criticism when both try to rewrite the Christian doctrine of the Triune God in the context of interreligious dialogue.

Einer der am weitesten verbreiteten Gemeinplätze der neueren christlichen Gotteslehre ist die Diagnose und gleichzeitige Verwerfung der Trennung der Lehre vom einen Gott (*De Deo uno*) von der Lehre vom dreifaltigen Gott (*De Deo trino*). Seine klassische Formulierung hat dies bereits um die Mitte des 20. Jahrhunderts bei Karl Rahner gefunden.<sup>1</sup> In seiner theologiehistorischen Diagnose lokalisiert er den folgenreichen Ursprung der definitiven Trennung beider Sachbereiche christlicher Gotteslehre im Hauptwerk des Thomas von Aquin, der *Summa theologiae*. Eng verbunden mit dieser historischen Diagnose ist die durchgängig negative Wertung dieser Trennung: Zum einen würde auf diese Weise die Trinitätslehre zum rein spekulativen, religiös somit weithin irrelevanten Anhängsel degradiert; zum anderen würde die Theologie im ersten der genannten Teile eigentlich gar nicht – wie behauptet – *de Deo*

<sup>1</sup> Vgl. Karl RAHNER, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate‘, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 103–133, bes. 110f. 133. Zu Rahners Trinitätslehre liegen neuerdings sehr brauchbare zusammenfassende Darstellungen vor: Patrick BURKE, Reinterpreting Rahner. A Critical Study of his Major Themes, New York 2002, 73–90; Roman A. SIEBENROCK, Urgrund der Heilsgeschichte: Trinitätstheologie, in: Andreas R. BATLOGG u. a., Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz 2003, 197–222; David COFFEY, Trinity, in: The Cambridge Companion to Karl Rahner, hg. v. Declan MARMION u. Mary E. HINES, Cambridge 2005, 98–111.

*uno*, also vom einen Gott handeln, sondern vielmehr *de divinitate una*, also von der einen Gottheit, dem einen göttlichen Sein und Wesen. Dies sei aber im Grunde keine Theologie im Sinne biblisch-christlichen Glaubensdenkens, sondern eine blutleere religionsphilosophische oder metaphysische Abstraktion. Sie stehe in unaufhebbarer Spannung zum biblischen, besonders auch neutestamentlichen Wortgebrauch, der unter Gott (*ho theós*) eben keineswegs das göttliche Wesen schlechthin, sondern ganz konkret den Gott Israels verstehe, den Jesus von Nazaret als seinen und unseren Vater verkündigt habe.<sup>2</sup>

Nun wird sich kaum ein heutiger Theologe, jedenfalls auch nicht der Autor dieser Zeilen, dem Grundanliegen dieser Thesen ganz entziehen können oder auch nur wollen. Darauf weist ihn schon der Sachverhalt hin, dass selbst solche Rahnerkritiker, die sogar den Häresievorwurf diesem größten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts gegenüber nicht scheuen – denkt man nur an Jürgen Moltmann, der ihn zusammen mit Karl Barth in den Höllensud des Modalismus wirft – hier mit dem Gegenstand ihrer Kritik noch ganz einig sind.<sup>3</sup>

Hinter all diese weithin unbefragten Grundüberzeugungen müssen dennoch einige Fragezeichen gesetzt werden. Und dies auf beiden Ebenen der Aussage: Zum einen auf der Ebene der historischen Analyse, zum anderen auf derjenigen der systematischen Wertung.

## 1. Die historische Analyse

In der Tat fällt es auf, dass das erfolgreichste christlich-theologische Lehrbuch aller Zeiten, das mitgeholfen hat, den Ruhm der Pariser Universität zu begründen, noch anders verfuhr als später Thomas von Aquin: Hier, nämlich in den vier Büchern der Sentenzen des Petrus Lombardus, wurde die gesamte Lehre von Gott noch unter ein und derselben Überschrift verhandelt. *De Mysterio Trinitatis* lautet der Titel von Buch I dieses theologischen Schulbuches aller Schulbücher. Und auch die göttlichen Wesenseigenschaften werden daher ausdrücklich präsentiert als solche, die diesem einzigen, zugleich einen wie dreieinen Gott zukommen. Dies ändert sich bei Thomas in der Tat, indem er nämlich von den göttlichen Eigenschaften handelt, bevor er die Personen der Trinität und deren Beziehungen zueinander ins Auge fasst.<sup>4</sup> Dennoch ist,

<sup>2</sup> Vgl. DERS., *Theos im Neuen Testament*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 91–167.

<sup>3</sup> Vgl. Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 32f., hier mit ausdrücklichem Verweis auf RAHNER und den in Anm. 1 genannten Aufsatz. Vgl. auch Bruno FORTE, *Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott – Gott der Lebenden*, Mainz 1989, 14f. Zum Modalismusvorwurf vgl. MOLTSMANN, aaO. 162, 165f.

<sup>4</sup> So RAHNER (s. Anm. 1), 110f., aber etwa auch Joseph WOLINSKI, Art. „Trinité. A. Théologie historique“, in: *Dictionnaire critique de théologie*, hg. v. Jean-Yves LACOSTE,

bei etwas genauerer Betrachtung, wohl weder die Diagnose richtig, dass Petrus Lombardus in der Behandlung der Eigenschaften Gottes in besonderer Weise auf die Trinität Bezug nimmt,<sup>5</sup> noch stimmt – und dies ist es, was uns besonders interessieren soll – die Behauptung einer Zweiteilung des theologischen Stoffes für Thomas.<sup>6</sup> Dieser sagt uns nämlich zu Beginn seiner Gotteslehre ausdrücklich, wie er seine Darstellung gliedert und dementsprechend

Paris 1998, 1164–1172, hier: 1169. Noch Bernd J. HILBERATH u. Bernhard NITSCHKE sprechen in ihrem Art. „Trinität. A. Dogmatisch“, in: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe. Neuausgabe, hg. v. Peter EICHER, München 2005, 360–375, hier: 366, von der „thomanische(n) Aufteilung des Traktats ‚De Deo‘ in die Teile ‚De Deo uno‘ und ‚De Deo trino‘.“ Die Zusammenhänge in der langsamen Herausbildung zweier solcher, voneinander unabhängiger Traktate sind allerdings erheblich komplexer und in ihrer Erforschung noch sehr umstritten. Der theologiegeschichtliche Hintergrund wird knapp und treffend zusammengefasst bei Hermann STINGLHAMMER, Art. „Trinität. II. Mittelalter“, in: TRE 34 (2002), 100–105, bes. 103; ausgebreitet wird der Sachverhalt bei Marcia L. COLISH, Peter Lombard, Bd. 1, Leiden – New York – Köln 1994, 77–90, 119–131, 227–302, HANKEY (s. Anm. 6), 19–35, Gilles EMERY, Trinité et unité de Dieu dans la scolastique. XII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle, in: DERS. – Pierre GISEL (Hgg.), Le Christianisme est-il un monothéisme?, Genf 2001, 195–220.

Im Falle des ersten Sentenzenbuches des Petrus Lombardus selbst besteht eine gewisse Unsicherheit, inwieweit es sich bei *De Mystério Trinitatis* um eine originale Überschrift handelt, ob erst in der späteren Überlieferung dieser Titel gebraucht wurde oder ob ein Explizit, dessen Ursprünglichkeit ebenfalls zweifelhaft zu sein scheint, nachträglich als Überschrift verwendet wurde. Vgl. dazu die leider nicht eindeutigen Angaben in den Apparaten der zwei letzten kritischen Ausgaben der Sentenzenbücher: Petri Lombardi Libri IV Sententiarum, Quaracchi<sup>2</sup> 1916, Bd. 1, 14 mit Anm. a); ebd. 294 mit Anm. d); Magistri Petri Lombardi ... Sententiae in IV libris distinctae, ebd.<sup>3</sup> 1971, 55. 328 mit der Anm. zu Z. 13.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu etwa COLISH (s. Anm. 4), 80: „... Peter proceeds to a consideration of the Trinity first, next turning to the attributes which the Trinitarian persons equally share. His accent throughout this discussion remains squarely on God in and of Himself, as the supreme being, rather than on God as He has chosen to reveal Himself to man. In treating the attributes of the deity as a whole, in which all the Trinitarian persons are coequal, he continues to view the subject from the standpoint of God as a metaphysical reality.“

<sup>6</sup> Die folgenden Beobachtungen zu Thomas von Aquin und seiner *Summa theologiae* geschehen zwar auf eigene Verantwortung, bekennen sich aber dankbar zur neuerdings wieder blühenden Literatur zur Gottes- und Trinitätslehre des Aquinaten. Genannt werden sollen an dieser Stelle zumindest: Hans JORISSEN, Zur Struktur des Traktates ‚De Deo‘ in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie (FS Wilhelm Breuning), hg. v. Michael BÖHNKE u. Hanspeter HEINZ, Düsseldorf 1985, 231–257 (vgl. aaO., 231 – mit RAHNER [s. Anm. 28] – den Zusammenhang mit der arabischen Theologie, aaO. 256 f. den Hinweis auf den christlich-jüdischen Dialog); Wayne J. HANKEY, God in Himself. Aquinas’ Doctrine of God as expounded in the *Summa theologiae*, Oxford 1987; Hans Chr. SCHMIDBAUR, Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin, Sankt Ottilien 1992; Timothy L. SMITH, Thomas Aquinas’ Trinitarian Theology. A Study in Theological Method, Washington, D.C. 2003; Gilles EMERY, La théologie trinitaire de saint Thomas d’Aquin, Paris 2004; Rudi TE VELDE, Aquinas on God. The ‚Divine Science‘ of the *Summa Theologiae*, Aldershot – Burlington 2006; kaum etwas von all dem ist allerdings so anregend und gleichzeitig informativ wie horizonsweiternd zu lesen wie Fergus KERRS Kapitel „God in the *Summa theo-*

auch verstanden wissen will. Die Rede ist hier von einer Dreiteilung, nicht von einer Zweiteilung.

*Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso. (I,2 prooem.)*

Wichtig ist hierbei nicht allein die Tatsache, dass es sich ganz explizit um eine Dreigliederung handelt. Dies könnte allein auch einer formalen Zufälligkeit geschuldet sein; jedoch werden bei Thomas zum einen die beiden ersten Punkte dadurch verknüpft, dass hier von Gott in sich (*in se*), danach erst von Gott als Ursprung aller anderen, außergöttlichen Wirklichkeit gesprochen wird. Zum anderen werden aber auch die beiden letzteren Themenbereiche dadurch verbunden, dass in ihnen ein und derselbe Begriff, wenn auch in unterschiedlicher Bedeutung, eine zentrale Stellung erlangt: der Begriff der *processio*. So wie sich nämlich in Gott (*Deus in se*) die Dreifalt der Personen durch die beiden Prozessionen von Sohn und Geist ergibt, entsteht die Vielfalt der geschöpflichen Wirklichkeit aus Gott als ihrem ersten Prinzip und letzten Ziel (*principium et finis*) ebenfalls durch ein Geschehen, das auffälliger Weise mit demselben Terminus der *processio* belegt wird.<sup>7</sup> Eine solche terminologische

---

*logiae*“ in seinem großartigen Buch: *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford 2002, 181–206.

Die *Summa theologiae* (= S.th.) des Thomas von Aquin wird zitiert nach dem Text der Editio Leonina, der gedruckt in den *Opera omnia*, Bde. 4–12, Rom 1888–1906 und elektronisch unter der Internet-Adresse <http://www.corpusthomicum.org> zugänglich ist.

<sup>7</sup> Vgl. S.th. I,27 (Einstieg in die Lehre von den drei göttlichen Personen: *Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad Trinitatem personarum in divinis. Et quia personae divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine, sive de processione, secundo, de relationibus originis; tertio, de personis. Circa processionem quaeruntur quinque. Primo, utrum processio sit in divinis. Secundo, utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit. Tertio, utrum praeter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis. Quarto, utrum illa alia processio possit dici generatio. Quinto, utrum in divinis sint plures processionis quam duae: ebd., prooem., Herv. L. H.) mit S.th. I,44 (Beginn der Schöpfungslehre: *Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem haec consideratio tripartita, ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo, de earum distinctione; tertio, de conservatione et gubernatione. Circa primum tria sunt consideranda, primo quidem, quae sit prima causa entium; secundo, de modo procedendi creaturarum a prima causa; tertio vero, de principio durationis rerum: ebd., prooem., Herv. L. H.). Vgl. zu dieser ja nicht ganz problemfreien Deutung der innertrinitarischen Hervorgänge als *ratio* des Hervorgangs einer geschöpflichen Welt: Bruce D. MARSHALL, *Putting Shadows to Flight: The Trinity, Faith, and Reason*, in: *Reason and the Reasons of Faith*, hg. v. Paul J. GRIFFITHS u. Reinhard HÜTTER, New York – London 2005, 53–77, hier: 56 ff.**



Übereinstimmung im Abstand von wenigen Textabschnitten ist bei einem scholastischen Autor, zudem einem solchen vom Range des Thomas, kein Zufall. Der Gedanke legt sich ihm nämlich in doppelter Weise nahe. Gott ist von Ewigkeit her ein hervorbringendes, ein fruchtbares Wesen: Er ist ja ein *ens a se*, ein Wesen, das sich selbst hervorbringt. Und diese Selbstverursachung (*causa sui*) ist eben nicht nur philosophisch, d. h. gemäß der Erkenntnisfähigkeit menschlicher Vernunft zu denken: Dann nämlich gelangt man nur zu solchem, das von Gott ferngehalten werden muss, das von ihm nicht ausgesagt werden darf. Auf unseren Kontext angewandt würde das heißen: Gott ist Grund und Hervorbringer seiner selbst eben und nur insofern, als er keinen weiteren Grund, keinen Ursprung außer sich kennt. Dies trifft zweifellos auch zu. Es ist aber noch nicht alles. Mehr kann dagegen über Gott von der Heiligen Lehre her, der *sacra doctrina*, gesagt werden, aus dem Wissen Gottes um sich selbst, insofern er es uns in seiner Offenbarung mitgeteilt hat.<sup>8</sup> Dann kann nämlich deutlich werden, dass Gott nicht nur ausschließliches Prinzip seiner selbst und erstes Prinzip (*primum principium, causa prima*) aller nicht-göttlichen Wirklichkeit ist, sondern, dass es ein Hervorbringen von Ewigkeit her in Gott selbst gibt: Die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Geistes. Die bloße Struktur der ersten Quästionen der *Summa theologiae* gibt also schon zu erkennen, dass es hier nicht um eine Trennung einer philosophischen Lehre über den einen Gott von einer offenbarungstheologischen Doktrin über den dreifaltigen Gott geht, die beide in jeweils abgeschlossenen Bereichen über- oder hintereinander gesetzt sind. Vielmehr lässt sich gerade hier eine überraschende Verschränkung der Bereiche erkennen.<sup>9</sup> Sie bestätigt sich dann nochmals in der sachlichen Durchführung dieses Strukturkonzeptes. Das

<sup>8</sup> Zu diesem Verständnis der *sacra doctrina* vgl. v. a. den klassischen Ort in der thomasi-schen Summe: S.th. I,1, bes. I,1,1 *corp: Respondeo dicendum* quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit, ... Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fieret quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi. (Herv., L. H.) Dass es sich hierbei also nicht um die viel engere Bedeutung der Theologie als eines wissenschaftlichen Unternehmens handelt, braucht mittlerweile wohl nicht mehr im einzelnen nachgewiesen zu werden; allein die durchgängige Rede vom Heil der Menschen und der dafür unabdingbaren heiligen Lehre sollte hier eigentlich hinreichen.

<sup>9</sup> „Once we have dispensed with the demand to know whether Aquinas is doing ‚philosophy‘ or ‚theology‘ in a particular text, we have a better chance to recognize what he is actually doing.“ (David B. BURRELL, *Creation in Super Evangelium S. Joannis Lectura*, in: *Rea-*

kann hier nur mit wenigen Beispielen angedeutet werden: So wird bei der Behandlung der göttlichen Wesenseigenschaften keineswegs von der trinitarischen Verfasstheit Gottes abgesehen. Besonders deutlich wird dies an jenen in der Auslegung meist unbeachteten Stellen,<sup>10</sup> in denen Thomas seine eigene Position im Vorhinein mit einem Autoritätszitat stützt: So wird etwa im Falle der Vollkommenheit Gottes das Jesuswort aus Mt 5,48 zitiert: „Seid vollkommen, wie Euer himmlischer Vater vollkommen ist“.<sup>11</sup> Und nicht einmal nur Gott, der Vater, kommt hier ins Spiel. Im Falle der Ewigkeit Gottes wird etwa der Kirchenvater Athanasius – tatsächlich jedoch das pseudo-athanasianische Glaubensbekenntnis – zitiert mit den liturgisch anmutenden Worten: „*Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus*.“<sup>12</sup> Im Falle der Wahrheit als Wesenseigenschaft Gottes wird sogar nur auf den Sohn Bezug genommen, der im Johannes-Evangelium von sich nicht nur sagt, er sei der Weg und das Leben, sondern auch, er sei die Wahrheit;<sup>13</sup> gleichermaßen ist es etwa nur der Geist Gottes, der im Falle der göttlichen Allgegenwart mit einem Ambrosius-Zitat eingeführt wird.<sup>14</sup>

Noch wichtiger als diese gewiss nicht zufällige Auswahl der Autoritätszitate für Thomas' eigene Positionen ist diejenige Wesenseigenschaft, die er als erste und für ihn überragend wichtige nennt: Gottes Einfachheit (*simplicitas*).<sup>15</sup> Dass Gott nämlich einfach ist, und zwar ganz und gar einfach (*omnino*

---

ding John with St. Thomas Aquinas. *Theological Exegesis and Speculative Theology*, hg. v. Michael DAUPHINAIS u. Matthew LEVERING, Washington, D.C. 2005, 115–126, hier: 116)

<sup>10</sup> Vgl. als löbliches Gegenbeispiel allerdings SMITH (s. Anm. 6), 55 ff. Siehe hierzu auch Karlheinz RUHSTORFER, *Humane Relevanz. Zur bleibenden Bedeutung der klassischen Trinitätslehre* (Thomas von Aquin) angesichts einer aktuellen Kontroverse, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 3 (2004) 45–57, hier 52. Er merkt dort treffend an, dass Thomas im Kontext durchaus rationaler Argumentation in der Trinitätslehre dennoch nicht auf die Autoritätsargumente der biblischen, kirchlichen oder theologischen Tradition verzichten will und kann; er scheint jedoch nicht beachtet zu haben, dass dies eben nicht nur – was nicht weiter verwunderlich ist – für die trinitätstheologischen Parteien im engeren Sinne gilt, sondern – wie gleich zu zeigen sein wird – gerade auch für die ersten, den göttlichen Wesenseigenschaften gewidmeten Passagen der thomanischen Gotteslehre.

<sup>11</sup> S.th. I,4,1 *sed contra*: ... *dicitur* Matt. V, estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est.

<sup>12</sup> S.th. I,10,2 *sed contra*; vgl. DH 75.

<sup>13</sup> S.th. I,16,5 *sed contra*: ... *dicit dominus, Ioan. XIV*, ego sum via, veritas et vita.

<sup>14</sup> S.th. I,8,4 *sed contra*: ... *Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto*, quis audeat creaturam dicere spiritum sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est; quod utique divinitatis est proprium?

<sup>15</sup> S.th. I,3 *prooem.*: *Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur. Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt*

*simplex*),<sup>16</sup> steht bei Thomas ganz am Anfang seiner Reihe der Eigenschaften Gottes, noch vor allen traditionell bevorzugten Kennzeichnungen<sup>17</sup> wie Ungeschaffensein, Allmacht, Ewigkeit, Unendlichkeit etc.<sup>18</sup> Und auch dies kommt nicht von ungefähr: Die *simplicitas* ist für Thomas geradezu die Bedingung der Möglichkeit aller anderen Eigenschaften Gottes. Nur ein durch und durch einfaches Wesen kann alles sein, was wir und mit uns alle Geschöpfe nicht sind: ohne Anfang, dem Wandel nicht unterworfen, dem Verfall nicht preisgegeben, ohne jede Abhängigkeit von anderem, das vorausgeht, begleitet oder folgt. Simplizität ist somit Ganzheit, Heilsein, Fülle und – dies vor allem – Leben. Selbst schon geschöpfliches, also nach beiden Richtungen des Zeit-

---

*imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius; tertio, de infinitate eius; quarto, de immutabilitate; quinto, de unitate. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum Deus sit corpus. Secundo, utrum sit in eo compositio formae et materiae. Tertio, utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiae, vel naturae, et subiecti. Quarto, utrum sit in eo compositio quae est ex essentia et esse. Quinto, utrum sit in eo compositio generis et differentiae. Sexto, utrum sit in eo compositio subiecti et accidentis. Septimo, utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex. Octavo, utrum veniat in compositionem cum aliis.*

<sup>16</sup> S.th. I,3,7 corp.: ... *Deum omnino esse simplicem, ...*

<sup>17</sup> Die Tradition ist hier in der Abfolge keineswegs einheitlich. Vgl. etwa die Reihung im pseudo-athanasianischen Glaubensbekenntnis (DH 75, Nrn. 7–14) oder in den Sentenzen des Petrus Lombardus (Sent I, 8, 1–6), um nur zwei Zeugen zu nennen, die Thomas nachweislich kannte. Taucht im ersten Fall die *simplicitas* überhaupt nicht auf, so beim Lombarden erst nach der *veritas, incommutabilitas, immortalitas Dei*. Auch ein viel späterer Text, bei dem man die Führung des thomanischen Beispiels längst erwarten könnte – die Konstitution „*Dei Filius*“ des 1. Vatikanischen Konzils –, ist hier eher an anderen Vorbildern orientiert und nennt in seinem ersten Kapitel Gott „... *omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, ... infinitum*“, bevor er die Einzigkeit, gänzliche Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes erwähnt. (DH 3001) Vgl. zur Reihung der göttlichen Wesenseigenschaften auch unten Anm. 18.

<sup>18</sup> Es ist daher untertrieben, wenn Eleonore STUMP in ihrem Kapitel „God’s simplicity“, in: DIES., Aquinas, London – New York 2003, 92–130, hier: 92, schreibt: „Aquinas puts a discussion of God’s simplicity near the beginning of his treatment of the nature of God in *Summa theologiae*.“ (Herv. L. H.)

Völlig unsichtbar wird diese strukturelle Entscheidung des Thomas etwa in der Darstellung bei Jürgen WERBICK, Art. „Eigenschaften Gottes“, in: LThK<sup>3</sup> 3 (1995), 528 ff., hier: 529. Vgl. hingegen Elmar SALMANN, Art. „Einfachheit Gottes“, in: aaO. 542 f., der allerdings aus seinem zutreffenden Urteil zu Thomas wohl etwas zu weit reichende Konsequenzen zieht. Auch trifft es nicht zu, dass seit Thomas „die Handbücher“ die Einfachheit Gottes als erste seiner Eigenschaften behandeln; dies gilt nicht einmal durchgängig für den Raum des Thomismus.

Wolf KRÖTKE in seiner lesenswerten Studie: Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften“, Tübingen 2001, stellt die Dinge zwar zunächst durchaus richtig dar und betont: „Zweierlei fällt an diesen Bestimmungen des Wesens Gottes sofort auf. Sie werden von der Aussage der *simplicitas Dei* beherrscht ...“ (aaO. 52). Umso eigentümlicher ist es aber dann, wenn er – Thomas’ Intention völlig verkennend – fortfährt, hier sei durchgängig das Bemühen sichtbar, „... von Gottes Wesen alle Differenzierungen fernzuhalten.“ (Ebd.)

strahls wie nach allen Richtungen des Raums begrenztes Leben verdankt die ihm eigene Lebendigkeit seiner – wenn eben auch begrenzten – Einfachheit. Diese Begrenztheit und der mit ihr verbundene Verfall weist zunächst auf den spezifischen Charakter der Aussage hin, Gott sei ganz und gar einfach. Es handelt sich dabei nämlich, obwohl dies an der Wortform selbst noch nicht erkennbar ist, um eine Negation. Nachdem Thomas seine berühmten Worte geschrieben hat, dass wir aus Eigenem von Gott nicht wissen können, was bzw. wie er ist, sondern vielmehr nur, was bzw. wie er nicht ist,<sup>19</sup> kommt er unmittelbar auf die Einfachheit Gottes zu sprechen. Im Sinne dieser negativen Rede-weise in der Theologie wird Gott durch die Aussage der Einfachheit also primär etwas abgesprochen, nämlich jedwedes Zusammengesetztsein.<sup>20</sup> Gerade diese so verstandene Einfachheit ist dann auch der Grund seiner Einheit und Einzigkeit (*unitas*), von der Thomas passender Weise am Schluss seiner ersten Reihe von Wesenseigenschaften Gottes handelt.<sup>21</sup> Diese *unitas* ist nun zwar Ungeteiltheit, jedoch nicht notwendig Ununterschiedenheit oder schlechthinige Abwesenheit von Vielheit.<sup>22</sup> Wie nämlich die Simplizität nicht die Abge-

<sup>19</sup> S.th. I,3 *prooem.*: S.o. Anm. 15.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. Statt von „Negativer Theologie“ sollte man hier wohl vorsichtiger von „Wegen“ der Negation bzw. negativen „Weisen“ der Rede von Gott und seinen Eigenschaften sprechen; siehe hierzu: Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris 2006.

<sup>21</sup> S.th. I,11,1–4, bes. 4 *corp.*: ... *cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquid esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.*

Eigentümlicherweise liegt hier eine spiegelverkehrte Aufnahme als Anfang und Ende der Reihe der Wesenseigenschaften Gottes vor, wie sie das IV. Lateranense gleich am Beginn seines Glaubensbekenntnisses geboten hatte; vgl. COD 230 (*quod unus solus est verus Deus ... substantia seu natura simplex omnino*). Dass die *simplicitas* folglich in einer besonderen Beziehung zur *unitas* steht, wird hierin deutlich; dass man sie (jedenfalls *quoad nos*) miteinander identifizieren könnte, wie John D. JONES, *An absolute simple God? Frameworks for reading Pseudo-Dionysius Areopagite*, in: *The Thomist* 69 (2005), 371–406, hier: 405, insinuiert, verkennt jedoch den Sachverhalt ebenso grundlegend wie die damit verknüpfte Behauptung des Autors: „Simplicity, understood as unity without distinction, fundamentally regulates the Scholastic understanding of God“ (ebd.), zumal wenn damit auch und vor allem die thomanische Lehre charakterisiert sein soll.

<sup>22</sup> S.th. I, 30,3 ad 3: ... *unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quae est prior, secundum rationem, quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et haec supra exposita sunt, cum de divina unitate ageretur.* Vgl. auch S.th. I,11,2. In einer schönen Passage aus *De potentia* (VII, 8) bringt Thomas seine Aussageabsicht möglicherweise noch besser zum Tragen als in den aus der *Summa theologiae* herangezogenen Stellen: ... *apparet quod non est contra rationem simplicitatis alicuius multitudo relationum quae est inter ipsum et alia; immo quanto simplicius est tanto concomitantur ipsum plures rela-*

schlossenheit und somit den Tod bedeutet, sondern gerade umgekehrt Bedingung und Ausdruck der Fülle des Lebens ist, so ist auch die Einheit und Einzigkeit Gottes gerade die Einheit der göttlichen Dreifaltigkeit, wie Thomas wieder mit einem Autoritätszitat sagt, das diesmal aus den Schriften Bernhards von Clairvaux stammt.<sup>23</sup>

Soviel zunächst zu einigen Aspekten der Lehre vom einen Gott und seinen Eigenschaften, wie Thomas sie präsentiert. Ich hoffe, dabei deutlich gemacht zu haben, dass es sich – hinter und unter einer scheinbaren formalen Trennung von philosophisch-abstrakter Gotteserkenntnis aus natürlicher Vernunft auf der einen und offenbarungstheologischer Lehre vom dreifaltigen Gott auf der anderen Seite – um eine fortwährende untergründige Verschränkung beider Bereiche handelt und Thomas somit vom eingangs erwähnten Vorwurf durchaus zu reinigen ist. Dies allein wäre aber nur ein Akt theologiehistorischer Gerechtigkeit, nichts mehr. Es beträfe nur ein Kapitel in der ebenso spannenden wie Bibliotheken füllenden Geschichte des Gottdenkens der Vergangenheit. Jedoch gilt es nun doch auch der gleichermaßen spannenden und wohl noch drängenderen Aufgabe nachzugehen, wie sich dieses Gottdenken heute darstellt und darstellen sollte.

## 2. Das Vorbild des Thomas für ein Zeitalter des interreligiösen Dialogs

Wir brauchen hierbei die erwähnten Autoren gar nicht zu verlassen. Zudem können wir sie hier nun sogar einträchtig vorführen: Rahner hat an anderer, etwas späterer Stelle als Vermutung für die Entstehung von Thomas' Gliederungsmodell u. a. den „Gegensatz zu den arabischen Systemen“ angeführt<sup>24</sup> und das Werk und die Intention des Thomas damit durchaus in den rechten Kontext gestellt. Es ging ihm zweifellos, und nicht allein in seinen apologetischen Werken, darum, die Anfragen und Anklagen aufzunehmen, die ihm von außerhalb seiner eigenen Religion und Lehre entgegenkamen. Die islamische Welt mit ihrer philosophisch geprägten Theologie (bes. Ibn Sina/Avicenna) war ihm hier ebenso präsent wie entsprechende Traditionen auf jüdischer Seite (bes. Moses Maimonides).<sup>25</sup> Dies alles aber bedeutete nicht, dass er sich auf

---

*tiones. Quanto enim aliquid est simplicius, tanto virtus eius est minus limitata ...* Dies gilt hier natürlich zunächst einmal im Hinblick auf die Beziehung des Schöpfers zu der Vielzahl der Geschöpfe, es hat aber seinen tiefen Aussagewert auch hinsichtlich des Lebens Gottes selbst (vgl. *De potentia* VIII,1–2). Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich dem Beitrag von Giovanni VEZZOSI, „Semplice perché relazionale“ alla luce del *De potentia* di San Tommaso, in: *FZPhTh* 53 (2006), 410–418, hier 411 Anm. 4.

<sup>23</sup> S.th. I,11,4 *sed contra*: ... *dicit Bernardus, quod inter omnia quae unum dicuntur, arcem tenet unitas divinae Trinitatis.*

<sup>24</sup> Karl RAHNER, Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik, in: *DERS., Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln 1967, 165–186, hier: 169.

<sup>25</sup> Zum Nachweis der Bekanntheit des Thomas mit dem Denken dieser Autoren vgl. etwa

die Weise der Reduktion von Themen und Streitpunkten auf einen religionsneutralen, rein philosophisch abgesicherten Raum beschränkt und das jeweils eigene „den Engeln und den Spatzen“ überlassen hätte. Vielmehr war es die erklärte Absicht des Thomas, gerade auch in den nur scheinbar glaubensfreien Raum der Abhandlung der „allgemeinen Gotteslehre“ Einsichten aus dem Kernbereich des christlichen Glaubensbekenntnisses einfließen zu lassen. Nicht, dass er einem möglichen nichtchristlichen Leser offenbarungspositivistisch den eigenen Glauben um die Ohren geschlagen hätte. Vielmehr wollte er zeigen, dass die Möglichkeiten philosophischer Gotteslehre auf ihrem ureigensten Gebiet unter dem Einfluss und vor dem Horizont der heiligen Lehre des christlichen Offenbarungsglaubens zu erweitern, vor allem zuinnerst zu differenzieren sind. „The theologian’s acceptance in faith of the data of revelation has allowed a thorough revision of what was thought to be well known by the philosopher.“ So umschreibt Mark Jordan zu Recht die Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Philosophie bei Thomas, und er fasst sie unter dem Stichwort zusammen: „theology’s transforming incorporation of philosophy“.<sup>26</sup> Aber all dies gilt vermutlich auch für christliches Gottdenken vor dem Anspruch der religiösen Vielfalt der Gegenwart. Es kann nicht, jedenfalls nicht allein darin bestehen, sich verständlich zu machen, sich dem jeweiligen Partner in für ihn akzeptabler Weise zu präsentieren. Es kann gleichfalls nicht genügen, sich auf einen allgemeinen Religionsfrieden in Grundwahrheiten aller Religion zu verständigen, etwa in Umrissen eines Begriffs des Göttlichen, des Heiligen oder eines Ethos. Das Ziel einer Theologie im Dialog der Religionen ist erst erreicht, wenn man aus der ureigensten Glaubenstradition heraus einen Diskurs entfaltet, der Anderen nicht nur die innere Logik des eigenen Glaubensdenkens vor Augen führt, sondern auf keineswegs neutralem, sondern eben gemeinsamen Boden die Einsichten der eigenen Tradition bewusst vor den Augen und Ohren der Anderen zum Tragen kommen lässt. Dies ist keine bloße Religionsphilosophie. Eine solche dürfte, jedenfalls als neutrale Schiedsrichterin zwischen religiösen Überzeugungen, nicht mehr denkbar sein, falls es sie so überhaupt je gegeben hat.<sup>27</sup>

Wenigstens ein Beispiel einer solchen Dialogmöglichkeit sei genannt. Nochmals ergibt sich dabei eine Koalition von Thomas und Rahner. Das im-

---

David B. BURRELL, Aquinas and Islamic and Jewish thinkers, in: *The Cambridge Companion to Aquinas*, hg. v. Norman KRETZMANN u. Eleonore STUMP, Cambridge 1993, 60–84, wo der Autor treffenderweise lieber von Gesprächspartnern (*interlocutors*) als von Einflüssen (*influences*) sprechen möchte (vgl. aaO. 62), sowie DERS., *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas, Notre Dame, Ind.* 1986.

<sup>26</sup> Mark D. JORDAN, *Theology and philosophy*, in: *The Cambridge Companion to Aquinas* (s. Anm. 25), 232–251, hier: 248.

<sup>27</sup> Jedenfalls dürfte dies bei neueren Versuche vorauszusetzen sein; vgl. etwa: Peter VAN INWAGEN, *And Yet They Are Not Three Gods but One God*, in: DERS., *God, Knowledge, and Mystery. Essays in Philosophical Theology*, Ithaca – London 1995, 222–259.

mer mitgedachte vis-à-vis der Trinitätslehre des Thomas ist – wie erwähnt – die jüdische wie islamische Verwerfung einer göttlichen Dreiheit; und auch Rahner hat wenigstens einmal ausdrücklich versucht, die „Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam“ ins Auge zu fassen.<sup>28</sup> Beide sind sich dabei im Klaren, dass es weder ausreicht, das Gegenüber lediglich mit der behaupteten Wahrheit des eigenen Glaubens zu konfrontieren, noch dass es umgekehrt sinnvoll ist, die Glaubensgeheimnisse im strengen Sinn in ein Gespräch dieser Art gar nicht erst einzuführen. Vielmehr suchen beide nach einem, jedenfalls im Ansatz gleichen, dritten Weg: Sie versuchen – ohne die eigene Tradition und deren Sprachspiel in Frage zu stellen oder gar zu leugnen – die christliche Lehre so zu reformulieren, dass ihr sachlicher Kern, wenn auch nicht ihre sprachliche Gestalt, im gemeinsamen Raum geteilter Überzeugungen zum Tragen kommen kann. Dies geschieht bei Thomas – wie gezeigt – etwa im Kontext seiner Behandlung der in seiner Darstellung führenden göttlichen Eigenschaft, der *simplicitas*,<sup>29</sup> bei Rahner vollzieht sich derselbe Impuls in der Reflexion darauf, dass jede monotheistische Religion darauf aus sein müsse, dass „der eine, einzige Gott ... als er selber dem Menschen nahe“ kommt und diese Nähe wiederum von Gott selbst vermittelt ist.<sup>30</sup> Rahner will und kann hier zeigen, dass die Trinitätslehre weit davon entfernt ist, eine Ab- oder Aufweichung des Monotheismus zu sein, sondern dass sie gerade dessen eigentliche Zuspitzung darstellt. Was aber bei Thomas wohl noch ausgeblendet bleibt und bei Rahner erst in Ansätzen zu erkennen ist, ist der Sachverhalt, dass eine solche Reformulierung der eigenen Lehre vor dem Forum einer oder mehrerer anderer Religionen auch die eigene Glau-

<sup>28</sup> In: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 13, Einsiedeln 1978, 129–147.

<sup>29</sup> Ich denke mit dieser Deutung einen mittleren und wohl auch sichereren Weg einzuschlagen zwischen den Interpretationen von Wolfhart PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 376 („In der lateinischen Scholastik hat Thomas von Aquin den eindrucksvollen Versuch gemacht, alle Aussagen darüber, was Gott ist, aus dem Nachweis des bloßen Daseins einer ersten Ursache der Welt abzuleiten.“) u. TE VELDE (s. Anm. 6), 71 („... one has to draw a dividing line between the section about the divine essence and the subsequent section about the distinction of persons in God.“), der in seiner zutreffenden Kritik an diesem Autor (vgl. aaO., 90 Anm. 14) dann über das Ziel hinausschießt.

Vgl. als weiteren Beitrag zu diesem Themenfeld: Christopher A. FRANKS, The Simplicity of the Living God: Aquinas, Barth, and Some Philosophers, in: Modern Theology 21 (2005), 275–300.

<sup>30</sup> Siehe RAHNER (s. Anm. 28), 144. Vgl. auch: DERS., Art. „Einheit“, in LThK<sup>2</sup> 3 (1959), 749f., Ausführungen, die als korrigierende Ergänzung zu Klaudius JÜSSENS wenige Spalten zuvor abgedruckten Art. „Einfachheit Gottes“ (aaO. 745f.) gedacht sind, worauf dort bereits in Form einer redaktionellen Anmerkung verwiesen wird. RAHNER fordert hier eine „Theologie der Einheit“, einen „gefüllten Begriff“, für den diese „nicht das tote Einerlei des unvermittelt in sich ununterschiedlich Verharrenden ist, sondern ihre eigene Vollkommenheit hat in der nicht teil- und zahlhaften Pluralität der wirklich dreifaltigen Einfachheit Gottes.“ (AaO. 750)

benslehre auf den Prüfstand stellt. Formuliert diese in ihrer etablierten Lehr- und Sprachform wirklich noch das, worum es ihr eigentlich geht? Hat sie nicht im Laufe der Zeit sich so an die eigenen Formeln gewöhnt und dabei eventuell gar nicht gemerkt, dass diese sie mittlerweile in eine ganz andere Richtung getragen haben? Auch dies ließe sich wohl an der christlichen Trinitätslehre zeigen, nicht zuletzt an neueren Tendenzen, die mit ihrem Gedanken der Trinität als einer Gemeinschaft dreier Subjekte in Gott die eigene Glaubensüberlieferung in ihrer Grundabsicht der Radikalisierung des Monotheismus verkennen und sich gerade im Dialog der Religionen dadurch sowohl als unzuverlässig wie als unbrauchbar erweisen. In Übersetzungsversuchen – so lehrte uns vor wenigen Jahren der ebenso humorvolle wie besinnliche Film „*Lost in Translation*“<sup>31</sup> – kann manches verloren gehen: Worte, Sätze, Bedeutungen, ja selbst Menschen. Aber auch das Gegenteil scheint zuzutreffen: Auch „*in Non-Translation*“, im Verzicht auf Übersetzung, können Sinn und Bedeutung verloren gehen. Beides gilt gleichermaßen für die christliche Lehre vom einen und dreieinen Gott.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> USA 2003, Regie: Sofia COPPOLA.

<sup>32</sup> Zu neueren (im Einzelnen sicher nicht unproblematischen) Versuchen der theologischen Vermittlung der spezifisch christlichen Gotteslehre in den interreligiösen Dialog hinein wären zu zählen: Raimon PANIKKAR, *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, München 1993; Kevin J. VANHOZER, *Does the Trinity Belong in a Theology of Religions? On Angling in the Rubicon and the 'Identity' of God*, in: DERS., *First Theology. God, Scripture, and Hermeneutics*, Downers Grove, Ill. – Lester 2002, 45–70; S. Mark HEIM, *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids, Mich. – Cambridge 2001. Als erste – ebenso freundliche wie kritische – Bewertung derartiger Versuche vgl.: Rowan WILLIAMS, *Trinity and Pluralism*, in: DERS., *On Christian Theology*, Oxford 2000, 167–180. Vgl. als eigene, allerdings eher kerygmatisch ausgerichtete Skizze des Erzbischofs von Canterbury: DERS., *Christians and Muslims before the One God: an Address Given at Al-Azhar al-Sharif, Cairo on 11 September 2004*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 16 (2005), 187–197. Zusammenfassend bemerkt er dort: „There is ... a great difference between what I as a Christian must say and what the Muslim will say; but we agree absolutely that God has no need of any other being, and that God is not a mixture or society of different beings.“ (AaO. 191) Unter denen, die dies von christlicher Seite in der Geschichte deutlich gemacht haben, nennt WILLIAMS ausdrücklich auch Thomas (vgl. aaO. 189).



## Deus nobis inhabitans – der uns einwohnende Gott

*Zusammenfassung:* Im Folgenden wird im knappen Abriss der Lehre des heiligen Thomas von Aquin zur Einwohnung der drei göttlichen Personen im Begnadeten nachgegangen. Demnach wohnt Gott im Gerechten wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden; dies aber auf der Grundlage einer Selbstabbildung und –vergegenwärtigung von Sohn (Wort) und Heiligem Geist (Liebe). – Ein Rekurs auf die von Karl RAHNER urgierte Quasiformalursächlichkeit Gottes rundet in Andeutung einer entschieden trinitarischen Reformulierung die Reflexion ab.

*Abstract:* The following reflexion in a short summary is dedicated to the doctrine of Saint Thomas Aquinas concerning the indwelling of the Trinity in the graceful. Therefore God is inhabiting the just like the known in the knower and the loved in the lover, on the basis of the self-„depiction“ and -appresentation of the Son (Word) and the Holy Spirit (Love). – A recurrence to the quasi-formal causality of God, stressed by Karl RAHNER, is finishing this reflexion in indication of a resolute trinitarian reformulation.

„Deus nobis inhabitans“ – „der uns einwohnende Gott“<sup>1</sup>: ein Thema, das im gegenwärtigen theologischen Diskurs alles in allem marginal geworden ist<sup>2</sup>; dies allerdings, nachdem ihm vom 19. Jahrhundert bis etwa in das zweite Drittel des zwanzigsten beträchtliche theologische Anstrengungen gewidmet waren. Es verbinden sich damit so berühmte Namen wie Matthias Joseph SCHEEBEN, Maurice DE LA TAILLE, und nicht zuletzt Karl RAHNER.

Dass Gott, dass die *drei göttlichen Personen* dem vor Gott gerechtfertigten Menschen einwohnen, ist eine Grundaussage des christlichen Glaubens. Die klassische Belegstelle aus der Heiligen Schrift dafür ist Joh 14,23: „Wenn je-

<sup>1</sup> Nachstehender Beitrag stellt die überarbeitete und ergänzte Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Universität Bonn anlässlich meiner Habilitation dar. Von daher erklärt sich die etwas populär gehaltene und geraffte Darbietung des Inhaltes – eine Präsentationsform, die ich für die Publikation im wesentlichen unverändert lassen wollte und gewisse Unschärfen in der Behandlung des Stoffes bedingt. Auch sei von vornherein zugestanden, dass, was meine nachstehende Referenz auf die Position des heiligen Thomas von Aquin angeht, hier statt detaillierter Textarbeit ein stärker interpretierender Zugang angeboten wird.

<sup>2</sup> Vgl. dagegen folgende Veröffentlichungen: Christoph BINNINGER, *Mysterium Inhabitationis Trinitatis*. Matthias J. Scheebens theologische Auseinandersetzung mit der Frage nach der Art und Weise der übernatürlichen Verbindung der göttlichen Personen mit dem Gerechten, St. Ottilien 2003; Michael FIGURA, Die Einwohnung des dreifaltigen Gottes in der Seele des Gerechten, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 33 (2004) 245–259; Karsten LEHMKÜHLER, *Inhabitatio*. Die Einwohnung Gottes im Menschen (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 104), Göttingen 2004.

mand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen.“ Regelrecht durchsät von Aussagen über den *Geist Gottes*, der in uns wohnt, ist nun das Schrifttum des heiligen Apostels Paulus. Mit am dichtesten sind die Aussagen hierzu im Römerbrief. Berühmt ist Röm 5,5: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ Und Röm 8 stellt schon so etwas wie eine Pneumatologie dar. Eine wichtige Aussage aus demselben Kapitel sei aufgegriffen: nach Vers 23 ist der Geist „unserer Erstlingsgabe“. Noch deutlicher heißt es im Epheserbrief (1,[13-]14), dass der Geist „der erste Anteil [ / das Unterpfand] des Erbes, das wir erhalten sollen“, ist. Damit ist die Gabe des Heiligen Geistes, das „Besitzen“ desselben, apostrophiert nicht als irgendeine beiläufige Gegebenheit, sondern als der Inbegriff unserer Erlösung, der endgültigen Gemeinschaft mit Gott im ewigen Leben – in der *Vorwegnahme*. Und so wundert es schließlich nicht, dass im lukanischen Doppelwerk der Heilige Geist eben als *die* endzeitliche Heilsgabe schlichthin begegnet (vgl. Lk 11,13; 24,49; Apg 2,17).

Was soll man sich unter der Einwohnung Gottes, seines Heiligen Geistes in uns, jedoch vorstellen? – Es ist heute noch inspirierend, sich über alle Anschlussreflexionen hinweg unmittelbar den Gedanken des *bl. Thomas von Aquin* zu überlassen.<sup>3</sup> Deshalb sei seinem Beitrag erst einmal großräumig Aufmerksamkeit geschenkt.

## 1. Die Konzeption des heiligen Thomas im Sentenzenkommentar

Einsetzen möchte ich mit dem Sentenzenkommentar. In der 15. Distinktion seines Kommentars zum ersten Sentenzenbuch handelt Thomas von den sog. „Sendungen“ von Sohn und Geist, und in diesem Zusammenhang ausgiebig von der Einwohnungsthematik. Bemerkenswert und für die Leitprogrammatische von 1 Sent typisch ist die darin greifbare Einordnung des Thomas Sendung-Einwohnung in das sog. „Egreß-Regreß-Schema“: alle Dinge gehen von Gott, dem Schöpfer, aus – und kehren zu ihm zurück; und dabei ist selbstverständlich den geistbegabten Geschöpfen, wie eben auch dem Menschen, eine privilegierte Stellung zugewiesen. Geradezu genial wird man nun die Weise nennen dürfen, in welcher der Aquinate dieses Auskehr-Rückkehr-Motiv *trinitäts*-theologisch profiliert und strukturiert. Demnach ist der Sachverhalt, wonach *innerhalb* Gottes selbst der Sohn – das Wort und vollkommene Abbild des Vaters – und der Heilige Geist – die Liebe Gottes in Person – her-

<sup>3</sup> Vgl. dazu: JAVIER PRADES, „Deus specialiter est in sanctis per gratiam“. El misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de Santo Tomás (Analecta Gregoriana 261), Roma 1993. – Vgl. auch GILLES EMERY, The personal mode of trinitarian action in Saint Thomas Aquinas, in: *The Thomist* 69 (2005) 31–77, bes. 71–76; DERS., Missions invisibles et missions visibles: le Christ et son Esprit, in: *Revue Thomiste* 106 (2006) 51–99.

vorgehen, Grund bzw. Ermöglichung für den Hervorgang der Schöpfung *aus* Gott *heraus*. Dass Gott, im freien Entschluss, *das* zu sich Andere aus sich hervortreten lässt bzw. lassen kann, und zwar durch seine frei-gebige Liebe und als seine entfernte Nachahmung, hat seine ewig-notwendige Voraussetzung darin, dass *innerhalb* Gottes *der* Andere hervorgeht, hervorgeht als das Wort und vollkommene Abbild bzw. die Liebe in Person. Kurz und knapp: Gottes dreifaltige Verfasstheit verbürgt seine Differenzmächtigkeit.<sup>4</sup> Und genau an dieser „dynamischen Binnenstruktur“ Gottes macht Thomas dann auch die von Gott gewährte Gerade-nicht-Aufhebung, aber „Überbrückung“ des Unterschiedes von Gott und Welt fest, zumal an deren herausragender Stelle, dem geistbegabten Geschöpf, besonders betreffs des Menschen. Konkret: wie die Dinge vermittels des Hervorganges *in* Gott *aus* Gott hervortreten, so kehren sie auch durch die hervorgehenden göttlichen Personen, den Sohn und den Heiligen Geist, zurück, d. h. für die *geist*-begabten Geschöpfe: sie werden zu innigster Gemeinschaft mit Gott verbunden.<sup>5</sup> Und diese Rückführung durch die beiden hervorgehenden göttlichen Personen macht Thomas dann konkret am Glaubensdatum der *Sendung* von Sohn und Geist in die Welt fest.<sup>6</sup> Unter dieser Sendung versteht die Theologie den Hervorgang der göttlichen Person, nämlich des Sohnes und Geistes, *insofern* dieser Hervorgang gleichsam „verlängert“, „ausgeweitet“ ist zur Gegenwart der hervorgehenden Person in der geschöpflichen Wirklichkeit in einer neuen und besonderen Weise.<sup>7</sup> Allem voran ist hier selbstverständlich an die sog. *sichtbare* Sendung des Sohnes in der Menschwerdung zu denken. Die heilsschaffende Wirklichkeit dieser Menschwerdung Gottes wirkt sich dann aber gerade in dem aus, worauf Thomas in unserem Kontext ein besonderes Augenmerk hat: nämlich in der sog. *unsichtbaren* Sendung.<sup>8</sup> Demnach ist das ewige Hervorgehen von Sohn und Geist verlängert in *uns*, in die *Innerlichkeit* unseres Geistes hinein, auf dass sich dadurch das Einwohnen Gottes nach allen drei Personen, einschließlich des Vaters, in uns realisiert. – Sohn und Geist werden gesandt. Nun ist es ein durchaus in der Heiligen Schrift belegtes verbindliches Erbe

<sup>4</sup> Dazu s. *1 Sent*, 15, 4,1; loc. cit. u. a. ebenso in: prologus / 10, 1,1 / 14, 2,2 / 26, 2,2 ad2. – Vgl. dazu die instruktive Monographie von Gilles EMERY, *La Trinité Créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris 1995.

<sup>5</sup> Loc. cit. 14, 2,2: „Sicut igitur dictum est, quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per Filium et Spiritum sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo conjungimur“. Ebenso 15, 4,1. – Zitiert wird nach der Ausgabe von Pierre MANDONNET, Paris 1929.

<sup>6</sup> Loc. cit. 15.

<sup>7</sup> Loc. cit. 15, 1 – 3; vgl. schon die Erörterungen zur ‚processio temporalis‘ (des Heiligen Geistes) in der 14. Distinktion.

<sup>8</sup> Loc. cit., 15,4 passim.

der Kirchenvätertradition, zumal der augustinischen, dass der Sohn hervorgeht als das *Wort* und vollkommene *Abbild* des Vaters; analog dazu geht der Heilige Geist hervor als Gottes *Liebe* in Person, jener Heilige Geist, der qua „Spiritus – Pneuma“ als der „Ge-hauchte“ apostrophiert wird.<sup>9</sup> Von daher deutet sich, vorsichtig ausgedrückt, bei Thomas eine Sicht an, die sich etwa so wiedergeben lässt: Gott sagt in sich selber das Wort und haucht die Liebe, sagt es und haucht sie als *den Anderen in Gott* – derart, dass der Unterschied in Gott eben als *göttlicher* Unterschied an Valenz den der Kreaturen zu Gott und untereinander übertrifft<sup>10</sup> –, um deshalb, in freier Mitteilung, dieses sein Wort in *das* zu sich Andere hinein-sagen, seine Liebe in Person in es hinein-hauchen, um somit in diesem Anderen, dem geistbegabten Geschöpf, als der eine und drei-eine Wohnung nehmen zu können.

Aber: *wie konkret?* – das ist noch eine offene Frage. Zunächst einmal ist es ein verbindliches dogmatisches Datum und war es eben auch für Thomas schon, dass die Einwohnung der drei göttlichen Personen, mithin die unsichtbare Sendung von Sohn und Heiligem Geist, gebunden ist an jene uns von Gott eingegossene, übernatürliche innere Zuständlichkeit, die wir „heiligmachende Gnade“ nennen. Die Hochscholastik sprach hier von der „*gratia gratum faciens*“, der uns Gott „genehm“, wohlgefällig machenden Gnade.<sup>11</sup> Sie macht formell, d. h. wesensgebend, den Zustand unserer Rechtfertigung vor Gott aus: Gott akzeptiert uns dadurch, dass er uns akzeptabel macht<sup>12</sup>. Diese heiligmachende Gnade bedeutet jene von Gott geschenkte, uns eingegossene Gemeinschaftsfähigkeit mit ihm, die – so gerade Thomas – *Teilhabe an der göttlichen Natur* bedeutet.<sup>13</sup> Diese ‚*gratia gratum faciens*‘ ist für die Scholastiker wie auch für Thomas nicht einfach eine statische Gegebenheit. Vielmehr führt die Erhebung zur Teilhaftigkeit an der göttlichen Natur eine übernatürliche Neu-Qualifizierung unserer ganzen *Betätigungs-Struktur* mit sich: Gott erhebt uns durch die sog. eingegossenen Tugenden und schließlich die Gaben des Heiligen Geistes zu einer Betätigung, welche der Gemeinschaft mit ihm sozusagen *niveau-adäquat* sowie der einstigen Vollendung in Gott

<sup>9</sup> Bei THOMAS vgl. dazu in *1 Sent*: 10 u. 11 passim; 27, 2; 28, 2; 32, 1,1 ad3.

<sup>10</sup> Vgl. *1 Sent* 26, 2,2 ad2: „Quantum ad quantitatem distinctionis ... distinctio divinarum hypostasum est minima distinctio realis quae possit esse ... Et ideo tali distinctioni competit ens minimum, scilicet relatio. Sed quantum ad ordinem dignitatis et causalitatis, illa distinctio excellit omnes distinctiones; et similiter relatio quae est principium distinctionis, dignitate excellit omne distinguens quod est in creaturis: non quidem ex hoc quod est relatio, sed ex hoc quod est relatio divina. Excellit etiam causalitate, quia ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio“.

<sup>11</sup> Loc. cit., 14, 2,2 u. 14, 3; 15, 4,1 ad3.

<sup>12</sup> *2 Sent* 26, 1,1 (bes. ad1).

<sup>13</sup> *1 Sent* 14, 2,2 u. 14, 3; *2 Sent* 26, 1,2 (corpus) u. 3 (corpus). Deutlicher zur „participatio divinae naturae“ unter *STh* I/II, 110, 3 u. 4.

entsprechend ist.<sup>14</sup> Hier ist v.a. an die drei göttlichen Tugenden, nämlich Glaube, Hoffnung und v.a. die *Liebe*, zu denken wie eben an die sieben Gaben des Heiligen Geistes, als deren vornehmste die Gabe der *Weisheit* gelten darf.

Dieser Hintergrund erlaubt nun Thomas eine spezifische Profilierung seiner Lehre von den unsichtbaren Sendungen.<sup>15</sup> Die Realisierung der Einwohnung Gottes durch die Begabung mit der heiligmachenden Gnade hat demnach gleichsam zwei Brennpunkte, nämlich in der Eingießung der göttlichen Tugend der Gottesliebe und der Gabe der Weisheit. Entsprechend sieht der Thomas des Sentenzenkommentars die unsichtbare Sendung von Sohn und Heiligem Geist vor allem darin verwirklicht, dass die beiden in Gott hervorgehenden Personen sich durch die Gaben der *Weisheit* und der *Gottesliebe* im Geiste des Empfängers dieser Sendung *vergegenwärtigen*; insofern nämlich diese Gaben als übernatürliche *Gleichnisse* dieser beiden hervorgehenden Personen in deren Eigentümlichkeiten fungieren. Demnach „re-präsentiert“ sich der Heilige Geist – welcher die Liebe Gottes zu sich selber in Person ist – eben in der Gabe der uns eingegossenen Gottesliebe, der Sohn – welcher das den Vater offenbar machende Wort ist und auch „gezeugte Weisheit“<sup>16</sup> genannt wird – eben in der Gabe der Weisheit, welche Weisheit uns eine übernatürliche Erkenntnis Gottes wie aus einer Art Verwandtschaft heraus ermöglichen soll<sup>17</sup>. Die Gaben der Gottesliebe und der Weisheit sind gleichsam als *unmittelbare Derivate* von Sohn und Heiligem Geist nach deren Personeneigentümlichkeiten deren direkte Widerspiegelung und Repräsentation in uns.<sup>18</sup> – Keine Frage, dass hier – und da scheinen mir Größe wie Grenze dieses Zuganges markiert zu sein – Begriff und die *bildhafte Vermittlung* des Begriffes (beides ist nicht dasselbe), wie es für solche grenzwertigen Spekulationen auch kaum vermeidlich ist, stark ineinandergreifen. Indizieren lässt sich dies an folgendem Zitat bei Thomas: „Die göttlichen Personen selber hinterlassen *durch eine gewisse Einsiegelung ihrer selbst / durch einen gewissen Siegel-Abdruck*

<sup>14</sup> 2 *Sent* 26, 1, 3 u. 4; *STh* I/II, 62 u. 63,3 sowie 68; *ibd.*, 110,3 u. 4.

<sup>15</sup> Zum nachfolgenden s. v.a. 1 *Sent* 15, 4 *passim* (bes. Artikel 1). – Vgl. auch EMERY, *Missions invisibles* (s. o.), 52–55.

<sup>16</sup> Vgl. 1 *Sent* 32, 2.

<sup>17</sup> Ausführlich zum ‚donum sapientiae‘ s. 3 *Sent* 35, 2,1 sowie *STh* II/II, 45.

<sup>18</sup> „In reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, in quantum propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae; sicut proprius modus quo Spiritus sanctus refertur ad Patrem, est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est, quia est verbum ipsius manifestans ipsum. Unde sicut Spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae; in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. Et quia secundum receptionem horum duorum efficitur in nobis similitudo ad propria personarum; ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudine, dicuntur personae divinae in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur; et secundum hoc utraque processio dicitur missio“: 1 *Sent* 15, 4,1.

*ihrer selbst* in unseren Seelen gewisse Gaben, die ausmachen, dass wir in den Genuss Gottes versetzt sind: und das sind die Gottesliebe und die Weisheit.<sup>19</sup> Das „quadam“ / „gewisse“ scheint zu verraten, dass sich Thomas der Grenzbegrifflichkeit bewusst ist. Die spekulative Profilierung des Proprium der unsichtbaren Sendung in Bezug auf ihren Endpunkt, den Geist des Geschöpfes, lebt hier von einer gewissen Metaphorik: das Siegel vergegenwärtigt sich im Abdruck und ist im Erstellen des Abdruckes demselben und dem Worin des Abdruckes unmittelbar präsent, teilt sich ihm selber mit. Es bleibt freilich die Frage, was dieses Bild jenseits der Metaphorik, also jenseits *korporal-materieller* Verhältnisse, wie sie ja zwischen Gott und Seele nicht bestehen können, noch bedeuten kann. Was wäre hier exakt das ‚Tertium comparationis‘?

## 2. Die Einwohnung Gottes im reifen Werk des Aquinaten

Mit dem Voranstehenden ist allerdings nur *ein*, jedoch wichtiger Aspekt der Lehre des heiligen Thomas zur Einwohnung im Sentenzenkommentar benannt. Der sich diesbezüglich stellenden Frage nach dem Wie der substantiellen Selbstvergegenwärtigung der göttlichen Person vermittelt einer Selbstabbildung in einer geschaffenen Gabe scheint Thomas in seiner „Summe gegen die Heiden“ eingehender nachgegangen zu sein.<sup>20</sup> Gegen Ende<sup>21</sup> des 18. Kapitels im vierten Buch selbigen Werkes unterscheidet Thomas deutlich zwischen dem Sachverhalt, wonach der Heilige Geist jemanden durch *Teilgabe* an sich erfüllt<sup>22</sup>, und der *substantiellen Einwohnung* des Heiligen Geistes im kreaturalen Geist<sup>23</sup>. Dem Zusammenhang beider Sachverhalte, wie ihn Thomas sich denkt, kommen wir näher, wenn wir uns dem 21. Kapitel im selbigen Werk zuwenden: hierin hat sich m. E. die aquinatische Intuition hinsichtlich der Thematik „Einwohnung“ mit ihre elaborierteste begriffliche Fassung gegeben. Auslegung der Heiligen Schrift, theologische Spekulation und spirituelle Ausdeutung gehen hier eine Synthese ein, die ihresgleichen sucht.

Der Kontext ist die Pneumatologie, die Lehre vom Heiligen Geist, eingebettet in die theologische Explikation der Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes. Thomas versucht hier, die verschiedenen biblischen Motive des Wohnens und Wirkens des Heiligen Geistes in uns in systematischer Verknüpfung einzufan-

<sup>19</sup> *1 Sent* 14, 2,2, ad2: „Ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia“. – Die Übersetzung ist bewusst etwas frei gehalten.

<sup>20</sup> Ich beziehe mich nachfolgend auf die Ausgabe von Ceslaus PERA, Bd. 3, Turin-Rom (Marietti), 1961.

<sup>21</sup> N. 3556 in besagter Ausgabe.

<sup>22</sup> Vgl. auch IV,21 n. 3575.

<sup>23</sup> Wenngleich beides untrennbar ist.

gen. Uns beschäftigt hier, was Thomas zur Einwohnung Gottes in seinem Heiligen Geist zu sagen hat. – Thomas geht nun von der Selbstverständlichkeit aus<sup>24</sup>, dass jede geschaffene geistliche Wirklichkeit in uns, wie jede geschaffene Entität überhaupt, sich dem *allen drei* göttlichen Personen gemeinsamen, unteilbar *einen* göttlichen Wirken verdankt. Das gilt dann auch für die Gaben der Weisheit und der Gottesliebe. Nichtsdestoweniger schreibt Thomas dem Sohn und dem Heiligen Geist jeweils eine *besondere Nähe*<sup>25</sup> zur (ebenso essential-einen) *Exemplar-Ursächlichkeit* = *Urbild-Ursächlichkeit* Gottes hinsichtlich der Weisheit und der Gottesliebe zu<sup>26</sup>. Die von Gott dem Gerechten eingeschaffenen Wirklichkeiten, nämlich die Weisheit und die Liebe, sind das je eigene „*Repräsentativ*“ für den Sohn bzw. den Heiligen Geist. Dass nun in Bezug auf die Tugend-Gabe der Gottesliebe die *Wirk-Ursächlichkeit* – die er mit Vater und Sohn gemeinsam hat – und eine *besondere Nähe* zur *Exemplar-Ursächlichkeit* in der Person des Heiligen Geistes ein eigenartiges *Junktim* eingehen, hat nun für Thomas eine Konsequenz. Denn jede von Gott geschaffene bzw. eingeschaffene Entität, natürlicher oder übernatürlicher Art, ist in ihrem Bestand fortwährend von der Wirksamkeit Gottes abhängig; und durch seine Allwirksamkeit ist Gott allem von ihm Erwirkten unmittelbar selbst-präsent. Also ist das Innehaben der eingegossenen Tugend der Gottesliebe in besonderer Weise an die Selbst-Gegenwart des sie urbildend-erwirkenden / erwirkend-urbildenden Heiligen Geistes im Gerechten gebunden. Somit sichert Thomas durch diese eigenartige Verknüpfung von Wirk- und Exemplar-Ursächlichkeit dem Heiligen Geist im Geschehen der Einwohnung des dreifaltigen Gottes eine eigens profilierte Auto-Präsenz und grundlegende Rolle, die er so mit den beiden anderen Personen nicht gemeinsam hat. Dies um so mehr, als es ihm offensichtlich darum geht, eine spekulative Explikation des vom Corpus Paulinum im Neuen Testament breit bezeugten Wohnens eben des Heiligen Geistes in uns vorzulegen. Entsprechend zitiert Thomas 1 Kor 3,16: „Wißt ihr nicht, daß ihr Tempel Gottes seid und der Heilige [sic!] Geist in euch wohnt?“

Aber dabei bleibt Thomas nicht stehen. Denn dasjenige, was geliebt wird, ist in dem, der liebt, eben durch die Liebe anwesend; mithin wohnt uns durch unsere Liebe zu Gott der dadurch nach *allen drei Personen* von uns erreichte Gott ein. Wenn aber eben durch den Heiligen Geist die Tugend der Gottes-

<sup>24</sup> Ich beziehe mich nachfolgend auf n. 3576sq.

<sup>25</sup> Ich drücke mich – angesichts (dogmatisch-)theologisch komplexer Sachverhalte, zumal mit Blick auf das Gesamtwerk des Aquinaten – bewusst so defensiv aus; Thomas selbst argumentiert an Ort und Stelle durchaus weniger zurückhaltend.

<sup>26</sup> Es gilt überdies zu beachten, dass Thomas an unserer und ähnlichen Stellen das im Blick hat, was die Sprache der Schule das ‚exemplar fundamentale‘ nennt, im Unterschied zur *Idee* als dem ‚exemplar formale‘, worauf in *STh* I, 34,3 ad4 abgestellt ist, um dort als essential-gemeinsame(s) apostrophiert zu werden.

liebe in uns Bestand hat, wir also durch den Heiligen Geist „amatores Dei“ / „Liebhaber Gottes“ sind, dann wohnen uns demzufolge gerade durch den Heiligen Geist auch *der Vater und der Sohn* ein. Thomas zitiert Joh 14,23: „Wir [nämlich der Sohn und der Vater] werden kommen und Wohnung in ihm nehmen“, was dem klaren Kontext nach nur für den gilt, der die Liebe zu Gott hat. Das „amatum [est] in amante“, das Geliebte ist im Liebenden. M. a. W. bzw. etwas freier: die Liebe stiftet jenen besonderen Kontakt, welcher das bzw. den Geliebte(n) im Herzen des Liebenden anwesend macht.

„Amatum ut in amante“, das Geliebte als im Liebenden: dies ist nun keine von Thomas ad hoc erfundene bzw. nur in psychologischen Kontexten verwandte Formel. Vielmehr hat diese Formel für Thomas einen dichten trinitätstheologischen Hintergrund. Thomas bietet im Anschluss an Augustinus eine beeindruckende spekulative Illustration für den innergöttlichen Hervorgang von Sohn und Heiligem Geist und somit für die Dreiheit der Personen in Gott, und dies in einem Zugang, den er in der Summe gegen die Heiden zum ersten Male ausführlich entfaltet<sup>27</sup>. Ganz kurz umrissen, ist es demnach für unseren Akt geistiger Einsichtnahme charakteristisch, dass eben gemäß dieses Aktes etwas in uns hervorgeht nach der Weise der geistigen Repräsentation des Eingesehenen in uns, des „Eingesehenen *als* im Einsehenden“. Und solches nennen wir das ‚verbum mentis‘, das innere Wort. Entsprechend wird der innergöttliche Hervorgang des Sohnes aus dem Vater so gedeutet: in den Akt der geistigen Selbsterkenntnis Gottes, worin Gott in „erschöpfender“ Weise sich selber besitzt, ist die duale Struktur von das Wort Sagendem und gesagtem Wort eingezeichnet; und aufgrund der Identität von substantiellem Sein und Erkennen in Gott ist dieses Wort der mit dem Vater wesenseine Sohn. Etwas Analoges sucht Thomas für den Akt, d. h. die innere Betätigung der Liebe ausfindig zu machen: im Lieben geht im Liebenden etwas auf die Weise des „Geliebten als im Liebenden“ hervor. Ein wenig poetisch freier könnte man dieses „Geliebte als im Liebenden“ vielleicht die „Herzensverankerung“ des Geliebten nennen: in der Liebe lasse ich mir das Geliebte „am Herzen gelegen“ sein. Und genau dasjenige, was ich nach der Weise des mir „am Herzen gelegenen als solchen“ hervorbringe, wird nun, so Thomas, zumal mangels exakt abgegrenzten Vokabulars, ebenso „Liebe“ / „amor“ genannt. Und in diesem Sinne geht, so Thomas im Anschluss an Augustinus, der Heilige Geist in Gott als die Liebe hervor. Dadurch, dass Gott sich unendlich selber als die höchste Güte bejaht und liebt, geht in ihm etwas nach der Weise des ‚Geliebten als im Liebenden‘, exakter: ‚des geliebten Gottes als im liebenden Gott‘, sprich: der ‚Amor Dei‘ hervor. Und wiederum ist diese in Gott hervorgehende Liebe aufgrund der nämlichen innergöttlichen Identität von wesenhaftem Sein und Wollen bzw. Lieben wesenseins mit dem, der diese

---

<sup>27</sup> *Contra gentes*, IV, 11–13, 19, 24 et 26.



Liebe hervorbringt, nämlich dem Vater und dem Sohn, wesenseins als ‚Amor personalis‘.

Vor diesem Hintergrund erweist sich jedoch der Sachverhalt, wonach wir durch den Heiligen Geist die Tugend wie den Akt der Gottesliebe in uns tragen, als äquivalent damit, dass der dreifaltige Gott in uns ist wie das Geliebte im Liebenden aufgrund dessen, dass derjenige zu seiner Selbstabbildung uns unmittelbar, exemplarisch-operativ, nahekommt, der in Gott *selber* nach der Weise des ‚geliebten Gottes als im liebenden Gott‘ hervorgebracht ist. Thomas denkt die Einwohnung also offenkundig nicht monodimensional: in der Liebe und kraft der ihr eigenen Verbindungskraft wohnen uns alle drei göttlichen Personen gleichermaßen ein; dies jedoch auf der Grundlage der durchaus *besonderen* Einwohnung des Heiligen Geistes, womit Thomas dem aus dem Neuen Testament zu erhebenden, differenzierten Befund entschieden gerechter wird als manche spätere schulmäßige Vereinfachung.

Nun steigert sich der spirituell-spekulative Gedankengang des heiligen Thomas an besagter Stelle in der Summe gegen die Heiden zu einer weiteren Pointierung auf: dass Gott uns durch den Heiligen Geist zu seinen Liebhabern macht – gerade darin erweist sich Gottes Liebe zu *uns*! Es spricht für den geistlichen Tiefgang der aquinatischen Konzeption, dass darin das Liebesverhältnis zwischen Gott und geschöpflicher Person nicht als simpel-partnerschaftliches „Tête-à-Tête“ begriffen ist, sondern dieser Konzeption zufolge die Liebe, die Gott zu uns hat, von uns gerade darin erfahren wird, daß wir uns in der der Liebe eigenen Ekstasik auf die Weite Gottes hin ent-rissen wissen, um gerade so Gott zu besitzen, in jener sprichwörtlichen „Be-geisterung“, die uns in seliger Selbstverlorenheit an die Faszination des unendlichen Je-mehr-Gottes von vornherein nicht mehr um unser Geliebt-werden-Wollen kreisen lässt! – Wenn sich nun aber in *dem* Gottesgeschenk der Liebe zu *Gott* gerade die Liebe Gottes zu *uns* erweist, Gott uns also unermesslich liebt, dann sind auch wir in *ihm*, wie das Geliebte im Liebenden ist. Die Liebe Gottes in Person, hervorgebracht nach der Weise des ‚Geliebten *als* im Liebenden‘, ist in Gott jedoch der Heilige Geist: also ist durch ihn Gott in uns, weil wir zuvor in Gott als die von ihm durch den Heiligen Geist geliebten sind.<sup>28</sup> Von daher kann Thomas an diesem Höhepunkt seiner theologischen

<sup>28</sup> Zumal an dieser Stelle habe ich meinen *interpretatorischen* Eigenbeitrag durchaus zugestehen. Mit Blick auf das Zitat aus 1 Joh 4,13 (unter n. 3577) und sehr parallele Ausführungen im *Römerbriefkommentar*, nämlich zu Röm 5,5, könnte man die Aussage, dass durch den Heiligen Geist auch wir in Gott (als die von ihm geliebten) sind, auch im Sinne des *Erweises* seiner Liebe durch das Geschenk seines Geistes verstehen. Nichtsdestominder halte ich meine Überlegungen sachlogisch, und zwar gemessen am Maßstab der aquinatischen Vorgaben, für sehr berechtigt. Spekuliert doch Thomas in Kapitel IV,19 ausführlich über den Hervorgang des Heiligen Geistes unter dem Aspekt des „amatum ut in amante“, wie er auch in *STh* I, 37,2 ad3 in aller wünschenswertesten Deutlichkeit festhält: „Pater non solum Filium, sed etiam se *et nos* diligit Spiritu Sancto ... Sicut Pater dicit se et omnem creaturam

Meditation unmittelbar zum Zitat aus 1 Joh 4,16 überleiten: „Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott in ihm.“

Eine, wie ich meine, ungemein raffinierte Struktur, die sich Thomas auftrat gerade nicht im Willen zur präventösen Selbstdarstellung des intellektuellen Genies, sondern im nüchternen Hinsehen auf das erlebte Unerhörte. Gott liebt sich selber und darin eben auch uns durch die in ihm selber hervorgehende Liebe in Person, um diese seine Liebe in Person wohnen zu lassen in dem, was als das Andere zu Gott von Gott hervorgeht, um kraft des Geschenkes dieser seiner Liebe in Person den damit Beschenkten in seliger Liebe an Gott selber verloren sein zu lassen.

Das hier in extenso vorgestellte „Modell“ aus der Summe gegen die Heiden hält sich, wenn ich recht sehe, eigentlich unverändert bis einschließlich der Theologischen Summe durch.<sup>29</sup> – Ergänzend wäre nachzutragen, dass nach Thomas Gott im Gerechten nicht nur – durch den Heiligen Geist – wie der ‚Geliebte im Liebenden‘, sondern auch – durch den Sohn – wie der ‚Erkannte im Erkennenden‘ wohnt.<sup>30</sup> Dies zu verdeutlichen, gelingt Thomas um so besser durch seine Weiterführung der augustinischen Trinitätsspekulation: durch die Selbstvergegenwärtigung in der / zur Selbstabbildung dessen, der in Gott selber nach der Weise des ‚geliebten Gottes qua im liebenden Gott‘ resp. des ‚erkannten Gottes qua im erkennenden Gott‘ hervorgeht<sup>31</sup>, – sprich: des Heiligen Geistes und des Sohnes –, wohnt Gott in uns wie das Geliebte im Liebenden resp. das Erkannte im Erkennenden.<sup>32</sup>

---

Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, in quantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam“ [Hervorhebungen von mir]; zitiert aus der Editio Ottaviensis, Tomus I, Ottawa 1953. – Vgl. auch *STh* I, 38,2 sowie *De Potentia* 9,9 ad13.

<sup>29</sup> Zum Konzept der Summe vgl. neben I, 43 (bes. Art. 3, 5 u. 6) auch I, 38 (bes. Art. 1, corpus).

<sup>30</sup> Dazu s. *Contra gentes* IV,21 (n. 3576) u. IV,23 (n. 3595); *STh* I, 38,1 (corpus) sowie 43,3 et 5.

<sup>31</sup> In der Summe vgl. dazu I, 27,3 u. 4.

<sup>32</sup> Es ist also für die Einwohnung Gottes in uns nach der Weise des ‚Erkannten als im Erkennenden‘ dem Sohn bzw. Wort eine ähnlich grundlegende Rolle zuzubilligen, wie sie Thomas in *Contra gentes* IV,21 dem Heiligen Geist hinsichtlich der Einwohnung kraft der Liebe zuspricht, zumal in *Contra gentes* IV,23 (n. 3595) die entsprechende Parallelität deutlich ausgesprochen wird. Welche ist jedoch die *einfachhin* grundlegende-re Rolle, die des Sohnes oder die des Geistes? In der Tat lassen sich Belege dafür anführen, dass für Thomas – gemäß der (wenigstens logischen) Vorordnung der Erkenntnis gegenüber dem Wollen resp. Lieben bzw. des, in uns entsprechend repräsentierten, ‚ordo originis‘ – die Rolle des Sohnes in der Einwohnung die grundlegendere ist: *1 Sent* 15, 4,2; *STh* I, 43,5 ad2. Aber einmal abgesehen davon, dass der Heilige Geist als die hervorgehende Liebe die (erste) Gabe ist, in bzw. kraft der(er) alle Gaben von Gott geschenkt werden (vgl. *1 Sent* 15, 4,2 ad2; *STh* I, 38,2; *STh* I, 43,5 ad1), so lässt die Bindung der irgendwie besonderen Einwohnung von Sohn und Geist an das ‚donum sapientiae‘ bzw. die ‚virtus caritatis‘, wobei *erstes letztere ein-*

### 3. Einige systematische Anschlussüberlegungen

Ist das Wohnen Gottes in uns wie das Geliebte im Liebenden bzw. Erkannte im Erkennenden nun wirklich ein Wohnen Gottes in *realer Selbst*-Gegenwart? Dass Thomas darunter mehr als nur eine *intentionale* Kontaktnahme versteht, scheint mir durch das Vokabular deutlich indiziert. Im einzelnen kann ich dem hier nicht nachgehen. Aber *wie* ist die Realität dieser Kontaktnahme mit dem ‚An sich selber‘ der göttlichen Wirklichkeit gewährleistet? – Ein nicht ungewichtiger Strom in der theologiegeschichtlichen Tradition setzt hier auf die *Allgegenwart* des all-wirksamen Gottes als die *Voraussetzung* für die besondere Kontaktnahme in den übernatürlichen Akten des Erkennens und Liebens bzw. deren habitueller Vorwegnahme. Diese Konzeption mag nun nicht durchwegs unthomanisch sein. Für sich genommen, übersieht sie jedoch vollends die trinitarische Strukturierung des Einwohnungskonzeptes bei Thomas, welche zwei korrelierende Momente des Einwohnungs geschehens impliziert: dadurch, dass die beiden hervorgehenden Personen in uns selbst-gegenwärtig werden dazu bzw. darin, dass sie kraft der uns untrennbar mit der heiligmachenden Gnade eingeschaffenen Gaben der Gottesliebe und Weisheit abbildlich Anteil an sich geben, sind wir zu einer Kontaktnahme mit Gott in den Akten der Gottesliebe und der davon getragenen (!) Erkenntnis erhoben, welche die bloß *intentionale* Erreichtheit der Wirklichkeit Gottes hinter sich lässt. Das scheint mir auch durch nachfolgendes, wunderbar zusammenfassendes Zitat aus der Theologischen Summe belegbar zu sein, wozu ich bewusst etwas freier übersetze: „Die anderen Geschöpfe können zwar von der göttlichen Person bewegt werden, jedoch nicht so, dass sie dazu ermächtigt wären, die göttliche Person zu genießen und von ihrer Wirkung Gebrauch zu machen. Und genau dazu gelangt bisweilen die vernunftbegabte Kreatur, wenn sie nämlich solchermaßen des göttlichen Wortes und der in Gott hervorgehenden Liebe teilhaftig wird, dass sie im freien Zugang Kontakt mit Gott im wahren Erkennen und rechter Liebe aufnehmen kann“<sup>33</sup>. – Allerdings bleibt die exakte begriffliche Fassung des Proprium des Verhältnisses der ge-

---

*deutig voraussetzt* (STh II/II, 45,2 / 4 / 6 ad2), eigentlich keinen anderen Schluss zu als, dass, und zwar im Rahmen der aquinatischen Vorgaben, ‚ratione „in-subjectivationis“ doni repraesentantis personam ipsum ap-proprieate exemplariter-effective imprimentem‘ die Einwohnung des *Heiligen Geistes* die grundlegendere ist, mag es sich auch ‚ratione repraesentationis ordinis originis‘ umgekehrt verhalten, weshalb auch die irgendwie besondere Einwohnung des Heiligen Geistes als die *simpliciter* grundlegendere gelten darf, womit schließlich dem biblischen Zeugnis besser Rechnung getragen ist. – Zum Gesamtkonzept bei Thomas vgl. auch EMERY, *Missions invisibles*, 56–58.

<sup>33</sup> STh I, 38,1: „Aliae autem creaturae moveri quidem possunt a divina Persona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina Persona et uti effectu eius. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare.“

sandten göttlichen Person zur geschaffen-eingegossenen Gabe, vermittels derer sie sich vergegenwärtigt, bei Thomas eben doch prekär: die grenzbegriffliche Näherung lebt – greifbar am Bild des Siegelabdruckes – von einer nicht zureichend aufgeklärten Metaphorik. Oder das Desiderat einer exakteren begrifflichen Fassung wird unzulänglich eingelöst, wie in der „Summe gegen die Heiden“ durch Rekurs auf die Einheit von gemeinsamer Wirk- und besonderer Nähe zur Exemplarursächlichkeit: Wirk- und Exemplarursächlichkeit zeichnen doch den Bezug Gottes zu *allen* Geschöpfen aus, so dass von daher allein die Intention, die Eigenheit der Selbstvergegenwärtigung der göttlichen Person, und zwar gerade auch in ihrer unerhört qualitativen Steigerung gegenüber der allgemeinen Präsenz Gottes in der Welt, einzufangen, eben doch nicht hinreichend eingeholt ist<sup>34</sup>. Als Fazit könnte man daher festhalten, dass in Thomas' Konzeption der Einwohnung eine tiefgreifende Intuition am Werke ist, die allerdings noch keine hinreichende begriffliche Fassung bei ihm gefunden hat.

Wenn ich mich nachfolgend noch kurz einer solchen Fassung zu nähern anschicke, dann will ich dies zum einen im engen Anschluss an den Beitrag Karl RAHNERS versuchen; zum anderen in der Gewissheit, dass zumal meine eigenen Anstrengungen der bloßen Näherungswertigkeit nicht entrinnen können.

In seinem berühmten Beitrag „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“<sup>35</sup> präsentierte Rahner – in ihm ursprünglich unbekannter, faktisch weitgehender Konvergenz mit Maurice DE LA TAILLE<sup>36</sup> – zum ersten Male sein Konzept von der sich im strengen Sinne uns selber mitteilenden Wirklichkeit Gottes, scholastisch gesprochen: der sog. *un*-geschaffenen Gnade, eben im Unterschied zu der uns eingeschaffenen Gnadengabe.

Rahner greift hierzu auf Thomas selbst zurück, und zwar auf dessen Lehre von der *beseligenden Anschauung Gottes*. – Der Hintergrund ist jenes Ver-

<sup>34</sup> Ganz abgesehen davon, ist der Titel der göttlichen Auto-Präsenz in der kreaturalen Wirklichkeit für Thomas doch gerade in der *Wirksamkeit* gelegen (*STh* I, 8,1–3), welche allen drei göttlichen Personen gemeinsam ist, auf dass die Verbindung von Wirk- und besonderer Nähe zur *Exemplar*-Ursächlichkeit zur Begründung einer irgendwie eigentümlichen *Präsenz* einer göttlichen Person wenig austrägt. Und darüber hinaus ist die Exemplarursächlichkeit Gottes (wie die Wirkursächlichkeit, mit der sie engstens kohäriert) in den *drei* Personen darin jeweils unvermindert *ein* und dieselbe (vgl. *STh* I, 15,3 / 34,3 ad4 / 44,3), um daher nur eine (je andere) besondere Nähe einer bestimmten göttlichen Person ihrer hypostatischen Eigentümlichkeit nach zu ihr zuzulassen (wenigstens hinsichtlich einzelner Wirkungen bzw. bestimmter Wirklichkeitsdimensionen), welche besondere Nähe die unverminderte Dignität einer jeden göttlichen Person in der ungeteilt-einen göttlichen Exemplarität stehen lässt, was schließlich die abbildliche Selbstdarstellung einer göttlichen Person ihrer unmittelbaren Eigentümlichkeit nach in einer übernatürlichen Wirkung nur eine recht bedingt solche sein lässt.

<sup>35</sup> In: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1967, 347–375.

<sup>36</sup> Vgl. kurz dazu: FIGURA, a. a. O., 247–250.

hältnis von Gnadenstand und dessen Vollendung in der sog. Glorie bzw. der Einwohnung der göttlichen Personen und deren Vollendung in der Schau von Angesicht zu Angesicht, wonach – wie Papst LEO XIII. es in seinem Lehrbrief über den Heiligen Geist „*Divinum illud munus*“ ausdrückte – diese Einwohnung sich von der einstigen seligen Schau unterscheidet *nur* nach den je anderen *Umständen* des Pilger- bzw. Vollendetenstandes.<sup>37</sup> M. a. W.: die Einwohnung *ist* schon die Endgestalt unseres Gottesverhältnisses, nämlich unmittelbare Gottesgemeinschaft, allerdings in der *Vorwegnahme* der Voll-Endungsgestalt. – Von daher folgert Rahner: muss dann genau dasjenige, was das unübertreffliche Nahverhältnis zu Gott in der Vollendung ausschlaggebend ausmacht, nicht auch schon für die Einwohnung Gottes im Gerechten in Geltung sein, wenn auch in jener anderen Weise, welche der Schau ihr Proprium belässt? Nun ist aber das Nahverhältnis Gottes zu uns in der unmittelbaren Schau von Angesicht zu Angesicht nach der Lehre des heiligen Thomas nur dadurch möglich, dass Gott im strengsten Sinne durch Gott geschaut wird. D. h.: die Rolle eben jenes geistigen Bildes der geistig erfassten Sache in uns, welches die Betätigung des geistigen Erfassens dieser Sache ermöglicht, die Rolle eben der sog. „*species intelligibilis*“, ist in der unmittelbaren Anschauung des Wesens Gottes durch nichts anderes als eben dieses Wesen Gottes selber wahrgenommen: ist Gottes Wesen doch durch kein von ihm verschiedenes geistiges Bild adäquat vertretbar.<sup>38</sup> Das heißt aber: in der ‚*visio beatifica*‘, der beseligenden Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht verhält sich die Wesenswirklichkeit Gottes selber zum geschaffenen Geist *quasi-formal-ursächlich*. Dies bedeutet: das Verhältnis Gottes zur geschaffenen Wirklichkeit ist in besagter Hinsicht nicht durch das Gegenüber von Wirkendem und Erwirktem bestimmt, sondern dadurch, dass Gott sich zur geschaffenen Wirklichkeit verhält wie eben die *Form*, d. h. in etwa: wie das durch nichts anderes als die Mitteilung seiner selbst innerlich bestimmende Prinzip. Das klassische (auf Gottes Verhalten zum Geschöpf allerdings gerade nicht anwendbare<sup>39</sup>) Beispiel für ein formalursächliches Verhältnis wäre dasjenige der Seele zum Leib. *Quasi-formalursächlich* ist das besondere Verhältnis Gottes zur kreatürlichen Wirklichkeit, welches er durch seine Selbst-Gabe im strengen Sinne eingeht, deshalb zu nennen, weil darin die ungeschaffene Wirklichkeit Gottes *kein immanenter* Konstituent des durch die Mitteilung ihrer selbst von ihr Bestimmten wird: Gottes Wesen geht weder darin auf noch ist es konstitutiv darauf hingeordnet, durch die Mitteilung seiner selbst diese bestimmende Funktion auszuüben. – Wenn nun, so Rahner, dieses einzigartige Verhältnis Gottes zum geschöpflichen Geist – wonach Gott durch

<sup>37</sup> Vgl. DS (3330)/3331.

<sup>38</sup> Vgl. *De Veritate* 8,1; *Contra gentes* III, 51sq.; *STh* I, 12,2 (bes. ad3).

<sup>39</sup> S. *STh* I, 3,8; *De Unione Verbi incarnati* 1 (corpus und ad1).

nichts anderes als den „Ein-satz seiner selbst“ eine bestimmende Funktion für ihn hat – *das* wesensgebende Kennzeichen für die ‚visio beatifica‘ ist: muss es dann nicht ebenso – freilich mutatis mutandis – die Einmaligkeit jenes Verhältnisses zu Gott schon im Pilgerstand ausmachen, welches sich mit dem Stichwort „Einwohnung“ verbindet? Wenn nämlich gelten soll, dass letztere schon die Endgestalt unseres Gottesverhältnisses ist, nämlich in der Vorwegnahme der vollendeten Gottesgemeinschaft?!

Rahners Ansatz aufgreifend und vielleicht ein wenig weiterführend möchte ich abschließend noch eine kleine Erwägung anfügen. Ich greife dazu zurück auf die Gedankenstränge bei Thomas, wonach die Einwohnung grundgelegt ist durch die Selbstvergegenwärtigung der in Gott *hervorgehenden* Personen. Und auf diesem Hintergrund will ich von zwei Voraussetzungen her zwar nicht die entsprechende innere Möglichkeit aufweisen, jedoch die Denkbarkeit der Möglichkeit dafür reflektieren, dass Gott sich durch nichts anderes als die Mitteilung seiner unerschaffenen Wirklichkeit zur inneren Bestimmung des kreatürlich Anderen seiner selbst, sprich: zu dessen Quasi-Form, macht, welches Andere darin eben das bleiben soll, was es ist. 1.) M. E. muss schon aus rein vernunftautonomen Erwägungen heraus postuliert werden, dass Gott, und zwar in der Einheit seines Wesens, die absolute *Urbild-*, sprich: *Exemplar*-Ursache der geschaffenen Wirklichkeit ist, und dies nicht nur hinsichtlich der (analogen) Übereinkunft der Kreatur mit ihm, sondern auch hinsichtlich dessen, was den konstitutiven *Unterschied* der Kreatur zu Gott ausmacht. Und dabei ist nicht nur an die „*Ideal*“- , sondern eben auch an die „*Real*“-Exemplarität gedacht. Auch hinsichtlich des den *Unterschied* zu Gott Ausmachenden deshalb, weil das geschöpfliche Seiende eben auch als *endliches* nicht das absolut Andere zu sich als einem *seinspositiven* darstellen kann; ansonsten es mit dem endlich-geschöpflichen Seienden gerade *nichts* wäre! Und selbstverständlich *bleibt* darin das Exemplarisierte hinter seinem göttlichen Realurbild wesentlich um ein Unendliches *zurück*. 2.) Theologisch wäre diese exemplarische Valenz Gottes auch hinsichtlich des Unterschiedes der Kreatur zu ihm wohl trinitarisch zu fundieren: demnach ist es gleichwohl Gott in der *Einheit* seines *Wesens*, der sich durch besagte exemplarische Valenz auszeichnet; dies aber so, dass die Bedingung der Möglichkeit dafür die „Inbegriffenheit“ der entgegengesetzten Beziehungen in der Identität des einen Wesens ist, was zu explizieren hier nicht der Ort ist. Immerhin sei aber festgehalten, dass der Unterschied in Gott selber, der ausweislich der Offenbarung zwischen den drei Personen in Gott besteht, als ein solcher von eben *unendlich-göttlicher* Gültigkeit zu apostrophieren ist, um umgekehrt freilich als solcher zu gelten, der durch die *eine* Infinität des *einen* Wesens Gottes als der unendlich-göttlich gültige gestiftet ist. Daran ändert auch nichts, dass der Unterschied zwischen den göttlichen Personen, als ausschließlich im Gegensatz der Beziehungen bestehender, dem *Exklusionsgrad* nach ein sui generis

minimaler ist: er ist ein Unterschied ausschließlich in den Funktionen der Mitteilung des einen Wesens.<sup>40</sup>

Ist nun aber die eine, essentielle, Exemplarität Gottes für die Kreatur auch in deren konstitutivem Unterschied Gott gegenüber in der je anderen göttlichen Person in der Weise des ihr *formell-eminenter* – statt nur in der Gestalt der Überentsprechung („virtuell-eminenter“) – eigenen Unterschieden-Seins infinit-maximaler Gültigkeit gegeben, dann wird nachvollziehbar, dass besagte Exemplarität die göttliche Person, welche *der* je Andere gegenüber der je anderen Hypostase *in* Gott ist, mit jener „Überbrückungs“-Valenz demjenigen gegenüber, welches *das*, nämlich kreatürlich, Andere zu Gott darstellt, ausstattet, welche Überbrückungsvalenz die göttliche Person für den unermesslich von Gott unterschiedenen kreatürlichen Geist<sup>41</sup>, – in bestimmter Hinsicht – die *Quasi-Form* sein lässt. Näherhin ist hierbei an die (Letzt-)Grundlegung der Einwohnung zu denken, welche das quasi-formalursächliche Verhältnis der göttlichen Wirklichkeit nach deren beiden je anderen hypostatischen Weisen mit sich bringt. Und ist es nicht, so ließe sich weiterdenken bzw. -fragen, näherhin wenigstens angemessenerweise *der* in Gott als der Andere *Hervorgehende*, der kraft der göttlich-exemplarischen Differenzmächtigkeit und des unendlich-gültigen Unterschieden-Seins in Gott selber die aktual ausgeübte Funktion der göttlichen Wirklichkeit als Quasi-Form für *das* aus Gott – kreatorisch – *Hervorgehende*, den kreatürlichen Geist, letztgrundlegt? Und kann dieser in Gott *Hervorgehende* es nicht wiederum wenigstens angemessensterweise gerade als jener sein, der von Vater und Sohn *ge-haucht* ist als die *Liebe* Gottes, um somit dem kreatürlichen Geist *ein-ge-haucht* zu werden? Letzteres deshalb, weil der kreatürliche Geist (wenigstens der naturalen Anlage nach) eben jenes Vollzuges mächtig ist, in dem er quasi ekstatisch aus sich heraustritt, nämlich des Wollens, der Bejahung, der Liebe, um gerade als solcher in letztgrundlegender Weise dem Zu-ihm-sich-quasi-formal-ursächlich-Verhalten der unerschaffenen Wirklichkeit Gottes selber potentialiter zukonstelliert zu sein. Und somit zuletzt durch die Wirklichkeit Gottes als diejenige des Heiligen Geistes bestimmt, wäre der kreatürliche Geist als so sich ent- und in die Wirklichkeit Gottes hineingerissen zu denken, dass damit eo ipso das quasi-formalursächliche Verhalten der ungeschaffenen Wirklichkeit Gottes zu ihm nach den Weisen auch des Sohnes und des Vaters einhergeht.

Als das entsprechende ‚donum creatum inhaerens et proxime(!) ad hoc disponens‘ hätte dann die caritas, die Tugend der Gottesliebe zu gelten: sie

<sup>40</sup> Vgl. auch FRANCISCO DE SUÁREZ, Tractatus de Sanctissimo Trinitatis mysterio III,2,5, in: Opera omnia (ed. André) I, Paris (Vivès) 1856, 590(a)/b.

<sup>41</sup> Das Endliche unterscheidet sich zwar in eben nur endlicher Gültigkeit von Gott, jedoch in einem zugleich unendlich-maximalen Exklusionsgrad: gemäß der formellen Ausgeschlossenheit des Endlichen aus dem es unermesslich überschreitenden Unendlichen.

ist jene dem kreaturalen Geist *immanent-inhärente* Bestimmung<sup>42</sup>, welche (in entsprechender Hinsicht) der göttlichen Wirklichkeit als sich unvertreten selbst schenkender auf der Ebene des Geschaffenen unmittelbar korrespondiert und so deren „Siegelabdruck“ darstellt.<sup>43</sup>

Über eine allererste Anskizzierung reichen solche Erwägungen freilich nicht hinaus. Was hier, ohnedies nur fragmentarisch, für die *letzt*-grundlegende unsichtbare Sendung des Heiligen Geistes angedeutet wurde, müsste zudem, *mutatis mutandis*, auf die in ihrer Weise grundlegende des Sohnes appliziert werden. Überdies gälte es, und zwar auf den Spuren der neutestamentlichen Vorgaben, die Struktur des Zueinander dieser beiden unsichtbaren Sendungen in deren je anderen grundlegenden Funktion zu erhellen.

---

<sup>42</sup> Was die göttliche Wirklichkeit niemals sein kann: *Quasi*-Form!

<sup>43</sup> Das Besondere einer ‚*gratia creata*‘ (bzw. eines ‚*donum creatum elevans*‘) qua „*supernaturale absolutum et secundum substantiam, nihilominus creatum*“ ist wohl in deren (des-) *transzendentaler* Bezogenheit zur ‚*persona divina seipsam ad fruendum dans vel tantum ad hoc invitans (et hoc saltem per reductionem)*‘ zu sehen: nur so wird überhaupt die *supernaturale* Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit (vgl. *STh* III, 110, 3 u. 4) verständlich. – Vgl. dazu RAHNER, a. a. O., 360–362, bes. Anm. 3 (361).



PETER HOFMANN

## „Wir sind Papst!“?

Das Lehramt zwischen  
staatlicher Wissenschaft und kirchlichem Glauben\*

*Zusammenfassung:* Religion ist in Deutschland keine private, sondern eine sowohl sehr persönliche als auch staatliche und kirchliche Sache. Die Frage von *fides* und *ratio* stellt sich hier konkret. Dabei verzichten der Staat und das kirchliche Lehramt auf einen Totalitätsanspruch: der Staat, weil er letzte Orientierung nicht verfügen kann, und der Papst, weil er als Letztinstanz den Platz für den Souverän der Kirche, Jesus Christus, freihält.

*Abstract:* From a German point of view religion is by no means something exclusive and private but a matter of public concern. The classic issue of the relationship of *fides* and *ratio* is a concrete and public question. Neither state nor (Catholic) church asserts its total claim of religion. The state offers no religious orientation by itself („state religion“ or „civil religion“), the (Catholic) church and the pope respectively clears a space for the sovereign of the church, Jesus Christ himself.

„Wir sind Papst“, hatte im März 2005 die Bildzeitung getitelt. Manche dürften sich damals gedacht haben: ich nicht. Wer immer „wir“ nun ist – ich will die Frage weder stellen noch heimlich beantworten. Dafür will ich sie etwas abwandeln: Braucht denn die Theologie einen Papst, wenigstens sie? Das heißt: Wir Theologinnen und Theologen hier? Vielleicht denken Sie sich spontan: „die brauchen ihn auch nicht“. Möglicherweise durchzuckt außerdem den einen oder anderen Kopf der Gedanke: „Vielleicht braucht *die* Theologie oder eine *ganz bestimmte* Theologie ihn ja – aber was brauche ich Theologie überhaupt, zumal hier auf dem Campus?“ Die Frage lässt sich weiter treiben – Sie werden es gleich sehen. Um simple Ja/Nein-Fragen geht es hier eher nicht, sonst könnte ich Ihnen und mir den Spaß erlauben, hier und jetzt im Raum über den aktuellen Antworttrend abzustimmen und *nach* dem Vortrag zu testen, ob sich *durch* den Vortrag daran etwas geändert hat und unsere gemeinsame Gedankenarbeit effizient gewesen ist. Um Spaß geht es mir aber noch weniger, auch wenn die nächsten 45 Minuten für uns nicht ganz freudlos verlaufen sollen, sondern um den Versuch, zu differenzieren und Position zu beziehen: *differenzieren* zwischen den Problemebenen der Fragestellung, wie ich sie verstehe, und *Position zu beziehen*, nämlich meine Antwort transparent

---

\* Antrittsvorlesung vom 25. Januar 2006 in der Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz.

und hoffentlich argumentativ nachvollziehbar zu geben, warum ich mit den Kolleginnen und Kollegen im 5. Stock des E-Gebäudes theologisch arbeite. Wir sind da oben nicht dem Himmel näher; wir haben aber von dort unseren eigenen Blick auf Licht und Wolken über dem Campus.

Was erwarten Sie nun von der Antrittsvorlesung eines katholischen Theologen, der in einem mittelgroßen Institut innerhalb des Fachbereichs Philologie/Kulturwissenschaften arbeitet? Sicher nicht das akademische Schaulaufen eines Vortrags, der im Binnenraum einer klassischen theologischen Fakultät zu halten wäre – ein Vortrag, der die Forschungskompetenz kollegial zu demonstrieren hätte und einen thematischen Außenbezug vernachlässigen dürfte. Philosophie scheint, nach einem Bonmot meines philosophischen Doktorvaters Jörg SPLETT, der Versuch zu sein, „das Unbegreifliche in das Unverständliche“ zu übersetzen. Ich will jetzt nicht zeigen, dass Theologen gelegentlich zu eben solchen Übersetzungsleistungen fähig sind – Leistungen, die andere Diskursteilnehmer bestenfalls sprachlos machen, indem sie entweder ins Triviale oder ins Hermetische ableiten. Denn ich vermute, Sie werden sich eher fragen, warum auf diesem Campus ein katholischer Theologe und obendrein Priester amtlich redet und lehrt. Da haben wir eine gemeinsame Frage: Ich stelle sie mir natürlich auch und nutze jetzt die Chance, mit Ihnen darüber nachzudenken. Es geht um die Rolle, besser: um das Rollenset, das ein katholischer Theologe in einem fachbereichsspezifischen Diskurs und auf dem Campus insgesamt hat. Denn in der Diaspora des Campus befindet sich die Theologie mit denen, die sie vertreten, in einem permanenten „Identitätslabor“ (Stuart HALL).

Eher möchte ich von einer Doppelrolle sprechen. „Das Lehramt *zwischen* staatlicher Wissenschaft und kirchlichem Glauben“: Damit ist das doppelte Rollenset angedeutet, in dem der amtliche Lehrende agiert, wobei auch der gängige *terminus technicus* „Lehramt“ wiederum ambivalent ist. „Lehramt“ meint, was unsere Studierenden als Schuldienst anstreben; „Lehramt“ meint aber auch *katholisch* die normativ kirchliche Instanz, die in Glaubensfragen gewissermaßen die hermeneutische Richtlinienkompetenz hat und sich *eo ipso* einem regulierenden staatlichen Zugriff entzieht. Dies gilt auch – im Unterschied zum Lehramtsverständnis der evangelischen Konfession – für den jeweiligen Hochschullehrer, der Theologie lehrt: Er vertritt eine Lehre, über die er nicht verfügt, und hat insofern ein spezifisches Lehramt. Augustinus nennt das so: „*mea doctrina non mea doctrina*“. Dies zumindest unterscheidet einen Hochschullehrer von dem letztinstanzlichen Anspruch des Papstamts. Oder mehr lustvoll-paradox gesagt: Ein katholischer Theologe kommt nicht in die Verlegenheit, unfehlbar sein zu müssen – dies wäre eher eine typisch akademische und professorale Versuchung. Er bleibt eben prinzipiell als Wissenschaftler und vor allem als Glaubender fehlbar. Ist das nicht ein sympathischer Aspekt dieser Ambivalenz? Andererseits drängt sich zu Recht die Frage auf,

ob damit das eigentliche Problem nicht nach außen verlagert und damit dem akademischen-diskursiven Zugriff entzogen wird. Noch deutlicher: Eine staats- und universitätsfremde Instanz hat amtlichen Zugang zum Campus und überhaupt zum hoheitlichen staatlichen Bildungssektor, wenn ein katholischer Theologe amtlich lehrt. Sie werden es gleich sehen.

Das ist spannend und führt zu Spannungen, die wir alle kennen, aber unterschiedlich bewerten und lösen. Der Hinweis darauf, dass es eben so sei, nämlich von Rechts und Konkordats wegen vereinbart und abgesichert, trägt nichts aus: Das *factum brutum* antwortet ja nicht auf die Frage, welchen Sinn und welches argumentative Recht diese institutionalisierte Spannung habe. Böse ließe sich formulieren: Es ist schon schlimm genug, dass im akademischen Konzert der Disziplinen die Theologen auf ihren (vermeintlich) imaginären Instrumenten gelegentlich hörbar dissonante Töne erzeugen; aber es ist noch schlimmer, dass die Noten von einer dritten Hand geschrieben werden. Insofern kann ich mich nicht mit dem Hinweis aus der Affäre ziehen, die Kunst- und Musikwissenschaften, vor allem aber die Philosophie hätten da ganz ähnliche Probleme: Auch wenn die Philosophen nach einigen Jahrtausenden Nachdenkens offensichtlich eher ihre Probleme wiederholen als zu effizienten Lösungen kommen und damit nebenher ein Plädoyer für das erwähnte „Unbegreifliche“ halten, auch wenn hier die Frage nach dem Wissenschaftsstatus der *moral sciences* gegenüber den *sciences* schlechthin, und wenn die Konkurrenz von Verstehen und Erklären bei allen ernsthaften Anlässen neu entsteht: Hier, im Fall der Theologie und insbesondere der katholischen, geht es an dieser Stelle um ein anderes Problem.

Historiker wissen dieses Problem lokal und temporal einzugrenzen. Seit dem Wormser Konkordat von 1122, dieser wohl ersten Etappe der Schlichtung im Investiturstreit, gibt es immer neue Versuche, durch Vereinbarung zusammenzufügen, was nicht zusammengehören scheint. Der „Kulturkampf“ Bismarcks liefert eine strategisch aufschlussreiche Variante; das Konkordat zwischen dem Deutschen Reich bzw. seinen Rechtsnachfolgern mit der katholischen Kirche begründet mit seiner langen und komplexen Geschichte den *status quo* und damit auch das ambivalente Rollenset, das diejenigen haben, die konfessionellen Religionsunterricht und konfessionelle Theologie treiben. Aber auch dieser recht deutsche Typus von Religion als öffentliche Sache entspricht dem Muster, das die Konflikte zwischen nationaler (bzw. nationalstaatlicher) Kultur und transnationaler (bzw. weltkirchlicher) Kultur zeigen. Da inkulturiert sich etwas in einem Bereich, dem es sich in letzter Konsequenz doch wieder entzieht. Etwas ist zugleich innerhalb und außerhalb einer Kultur; die Unterscheidung zwischen Innen und Außen ist gegeben, eine laizistische Trennung aber wird gerade nicht gewollt, weil sie nur scheinbar alles einfacher macht.

Kurz: Religion ist in Deutschland keine private, sondern eine sowohl sehr

persönliche als auch staatliche und kirchliche Sache. Damit meine ich nicht die selbstverständliche Einsicht, dass Staatsangehörigkeit und Kirchenmitgliedschaft ihre Träger keineswegs zwischen zwei völlig getrennten Welten aufteilen und zu einem fast schizoiden Agieren oder Changieren zwingen. Wer glaubt, grenzt seine Überzeugung nicht auf eine temporäre oder lokale Übung ein; wer eine Staatsangehörigkeit oder ein öffentliches Amt hat, gönnt sich umgekehrt auch keine Auszeiten oder Exklaven. Die Ambivalenz oder Doppelrolle von Menschen, die zugleich staatlich und kirchlich agieren, reicht aber weiter. Die beiden Seiten stehen weder in geschichtlicher Herkunft noch in der Sache einfach unverbunden so nebeneinander, dass sie erst nachträglich zusammengefügt würden. Eine nicht nebensächliche Anmerkung: „Sind wir noch Papst?“, so hat Christian STRÖBELE vor einiger Zeit gefragt und behauptet, die vatikanische Staatsbürgerschaft des vormaligen Kardinals RATZINGER schließe die bisherige deutsche Staatsbürgerschaft aus. Diese Lösung wäre zu einfach – obwohl sie manche deutsche Katholiken von dem für sie schwer erträglichen Paradox befreien könnte, daß der typisch deutsche „antirömische Affekt“ (Hans Urs VON BALTHASAR), der klassische und moderne *furor teutonicus*, sich seit März 2005 gegen einen römischen Deutschen auf dem Stuhl Petri richten muss. Dieser Zwiespalt der deutschen Seele findet nun hier, wie der strategisch denkende Jurist STRÖBELE sicher auch weiß, keine Lösung, da die Verleihung einer weiteren Staatsbürgerschaft die bisherige deutsche Staatsbürgerschaft eben nicht aufhebt.

Drei Schritte möchte ich mit Ihnen gehen: 1. möchte ich Argumentationsformen vorstellen, die für die geltende Lösung sprechen. 2. möchte ich den größeren Horizont des Problems ansprechen: das Verhältnis von Wissenschaft und Glaube nämlich. 3. möchte ich die steile und ebenso konfessionell-katholische These riskieren, die Theologie brauche tatsächlich einen Papst. Wenn Sie dabei jetzt schon zusammenzucken, kann ich Sie gern trösten: Wir werden wohl noch viele Jahre Zeit haben zu einem fröhlichen Streit über diese Sache – überzeugen Sie mich vom Gegenteil!

### 1. Sinnvolle Argumentationsformen – und etwas mehr

Warum gibt es die gut geregelte Ehe von Vater Staat und Mutter Kirche? Ich möchte die gängigen Argumentationsfiguren zunächst kurz erinnern, um sie dann ein wenig zu vertiefen und einen etwas anderen Weg einzuschlagen. Denn es gibt einleuchtende Gründe für ein *joint venture*, die sorgfältig gegen andere Argumente abzuwägen sind. Bevor ich sie nenne, möchte ich aber etwas klarstellen. Sie wissen vielleicht, dass das Fach, das ich aufgrund meiner *venia legendi* eigentlich vertrete, für lange Zeit „Apologetik“ hieß (und heute gelegentlich wieder so genannt wird); es hat die vernünftige Rechenschaft zu leisten, die der kirchliche Glaube anderen schuldet. Damit ist aber keine Apo-

logetik im umgangssprachlichen Sinne gemeint, die sich gewissermaßen für ihre bloße Existenz meint entschuldigen zu müssen, erst recht keine kurzatmige Strategie, die sich mit dem Hinweis auf eine gewisse Effizienz und soziale Brauchbarkeit andient. Es ist schon gut, wenn Menschen durch kirchliche Arbeit manchmal ein wenig netter und sozialverträglicher werden, wenn kirchliche Begleitung das Leben lebendiger und angenehmer macht. Aber: Zum einen beanspruchen und leisten dies andere Institutionen durchaus auch; das Proprium kirchlicher Schulen zum Beispiel ist gerade nicht, die jeweils bessere Schule zu sein, sondern eben eine kirchliche und möglichst gute kirchliche Schule. Zum anderen kann ich mich nicht daran erinnern, dass die Firma Kirche für irgendeinen Wettbewerb gegründet worden ist – auch wenn es ein Wettbewerb auf dem ehrenvollsten Markt oder unter den menschenfreundlichsten Subsystemen unserer Gesellschaft wäre. Die Kirche und ihr Glaube haben eine Funktion und einen wichtigen Dienst in und an der Gesellschaft, in der sie sich bewegen; sie leiten aber ihren Grund und Sinn nicht aus einer solchen Funktion oder Dienlichkeit her. Eine Antwort auf die Frage nach Kirche und Glauben, die so argumentiert, ist definitiv keine *theologische* Antwort. Nicht als Lückenfüller oder zum bloßen Nutzen anderer sind Kirche und kirchlicher Glaube da, sondern um den menschengewordenen Gott zu feiern und den Menschen zu sagen, wie groß ihre Würde ist. Jede andere „Apologetik“ wäre nicht nur untheologisch und theologisch falsch, sondern hätte auch etwas verräterisch Strategisches, ja sogar Selbstentwürdigendes an sich. Sie schlänge falsche Töne an und klänge weder glaubwürdig noch überzeugend. Zudem käme Apologetik für mich in dem doppelten Rollenset, indem ich ja freiwillig und gern agiere, erst recht nicht in Frage: Sollte sich der Priester bzw. Theologe in mir vor dem Beamten rechtfertigen oder umgekehrt? Ich bin ja selber beides, so wie das ordentliche Schulfach Religionsunterricht und die konfessionelle Theologie eben zugleich öffentlich und kirchlich sind. Dabei ist mir durchaus bewusst, dass die Kollegen vom Institut für Evangelische Theologie diese Spannung anders verstehen und wir daher zu unterschiedlichen Begriffen von „Lehramt“ kommen. Das ist kein Unglück, sondern ein Unterschied – allerdings einer, von dem ich nicht hier und eben auch nicht allein reden kann. Vielleicht gelingt es mir, nachdem ich mich vom Sinn meines doppelten Rollensets überzeugt habe, auch Sie davon zu überzeugen. Solche Überzeugungsarbeit zum gemeinsamen besseren Verstehen ist überhaupt mein Ziel. Ich fürchte, ich habe es mir selber nicht leicht dabei gemacht. Haben Sie keine Sorge: Es soll Ihnen bei den folgenden Überlegungen auch nicht besser gehen als mir. Und das wäre nicht die schlechteste Gemeinsamkeit, die wir dabei hätten.

Sie kennen den Kernbestand an Argumentation. Ich möchte diesen Bestand typisieren und in seinen drei wichtigsten Formen gewichten bzw. vorstellen: 1. das sogenannte „Böckenförde-Paradoxon“, 2. das Traditionsargu-

ment, wie ich es nenne, und 3. das im juristischen Sinne „dogmatische“ Argument.

1. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE und viele andere, in jüngster Zeit mit unerwarteter Prägnanz vor allem Jürgen HABERMAS im Münchner Gespräch mit dem vormaligen Kardinal RATZINGER, vertreten eine einleuchtende These in der Form eines Paradoxon. Der deutsche Staat, der Wissenschaft und Unterricht trägt und organisiert, ist weder laizistisch orientiert noch mit einer Staatskirche vereinbar. Ebenso wenig kann er seinerseits die grundlegenden religiösen und kulturellen Orientierungen herstellen oder vermitteln. Stellte er die Sinnressourcen selbst her, so näherte er sich in Theorie und Praxis einem totalen Staat, der uneingeschränkter Zugriff auf die Person des Einzelnen hätte; eben davor schützt der vielzitierte § 1 der Verfassung die Personen des Staatsvolks und unterscheidet sie prinzipiell von bloßen Objekten staatlicher Verfügungshoheit. Beschränkte er sich auf ein Vermittlungsmonopol für die von der Verfassung vorausgesetzten Sinnressourcen, müsste er immer noch ein Deutungsmonopol, eine Art „Lehramt“ für die Inhalte solcher Vermittlung beanspruchen. Beides kann nicht der Fall sein und ist faktisch nicht der Fall. Der Staat lebt, wie es die Verfassung festhält, von den gesellschaftlichen Voraussetzungen einer Sinnproduktion, die er selbst nicht herstellen kann. Eine *civil religion* im Sinne Robert N. BELLAHS oder Richard RORTYS kann diese Sinnproduktion nicht ersetzen, sondern bestenfalls stützen. Aus diesem Grund haben bestimmte verfassungsverträgliche Denominationen das Recht – und ich möchte sagen: die staatsbürgerliche Pflicht –, die Verfassung so mitzutragen, dass sie ihre Ressourcen in Wissenschaft und Unterricht erschließen. Gewiss sind gegen dieses Modell einer Korrelation manche Argumente aufzuführen. Ich sehe aber nicht, dass ein anderes Modell auf plausible Weise diese in freier Verpflichtung beider Seiten etablierte Zusammenarbeit ersetzen könnte, ohne dass ein staatstragender gesellschaftlicher Konsens in den tragenden Grundwerten gefährdet würde. Allerdings wandelt sich die Struktur auch der kirchlichen Öffentlichkeit. Wieweit die heutigen religiösen Institutionen ihrerseits vom Konsens ihrer Mitglieder getragen werden, ist sicher eine offene Frage.

2. Das Traditionsargument verweist auf die jüdisch-christlichen Wurzeln derjenigen gesellschaftlichen Werte, die den Staat tragen. Nicht zuletzt ist auch die *alma mater*, die Universität klassischer Form, aus der theologischen Fakultät entstanden. In einem Polylog von Kulturen kommen allerdings neue Wurzeln und Verästelungen hinzu, die sich mit diesem Modell eines Traditionskontinuums nicht unbedingt vertragen. Geschichte geht weiter, wie vor allem die Debatte über die Herkunft und die wandernden Grenzen Europas zeigt. Andererseits gehört Erinnerung zu den identitätsstiftenden Faktoren von Kulturen. Dazu rechne ich nicht nur die Erinnerung an die Herkunft dessen, was europäische Werte angeht, sondern auch an die Vernichtung von

Menschen und Werte, für die der Name der Shoah steht. Die deutsche Kultur trägt an ihrer Stirn beides, das Kainsmal der Shoah und das Kreuzzeichen des zivilisierenden Christentums. Beides will verstanden und erinnert werden.

Die Postmoderne hält noch mehr bereit. Religion hat immer auch ihren Schatten geworfen und ihre Pathologien in die Welt getragen; sie hat ihre Krankheits- und Unrechtsgeschichten. Religiöse Trägergruppen neigen leicht dazu, sich selbst absolut zu setzen und eine Exklusivität herzustellen, deren Folgen für Nichtmitglieder verheerend sein können. Das Projekt einer „natürlichen Religion“ und ihrer aufgeklärten Toleranz hat hier als Korrektiv gedient, aber leider auch ihrerseits „fundamentalistische“ Züge entwickelt – ich möchte nur an den Staatsterror der Französischen Revolution erinnern. Aber dieses kritische Korrektiv ist ebenfalls religiöser Art, ja es lebt von den Sinnressourcen, die in der positiven Religion erschlossen und immer wieder entstellt worden sind. Mehr noch: Religionskritik ist keineswegs eine Erfindung der Aufklärung, sondern erwächst aus dem religionskritischen Potential der Religion selbst. Wie stark die beiden Testamente der einen Bibel religions- und staatskritisch denken, zeigt die alttestamentliche Kritik an der Institution der Monarchie nicht nur gegenüber dem Typus des politisch Totalitären, für das „Ägypten“ steht. Religion wird für Israel fast zum Synonym für den Exodus aus allem, was totalitär über den Menschen verfügen will. Israel hat seinen Pessach, den „Übergang“ aus dem Totalitären in das verheißene freie Land, das nur JHWH gehört, verewigt; es ist das ewige Passage-Volk, selbst wenn es im verheißenen Land zu wohnen scheint. Exodus ist auch der Schabbat, der die lineare Zeit in linearer Regelmäßigkeit jeden siebten Tag durchbricht; die zyklische Woche bildet durch den Schabbat geradezu nicht-lineare Schleifen in einer Zeit, die sonst nur als ein hoffnungs- und zielloses Kontinuum verlaufen würde. Auch Schabbat ist ein Exodus, eine Unterbrechung; im Jiwrit, dem Neuhebräisch Israels, ist das Wort für Streik von der Wurzel dieses Urwortes abgeleitet worden. Ein endgültiges Pessach, ein endgültiger Schabbat: das ist das unerreichte Ziel. Wenn dieses Ziel seinen Namen und seinen Inhalt verliert, dann heißt es meist „Fortschritt“. Aber bedeutet es dann mehr als ein geradezu zwanghaftes „Weg von hier“, das nach dem Wort Franz KAFKAS an die Stelle eines Ziels tritt? Religion hat etwas Aufständiges, den ständigen Hang zur Unterbrechung bloß linearer Zeitkontinuen. Ps 82, ein wenig geläufiger, weil kaum für religiöse Gemütlichkeit passender Psalm, ruft JHWH zum Gericht über die allzumenschlichen Götter auf, die menschliches Leben mit Füßen treten. Diese Herrschaftskritik spricht aus den Propheten immer im Namen des „Überherrschers“ Gott. Mich wundert es nicht, dass der Daueraufstand Israels in Pessach und Schabbat eine ganz passende Erfüllung im Neuen Testament findet: Hier wird der Aufstand zur Auferstehung der Toten in jedem Sinn des Wortes, und er beginnt mit Jesus dem Christus. Paulus nennt ihn in einer ungeheuren Wortprägung den „Erstgeborenen

von den Toten“. Folgerichtig stehen, nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 nach Christus, die beiden religiösen Geschwister, das rabbinische Judentum und die Kirche, außerhalb der *pax Romana* und auch außerhalb jedes staatlichen Anspruchs, der diese *pax* bis heute beerben will. An dieser singulären Geschichte ändern auch die traurigen Verfallsgeschichten eines Christentums nichts, das sich bereitwillig der Macht hingab: als Caesaropapismus, als byzantinische Hofreligion oder als reformierte Landesfürstenreligion, die spät in Kulturprotestantismus und Kulturbürgertum aufzugehen drohte. Mit dieser kritischen, alle Machtansprüche richtenden „gefährlichen Erinnerung“, wie sie Johann Baptist METZ genannt hat, muss sich das kirchliche Christentum für alle Zeit plagen. Sonst wendet es sich ab von seinem kommenden und wirklichen Herrn und sucht sich neue Herrschaften.

Das Traditionsargument erschöpft sich also nicht darin, eine idealisierte Herkunft zu beschwören, sondern verweist auf das enorme religions- und staatskritische Potential des kirchlichen Christentums. Darin, so meine ich, unterscheidet es sich auch von vielem, was ebenfalls zu Recht Religion genannt wird, aber keineswegs an „Unterbrechung“ und „gefährlicher Erinnerung“ interessiert ist. Dass eine solche im Kern subversive Tradition als eine staatstragende Größe eingebunden werden kann, ohne dass sie einfach zur Staatsreligion wird, ist für mich eines der faszinierendsten Phänomene des Christentums als öffentliche Religion.

Erst mit einem so verstandenen Traditionsargument füllt sich das sehr formale Böckenförde-Paradoxon mit Leben und Inhalt. Nicht irgend etwas „Religiöses“ erschließt die Sinnressourcen, von denen ein Staat wie dieser lebt, sondern genau dieses kirchliche Christentum. Wieweit dies von anderen Religionen gelten kann, ist eine äußerst komplexe Frage nicht nur für das politische Geschäft, sondern auch für eine noch junge, aber äußerst turbulente Theologie der Religionen. Mit einem religionsphänomenologischen Bilderbogen der sogenannten „fünf Weltreligionen“, wie wir alle ihn in unseren Schultagen kennengelernt haben, ist da nicht viel zu machen – und auch nicht „viel Staat zu machen“. Der Blick auf die Religionen ist kein Guckkastenblick auf ein präpariertes Bild: Der Betrachtende ist selber mit Religion affiziert, und das Betrachtete schaut aufmerksam zurück. Was ist, wenn sich die Blicke kreuzen? Oder wenn das Betrachtete nicht nur zurückschaut, sondern zurückschlägt? Der religiöse Großterror der jüngsten Zeit ist vielleicht nicht nur selbst Fundamentalismus, sondern reagiert auch seinerseits auf fundamentalistische Muster der anderen Seite. Und was heißt hier „andere Seite“? Wir – wenn ich dieses Wort hier überhaupt noch so einfach gebrauchen darf – stehen irgendwie schon auf beiden Seiten.

3. Mit dem dritten, im juristischen Sinne „dogmatischen“ Argument kann ich es mir nun einfacher machen. Gewiss, es ist so: Die Verfassung garantiert ein Recht auf Religionsunterricht und konsequent auch konfessionelle Theo-



logie im staatlichen Wissenschaftsbetrieb. Noch – so sagen manche. Immerhin, antworte ich, und so haben wir Zeit, gemeinsam über die Chance nachzudenken, die dadurch gegeben ist. Wenn wir aufeinander angewiesen sind, sollten wir immerhin miteinander überlegen, wozu dies gut ist.

Aber damit ist die Frage nicht erschöpft, ja noch nicht einmal pointiert. Es ging um Religion und Sinnressource, nicht explizit um wissenschaftliche Theologie. Kann und soll es die geben? Nicht wenige religiöse Glaubende treffen sich da in ihrer Skepsis mit bekennenden Nichtglaubenden; beide sagen mehr oder weniger laut: Wozu, wenn Religion schon unvermeidlich ist und die Kirchen ein zähes Leben haben, auch noch Theologie? Eine erste Antwort habe ich bereits angedeutet: Eine Religion, die öffentlich ist und eben nicht dem privaten Gefühl des Einzelnen überlassen bleibt, muss auch wissen, *wer* sie ist und *wie* sie sich von anderem *unterscheidet*. Die Religionskritik Israels und der Kirche schließt immer schon eine durchaus methodische und prinzipielle Reflexion ein. Sie will und muss wissen, wem sie zu dienen hat und wem nicht. Es gibt in der „zweieinen Bibel“ (Georg STEINS), dem Buch aus Altem und Neuem Testament, keine Aussage, die nicht in diesem Sinn kritisch und reflektiert wäre, es gibt keine Aussage, die nicht Theologie wäre oder in einem theologischen Kontext stünde.

## 2. Vernunft, Wissenschaft und etwas mehr

Aber was erwarten Sie nun von uns Lehrenden der Theologie hier auf dem Campus? Gewiss auch, dass wir nett sind und vielleicht sogar, dass wir Probleme vermeiden oder irgendwie lösen. Da kann ich Sie getrost enttäuschen: Auch wir sind nicht nur nett, und unsere Probleme unterscheiden sich nicht von denen anderer. Religion ist auch für die Mitglieder eines theologischen Instituts kein Garantieschein für heile universitäre Subsysteme. Wo liegt der Unterschied? Unsere Mängel an Nettigkeit und unsere Probleme sind für uns und für Sie möglicherweise etwas peinlicher als die Mängel und Probleme anderer. Das muss auch so sein, denn wir haben uns ja freiwillig und hoffentlich wissend einem Anspruch unterworfen, in dessen Licht unsere schwarzen Flecken noch besser zu sehen sind. Die „Stadt auf dem Berg“ bleibt ebenso wenig verborgen wie ein Institut im 5. Stock eines Campusgebäudes. Frei nach einem Bonmot LICHTENBERGS über den Lehrenden: „Er war kein großes Licht, aber ein großer Leuchter“. Auch dem nicht ganz so großen Leuchter darf man durchaus übelnehmen, wenn er schief steht oder wackelt.

Nun ist Glaubwürdigkeit, die sich nicht herstellen lässt, aber hoffentlich immer wieder einstellt, nur die eine Seite, die uns zu schaffen macht; Vernünftigkeit ist die andere. Wieviel Vernunft trauen Sie mir zu? Nicht als Kollegen, der manches eben auch weiß, weil er es im Umgang mit klugen Anderen gar nicht überhören und ignorieren kann, sondern: Wieviel Vernunft trauen Sie

mir, dem Theologen, ganz fachspezifisch zu? Den Kolleginnen und Kollegen an den zünftigen großen theologischen Fakultäten müsste ich zeigen, inwiefern ich nicht nur ein theologischer Generalist in der „Lehrerbildung“ bin, der einen intradisziplinären Gemischtwarenladen betreibt, sondern zunächst ein Fachmann, dessen *venia legendi* auf Fundamentaltheologie lautet. Im Oktober 2004 hatte ich die Freude, ein kleines Gespräch mit dem damaligen Kardinal RATZINGER zu führen, der auf das Stichwort „Campus Koblenz“ mit wissendem Lächeln sagte: „Da müssen Sie aber Zehnkämpfer sein und alles machen.“ Ich erwähne das nicht nur aus einer hoffentlich verzeihlichen Eitelkeit, sondern vor allem, um anzudeuten, dass ich meine Titelfrage nicht aus den Augen verliere. Aber der gangbare Weg zum Ziel ist selten der kürzeste und direkteste. Warten Sie bitte noch ein wenig; ich bin sicher, wir kommen gemeinsam an. Zurück zur Frage nach der Fachkompetenz: Wer Zehnkampf macht, muss irgendwie sportlich sein; wer Theologie im Allgemeinen treibt, muss grundsätzlich wissen, ob es überhaupt geht und vor allem wie.

Das Problem: Glaube als vernunftfremde Instanz?

Es hat nun gute akademische Tradition zu sagen, was man nicht sagen will, und so will ich es auch halten. Nicht sprechen will ich über *theologia*, wie sie Aristoteles als Philosoph verstanden hat: Der „unbewegte Bewegter“ bewegt mich *hier* nicht. Auch nicht sprechen will ich über dieses manchmal etwas additive akademische Fach Theologie aus vielen Fächern, die so viel Gemeinsames und so viele Kampflinien haben, dass ich mich manchmal über den institutionellen Rahmen solcher theologischen Fakultäten freue: Da ist doch wenigstens etwas vorgegeben, das die Disziplinen diszipliniert und zusammenhält. Mich bewegt eher die *theologia* im frühkirchlichen und ursprünglichen christlichen Sinn des Begriffs, nämlich als die angemessene Rede über Gott vor Gott. Die erste Frage der *christlichen* Theologie – und nur diese Theologie meine ich im Folgenden – ist, wie Glaubende gemeinsam dem Gott antworten, der sie provoziert hat: provoziert so, dass er sie hervorgerufen und geschaffen, aber auch durch sein Wort zur Antwort herausgefordert hat. Gemeinsam zu antworten ist sehr schwer. Die Sprache muss gelernt und gedeutet werden. Damit fließen zwei Voraussetzungen in einen solchen Begriff von Theologie ein: Vor allem anderen der Gott, der sich offenbart, indem er ein Wort für Menschen hat, ohne das alles Sprechen nur Gerede wäre. Dann eine reflektierte Hermeneutik des Sprechens, die auch sagen kann, wovon oder besser von wem die Rede ist. Frei nach Paulus: Ich will wissen, wem ich geglaubt habe (vgl. 2 Tim 1,12), und ich will diesen Glauben unterscheiden von vielem anderen, das ihm nur ähnlich sieht. Die großen Konzilien des ersten Jahrtausends hatten diesen Begriff von Theologie. Sie klärten die Worte, mit denen die Kirche in ihrer Liturgie vor Gott spricht, indem sie hermeneutische Regeln entwickelten und anwendeten. Herausgekommen sind dabei die bei-

den großen Glaubensbekenntnisse, das Apostolische und Nizäno-konstantinopolitanische. An diesen Formeln und ihrer Rezeption hat das päpstliche Lehramt einen produktiven und auch irgendwie letztinstanzlichen Anteil. Diese Formeln sind es auch, die alle großen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften verbinden. Gesprochen werden sie nicht irgendwo, sondern als kirchliche Antwort auf das Wort eines Gottes, der nicht etwas, sondern sich selbst offenbart.

Die vernünftige Arbeit an der Produktion und an der Rezeption solcher Formeln ist immens. Im Einzelnen gibt es Begriffsprägungen von großer Dichte und gleichzeitig großer Offenheit in der Anwendung, wie das in Chalkedon 451 geprägte Wort von der Person Jesu Christi, der in sich Gottheit und Menschheit „ungemischt und ungetrennt“ trage. Aber bei allem Aufwand an Vernunft und manchmal auch an Vernünfteleien (denken Sie an die barocke Frage an die mögliche Zahl von Engel auf einer Nadelspitze, die wohl eher eine Schulübung sein dürfte und kein ernsthaftes Thema): Hat all diese durchaus wissenschaftliche Prozedur denn wirklich einen Gegenstand? Oder ist dieser Gegenstand die berüchtigte schwarze Katze in einem dunklen Raum, die es nicht gibt, aber standhaft behauptet wird? Aber was ist ein Gegenstand? Dass das oder der Unbegreifliche, der Gott auch für die Lehrenden der Theologie bleibt, jedenfalls ein *Thema* bleibt, von dem verständlich und fachlich zu sprechen ist, halte ich aus den genannten Gründen für eine gut begründbare Unterstellung. Schwieriger ist allerdings nachzuvollziehen, warum das fachlichwissenschaftliche Reden von einem Gott, der sich offenbart, mit dem kirchlichen Bekenntnis und überdies mit einer ganz bestimmten katholischen Hermeneutik gekoppelt ist; deren Deutungshoheit liegt nun wiederum beim kirchlichen Lehramt und damit beim Papst. So ist unvermeidlich eine außerwissenschaftliche Instanz im Spiel, die vielfaches Misstrauen wecken mag. Kann eine solche Theologie vernünftig und im akademischen Sinn wissenschaftlich sein?

Damit ist die alte Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft aufgeworfen. Gewöhnlich klingt sie so, als werde der Glaube auf den Prüfstand der Vernunft gestellt. Aber welcher Glaube bitte schön, und welche Rationalitätsstandards sind ihrer überregionalen Gültigkeit denn sicher? Und wenn ja, woher dann diese Sicherheit? Welche vernünftigen Gründe gäbe es dafür? Wenn ich penetrant so frage und die schnellfertigen Messlatten für einen scheinbar maßlosen theologischen Anspruch zurückweise, will ich nicht auf ein absurdes Patt zwischen Glauben und Vernunft hinaus. Ich will keineswegs sagen: Wir wissen's nicht, ihr wisst's auch nicht, also lasst uns ungeniert weitermachen, als wenn nichts gewesen wäre und wir über nichts miteinander reden müssten. Das wäre schlechthin unvernünftig und durchschaubar strategisch. Im Übrigen lässt sich von den Juristen lernen, dass es keine Gleichheit im Unrecht gibt und also kein Recht darauf, Unrecht zu tun, weil

andere eben auch so handeln. Vernünftigerweise kann ich kein Recht auf Unvernunft beanspruchen, weil mich die Vernunft anderer nicht überzeugt oder diese einfach streitig ist. Denn immerhin *dies* kann ich ja durchaus vernünftig feststellen – und das ist doch etwas. Der frömmelnde Ausweg des *credo quia absurdum* ist also ein Holzweg, der denkfaule Verweis auf das Geheimnis Gottes ebenfalls, wie ein Karl RAHNER immer mit aggressiver Denkfriede moniert hat. Wozu sollte ein Theologe vom Licht der göttlichen Vernunft reden, wenn er doch lieber die Augen schließt und sich auf ein schlecht verstandenes *myein* der Mystik zurückzieht? Wenn Offenbarung sein soll, meine ich, dann muss es auch etwas zu sehen geben – und natürlich zu hören, zu riechen und zu schmecken. Reiner Geist wäre, zumindest für uns hybride Wesen, von Gespenst und *phantasma* nicht zu unterscheiden. Mit dem „rein Menschlichen“ kommen wir ja offensichtlich auch nicht besonders gut zurecht. Wenn nun beides zusammenkäme und Gott Welt und Mensch würde – was dann? Der Gedanke lohnt sich zu denken. Aber da sagen nun allen Ernstes Menschen: Es ist so, und dieses „es“ hat einen Namen, der alle Namen übersteigt: Jesus Christus. Auch darüber lohnt es sich nachzudenken: Wenn es nun plausibel und, angesichts einer seit zweitausend Jahren bezeugten Erfahrung, denkbar und verständlich, wenn auch nicht begreiflich wäre?

#### Gemeinsame Geschichte von Glaube und Vernunft

Es ist nicht so, dass der Glaube auf eine autonome und ihm fremde Vernunft stieße. Zumindest die irgendwie abendländische Rationalität ist keine Kopfgeburt, die voll gerüstet wie Pallas Athene dem Haupt des Zeus entspringt. Sie ist eine Rationalität mit geschichtlich-konkreten Hypothesen aus griechisch-römischem Erbe; sie setzt sich mit der hebräisch-griechischen Herausforderung der „zweieinen Bibel“ bis heute auseinander. Insbesondere der Begriff der Person und ihrer Würde ist kein Konzept, das einer „reinen“ Vernunft entstammt. Irgendwo im Spannungsfeld zwischen Athen und Jerusalem, langfristig dann und vor allem kirchlich institutionalisiert in Rom, entwickelt sich ein neues Denken, dessen Leitbegriffe heißen: Personalität und Positivität dessen, was ist. Der Mensch ist das zur Antwort gerufene und als ein Selbst gewürdigte Bewusstsein der Schöpfung. Die Schöpfung ist das ebenfalls zur Antwort gerufene und im Menschen antwortende Sein, das sein *soll* und darum gut ist, auch wenn es eine korrumpierte Geschichte hat. Zwei Konzepte nur – aber diese lassen die philosophische Volksfrömmigkeit des Neuplatonismus und den eigenartigen Positivismus aristotelischer Metaphysik weit hinter sich. Der dialogische Einsatz beim Wort Gottes, das Antwort hervorruft, unterläuft die übliche Dichotomie von Sein und Sollen: Mensch und Schöpfung sollen sein, uneingeschränkt positiv, und bleiben frei auch dazu, eine Geschichte von Antworten und verweigerten Antworten zu schreiben. Der biblische Gott ist kein weltfremder *deus otiosus*, ein müßiger und über-

flüssiger Außerirdischer. Im Gegenteil: Er spricht und schreibt sich in das Buch der Geschichte ein, in der er zugleich mitspielt und doch nicht aufgeht. Zugleich in und über, zugleich Mensch und Gott – damit ist die christologische Formel von Chalkedon erreicht, die beides festhält: „ungemischt und ungetrennt“.

Ein Großdenker wie MAXIMUS CONFESSOR, Byzantiner des 7. Jahrhunderts, schreibt nicht nur die Logik dieses Wortes; er lehnt von seinem christologischen Ansatz her die politische Theologie des Kaiser ab, der eine Christus habe nur einen Willen: den göttlichen nämlich. Darum teilt er als theologischer Dissident mit dem römischen Papst MARTIN I. auch dasselbe Gefängnis – nichts als dogmatischer Sturkopf, sondern als Theologe und Anwalt menschlicher Freiheit vor dem totalen Zugriff der Macht.

Nicht vermischt, nicht getrennt: Glaube und Vernunft

Aber eine genealogische Verwandtschaft von Glauben und Wissen ist bloß ein Aspekt, kein wirkliches Argument. Die Frage, wie beide sich zueinander verhalten, lässt sich grundsätzlicher stellen. Sie lautet für mich: Wie kommt denn der Mensch überhaupt zur Vernunft? Wie das gehen soll, ist eine umgangssprachliche Alltagsfrage. „Jemanden zur Vernunft bringen“ kann doch nur heißen, das menschliche Verhältnis zur Vernunft oder das vernünftige Selbstverhältnis des Menschen sei durchaus nicht in einem prästabilierten Gleichgewicht. Eher ließe sich sagen: Der Mensch ist *potentiell* vernünftig, nämlich *vernunftfähig*. Eben deshalb lehren und lernen wir ja auch; deshalb reden wir einander gut zu. Wenn Vernunft etymologisch mit „Vernehmen“ zu tun hat, bedeutet dies auch: Der Mensch kann verständig *hören*. Aber was, welche Sachen und Gehalte, und auf wen, auf wessen Vorgaben und Handlungsnormen? Die Frage hat also eine theoretische und eine praktische Seite. Es geht um Wissenschaft und das Freiheitshandeln. So weit, so gut. Der Mensch ist vernunft- und also *hörfähig*. Das Wesen einer *reinen* Vernunft oder das *reine* Wesen der Vernunft ist er ganz offensichtlich nicht. Aber immer wieder und vor allem seit der deutschen Spätaufklärung steht der Begriff einer „reinen“ und autonomen Vernunft im Raum, deren Verhältnis zu Welt und Geschichte streitig bleibt. Die Kritiken KANTS fordern zumindest für Wissenschaft und Ethik eine „reine“ Vernunft. Was soll das heißen? Mir scheint es um eine gereinigte, „purgierte“ Vernunft zu gehen. Die Kritik stellt Gebote auf für die Reinheit des Denkens. Reinheitsgebote erinnern allerdings irgendwie doch an kultische Vorschriften; das legt nahe, sie gelegentlich als Tabus zu handhaben, die jede Rationalität, die sich anders (und in dieser Hinsicht weniger dogmatisch) versteht, ausschließen. Ob das wiederum vernünftig ist? Johann Gottfried HERDER und Johann Georg HAMANN haben dagegen früh die geschichtliche und die sprachliche Konkretheit einer Vernunft in Anschlag gebracht, die nicht im Sinne KANTS purgiert werden muss, weil sie *eben nicht*

„unrein“ ist, sondern konkret: „konkret“ verstanden von *concrevisse* her als etwas geschichtlich und sprachlich *Zusammengewachsenes*, dessen Organizität eben nicht mehr in Anteile zerlegt werden kann, die einander eigentlich fremd wären. Eine solche Vernunft ist nicht „rein“, sondern eine gewachsene Synthese; ihre Anteile bilden „unvermischt und ungetrennt“ eine lebendige Einheit.

Ähnliches kann von der Theologie gesagt werden. Sie verzichtet nicht auf einen diskutablen Anspruch, indem sie sich auf einen hermetischen Glauben beschränkt. Wenn einmal zu einer Zeit, in der die Philosophie die einzige nichttheologische Wissenschaft war, diese Wissenschaft als *ancilla theologiae*, als Magd und Zuträgerin bezeichnet wurde, dann war damit nicht gemeint, die Philosophie zu entmündigen und zu vereinnahmen. Eine im Sinne KANTS unmündige Philosophie wäre keine; eine Philosophie, die nicht alles prinzipiell in Frage stellte, wäre keinen Schuss Pulver wert und nur ein trauriger Schatten bestimmter Theologoumena. Eben dies war nicht gemeint. Vielmehr: Wer theologisch denkt, denkt von einer konkreten Erfahrung her, die neue vernünftige Aufschlüsse erlaubt. Diese Erfahrung, so die normative Selbstdeutung ihrer biblischen Urkunde, hat einen Urheber, der nicht der Mensch, sondern der geschichtlich offenbare Gott ist. Aber es ist eben der denkende Mensch, der diese normativ gedeutete Erfahrung macht und sie nicht nur von anderen Erfahrungen, sondern auch von schlichtem Unsinn unterscheiden muss, um bewusst genau diese und keine andere Erfahrung zu bedenken. Angesichts *dieser* Erfahrung aber kommt die Vernunft zu sich selbst. In *ihrem* Licht sieht sie das Licht (vgl. Ps 36,10), das der sich selbst offenbarende Gott ist. Ich halte ein solches theologisches Denken nicht nur für überaus vernünftig, sondern ich vermute auch, dass manche scheinbar rein philosophische Erkenntnis die Dinge in eben diesem Licht geschichtlicher Offenbarung sieht, ohne eigens davon zu reden. Aber das ist auch gar nicht ihre Aufgabe, sondern diejenige der Theologie.

Eine Trennung von Glauben und Vernunft halte ich für nicht möglich. Unbedingt nötig aber ist es, sie zu unterscheiden und nicht zu vermischen. Und hier zeichnet sich die Chance ab, die das akademische Dauergespräch von theologischer und nichttheologischer Wissenschaft institutionalisiert hat. Die Glaubenswissenschaft hat von einem Letzten zu reden, das sie in einen unabschließbaren Denkprozess treibt. Sie hat dieses Letzte nicht zur Verfügung, und sie ist auch ebenso wenig wie jede andere Wissenschaft verpflichtet, Recht zu haben und Recht zu behalten. Gerade wer theologisch von Erlösung spricht, hat eben nicht *für alles* seine Lösung, sondern eher *an alles* seine prinzipiellen Fragen. Darum schließen sich die Glaubensvorgabe des Credo und die theologische Forschung nicht aus, im Gegenteil. Eben weil kein Wort hinreicht, müssen immer neu gängige Worte geprüft und andere Worte erfunden werden. Reflexivität und Produktivität sind die

Kennzeichen guter Theologie, nicht aber ein zum System geronnenes Affirmationsdenken. Nicht in der Neuscholastik findet sich das Denken des hl. THOMAS VON AQUIN, sondern in seinen bohrenden *quaestiones disputatae* und natürlich in seinen Summen, diesen niemals fertigen Kathedralen aus dem Baukasten des Glaubens.

Glaube und Vernunft bilden Korrektive auf Gegenseitigkeit. Dass der Glaube seine Pathologien hat, ist ein Allgemeinplatz. Aber es gibt auch die Pathologien der Vernunft; nicht nur ihr Schlaf gebiert Ungeheuer, sondern auch ihr Wachzustand. Geschichtliche Rationalität dient vielen Herren und hat noch immer gute Gründe dafür beigebracht. Der nahe liegende Einwand, hier gehe doch nur der Verstand auf unvernünftige Weise fremd, trägt da nichts aus. Denn die Vernunft bleibt nicht einfach rein und jenseits ihrer Praxis, und ihre Pathologien lassen sich nicht auf den funktionalen Verstand abschieben. Schon HAMANN hat vor KANTS berühmter Aufklärungsschrift gewarnt. Einerseits proklamiere sie sehr vernünftig den Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit, andererseits aber unterwerfe sie den öffentlichen Gebrauch dieser lobenswerten Mündigkeit völlig vernunftfremden, ja vernunftfeindlichen Interessen. Es ist bezeichnend, dass von dieser dunklen zweiten Hälfte der Aufklärungsschrift seltener gesprochen wird. Aber eben sie hat HAMANNs Misstrauen und schließlich aggressive Feindschaft geweckt. Die Vernunft werde purifiziert, die Metapher zum Begriff verschnitten, Anschauung oder Sprache für unrein erklärt. Hier liege das *proton pseudos* einer über sich selbst unaufgeklärten Aufklärung. Sie habe eben nicht die Reinheit unblemfleckter vernünftiger Empfängnis; HAMANN bezeichnet sie als die hurende Baubo, die sich jedem hingebt. Das ist eine starke Metapher in seiner „Metakritik“ der kantischen Kritik. Er bestreitet grundsätzlich die Zuverlässigkeit der kantischen *ratio*, aber ohne sie zu denunzieren und aufzugeben. Irrationalität ist keine Alternative. Aber es gibt für ihn das „Sakrament der Sprache“, wie es für HERDER einen Primat der Geschichte gibt. Gott ist nicht jenseits von Sprache und Geschichte – davon gehen beide aus. Darum kann die theologische *ratio* der Vernunft aufhelfen. Wem der Gedanke einer solchen Korrelationalität von Glaube und Vernunft unsympathisch ist, wird in der Theologie doch wenigstens eine Provokation sehen – sei es darin, dass sie überhaupt noch da und sogar staatlich institutionalisiert ist, sei es darin, dass sie ein eigenes und sperriges Potential an Rationalität einbringt. Arbeiten wir uns also aneinander ab!

### 3. Die Theologie braucht einen Papst!

Die Antwort auf meine eigentliche Frage bin ich Ihnen noch schuldig. Aber ohne die vorläufigen Antworten, die ich zu geben versucht habe, müsste jede positive Antwort fromme Poesie bleiben. Dass ich tatsächlich eine positive

Antwort geben werde, haben Sie sicherlich befürchtet oder erwartet, und ich will Sie nicht enttäuschen.

## 1. Schritt: Die Theologie des Papstes

Um mit dem nächsten und einfachen Schritt zu beginnen: Derjenige, der heute das päpstliche Lehramt innehat, hat mit Klarheit und Stringenz formuliert, was ich hier umständlich zu entfalten suche. In seinem Münchner Gespräch mit Jürgen HABERMAS vom 19. Januar 2004 über Vernunft und Religion äußert Joseph RATZINGER ebenso Zweifel an der rettenden Macht von Religion wie an der Verlässlichkeit der Vernunft (47). Er nennt das naturrechtliche Instrument der katholischen Kirche „stumpf“ und verzichtet ausdrücklich darauf (50): Natur sei als solche nicht „vernünftig“. Was sie laut ULPIAN alle Lebewesen lehre (*natura omnia animalia docet*), sage nichts über das spezifische Menschliche, nämlich über seine Rechte und seine Würde (51). Die „säkulare Kultur einer strengen Rationalität“, wie HABERMAS sie vertrete, sei zwar noch immer dominant. Sie tendiere aber faktisch dazu, eine regionale Kultur im interkulturellen Raum zu werden (53). Faktisch stehen sowohl der christliche als auch der rationale Anspruch auf Universalität zur Frage (54). Pathologisch sind beide, der Glaube ebenso wie die Vernunft. Sie haben die Chance, sich gegenseitig an ihre Grenzen zu erinnern (57). Ich zitiere:

Ohne Zweifel sind die beiden Hauptpartner in dieser Korrelationalität der christliche Glaube und die westliche säkulare Rationalität. Das kann und muss man ohne falschen Eurozentrismus sagen. Beide bestimmen die Weltsituation in einem Maß wie keine andere der kulturellen Kräfte. Aber das bedeutet doch nicht, dass man die anderen Kulturen als eine Art „quantité négligeable“ beiseite schieben dürfte. Dies wäre nun doch eine westliche Hybris, die wir teuer bezahlen würden und zum Teil schon bezahlen. Es ist für die beiden großen Komponenten der westlichen Kultur wichtig, sich auf ein Hören, eine wahre Korrelationalität einzulassen. Es ist wichtig, sie in den Versuch eine polyphonen Korrelation hineinzunehmen, in der sie sich selbst der wesentlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen, so dass ein universaler Prozess der Reinigungen wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält. (57/58)

Zwei Linien erscheinen mir in diesem abschließenden Statement bemerkenswert. Einmal hält RATZINGER (ich bleibe *hier* bei seinem bürgerlichen Namen) an einer wesentlichen Korrelationalität von Vernunft und Glauben fest. Er hält also auch im interkulturellen Polylog an den universalen Ansprüchen beider Seiten fest, ohne Glaube und Vernunft zu regionalisieren. Zum anderen projiziert er „eine polyphone Korrelation“ und erwartet, dass sich im Polylog der Kulturen alle Beteiligten den Ansprüchen der anderen öffnen.



Dieser Polylog soll ein wechselseitiger „Prozess der Reinigungen“ sein, nicht eine globale Fusion im Zeichen eines Welt-Glaubens, einer Welt-Vernunft oder eines Welt-Ethos. Die Teilnehmer am Polylog sollen ihre Identität wahren und ihre Spezifika nicht in einem globalen *melting pot* verkochen.

## 2. Schritt: Kirchliche Interkulturalität

Diese Beobachtung führt mich zu einem zweiten, größeren Schritt. RATZINGERS ausdrückliche Abkehr vom Eurozentrismus bei gleichzeitigem Anspruch auf Universalität setzt eine bestimmte Perspektive voraus. Die Position, die eine solche Perspektive ermöglicht, entspricht faktisch der Position Roms auf der katholisch beschrifteten Weltkarte. Es ist eine Frage der Kartenprojektion, wie dabei die Größenverhältnisse und Orientierungen aussehen. Andere Kulturen haben andere Karten, die von einem bestimmten Punkt der Projektion ausgehen. Die uns vertraute politische Weltkarte hat eher die Achsenpunkte Paris – New York. Die Weltkarte RATZINGERS müsste dagegen eine merkwürdige Verwerfung zeigen, die wohl mit keiner Kartenprojektion wiederzugeben wäre: Der europäische Mittelpunkt Rom läge in nördlicher, europäischer Richtung außerhalb des Raums, der von Südamerika, Afrika und Indien dominiert wäre. Die „Mitte“ wäre geographisch eine Exklave. Bei aller europäisch-eurozentrischen Nähe Deutschlands zu Rom hätte sich alles Gewicht in ganz andere Kulturräume verschoben. Für eine Weltkirche und ihre amtliche Letztinstanz bedeutet dies, sowohl in der Mitte als auch in den entscheidenden Kulturräumen nur provisorisch zu Hause zu sein. Rom bedeutet Vatikan, nicht Italien und nicht Europa. Das heißt dann aber auch: Nicht „wir sind Papst“. Den deutschen Pass besitzt die Person, deren bürgerlicher Name Joseph RATZINGER ist. Das römische Lehramt, das ein Lehramt der katholischen Weltkirche ist, hat der inne, der sich Benedikt XVI. nennt und eben *auch* Joseph RATZINGER ist. Anders gesagt: Weiter als jetzt ist er nie von Deutschland (oder genauer: Bayern) entfernt gewesen. Das päpstliche Lehramt ist keine nationale, sondern eine transnationale Größe.

Eine simple Beobachtung. Sie bedeutet für uns: Wir *hier* stehen in der kirchlichen Geopolitik vielleicht nicht schon am Rand, aber jedenfalls auch mehr nicht im Zentrum. Der Bezug eines theologischen Lehrauftrags, der zugleich staatlich institutionalisiert ist, reicht also letztlich in einen ganz bestimmten kirchlichen Polylog der Kulturen hinein. Gewiss ist dieser kirchliche Polylog immer noch vielfach eurozentrisch geprägt – wie sollte es auch in dieser Zeit eines Übergangs anders sein. „Rom“ (in Anführungszeichen) ist aber keine deutschlandnahe europäische Zentrale mehr und wird diesen Anstrich in den nächsten Jahren noch schneller verlieren. In der Bindung an diese Schaltstelle eines weltkirchlichen Polylogs sehe ich deshalb keine Fremdbestimmung; ich erkenne in dieser Bindung gerade die Chance, in der deutschen Perspektive auch etwas von der Interkulturalität wahrzunehmen, die

eine solche Weltkirche bereits innerhalb ihres Verständigungsrahmens pflegt. Die Theologie erhält zunehmend kulturwissenschaftliche Anteile und Arbeitsfelder.

### 3. Schritt: Hermeneutische Richtlinienkompetenz in einem geschichtlichen Diskurs

Der wichtigste Schritt ist der dritte, den ich jetzt gehen möchte. Die theologische Position des Papstes als Privatperson – gut und schön; die Einbindung in eine Weltkirche – akzeptiert. Aber die Tatsache, dass Forschung und Lehre an Grenzen stoßen können, die ihnen von außen gezogen werden, mutet zunächst wenig wissenschaftsfreundlich an. Wir alle kennen zudem die Konflikte um den Entzug einer kirchlichen Lehrerlaubnis, der übrigens keineswegs ein katholisches Problem ist. Ich erinnere nur an den Fall Lüdemann in Göttingen.

Ich könnte nun darauf verweisen, dass auch in anderen Bereichen Forschung und Lehre ihre Vorgaben haben, die nicht innerhalb der eigenen Wissenschaft liegen. Die spezifische Rationalität der Theologie liegt nun aber nicht darin, einen ihr fremden Gegenstand mit einem fertigen Methodenset zu analysieren. Eher ließe sich ihr Vorgehen mit der „teilnehmenden Beobachtung“ und „vollständigen Beschreibung“ der Ethnologen vergleichen, deren Objekte ja auch ihrerseits Subjekte mit eigener kultureller Rationalität sind. Aber auch dieser Vergleich dringt nicht vor zum Kern des Problems. Die theologische Rationalität geht davon aus, dass die Antworten schon gegeben und die zielführenden, nämlich ein angemessenes Verständnis dieser Antwort ermöglichenden Fragen wieder gestellt werden müssen. Slavoj ŽIŽEK beansprucht eine solche Rationalität schon für den philosophischen Bereich. Ob er damit recht hat, müssen andere sehen. Aber die Theologie beginnt mit der Einsicht in die konkrete Antwort, die Gott als Schöpfer und Erlöser bereits gegeben hat. Sie ist nicht nur an Begriffe, sondern vor allem an Namen gebunden und besonders an den „Namen, der alle Namen übertrifft“, wie der uralte Hymnus im Philipperbrief (2,9) sagt.

Darum ist die Theologie mit dem Glauben an eine geschichtlich ergangene Offenbarung gebunden, die universalen Anspruch hat. Dies unterscheidet sie von allen Bindestrichwissenschaften, die mit Religion zu tun haben. Diese Offenbarung ist aufgrund ihres Anspruchs kein subjektives Eigentum; sie kann nicht – auch in aller Frömmigkeit nicht – „privatisiert“ werden, sondern bleibt ein öffentliches, nämlich kirchliches Gut. Darum gehört sie auch in die bürgerliche Öffentlichkeit des Staates. Darum ist nicht der jeweils theologisch Lehrende die letzte Instanz der Lehre, die er erforscht. Diesen manchmal allzu menschlichen Anspruch auf „Unfehlbarkeit“ delegiert er mit der Übernahme des kirchlichen Lehrauftrags an eine Instanz, die dazu die nötige Kompetenz hat. Dieses „unfehlbare“ Lehramt ist nun nicht unfehlbar, weil

eine bestimmte Gruppierung sich dies vereinsrechtlich anmaßt oder eine einzelne Person dieser Hybris erliegt. Vielmehr wird durch die gewissermaßen stellvertretende Rolle des päpstlichen Lehramts eines deutlich: Diese Stelle ist auch eine Leerstelle in dem Sinn, dass sie für eine letzte Definition freigehalten wird. Souverän der Kirche ist nicht ein Kirchenvolk, sondern der Herr der Kirche. Ihm hält derjenige den Platz frei, der den päpstlichen Lehrstuhl besetzt und zugleich frei lässt.

Wer theologisch forscht und lehrt, ist also doppelt unwissend und daher auch verletzlich: Des Wissens ist nicht nur wissenschaftlich kein Ende, sondern auch des Glaubens. Dieser Glaube bleibt angewiesen auf den Gott, dem er glaubt, und die Wissenschaft dieses Glaubens bleibt ebenfalls angewiesen auf einen Papst, dessen stellvertretendes Lehramt eben diese Angewiesenheit in Erinnerung bringt. Für mich bedeutet diese Konstellation eine doppelte Enthaltensamkeit. Nicht nur der Staat, in dessen Auftrag ich lehre, enthält sich des Totalanspruchs einer Staatsreligion. Auch das kirchliche Lehramt des Papstes, dem ich verpflichtet bin, ist eine Letztinstanz, die dem Souverän der Kirche, nämlich Gott, das Wort lässt. Beide Seiten vermeiden also einen Totalanspruch, der nicht nur zu Lasten von Forschung und Lehre, sondern zu Lasten des Menschen und seiner Würde überhaupt ginge. Mein Fazit: Nicht „Wir sind Papst“, weder die Deutschen noch ein deutscher Universitätslehrer. Sondern der Papst eben ist Papst. Und diese Aussage ist nach allem Gesagten nicht nur alles andere als tautologisch, denn sie bezeichnet eine Größe, die korrelational zum Wissenschaftsbetrieb stehen kann, ohne ihn zu verformen.

Nun können Sie einwenden, dieser gewisse Hang zur Synthese sei eben typisch katholisch. Das mag stimmen, wäre aber kaum ein Argument in der Sache. Ich würde es eher als Kompliment auffassen. Über alles andere ist zu reden und auch zu streiten. Diese Überlegungen, mit denen ich Sie hoffentlich nicht zu sehr strapaziert habe, sollen eine Einladung und natürlich auch ein bisschen Provokation sein, aber keine Apologetik und erst recht kein Bekehrungsversuch. Seien wir also vernünftig und reden wir miteinander – über die Theologie und auch darüber, dass sie nach katholischem Verständnis eine hermeneutische Instanz in der Kirche und ihrem päpstlichen Lehramt hat. Glauben Sie mir: Es gibt Schlimmeres. Ob es aber Besseres gibt oder geben kann? Dies mag nun ich nicht glauben.

## Die theologischen Quellen der Enzyklika „Deus Caritas est“

*Zusammenfassung:* Die erste Enzyklika des neuen Papstes ist nicht nur ein Programm, sondern auch so etwas wie ein Integral der zentralen Intentionen des Theologen und Kardinalpräfekten Joseph Ratzinger. Bis in bestimmte Formulierungen hinein lassen sich die erkenntnistheoretischen, christologischen, anthropologischen und ekklesiologischen Grundoptionen früherer Publikationen im Text der Enzyklika „Deus Caritas est“ wiederfinden. Allerdings richtet sich der Papst nirgendwo gegen die von ihm abgelehnten Positionen z. B. der Pluralistischen Religionstheologie oder der Befreiungstheologie, sondern er spricht als positiv explizierender und um Zustimmung bemühter Hirte.

*Abstract:* The first encyclical of the new Pope, the theologian and Cardinal-prefect Joseph Ratzinger, is not only a theological programme. It is also something like an integral part of his central intentions. Right down to specific formulations, the basic epistemological, Christological, anthropological and ecclesiological tendencies of his earlier publications can be found in the encyclical „Deus Caritas Est“. However, nowhere in his encyclical does the Pope direct his attention against those positions he has rejected, such as Pluralistic Theology or Liberation Theology. Rather, he speaks as a shepherd, who endeavours to achieve consent by explaining things positively.

Es ist kein Zufall, dass Papst BENEDIKT XVI. seine erste Enzyklika am 25. Dezember 2005 promulgiert hat<sup>1</sup>. Auf diese Weise hat er das Fest der Menschwerdung Gottes als Antwort auf die Frage nach dem Kriterium des Christseins bezeichnet. Die im Titel des Rundschreibens apostrophierte Liebe – lateinisch „caritas“ – ist keine Idee, kein Programm, keine Weltanschauung, keine Institution, sondern eine Person. „Am Anfang des Christseins“ – so lesen wir gleich auf der ersten Seite der Enzyklika „steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person“ (5). Das ist es, was das Christentum von jeder anderen Religion unterscheidet. Das ist der Grund für den Anspruch des Christentums, nicht *eine* Wahrheit oder *ein* Weg, sondern *die* Wahrheit und *der* Weg für alle Menschen aller Zeiten zu sein. Denn eine Wahrheit, die Person ist, ist einerseits konkreter als jede Definition und jedes Buch, zugleich aber gefeit gegen

<sup>1</sup> Zitiert wird im Folgenden – durch Angabe der entsprechenden Paragraphen im Text – nach folgender Übersetzung: Enzyklika *DEUS CARITAS EST* von Papst BENEDIKT XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an die Christgläubigen über die christliche Liebe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 171), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006.

jede Unterdrückung, Vereinnahmung oder gar Ausschaltung der Andersheit des Anderen.

Sprache und Inhalt der Enzyklika lassen keinen Zweifel an der Autorschaft des Papstes selbst. Von daher legt es sich nahe, nach den Quellen dieses Rundschreibens im Werk des Theologen und Kardinalpräfekten Joseph RATZINGER oder – gegebenenfalls – auch nach Anleihen bei den Theologen zu fragen, die er in seinen autobiographischen Aufzeichnungen immer wieder als seine wichtigsten Gewährsleute bezeichnet.

#### 1. Dasselbe noch einmal anders? Ein Vergleich der Enzyklika mit dem Lehrschreiben „Dominus Iesus“

In einem ersten Schritt möchte ich folgende These begründen: *Die Enzyklika „Deus caritas est“ ist der Versuch des neuen Papstes, dieselben Inhalte, die das Lehrschreiben „Dominus Iesus“ vom 6. 8. 2000 bestimmt haben, positiv – in einer Art katechetischer Vermittlung des spezifisch Christlichen – zu explizieren.*

Während das Lehrschreiben „Dominus Iesus“ die Einzigkeit Jesu Christi und das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche gegen die Relativierungen der Postmoderne, gegen die Pluralistische Religionstheologie und nicht zuletzt auch gegen die Ekklesiologie des Protestantismus abgrenzt, argumentiert die erste Enzyklika BENEDIKTS XVI. wie eine Katechese, die einem suchenden Nichtchristen erklärt, warum er in Jesus Christus und in der Zugehörigkeit zur Kirche den Sinn des eigenen Lebens erkennen kann.

Beide Dokumente des päpstlichen Lehramtes enthalten zwei große Teile: einen christologischen und einen ekklesiologischen. Beide sind durchgehend bestimmt von der Überzeugung, dass es eine alles umfassende Wahrheit gibt, und dass diese Wahrheit mit Jesus Christus identisch ist. Und beide entfalten eine bestimmte Verhältnisbestimmung des Christentums zu den anderen Weltreligionen.

Allerdings gibt es auch gravierende Unterschiede:

- In der Enzyklika geht es nicht zuerst um den christlichen Wahrheitsanspruch und dessen Konsequenzen für die Deutung der anderen Religionen, sondern um die Evidenz der Wahrheit, die als Liebe gelebt wird. Ohne eine andere Religion zu nennen, betont der Papst in § 1 seiner Enzyklika: „In einer Welt, in der mit dem Namen Gottes bisweilen die Rache oder gar die Pflicht zu Hass und Gewalt verbunden wird, ist dies eine Botschaft von hoher Aktualität und ganz praktischer Bedeutung.“
- Und noch ein weiterer Unterschied fällt ins Auge: Während in dem Lehrschreiben „Dominus Iesus“ eine angemessene Berücksichtigung des besonderen Verhältnisses zum Judentum vermisst wurde, kann von einem ähnlichen Manko in der Enzyklika keine Rede sein. Gleich auf der ersten Seite

heißt es: „Mit der Zentralität der Liebe hat der christliche Glaube aufgenommen, was innere Mitte von Israels Glauben war“ (§ 1). Und in § 12: „Das eigentlich Neue des Neuen Testaments sind nicht neue Ideen, sondern die Gestalt Christi selber, der den Gedanken Fleisch und Blut, einen unerhörten Realismus gibt. Schon im Alten Testament besteht das biblisch Neue nicht einfach in Gedanken, sondern in dem unerwarteten und in gewisser Hinsicht unerhörten Handeln Gottes.“

Nachdem nicht wenige Theologen – allen voran Leonardo BOFF<sup>2</sup> – dem Lehrschreiben „Dominus Iesus“ einen totalitären Absolutheitsanspruch vorgeworfen haben, bemüht sich der Papst im ersten Teil seiner ersten Enzyklika um die Entkräftung dieses Missverständnisses. Er grenzt sich nicht gegen BOFF und andere Positionen ab, sondern versucht positiv Jesus Christus als die Liebe zu erweisen, die als Person nichts und niemanden vereinnahmt, aber auch nichts und niemanden ausschließt, sondern im Gegenteil die wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Traditionen der Menschheit und speziell der Religionsgeschichte einfaltet.

Dass das Lehrschreiben „Dominus Iesus“ eher abgrenzend und definierend und die Enzyklika eher positiv werbend von der Einzigkeit und Heilsuniversalität des Erlösers spricht, wird deutlich, wenn man die beiden folgenden Abschnitte vergleicht:

Das am 6. 8. 2000 promulierte Lehrschreiben „Dominus Iesus“ betont: „Um dieser relativistischen Mentalität, die sich immer mehr ausbreitet, Abhilfe zu schaffen, muss vor allem der endgültige und vollständige Charakter der Offenbarung Jesu Christi bekräftigt werden. Es ist nämlich *fest zu glauben*, dass im Mysterium Jesu Christi, des Fleisch gewordenen Sohnes Gottes, der ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (*Joh 14,6*) ist, die Fülle der göttlichen Wahrheit geoffenbart ist [...] Im Gegensatz zum Glauben der Kirche steht deshalb die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig, unvollkommen und komplementär zu jener in den anderen Religionen. Der tiefste Grund dieser Meinung liegt in der Behauptung, dass die

<sup>2</sup> „Die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *DOMINUS IESUS*, Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“, am 6. August 2000 von Kardinal Joseph Ratzinger (? 1927) unterschrieben, sorgte in ökumenischen Kreisen für ziemliche Unruhe. Kurz und bündig wird in dem Dokument nämlich unter vielen anderen Dingen behauptet, es gebe nur ‚eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert‘ (Nr. 17). Die anderen Kirchen besäßen lediglich kirchliche ‚Elemente‘. Der Kardinal legt Wert auf die Feststellung, seine Darstellung sei das offizielle Verständnis des II. Vatikanischen Konzils. Sollte Ratzingers Behauptung zutreffen, bedeutete das für die katholische Kirche das Ende der Ökumene. Zunichte wäre alles ökumenische Bemühen auf der Grundlage der Treue zum Evangelium, zu den großen Linien der Tradition und zum geschwisterlichen Dienst aller Kirchen an der Sache der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung, im Schoß einer leidenden Menschheit.“ (Leonardo BOFF, Manifest für die Ökumene. Ein Streit mit Kardinal Ratzinger, Düsseldorf 2001, 7).

Wahrheit über Gott in seiner Globalität und Vollständigkeit von keiner geschichtlichen Religion, also auch nicht vom Christentum und nicht einmal von Jesus Christus, erfasst und kundgetan werden könne. [...] Die Worte und Werke und das ganze geschichtliche Ereignis Jesu haben [...] als Quellgrund die göttliche Person des Fleisch gewordenen Wortes, ‚wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch‘, und bergen deshalb in sich endgültig und vollständig die Offenbarung der Heilswege Gottes“<sup>3</sup>.

Die am 25. 12. 06 promulierte Enzyklika „Deus Caritas est“ bemerkt in § 7: „Gott hat uns zuerst geliebt [...], und diese Liebe ist unter uns erschienen, sichtbar geworden dadurch, dass er ‚seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben‘ (1 Joh 4,9). Gott hat sich sichtbar gemacht. In Jesus können wir den Vater anschauen (vgl. Joh 14,9). In der Tat gibt es eine vielfältige Sichtbarkeit Gottes. In der Geschichte der Liebe, die uns die Bibel erzählt, geht er uns entgegen, wirbt um uns – bis hin zum letzten Abendmahl, bis hin zu dem am Kreuz durchbohrten Herzen, bis hin zu den Erscheinungen des Auferstandenen und seinen Großtaten, mit denen er durch das Wirken der Apostel die entstehende Kirche auf ihrem Weg geführt hat.“

Bedeutet diese Identifikation der Wahrheit mit einer geschichtlich greifbaren Person nicht klipp und klar: Wir sollten wünschen, dass alle Menschen dieser Erde Christinnen und Christen werden?

Die beiden zitierten Dokumente bekennen auf unterschiedliche Weise, aber in der Sache einmütig: Ja, es wäre großartig, wenn alle Menschen Christinnen und Christen wären. Gemeint ist allerdings kein Taufscheinchristentum, keine bloße Zugehörigkeit zu einer Institution, kein Uniformismus imperialer Einheit, sondern das, was Paulus das „Anziehen Jesu Christi“ (Gal 3,27) durch jeden einzelnen Mann, durch jede einzelne Frau nennt. Nichts von dem Reichtum der vielen Kulturen und Traditionen, nichts von der Vielfalt des Ausdrucks und der Bilder, der Riten und Feste anderer Religionen müsste untergehen, wenn wir Christus das sein ließen, was Paulus erhofft: dass Er alles in allem und in allen sei.

## 2. „Glaubhaft ist nur Liebe“ oder: Die Balthasar-Rezeption der Enzyklika

Wenn das, was allem Sinn gibt, jenseits von Welt und Geschichte zu suchen wäre, dann müsste jeder, der diesen Sinn finden will, in gewisser Weise „abheben“ aus dieser Welt – zumindest bewusstseinsmäßig durch alle möglichen Techniken der Verinnerlichung, Versenkung oder Mentalhygiene. Auch viele im christlichen Glauben erzogene und aufgewachsene Menschen, auch sol-

<sup>3</sup> Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *DOMINUS IESUS* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 148), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, § 5 f., SS. 7 f.

che, die ihren Glauben praktizieren, meinen, wenn sie von Gott sprechen, das schlechthin Transzendente, das Jenseitige. Sie scheuen sich, Gott in einem ganz konkreten Menschen zu suchen.

In diesem Trend sieht der Papst die tiefste Bedrohung des christlichen Glaubens. Die in Westeuropa und Amerika manifeste Krise des Christentums ist aus seiner Sicht nur insofern eine ekklesiologische, als sie zunächst und zuerst eine christologische ist. Gott – so betont BENEDIKT XVI. immer wieder – ist nicht zu trennen von dem *einen* Menschen, der sich selbst als *den Weg, die Wahrheit und das Leben* bezeichnet hat. Die Wahrheit ist keine Theorie oder Weltanschauung, keine Lehre oder Philosophie; nein, die Wahrheit ist Person. Die Wahrheit findet nicht der, der sie wie die Gnostiker für sich privat oder durch Weltflucht sucht, sondern der, der sie in sich selbst Hand und Fuß werden lässt.

Der Leib ist das Medium der Mitteilung. Nur weil wir Leib sind, können wir miteinander sprechen, uns sehen und berühren, kurz: miteinander kommunizieren. Eine Wahrheit, die mitgeteilt wird, bekommt Hand und Fuß. Und umgekehrt: Eine nur gedachte Wahrheit ist Besitz und grenzt ab. In Christus ist Gott Leib, Mitteilung, Kommunikation. Wer also Christ sein will, muss mit seiner Wahrheit ins Fleisch gehen. Wer nicht nur Christ heißen, sondern sein will, müsste wenigstens irgendwo wenigstens einem Menschen – im übertragenen Sinn natürlich – verlässlich und immer wieder die Füße waschen. Nicht von ungefähr erwähnt der Papst in seiner ersten Enzyklika gleich zweimal das Beispiel der seligen Mutter Theresa von Kalkutta. Wer einmal in das runzlige und dennoch strahlende Gesicht dieser Frau blicken durfte, weiß: Das ist die Wahrheit; und diese Wahrheit ist universal, nicht weil sie vereinnahmt, unterdrückt oder abgrenzt, sondern weil sie Hand und Fuß bekommen hat.

Eine inkarnierte Wahrheit, eine Wahrheit, die Person ist, trägt gerade deshalb, weil sie jeder Interpretation vorausliegt, ihre Überzeugungskraft in sich selbst. Hans Urs von Balthasar hat diesen Sachverhalt in den Buchtitel „Glaubhaft ist nur Liebe“<sup>4</sup> gefasst. Und es ist kein Zufall, dass BENEDIKT XVI. im ersten Teil seiner Enzyklika ganz offensichtlich auf dieses kleine Werk und zwei frühe BALTHASAR-Aufsätze mit den Titeln „Eros und Caritas“<sup>5</sup>, „Eros und Agape“<sup>6</sup> zurückgreift.

Mit BALTHASAR erkennt der Papst das eigentliche Defizit des so genannten Zeitgeistes in einem überbordenden Subjektivismus. Hans Urs von BALTHASAR spricht von der Versuchung, die Wirklichkeit dem eigenen Denken oder den eigenen Interessen anzupassen. Wenn die Wirklichkeit auf das reduziert

<sup>4</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963.

<sup>5</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Eros und Caritas*, in: *Seele* 21 (1939) 154–157.

<sup>6</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Eros und Agape*, in: *Stimmen der Zeit* 69 (1939) 398–403.



wird, was der Mensch versteht, dann ist sie mehr oder weniger identisch mit seinem Begriff von ihr<sup>7</sup>. Und wenn die Wirklichkeit auf das reduziert wird, was der Mensch selbst herstellen oder bewältigen kann, dann ist sie schlechthin identisch mit seinem eigenen Werk<sup>8</sup>. Was BALTHASAR in dem besagten Büchlein mit dem Titel „Glaubhaft ist nur Liebe“ als doppelte Reduktion der Wirklichkeit beschreibt, hat RATZINGER in seiner berühmt gewordenen „Einführung in das Christentum“ unter die beiden Axiomata „verum quia factum“ und „verum quia faciendum“ gefasst. Mit dem ersten Axiom verbunden ist die Abkehr von der thomanischen Prämisse, alles, was ist, sei vom Schöpfer gedacht und gewollt, und menschliches Erkennen deshalb ein „Nachdenken“ der Gedanken des Schöpfers. Nach der neuzeitlichen Wende zum Subjekt bestimmen nicht die Gedanken des Schöpfers, sondern die Deutungen des Menschen, was wahr ist und was nicht. Aber weil der Mensch nicht einmal auf dem Feld empirisch nachprüfbarer Fakten der wahren Deutung dieser Fakten sicher sein kann, kommt es im 19. Jahrhundert zur Potenzierung des Axioms „verum quia factum“ durch das Axiom „verum quia faciendum“<sup>9</sup>. Mit Sicherheit wahr erscheint fortan nur noch das, was das Erkenntnissubjekt selbst herstellen oder machen kann.

BALTHASAR spricht von einer zweifachen Gestalt der neuzeitlichen Anthropozentrik<sup>10</sup>. Die erste besteht in dem Versuch der Reduktion der Wahrheit auf die eigenen begrifflichen Konstrukte. Und die zweite besteht in dem Versuch der Reduktion der Wahrheit auf die Reichweite der Machbarkeit. BALTHASAR und RATZINGER erkennen in dem, was die christliche Tradition griechisch *agape* und lateinisch *caritas* nennt, einen dritten Weg jenseits aller

<sup>7</sup> Vgl. BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe* 8–18.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 19–32.

<sup>9</sup> „Denn je mehr der Mensch den neuen Weg beschreitet, sich auf das Faktum zu konzentrieren und darin Gewissheit zu suchen, desto mehr muss er auch erkennen, dass sich selbst das Faktum, sein eigenes Werk, ihm weitgehend entzieht. Die Belegbarkeit, die der Historiker anstrebt und die zunächst im 19. Jahrhundert als der große Triumph der Historie gegenüber der Spekulation erscheint, behält immer etwas Fragwürdiges an sich, ein Moment der Rekonstruktion, der Deutung und der Zweideutigkeit, so dass schon zu Beginn dieses Jahrhunderts die Historie in eine Krise geriet und der Historismus mit seinem stolzen Wissensanspruch fragwürdig wurde. Immer deutlicher zeigt sich, dass es das reine Faktum und seine unerschütterliche Sicherheit gar nicht gibt, dass auch im Faktum jedes mal noch das Deuten und seine Zweideutigkeit enthalten sind. Immer weniger konnte man sich verbergen, dass man abermals nicht jene Gewissheit in Händen hielt, die man sich zunächst, in der Abwendung von der Spekulation, von der Tatsachenforschung versprochen hatte. So musste sich mehr und mehr die Überzeugung durchsetzen, dass wirklich erkennbar dem Menschen zu guter Letzt nur das sei, was wiederholbar ist, was er sich im Experiment jederzeit neu vor Augen stellen kann.“ (Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 39f.).

<sup>10</sup> BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe* 33.

anthropozentrischen Relativierungen. Denn – so betonen beide – nicht das *Denken* und nicht das *Machen*, sondern die *Liebe* erschließt uns das Herz aller Dinge. Resümierend bemerkt BALTHASAR: „Eine mir geschenkte Liebe kann ich je nur als ein Wunder ‚verstehen‘, empirisch oder transzendental aufarbeiten kann ich sie nicht, auch nicht aus dem Wissen um die gemeinsam umgreifende Menschen-,Natur‘; denn das Du ist der je Andere mir gegenüber.“<sup>11</sup> Wo uns Liebe im Sinne der besagten Begriffe *agape* und *caritas* begegnet, erfahren wir etwas aus den eigenen Gedanken und Projektionen Unableitbares, etwas, das uns ganz und gar zu uns selbst befreit und dennoch keine eigene Idee, keine eigene Tat und kein eigener Plan ist. BALTHASAR sieht vor allem im vierten Evangelium den Gedanken entfaltet, dass der mit Christus identische Logos im Unterschied zum Logos der griechischen Philosophie als kenotisch absteigende Liebe (*agape*) den Grund aller Dinge aufleuchten lässt<sup>12</sup>.

Die sprachliche und inhaltliche Übereinstimmung der ersten Paragraphen der Enzyklika „*Deus caritas est*“ mit dem schon 1939 erschienenen BALTHASAR-Aufsatz „*Eros und Caritas*“ ist frappant: Beide Autoren wenden sich mit denselben Argumenten gegen eine Aufspaltung der Liebe in eine nur menschliche und eine nur göttliche, in eine nur sinnliche und eine nur übersinnliche, in eine nur aufsteigende und eine nur absteigende. Beide wenden sich gegen die These einer Unvereinbarkeit des *eros* mit der *agape* (*caritas*). Einerseits wird die vor allem von Friedrich NIETZSCHE vertretene These abgewiesen „das Christentum habe dem *eros* Gift zu trinken gegeben; er sei zwar nicht daran gestorben, aber zum Laster entartet“ (§ 3). Andererseits wird der augustinische bzw. radikal-protestantische Verdacht ausgeräumt, der Mensch sei seit Adam so verdorben, dass die geschlechtlich-erotische Liebe stets nur egoistisch entarten könne<sup>13</sup>. BALTHASAR bezeichnet den *eros* als das Beste im

<sup>11</sup> Ebd. 33f.

<sup>12</sup> „Die Bezeichnung Christi als Logos bei Johannes weist darauf hin, dass der Evangelist ihm die Stellung der (griechisch-philonischen) Weltvernunft zudenkt, wodurch alle Dinge verstehbar werden; die Folge des Evangeliums aber zeigt, dass er es nicht durch Projektion des Lebens Jesu auf die Ebene der griechischen Weisheit (oder umgekehrt) zu erweisen gedenkt, sondern durch die Selbstaussage des im Fleisch erschienenen Logos selber. Dies geschieht, indem der Logos sich als die ‚Liebes-Gnade‘ [...] kundtut, und darin als die ‚Herrlichkeit‘ (das ‚Göttlich-Schöne‘ [...]), und gerade so als die ‚Wahrheit‘ [...]. So wird eine Verständlichkeit möglich, die die reine Faktizität des Historischen aufhellt zu Notwendigkeit, und gleichzeitig wird unmöglich jede Reduktion auf das vom Menschen her Erforderte oder (aus welchen Gründen immer) Erwartete.“ (Ebd. 35).

<sup>13</sup> BALTHASAR hält die folgenden Fragen für typisch augustinisch bzw. protestantisch: „Liegt dem geschlechtlich-Erotischen nicht immer ein niederer Egoismus zugrunde, bestenfalls ein Egoismus zu zweit, ein Sich-fallen-lassen in untermenschliche Abgründe, ein Sich-verschließen gegen das Licht göttlicher Liebe? Und ist dann nicht auch der religiöse Aufschwung des *Eros* über die Welt hinaus, als ein eigenmächtiges Greifen nach dem Absoluten, als eine eigenwillige Aszese, die die gottgespendeten Gaben der Welt verachtet, geradezu der

Menschen, als „das Entdecken der abgründigen Tiefe der anderen Person“, als „die beseitigende Sprengung des Kerkers des eigenen Ichs“, als „das befreite Ausströmen des eigenen Wesens“; auch als „Hingabe an eine große Aufgabe, die als unerbittliche Forderung über uns steht wie ein Leitstern, und die uns verbietet fürderhin für und selber und unsere niederträchtigen kleinen Lüste und Beharrlichkeiten zu leben“; ferner als „Dienst an einer Idee [...], an einem Kunstwerk oder an einem technischen Problem“, als Dienst „am kranken Leib, an der verkrüppelten Seele des Mitmenschen“. Mit dem *eros* verbunden ist – so weiter BALTHASAR – „das heilige Ungenügen an allen begrenzten Aufgaben und Werten“<sup>14</sup>, und also genau das, was RATZINGER in einem Vortrag aus Anlass der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Eichstätt am 26.11.1987 als Protest gegen das nur Faktische, als „Ekel an der geistigen und seelischen Leere“ – oder positiv – als „Schwungkraft einer aufs Ganze gerichteten Leidenschaft“ und als „Anspruch des Idealistischen“ beschrieben hat<sup>15</sup>. Nur wenn man diese der Natur jedes Menschen eingeschriebene Kraft des *eros* fälschlicherweise als Widerpart der *agape* bezeichnet, kann man mit Nietzsche von einer Vergiftung des *eros* durch das Christentum sprechen. Bei Licht betrachtet aber ist die biblisch bezeugte *agape* nicht der Widerpart des *eros*, sondern jenes Abstraktums, das landläufig als „bloß platonische Liebe“ bezeichnet wird<sup>16</sup>.

Die Liebe des in Christus Fleisch gewordenen Logos ist nichts Abstraktes, sondern geprägt von eben dem *eros*, den BALTHASAR das Beste im Menschen nennt. Entsprechend wendet sich Papst BENEDIKT gegen die Annahme, der *eros* sei die „Darstellung der ‚weltlichen‘ Liebe“ und die *agape* „Ausdruck für die im Glauben gründende [...] Liebe“ (§7). Er wendet sich gegen die kontrastierende Charakterisierung der *agape* als der absteigenden oder schenkenden Liebe (*amor benevolentiae*) und des *eros* als der aufsteigenden bzw. begehrenden Liebe (*amor concupiscentiae*). Er bezweifelt nicht, dass der Unterschied zwischen *eros* und *agape* durch eine aufsteigende bzw. absteigende Bewegung veranschaulicht werden kann. Aber er betont zugleich: „Wenn *Eros* zunächst vor allem verlangend, aufsteigend ist – Faszination durch die

---

entscheidende Aufruhr der Welt gegen Gott? Ist Satan nicht dann am gefährlichsten, wenn er sich in einen Engel des Lichtes verwandelt und das strahlende Gewand des Religiösen umwirft?“ (BALTHASAR, *Eros und Caritas* 155).

<sup>14</sup> Ebd. 154.

<sup>15</sup> Joseph RATZINGER, *Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte*, München 1988, 8.

<sup>16</sup> „Wenn wir heute von ‚platonischer Liebe‘ reden, so meinen wir etwas Desinteressiertes, Resigniertes, Langweiliges. Aber der *Eros*, der Platon selber beseelte, der auch in den Seelen der großen Mystiker aller Weltreligionen brannte, war etwas ganz anderes: es war der hohe Mut sich selbst und die ganze begrenzte Welt hinter sich zurückzulassen, weil ein geheimnisvoller, unüberhörbarer Ruf aus der göttlichen Tiefe des Seins an ihr inneres Ohr gedrungen war.“ (BALTHASAR, *Eros und Caritas* 154).

große Verheißung des Glücks – so wird er im Zugehen auf den anderen immer weniger nach sich selbst fragen, immer mehr das Glück des anderen wollen, immer mehr sich um ihn sorgen, sich schenken, für ihn da sein wollen. Das Moment der *Agape* tritt in ihn ein, andernfalls verfällt er und verliert auch sein eigenes Wesen. Umgekehrt ist es aber auch dem Menschen unmöglich, einzig in der schenkenden, absteigenden Liebe zu leben. Er kann nicht immer nur geben, er muss auch empfangen. Wer Liebe schenken will, muss selbst mit ihr beschenkt werden.“ (§ 7).

Die Urform jeder Synthese zwischen *eros* und *agape* sieht der Papst in der monogamen Ehe. Denn „die auf einer ausschließlichen und endgültigen Liebe beruhende Ehe“ ist zugleich *strebende* und *schenkende* Hingabe. Der Papst erkennt in den Kulturen, die die Welt der Bibel umgeben, durchgehend Belege für seine These, dass die Religionsgeschichte nicht nur ein Weg vom Polytheismus zum Monotheismus ist, sondern auch ein Weg zu der Erkenntnis, „dass der eine und einzige Gott durchaus als *Eros* bezeichnet werden darf, der freilich zugleich ganz *Agape* ist“ (§ 9). Der Papst verweist auf den biblischen Vergleich zwischen dem Bund Jahwe / Israel mit einer Ehe (Hos 11), auf die entsprechenden Metaphern des *Hohenliedes* und auf die paulinische Bezeichnung des Ehebundes als Darstellung des Bundes zwischen Christus und der Kirche.

Was BALTHASAR in den Buchtitel „Glaubhaft ist nur Liebe“ gefasst hat, versucht der Papst auf doppelte Weise zu erklären: einerseits durch den Nachweis, dass die in Christus offenbare Liebe Gottes nicht das Gegenteil der Liebe des Menschen, sondern dessen Erfüllung ist; und andererseits durch die Beschreibung der Religionsgeschichte als einer einzigen großen Suchbewegung nach dem Gott, der in Jesus Christus sich selbst geoffenbart hat. Immer wieder unterstreicht die Enzyklika, dass das *tertium comparationis* zwischen *eros* und *agape* bzw. *caritas* in der Bewegung vom eigenen Ich weg hin zum Du liegt. Jesus Christus ist die vollkommene Offenbarung der Liebe, weil er mit jeder Faser seines Lebens die Beziehung zum Vater so in die Beziehung zum Nächsten übersetzt, dass man an ihm selbst ablesen kann, was der biblische Satz meint: „Wer sein Leben ängstlich festhält und dadurch gewinnen will, der wird es verlieren. Wer aber sein Leben hingibt, der wird es gewinnen.“ (Mt 10,39).

Während das Lehrschreiben „Dominus Iesus“ die Offenbarkeit Gottes selbst in Jesus durch die Abgrenzung des christlichen Inkarnationsglaubens von anderen Inkarnationslehren profiliert, erklärt die Enzyklika das christologische Zentraldogma von der „hypostatischen Union“ als Inbegriff ihres Titels „Deus Caritas est“. Gerade darin, dass das Menschsein Jesu nicht „Hypostase“, Stehen bei sich selber, ist, ist es vollendetes Menschsein. Denn höher als das Stehen-können-bei-sich-selbst ist das Nicht-stehen-bleiben-können und -wollen bei sich selber, das Fortgehen von sich auf die anderen hin. Jesus

Christus ist gleichsam nichts anderes als die Bewegung von sich fort auf den Vater und auf die Menschen zu.

Im Rückgriff auf seine „Versuche einer spirituellen Christologie“<sup>17</sup> erklärt der Papst in seiner ersten Enzyklika die geöffnete Seite des Gekreuzigten als Inbegriff der alle geschöpfliche Liebe einfaltenden Liebe Gottes. Taufe und Eucharistie sind die beiden Weisen wie Menschen einbezogen werden können in die *eros* und *agape* in denkbar vollkommener Weise vereinende Selbsthingabe Jesu Christi. Die Taufe, so bemerkt RATZINGER in seinen 1969 entstandenen „Meditationen zur Karwoche“, bedeutet einen „durchaus der Ehe ähnlichen Vorgang: Durchdringung unserer Existenz mit der seinigen, Einfügung meines Lebens in das seinige, das so mir zum Richtmaß, zum Raum meines Menschseins wird“<sup>18</sup>. Und Eucharistie ist eine solche Gemeinschaft mit Christus, „die uns in ihn hinein verwandeln und uns so zueinander führen will, da wir doch alle das gleiche Brot essen: den Leib des Herrn, den wir nicht gleichsam in uns hineinnehmen, sondern der uns aus uns herausnehmen und in sich einbeziehen und uns so in Wahrheit zu seiner Kirche machen will“<sup>19</sup>.

### 3. Die Caritas der Kirche oder: Rückgriff auf frühe Arbeiten zur Stellvertretung Christi und der Kirche

Die Logik der Enzyklika „Deus caritas est“ folgt der Logik des zur Jahrtausendwende promulgierten Lehrschreibens „Dominus Jesus“. Der dort explizierten Untrennbarkeit der Heilsuniversalität Jesu Christi von der Heilsuniversalität der Kirche entspricht in der Enzyklika die Untrennbarkeit der in Christus erschienenen Liebe Gottes von der Caritas der Kirche. Die Zweiteilung der Enzyklika wäre deshalb gründlich missverstanden, wenn man den ersten Teil als den dogmatischen und den zweiten Teil als den praktischen Teil bezeichnen wollte. Bei Licht besehen, ist die gesamte Enzyklika ebenso wie das Lehrschreiben „Dominus Jesus“ ein Dokument der Christologie des Papstes. Ich sage bewusst: „der Christologie“, weil die Heilsuniversalität der Kirche in der Heilsuniversalität Jesu Christi wurzelt und weil die Caritas der Kirche keine bloße Konsequenz oder Applikation eines uns in Christus gegebenen Beispiels ist. In dem besagten Aufsatz mit dem Titel „Eros und Caritas“ schreibt Hans Urs von BALTHASAR gleich zu Anfang: „Von jeher war der Begriff und das Wesen der Caritas ein Anlass zu Angriffen auf das Christentum, das, wie man sagt, neben den echt menschlichen und irdischen Eros eine neue, überweltliche und darum weltferne, körperlose, unwirkliche Form der Liebe

<sup>17</sup> 1984 im Johannes-Verlag (Einsiedeln) veröffentlicht unter dem Titel: *Schauen auf den Durchbohrten*.

<sup>18</sup> Joseph RATZINGER, *Meditationen zur Karwoche*, Meitingen – Freising 1969, 11.

<sup>19</sup> Ebd. 11 f.

eingeführt hat. Dass diese Caritas freilich auch manches Nützliche und sogar menschlich Große geleistet hat, leugnet man nicht und denkt dabei etwa an die unscheinbaren aber um so tieferen Wohltaten, die uns eine ‚Caritaschwester‘ oder ein ‚Caritaswerk‘ zukommen ließen. Aber warum sollen diese nützlichen und heroischen Liebeswerke immer an jene ‚weltfremde‘ christliche Religion geknüpft bleiben? Ist das nicht ein Stadium, das überwunden werden könnte und sollte, wobei ein großer, reinmenschlicher Idealismus, ein weltlicher Eros im höchsten Sinne des Wortes dasselbe besser und sogar selbstloser – denn handelt die Caritas nicht um eines jenseitigen Lohnes willen? – vollbringen würde?<sup>20</sup>

Auf eben diese von BALTHASAR gestellte Frage antwortet der Papst im zweiten Teil seiner Enzyklika. Dort lesen wir, dass die Caritas der Kirche ebenso wie die Caritas des einzelnen Christen zunächst und zuerst als Teilhabe an der gekreuzigten Liebe des Erlösers bzw. als Inklusion in dessen Stellvertretung zu verstehen ist. Würde sie als bloße Applikation, Konsequenz oder Nachahmung der Liebe Jesu Christi verstanden, dann wäre sie nichts anderes als ein politisches oder weltanschauliches Programm zur Verbesserung der Lebensverhältnisse eines Kulturkreises oder der Menschheit insgesamt. Es ist kein Zufall, dass der Papst ebenso wie Hans Urs von BALTHASAR den Stellvertretungsgedanken in den Mittelpunkt der eigenen Theologie, speziell der Christologie, gestellt hat<sup>21</sup>. Mit diesem Begriff drücken beide Theologen den Zusammenhang aus zwischen der Agape bzw. Caritas Jesu Christi und der Agape bzw. Caritas der Kirche oder des einzelnen Christen.

Schon die Promotionsschrift Joseph RATZINGERS über die Ekklesiologie des hl. Augustinus enthält die später ausführlicher begründete These, dass ein Glaube, der sich als unsichtbare Gottesbeziehung des einzelnen Subjekts versteht, zu einem weltlosen, privatistischen und rein innerlichen Geschehen verkommen kann. RATZINGER plädiert so dezidiert für die Untrennbarkeit von Glaube und Liebe, dass Walter KASPER ihm in seiner Rezension zur ersten Auflage der „Einführung in das Christentum“ (1968) die „Identifizierung von Glaube und Liebe“, ja, eine geradezu hegelianische Identifizierung des Wesens des Christentums mit dem „Prinzip (!) Liebe“ und also zumindest in der Tendenz Säkularismus – nämlich eine mangelhafte Unterscheidung der Beziehung des Einzelnen zu Gott von der Beziehung des Einzelnen zu seinem Nächsten – vorwirft<sup>22</sup>. Diese Kritik von Walter KASPER scheint mir nicht nur

<sup>20</sup> BALTHASAR, Eros und Caritas 154.

<sup>21</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Stellvertretung, Schlüsselwort christlichen Lebens (Leben im Geist 4), Freiburg 1976; Joseph RATZINGER, Stellvertretung, in: HThG II (München 1963) 566–575; Hans Urs von BALTHASAR / Joseph RATZINGER, Zwei Plädoyers. Warum ich noch ein Christ bin. Warum ich noch in der Kirche bin (MAS 57), hg. v. Franz HENRICH, München 1971.

<sup>22</sup> Am auffallendsten ist RATZINGERS Identifikation des Glaubens mit der Liebe „bei der

angesichts der späteren Kritik des Kardinalpräfekten an den säkularistischen Tendenzen einzelner Befreiungstheologien fragwürdig. Sie übersieht auch jene Vortragsreihe, mit der Joseph RATZINGER als junger Theologe erstmals breitere Aufmerksamkeit erlangt hat. Gemeint sind seine immer wieder zitierten Vorträge über die „christliche Brüderlichkeit“. Denn hier plädiert der junge RATZINGER für eine Zweizonigkeit des christlichen Ethos. Die erste Zone ist gestaltet von der wechselseitigen Liebe derer, die durch den Glauben an Christus geeint sind. Und die zweite Zone betrifft die so genannten „anderen Brüder und Schwestern“.

Um das Spezifische des christlichen Bruderbegriffs erheben zu können, erinnert er zunächst an nichtchristliche Definitionen. Dabei entdeckt er nur in der Stoa (Epiktet, Seneca, Musonius, Marc Aurel) und in der europäischen Aufklärung die These, alle Menschen seien von Geburt an auf Grund ihrer gemeinsamen Natur immer schon Brüder. Im Übrigen wird mit dem Bruderbegriff stets auch eine Abgrenzung verbunden; meistens wird der Bruderbegriff auf die Zugehörigkeit zu einer politischen, ethnischen oder kultischen Einheit beschränkt, so dass ein doppeltes Ethos entsteht, eines, das sich auf den Innenraum der Bruderschaft, und eines, das sich auf den außenstehenden Nichtbruder bezieht. Das gilt auch für den marxistischen Begriff „Genosse“. Das Ziel des Marxismus ist zwar die Genossenschaft aller Menschen; aber erreicht wird dieses Ziel durch den Kampf der Genossen gegen die Nichtgenossen. Weil der apriori auf alle Menschen ausgedehnte Bruderbegriff der Aufklärung leer und nichtssagend ist, stellt RATZINGER die Frage: Muss nicht jedes Ethos, „um realisierbar zu sein, irgendeine Form von Zweizonigkeit aufweisen? Bedarf es vielleicht grundsätzlich eines inneren Ringes, um so und nur so das Ganze bewältigen zu können?“<sup>23</sup> Für das jüdische und das christliche Ethos jedenfalls ist die Unterscheidung zwischen Brüdern und Nichtbrüdern gerade deshalb konstitutiv, weil Judentum und Christentum einen universalen Anspruch (auf alle Menschen aller Zeiten) erheben. Ratzinger sieht „die erregende Paradoxie“ der alttestamentlichen Religion darin, „dass Israel den Weltgott zum Nationalgott hat, dass der Nationalgott Israels

---

Behandlung der Auferstehung Christi. Als Schriftargument ist für Ratzinger selbst ein so fundamentaler Text wie 1 Kor 15,3–5 nicht nötig, es genügt Hld 8,6: ‚Stark wie der Tod ist die Liebe‘. Von der Auferstehung kann deshalb gesagt werden: ‚Sie ist das Stärkersein der Liebe gegenüber dem Tod‘ (249). Das Wesen des Christentums ist darum schließlich das ‚Prinzip Liebe‘ (221; anders 121 f.). Das hätten Hegel und Feuerbach ebenso sagen können. [...] Die Synthese von Vernunft und Geschichte wirkt sich theologisch als Identifizierung von Glaube und Liebe aus. [...] Die Ineinsetzung von Glaube und Liebe, wie Ratzinger sie vollzieht, ja die Aussage ‚Liebe ist Glaube‘ (167) muß logisch zu Ende gedacht ebenso zur Säkularisierung, zum ‚Ineinfall von Anbetung und Brüderlichkeit‘ (206) führen.“ (Walter KASPER, Rezension zu: Joseph RATZINGER, Einführung in das Christentum, München 1968, in: ThRv 65 [1969] 182–188; hier: 185).

<sup>23</sup> Joseph RATZINGER, Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, 28.

gar kein Nationalgott, sondern eben der nichtnationale Universalgott<sup>24</sup> ist. Die alttestamentliche Prophetie geißelt alle Versuche Israels, sich in den Innenraum der eigenen nationalen Bruderschaft einzuschließen; denn der Gott Israels ist identisch mit dem Schöpfer aller Völker. Und doch verbieten auch die Propheten ihrem Volk nicht, von Jahwe als von „seinem“ Gott zu sprechen; denn nur Israel ist das von Jahwe „aus allen Völkern erwählte Volk“. Diese Erwählung ist Gnade und wird in ihr Gegenteil (in Sünde) pervertiert, wenn sie als die von anderen Völkern unterscheidende Leistung Israels deklariert wird. In vielen Sentenzen der alttestamentlichen Prophetie wird zwischen einer bloß äußeren und einer auch existentiell gelebten Zugehörigkeit zum auserwählten Volk unterschieden. Das Kriterium verlagert sich zunehmend nach innen: *eigentlicher* Bruder ist nur, wer über die äußere Zugehörigkeit zum Volk Israel hinaus beiden Tafeln des Sinaibundes treu ist, d.h. in Gemeinschaft mit Jahwe und in Solidarität mit seinen Brüdern lebt. Hier knüpft Jesus an, wenn er sagt: „Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter.“ (Mk 3,35) Dennoch entwickelt das Christentum von Anfang an eine ähnliche Zweizonigkeit wie das Judentum. Die Unterscheidung zwischen Kirche und Nichtkirche ist schon mit der Berufung der Zwölf gegeben, die in Analogie zu den zwölf Söhnen Jakobs stehen. Allerdings ist nur der durch Taufe und Eucharistie Christus einverleibte Christ ein wahrer Christ, der seine Zugehörigkeit zur Kirche als Erwähltes für die anderen Brüder und Schwestern versteht. So wie Jesus nicht „für sich“, sondern bis zur Konsequenz des Kreuzes „für die anderen“ der vom Vater Erwählte ist, so gilt auch für alle, die im Glauben mit Christus verbunden sind: „Immer ist der Erwählte auch um des Nichterwählten willen erwählt und hat dessen Nichterwählung in seinem Schicksal stellvertretend zu tragen, so dass in Wahrheit der Nichterwählte der Erwählte und der Erwählte der Nichterwählte ist“<sup>25</sup>. RATZINGER spricht von einem „kühnen Zutrauen Gottes zu uns“, weil er uns so in die Stellvertretung Christi einbezieht, dass unsere je spezifische Sendung bzw. Stellvertretung konstitutiv ist für das Heil der Welt. Wörtlich bemerkt er: „Die Kirche muss sich [...] zu einer starken inneren Bruderschaft vereinigen, um wirklich ‚ein Bruder‘ zu sein. Aber sie will nicht ‚ein Bruder‘ werden, um sich endgültig von den anderen abzuschließen und zu trennen, sondern weil sie nur so wirksam ihre Aufgabe für den ‚anderen Bruder‘ erfüllen kann, für den dazusein der tiefste Sinn ihrer Existenz ist, die selbst ganz in der stellvertretenden Existenz Jesu Christi gründet.“<sup>26</sup>

RATZINGER hat das alte Axiom „extra ecclesiam nulla salus“ nicht erst in dem Lehrschreiben „Dominus Iesus“, sondern in fast allen seinen ekklesio-

<sup>24</sup> Ebd. 15.

<sup>25</sup> Ebd. 105.

<sup>26</sup> Ebd. 108.



logischen Reflexionen durch den Stellvertretungsgedanken erklärt. Demnach ist die Kirche nicht deshalb heilsnotwendig, weil nur ihre Mitglieder „gerettet“ werden, sondern weil sich jede „Rettung“ der Stellvertretung Christi und der von ihr untrennbaren Stellvertretung der Kirche verdankt. So gesehen ist das vorrangige Ziel der christlichen Mission nicht die „Rettung von Seelen“, sondern die intensive und extensive Stärkung der Stellvertretung (Sakramentalität) der Kirche<sup>27</sup>. Eine Kirche, die sich durch, mit und in Christus als ein Geflecht von Stellvertretungen für das Heil der ganzen Welt versteht, nährt gewiss nicht die alte Vorstellung, nur ein Christ könne selig werden, verfällt aber auch nicht der These, selbst jemand, der nichts von Christus weiß oder wissen will, dürfe auf Grund seines reinen Gewissens als „Wunschchrist“ oder „anonymer Christ“ gelten. Christsein ist mehr als die sittliche Grundentscheidung eines Menschen; Christsein ist wesentlich Stellvertretung durch, mit und in Christus für „den anderen Bruder“, für „die andere Schwester“. Der Verzicht auf die Mission nach dem Motto „Jeder, ob Moslem, Hindu, Jude, Marxist oder Christ, kann nach seiner Façon selig werden“ würde das Entscheidende des christlichen Glaubens preisgeben, nämlich das Ziel der vollendeten *Communio* aller Menschen aller Orte und Zeiten. Ratzinger wörtlich: „Würden einfach die vorhandenen Religionen und Weltanschauungssysteme als solche den Menschen retten, [...] so bliebe die Menschheit ewig in ihren Partikularismen eingeschlossen.“<sup>28</sup> Man kann nicht an Christus glauben, wenn man nicht überzeugt ist, dass es einen Ruf zur Überschreitung aller Partikularismen gibt und dass die Geschichte nur in einer *Communio* aller Menschen mit Christus zur Erfüllung gelangt. Aber christliche Mission ist als Stellvertretung der einen für die anderen das Gegenteil von Kolonialismus; denn der Stellvertreter will den von ihm Vertretenen nicht entmündigen, sondern im Gegenteil zu sich selbst befreien. RATZINGER verschweigt nicht, dass die Kirche in ihrer Geschichte oft genug der Versuchung erlegen ist, zu erzwingen, was sie *in Stellvertretung* hätte erhoffen, erbitten und vorleben müssen.

Immer wieder hat sich RATZINGER gegen eine Sakramentenpastoral gewandt, die vom Empfänger der Sakramente nicht mehr erwartet, dass er in seinem Leben selbst Sakrament des Heils „für den anderen Bruder“ sein bzw. immer mehr werden will. RATZINGER sympathisiert mit Experimenten wie dem von seinem Schüler Ludwig WEIMER<sup>29</sup> theologisch untermauerten Versuch „integrierter Gemeinden“<sup>30</sup> – jedenfalls für den Fall, dass sie ihre stren-

<sup>27</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 325–403; bes. 387–389.

<sup>28</sup> Ebd. 356.

<sup>29</sup> Vgl. Ludwig WEIMER, *Die Lust an Gott und seiner Sache oder Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung miteinander vereinbaren?*, Freiburg 1981, bes. 5–7.516–529.

<sup>30</sup> Es handelt sich bei der ‚Integrierten Gemeinde‘ um eine mittlerweile in drei Kontinenten verbreitete Gemeinschaft von Laien und Priestern. Die Anfänge reichen in das Jahr 1945

gen Postulate nach innen nicht als Abgrenzung nach außen, sondern als Ermöglichung einer missionarischen Stellvertretung für „den anderen Bruder“ verstehen. *Communio* mit Christus kann niemand „für sich“ leben, sondern nur, indem er „das Martyrium des Guten“ auf sich nimmt. Christ sein heißt immer: auf je spezifische Weise gesandt sein; deshalb kann sich ein *Christ* nur in der Realisierung seiner Sendung „retten“, im beständigen Pascha des Übergangs aus dem Sein für sich ins Sein für „die anderen“. „Keiner“ – so schreibt RATZINGER in seinen Aufsätzen zur Ekklesiologie – „hat das Recht zu sagen: Siehe, es werden andere gerettet ohne den vollen Ernst des katholischen Glaubens, warum nicht auch ich?“ Denn, so muss sich jeder fragen, woher weißt du denn, „dass der volle katholische Glaube nicht gerade deine sehr notwendige Sendung ist, die Gott dir auferlegt hat aus Gründen, um die du nicht markten sollst, weil sie zu den Dingen gehören, von denen Jesus sagt: ‚Du kannst sie jetzt noch nicht verstehen, sondern erst später‘“<sup>31</sup>.

Eine Rückblende auf den für RATZINGERS Werk schlechthin zentralen Topos „Stellvertretung“ scheint mir – wenn nicht notwendig, so doch hilfreich, um die eigentliche Aussageabsicht des zweiten Teils der Enzyklika „*Deus Caritas est*“ zu verstehen. Denn hier geht es nicht zuerst um die christliche Sendung „nach außen“. Hier ist zuerst und zunächst die Rede vom Ethos der im Glauben an Jesus Christus Geeinten. Der Papst spricht von dem Ideal der frühen Kirche, in der alle alles miteinander teilten. „Diese radikale Form der materiellen Gemeinschaft“ – so heißt es da – „ließ sich freilich beim Größerwerden der Kirche nicht aufrechterhalten. Der Kern, um den es ging, blieb aber bestehen: Innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen darf es keine Armut derart geben, dass jemandem die für ein menschenwürdiges Leben nötigen Güter versagt bleiben.“ (§ 20). Es geht um das Miteinander derjenigen, die die Kirche bilden. Der Dienst der Diakonie („der Dienst an den Tischen“) wurde zu einem Grundvollzug der Kirche neben der Verkündigung des Wortes und der Liturgie (vgl. §§ 21–23). Deshalb spricht BENEDIKT XVI. von der mangelnden Glaubwürdigkeit einer Verkündigung und Gottesdienstfeier, die nicht bestimmt ist durch die Sensibilität aller Teilnehmer für die von Christus gebotene *caritas*. Ausdrücklich unterscheidet der Papst zwischen der „Univer-

---

zurück und standen ganz unter dem Eindruck, dass inmitten eines christlich geprägten Landes der Holocaust möglich war. Die Initiatoren waren Traudl und Herbert WALLBRECHER 1978 wurde die Bewegung kirchlich approbiert und 1985 gemäß c. 301 CIC als „öffentlicher Verein“ errichtet. Rudolf PESCH, der mit Ludwig WEIMER, Gerhard LOHFINK und Norbert LOHFINK zu den prominentesten Theologen der „Integrierten Gemeinde“ gehört, nennt als Zielsetzungen: „Theologie des Volkes Gottes; Zusammenführung von apostolischem Leben und apostolischem Amt; *vita communis* von Familien und Ledigen; Bemühungen um ‚Glaube und Form‘ (in Medizin, Erziehung, Gestaltung, Wirtschaft) sowie um Überwindung der Spaltungen seit dem ‚Urschisma‘ zwischen Israel und Kirche“ (Rudolf PESCH, *Integrierte Gemeinde*, in: LThK<sup>3</sup> V [1996] 550).

<sup>31</sup> RATZINGER, *Das neue Volk Gottes* 336.

salität des Liebesgebotes“ und dem „spezifisch kirchlichen Auftrag [...], dass in der Kirche selbst als einer Familie kein Kind Not leiden darf“ (§ 25). Und er erzählt von dem Kaiser Julian, der wegen der Ermordung seines Vaters Constantius durch einen Christen selbst kein Christ mehr sein wollte, aber dennoch beeindruckt blieb vom „Liebesystem der Kirche“ (§ 24).

#### 4. Liebe und Gerechtigkeit oder: Rückgriff auf Instruktionen zur Befreiungstheologie

BENEDIKT XVI. weiß um die Karikaturen einer Liebe, die sich in einem Kreis Gleichgesinnter verschanzt. Er weiß, dass es den Zynismus der aus Gnade Wohltätigen gegenüber den Armen auch in der Geschichte des real existierenden Christentums gegeben hat und wohl immer noch gibt (vgl. § 26). Und er bekennt ausdrücklich Versäumnisse der Kirche in der Wahrnehmung von Unrecht z. B. der Besitzer der Produktionsmittel gegenüber den lohnabhängigen Arbeitern in einer anonymisierten Industriegesellschaft (vgl. § 27). Allerdings gehört es nach seiner Meinung zur Identität der Kirche, dass sie sich klar vom Staat unterscheidet. Die Kirche kann „als sozialer Ausdruck des Glaubens“ (§ 28) sich unmöglich mit einer bestimmten Gesellschaft oder Nation, mit einer bestimmten Partei und deren Politik identifizieren. Dennoch stehen Kirche und Staat auf je unterschiedliche Weise im Dienst an der Personalisierung bzw. Freiheit jedes einzelnen Menschen.

Der Papst greift in seiner Enzyklika die Abgrenzungen früherer Jahre gegenüber bestimmten Formen der Befreiungstheologie auf, ohne die entsprechenden Dokumente zu nennen und ohne deren Verwerfungen zu wiederholen. In der verhandelten Sache selbst sind aber deshalb keine Abstriche oder Veränderungen festzustellen.

Zur Erinnerung: Am 6. 8. 1984 hatte Kardinal RATZINGER die „Instruktion der Glaubenskongregation ‚Libertatis nuntius‘ über einige Aspekte der lateinamerikanischen Befreiungstheologie“ und am 22. 3. 1986 die „Instruktion der Glaubenskongregation ‚Libertatis conscientia‘“ promulgiert. Dass die Texte von ihm selbst geschrieben worden waren, konnte nach der Veröffentlichung seiner Kommentare in der Internationalen Katholischen Zeitschrift „Communio“ und in einem Vortrag vor der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften nicht mehr bezweifelt werden<sup>32</sup>.

RATZINGER wendet sich in den genannten Publikationen vor allem gegen die teils evolutionistische, teils hegelianische oder marxistische Annahme, die Geschichte sei „ein Prozess fortschreitender Befreiungen, dessen Mechanis-

<sup>32</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, Glaube als Erkenntnis und als Praxis, in: IkaZ 4 (1975) 10–18; DERS., Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion „Libertatis conscientia“, in: IkaZ 15 (1986) 409–424; DERS., Politik und Erlösung (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 279), Opladen 1986.

mus wir langsam erklären und damit auch selbst steuern können“<sup>33</sup>. Er vermutet hinter einzelnen Befreiungstheologien den Versuch, politisch und, wenn nötig, auch mit Gewalt die geschichtlichen Bedingungen zu schaffen, in denen der Wille des Einzelnen von selber gut ist, so wie er unter den ungerechten Strukturen einer kapitalistischen Gesellschaft von selber schlecht ist. Letztlich – so meint er – geht dabei um den Versuch, „die ethischen Bemühungen überflüssig zu machen, indem man die Geschichte selbst steuert“<sup>34</sup>. In seiner Enzyklika geht der Papst in keiner Weise auf die Situation in Lateinamerika ein. Aber er stellt auch hier klar: „Die Politik ist mehr als Technik der Gestaltung öffentlicher Ordnungen: Ihr Ursprung und Ziel ist [...] die Gerechtigkeit, und die ist ethischer Natur.“ (§ 28). Jedwede Ethik setzt auf Seiten ihrer Adressaten die Freiheit voraus, die mehr ist als „eine Freiheit von“ – z. B. von ungerechten Strukturen und Abhängigkeiten. Wirkliche Freiheit ist nicht einfach das Ergebnis äußerer Bedingungen. Deshalb hat sich die verordnete Gerechtigkeit des real existierenden Marxismus nicht als Instrument der Befreiung, sondern als Instrument von Diktatur und Terror erwiesen. Inzwischen darf man von einer allmählichen Auflösung des marxistischen „Mythos einer notwendigen und zugleich lenkbaren Entwicklung aller Geschichte zur Freiheit hin“<sup>35</sup> sprechen.

Der Kardinalpräfekt RATZINGER hat vor allem die Befreiungstheologie von Gustavo GUTIERREZ einer detaillierten Analyse unterzogen. Dabei geht es ihm um die Unterscheidung der durch Jesus Christus für alle Menschen aller Zeiten schon erwirkten Erlösung von den erlösenden Bemühungen um globale Gerechtigkeit. Er stört sich an Sätzen wie dem, dass die Geschichte der Tempel Gottes in dieser Welt sei; und dass die Begegnung mit Gott identisch sei mit dem politischen Engagement für eine gerechtere Welt. Wörtlich behauptet RATZINGER, dass für GUTIERREZ „rechte Liebe politische Liebe ist“<sup>36</sup>. Nach seiner Meinung aber muss klar unterschieden werden zwischen der Erlösungstat Christi, der Einbeziehung der Christusgläubigen in diese Erlösungstat und dem politischen Befreiungshandeln gesellschaftlicher und staatlicher Institutionen. Die Kirche kann „der Gewissensbildung in der Politik dienen und helfen, dass die Hellsichtigkeit für die wahren Ansprüche der Gerechtigkeit wächst“. Aber sie „darf nicht den politischen Kampf an sich reißen, um selbst die möglichst gerechteste Gesellschaft zu verwirklichen“ (§ 28).

BENEDIKT XVI. ist überzeugt, dass keine Politik die Gerechtigkeit jemals so verwirklichen wird, dass sie jener Liebe nicht mehr bedürfte, die in den Fußstapfen Jesu die Schuld des Ungerechten mit dem eigenen Opfer beant-

<sup>33</sup> RATZINGER, Freiheit und Befreiung 410.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Ebd. 411.

<sup>36</sup> RATZINGER, Politik und Erlösung 14.

wortet. Und dieses Opfer setzt etwas Entscheidendes voraus: nämlich den Glauben an die Auferstehung der Toten. „Wenn nur eine nicht absehbare Zukunft einmal Gerechtigkeit bringen wird, dann sind alle Toten der Geschichte zuvor Betrogene. Es nützt ihnen gar nichts, dass man ihnen sagt, sie hätten an der Vorbereitung der Befreiung mitgewirkt und seien insofern in sie eingegangen. Sie sind gerade nicht in sie eingegangen, sondern aus der Geschichte ausgegangen, ohne Gerechtigkeit empfangen zu haben. [...] Eine Befreiung, die im Tod ihre endgültige Grenze findet, ist keine wirkliche Befreiung. Ohne die Lösung der Todesfrage wird alles andere unreal und widersprüchlich. Darum ist der Glaube an die Auferstehung der Punkt, von dem aus überhaupt erst Gerechtigkeit für die Geschichte gedacht und sinnvoll für sie erkämpft werden kann. Nur wenn es die Auferstehung der Toten gibt, ist es sinnvoll, für die Gerechtigkeit zu sterben.“<sup>37</sup>

##### 5. Der Glaube als Reinigung der Vernunft oder: Rückgriff auf die frühen Arbeiten zur theologischen Prinzipienlehre

Wie ein roter Faden zieht sich durch alle wichtigen Veröffentlichungen Joseph RATZINGERS der Hinweis auf die Schwäche der bloßen Vernunft. Sein konstantes Plädoyer für die Reinigung der theoretischen wie der praktischen Vernunft durch den Glauben fehlt auch in der ersten Enzyklika nicht. Dem Staat bzw. der Politik kommt zwar die Aufgabe zu, für Gerechtigkeit zu sorgen. Aber schon bei der Bestimmung dessen, was gerecht ist, gerät die autonom agierende Vernunft in die Fallstricke von Interessen und Verführungen. Der Papst ist überzeugt, dass es so etwas wie eine allen Menschen gemeinsame Vernunft und auch ein allen Menschen eingeschriebenes Naturrecht gibt. Dennoch bedarf die Realisierung dieser Begabungen des Glaubens. In der Enzyklika lesen wir: „Der Glaube hat [...] sein eigenes Wesen als Begegnung mit dem lebendigen Gott – eine Begegnung, die uns neue Horizonte weit über den Bereich der Vernunft hinaus öffnet. [...] er ist zugleich auch eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst. Er befreit sie von der Perspektive Gottes her von ihren Verblendungen und hilft ihr deshalb, besser sie selbst zu sein.“ (§ 28).

In den Aufsätzen, die in dem Sammelband mit dem Titel „Theologische Prinzipienlehre“ zusammengefasst sind, beruft sich RATZINGER wiederholt auf die Erkenntnistheorie von Josef PIEPER<sup>38</sup>. Und er scheint die dort umrissene Position beibehalten zu haben. Denn in einem Vortrag, den er 1995 in La-

<sup>37</sup> RATZINGER, Freiheit und Befreiung 423.

<sup>38</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München:ewel 1982, bes. 15–199. – Zu den Konvergenzen zwischen der Fundamentaltheologie Joseph Ratzingers und der Erkenntnistheorie Josef Piepers vgl.: Klaus MÜLLER, Über das rechte Verhältnis von Philosophie und Theologie. Josef Pieper im Kontext einer neu entfachten Debatte, in: Die Wahrheit und das Gute (Dokumentationen der

teinamerika gehalten und 1996 im *Osservatore Romano* veröffentlicht hat, betont er: „Der Versuch einer streng autonomen Vernunft, die vom Glauben nichts wissen will, sich sozusagen selbst an den Haaren aus dem Sumpf der Ungewissheiten herausziehen zu wollen, wird letztlich kaum gelingen<sup>39</sup>. Denn die menschliche Vernunft ist gar nicht autonom. Sie lebt immer in geschichtlichen Zusammenhängen. Geschichtliche Zusammenhänge verstellen ihr den Blick [...]; darum braucht sie auch geschichtliche Hilfe, um über ihre geschichtlichen Sperren hinwegzukommen.“<sup>40</sup>

Der Präfekt der römischen Glaubenskongregation geht davon aus, dass die geschichtliche Hilfe, welche die Vernunft aus dem Sumpf der Ungewissheiten herausziehen und in die richtige Richtung führen kann, der Glaube der römisch-katholischen Kirche ist. Deshalb spricht er in dem besagten Vortrag diesem und keinem anderen Glauben die Fähigkeit zu, die Vernunft zu sich selbst zu bringen. „Das geschichtliche Instrument des Glaubens“ – so schreibt er – „kann die Vernunft als solche wieder freimachen, so dass sie nun – von ihm auf den Weg gebracht – wieder selber sehen kann.“<sup>41</sup>

Doch – bei aller Bewunderung für das Leben und Denken Joseph RATZINGERS – erlaube ich mir an dieser Stelle den kritischen Hinweis auf eine logische Inkonsistenz. Denn die Bemerkung, der christliche Glaube sei das Mittel, das die autonom agierende Vernunft von ihrer Blindheit befreit, so dass diese fortan wieder selber sehen könne, wirft doch die Frage auf, woher die Vernunft des einzelnen Menschen weiß, dass sie durch die Annahme des christlichen – und nicht des islamischen oder buddhistischen – Glaubens geheilt werden kann.

Zugegeben, eine an dem Gott Jesu Christi nicht befestigte Vernunft ist stets in Gefahr, sich zu überheben oder in Gestalt atheistischer Welterklärungen selbst Gott spielen zu wollen. Aber muss die Vernunft des einzelnen Menschen um der Freiheit des Glaubens an Christus willen nicht in der Lage sein, sich methodisch autonom Rechenschaft geben zu können über die Gründe,

---

Josef- Pieper-Stiftung 4), hg. v. Hermann FLECHTRUP / Friedbert SCHULZE / Thomas STERNBERG, Münster 1999, 75–93.

<sup>39</sup> Mit dem Bild von dem Sumpf, aus dem sich eine scheinbar autonome Vernunft selbst befreien will, spielt RATZINGER an auf das von Hans ALBERT (Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 13) so genannte Münchhausen-Trilemma. Gemeint sind mit dieser Bezeichnung die drei Alternativen, vor die Albert jeden Versuch gestellt sieht, letztgültige Wahrheit zu begründen: Wer – so doziert er – eine Position gegen jeden möglichen Einwand verteidigen bzw. begründen wolle, gerate entweder in einen *regressus in infinitum*, weil er gezwungen werde, für jeden Grund einen weiteren Grund zu suchen. Oder er gerate in einen *circulus vitiosus*, weil er das, was er begründen soll, im Gang seiner Begründung bereits voraussetze. Oder er erwecke nur den Schein einer hinreichenden Begründung, indem er seine Begründungskette irgendwo dezisionistisch abbreche und als vollendet deklariere.

<sup>40</sup> Joseph RATZINGER, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: *IKaZ* 25 (1996) 359–372; hier: 369.

<sup>41</sup> Ebd.

die dafür sprechen, dass es nicht irgendetwas, sondern der christliche Glaube ist, der sie an die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeiten bindet? Eine Vernunft, die sich *zu* (!) dem von ihr bejahten Glauben, nicht noch einmal frei verhalten kann; eine Vernunft, die nur *in* (!) der Annahme des christlichen Glaubens überhaupt sie selbst ist, wäre doch allenfalls ein Epiphänomen des immer schon praktizierten Glaubens oder so etwas wie die Lebensform oder Grammatik des kirchlichen Sprachspiels.

RATZINGERS immer wiederkehrende Hinweise auf Josef PIEPERS Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube legen den Schluss nahe, dass er den Relativismus einer vom so genannten „linguistic turn“ bestimmten Theologie vermeiden will, gleichzeitig aber voraussetzt, dass einzig und allein das Sprachspiel der römisch-katholischen Kirche die Vernunft des Menschen zu sich selbst befreien kann. Doch hier hilft keine Verschleierung des Sachverhaltes, sondern nur eine klare Antwort auf die Frage: Wird die Vernunft des Menschen erst durch die Tradition (bzw. das Sprachspiel) der Kirche konstituiert, oder ist die Vernunft befähigt, sich in Gestalt historisch kritischer Exegese und methodisch autonom argumentierender Philosophie über die Gründe Rechenschaft zu geben, die ihr empfehlen, um ihrer selbst willen Jesus als den Christus zu glauben?

Obwohl RATZINGER ausdrücklich festhält an der Einheit aller Wahrheit, äußert er Sympathie für die Thesen des Kieler Mythos-Forschers Kurt HÜBNER. Dieser hat in seinem gerade erschienenen Buch mit dem Titel „Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne“ die Theologie Joseph RATZINGERS als den Entwurf gekennzeichnet, der mehr als andere die Abhängigkeit der angeblich autonomen Vernunft von hermeneutischen Grundentscheidungen erkannt habe<sup>42</sup>. Würde sich der so Vereinnahmte immer noch an philosophischen und theologischen Diskursen beteiligen, müsste man ihm dringend eine Distanzierung von seinem Laudator empfehlen. Denn HÜBNER spricht von der Vernunft des Menschen stets im Plural. Aus seiner Sicht ist die Vernunft des Mythos der Vernunft des technischen Zeitalters in jeder Hinsicht ebenbürtig. Für ihn gibt es Vernunft immer nur als Epiphänomen einer umgreifenden Lebensform. Was HÜBNER und RATZINGER verbindet, ist letztlich nur dies: eine abgrundtiefe Skepsis gegenüber dem Autonomiegedanken. In diesem einen Punkt liegt auch die mehrfach dokumentierte Nähe Joseph RATZINGERS zu bestimmten Positionen von Johann Baptist METZ und Jürgen HABERMAS<sup>43</sup>. Er teilt die von METZ und HABERMAS begründete Vermutung

<sup>42</sup> Vgl. Kurt HÜBNER, *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, Augsburg 2006, 257–293.

<sup>43</sup> Dokumentiert wird diese „Nähe“ durch die Treffen des Kardinalpräfekten mit METZ und mit HABERMAS: (1) *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau in Ahaus, hg. v. Tiemo Rainer PETERS / Claus URBAN, Mainz 1999;

eines inneren Zusammenhangs zwischen der Philosophie der Aufklärung und den furchtbaren Verirrungen des 20. Jahrhunderts. Hinzu kommen seine persönlichen Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus und mit Intellektuellen, die der Ideologie ohne nennenswerten Widerstand verfallen sind. Zugleich hat er an sich selbst und an den ihm anvertrauten Gläubigen die orientierende Kraft des christlichen Glaubens erlebt. Dennoch – so scheint mir – sind seine Argumente gegen den Autonomiegedanken der Neuzeit zumindest einseitig. Denn das vermeintlich an allen Unterdrückungsprozessen der Neuzeit schuldige Subjekt ist ein von seinen Kritikern erfundener Popanz. Eine eingehende Beschäftigung vor allem mit der von Dieter HENRICH und Hermann KRINGS vorangetriebenen Fichte-Forschung<sup>44</sup> beweist: Das transzendente Ich steht immer schon – nicht auf Grund einer von außen kommenden Aufforderung, also nicht heteronom sondern autonom – unter einem unbedingten Sollen: nämlich unter dem Imperativ, allem, was nicht es selbst ist – jedwedem Nicht-Ich! – theoretisch (im Erkennen) und praktisch (im Handeln) gerecht werden zu sollen. Wenn aber das Ich, das wir als transzendentes Subjekt beschreiben, immer schon – von sich aus und in diesem Sinne „autonom“ – eben jene unbedingte Anerkennung des Anderen als des anderen leisten soll, die HABERMAS durch die Einbindung des Einzelnen in ein gewaltfrei kommunizierendes Sprachspiel erreichen will, dann liegt in jedem menschlichen Ich noch vor allen Vollzügen der Sprache oder Kommunikation ein apriorisches Kriterium für alle tatsächlich gesetzten Akte des theoretischen und praktischen Verstehens. Mit anderen Worten: Jeder Mensch trägt in sich selbst, weil er ein transzendentes Ich ist, ein Kriterium, an dem er messen kann, ob er dem Nicht-Ich in seinem Denken und Handeln mehr oder weniger gerecht geworden ist.

Auf dem Rücken dieser Analyse des transzendentalen Ich könnte das von Papst BENEDIKT repräsentierte Festhalten an der Vernünftigkeit des christlichen Glaubens eine allgemein kommunikable Begründung erfahren. Der christliche Glaube ist ja nicht erst dann Orientierung und Heilung der Vernunft, wenn er deren Konstitutivum ist. Im Gegenteil, nur unter Wahrung der Freiheit der Vernunft kann der christliche Glaube deren Heilung sein.

Mit dieser versöhnenden Schlussbemerkung unterstreiche ich meine Bewunderung für eine Enzyklika, welche die Mitte und das Herz des Christentums in einer wahrhaft einladenden Sprache zum Leuchten bringt.

---

(2) Dokumentation eines 2004 von der Katholischen Akademie in München veranstalteten Kolloquiums zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger: Jürgen HABERMAS / Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

<sup>44</sup> Dazu bilanzierend: Magnus STRIET, *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches* (Ratio Fidei 1), Regensburg 1998, bes. 212–306.



## Johannes Calvin (1509–1564), „der Mann, den Gott bezwungen hat“ (J. Cadier).

*Zusammenfassung:* Der damalige Präsident der Calvin-Gesellschaft in Frankreich, Jean Cadier, kennzeichnete 1959 den Genfer Reformator als einen Mann, den Gott bezwungen hat. Calvin selbst erklärt im Vorwort seines Psalmenkommentars, Gott habe ihn durch eine plötzliche Bekehrung zur Gelehrigkeit gezwungen (subegit). Calvin verstand seine Bekehrung und Lernbereitschaft als eine entschiedene Hinwendung zu Gott und seiner Sache und als Befähigung zum Eifer für das Evangelium. Ein ähnliches Bekehrungserlebnis, wie Calvin es von sich berichtet, wurde bedeutsamen Heiligengestalten der katholischen Kirche zuteil, z. B. Teresa von Avila, einer Zeitgenossin Calvins.

*Abstract:* In 1959 the former president of the Calvin Society in France, Jean Cadier, characterised the Genevan Reformer as a man who was mastered by God. Calvin himself declares in the preface to his psalm commentary that God forced (subegit) him to quickness to learn by a sudden conversion. Calvin understood his conversion and readiness to learn as a determined turning towards God and his cause and as an empowering for the enthusiasm for the Gospel. A similar experience of conversion to which Calvin gives witness was undergone by important Saints of the Catholic Church, Teresa of Avila for instance, a contemporary of Calvin.

Johannes Calvin, der neben Luther wichtigste, seiner Wirkung nach der bedeutendste protestantische Reformator des 16. Jahrhunderts<sup>1</sup>, äußerte sich in seiner Vorrede zu seinem Psalmenkommentar von 1557 über seinen reformatorischen Werdegang. Er verglich sich mit David, der für ihn der wichtigste unter den Psalmdichtern war, erklärte seine Berufung zum Herold und Diener des Evangeliums und seine Abwendung von der Papstkirche sowie seine Hinwendung zur neuen Frömmigkeit und reineren Lehre. Calvin schreibt<sup>2</sup>: „Übrigens, wenn meine Arbeit an diesem Kommentar den Lesern einigen Nutzen schafft, so mögen sie wissen, dass meine nicht unbeträchtliche Erfahrung in den Kämpfen, in denen mich der Herr geprüft hat, mir ziemlich geholfen hat, nicht nur die im Psalter enthaltenen Lehren auf das praktische Leben anzuwenden, sondern auch den Weg zum Verständnis jedes Psalmdich-

<sup>1</sup> E. W. ZEEDEN, Calvin, in: LThK<sup>2</sup>II, 887.

<sup>2</sup> Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, übersetzt von Rudolf Schwarz, Dritter Band. Die Briefe der Jahre 1556–1564, Neukirchen 1962, 895–896; H. SCHÜTZEICHEL, Der Herr mein Hirt. Calvin und der Psalter, Trier 2005, 13–15. Vgl. auch die autobiographischen Zeugnisse Calvins in seinen Schriften: Antwort an Kardinal Sadolet (1539) (Calvin-Studienausgabe Band 1, 2, 416–418); Zweite Verteidigungsschrift gegen Westphal (1556) (CO 9,51).

ters zu finden. Und da unter diesen David der wichtigste ist, so hat mir zur volleren Erkenntnis seiner Klagen über die Übel im Innern der Kirche nicht wenig der Umstand geholfen, dass ich ähnliches wie das, worüber er klagt, auch leiden musste von den Feinden im Schoß der Kirche selbst. Denn, obwohl ich noch sehr weit hinter ihm zurückstehe, ja den großen Tugenden, durch die er sich auszeichnete, nur langsam und unter großer Schwierigkeit nachstrebe und noch unter ganz anderen Fehlern leide, so darf ich doch wohl das, was ich mit ihm gemein habe, vergleichen. Wenn mir also auch beim Lesen der Zeugnisse seines Glaubens, seiner Geduld, seines heißen Eifers, seiner Untadeligkeit mit Recht ungezählte Seufzer über meine Unähnlichkeit mit ihm kommen, so ist es für mich doch von großem Nutzen, bei ihm wie in einem Spiegel den ersten Anfang meiner Berufung und den weiteren Verlauf meiner Wirksamkeit zu sehen und daraus als gewiss anzuerkennen, dass das, was dieser herrlichste König und Prophet erlebte und ertrug, mir zum Vorbild gegeben ist.

Freilich brauche ich gar nicht zu sagen, wie viel niedriger meine Stellung ist; aber wie David von den Schafhürden weg zur höchsten Stelle im Reich erhoben worden ist, so hat Gott mich aus meinen dunklen und geringen ersten Verhältnissen emporgezogen und mich des ehrenvollen Amtes gewürdigt, ein Verkünder und Diener seines Evangeliums zu sein. Zur Theologie hatte mich mein Vater zwar schon als kleinen Knaben bestimmt; als er aber später sah, dass die Rechtswissenschaft ihre Jünger gewöhnlich reicher macht, brachte ihn diese Hoffnung auf einmal zu einer Änderung seines Planes. So kam es, dass ich vom Studium der Philosophie weggenommen und angewiesen wurde, die Gesetzeskunde zu treiben. Sosehr ich mich nun aber auch aus Gehorsam gegen meinen Vater bemühte, dies getreulich zu tun, so hat doch Gott schließlich durch seine geheimnisvolle Vorsehung meinem Leben eine ganz andere Bahn gewiesen. Zuerst freilich war ich dem Aberglauben des Papsttums so hartnäckig zugetan, dass es nicht leicht war, mich aus diesem tiefen Abgrund herauszureißen. Gott aber hat mein Herz, das für sein Alter schon recht verstockt war, durch eine plötzliche Bekehrung gefügig und gelehrig gemacht. Sobald ich einen gewissen Geschmack an der wahren evangelischen Frömmigkeit gewonnen hatte, entflamte mich ein solcher Eifer, darin vorwärts zu kommen, dass ich zwar die anderen Studien nicht gerade beiseite warf, aber doch weniger energisch betrieb. Es war aber noch kein Jahr vergangen, als bereits alle, die nach der reinen Lehre Verlangen trugen, zu mir, dem Neuling und Anfänger, kamen, um zu lernen. Ich, der ich von Natur etwas menschenscheu und schüchtern war und stets gerne ein ruhiges Leben im Schatten gehabt hätte, suchte mich in die Verborgenheit zurückzuziehen; aber weit entfernt, dass mir das von Gott gewährt worden wäre, wurden vielmehr alle meine Zufluchtsorte zu öffentlichen Schulen. Überhaupt, während ich nur im Sinne hatte, unbekannt irgendwo in Muße leben

zu können, führte mich Gott auf allerlei Umwegen so, dass er mich nirgends Ruhe finden ließ, bis er mich meiner Naturanlage entgegen schließlich ans helle Licht zog. Ich verließ auch meine Heimat und reiste nach Deutschland in der Absicht, in irgendeinem unbekanntem Winkel verborgen, die mir seit langem versagte Ruhe zu genießen.“

Es wird deutlich: Calvin glaubte sich von Gott und seiner Vorsehung<sup>3</sup> geführt. Er war überzeugt, dass das, was David, der vortrefflichste (*praestantissimus*) König und Prophet erlebte und ertrug, ihm zum Vorbild gegeben war, dessen Überlegenheit er jedoch ausdrücklich hervorhob. Er sah Ähnlichkeiten zwischen sich und David<sup>4</sup>. Ähnliches wie das, worüber David in den Psalmen klagte, musste Calvin von den Feinden im Schoße der Kirche selbst leiden. Wie David von den Schafherden weg zur höchsten Stelle im Reich erhoben wurde, hat Gott Calvin aus dunklen und geringen ersten Verhältnissen emporgezogen und des ehrenvollen Amtes gewürdigt, ein Verkünder und Diener des Evangeliums zu sein. Sein Vater hatte Calvin für das Jura-Studium bestimmt. Aber Gott hat durch seine geheimnisvolle Vorsehung seinem Leben eine ganz andere Bahn gewiesen. Calvin, so interpretiert er es, wurde von Gott aus dem Aberglauben und dem tiefen Abgrund des Papsttums herausgerissen. Calvins Herz wurde von Gott durch eine plötzliche Bekehrung lernbereit, gelehrig und gefügig gemacht. Es wurde zur Gelehrigkeit (*docilitas*) gezwungen und zurechtgemacht (*subegit*). Dieser Interpretation des Reformators entspricht es, dass Cadier, der damalige Dekan der Theologischen Fakultät in Montpellier und Präsident der Calvin-Gesellschaft in Frankreich, seinem 1959 erschienenen Calvin-Buch den Titel gab: *L'homme que Dieu a dompté* – Der Mann, den Gott bezwungen hat, und im Vorwort seines Werkes schrieb, die Macht des Herrn habe Calvin vollständig überwunden und bezwungen, weshalb Calvin als Wahlspruch für sich erkoren habe: Ich gebe Gott mein Herz zum Opfer<sup>5</sup>.

Der Ausdruck „plötzliche Bekehrung“ (*subita conversio*) wurde viel erör-

<sup>3</sup> Im ersten Buch seines Hauptwerkes widmet Calvin der göttlichen Vorsehung drei Kapitel. Gott erhält und schützt, so Calvin, die von ihm geschaffene Welt und regiert sie bis ins Einzelne mit seiner Vorsehung (*providentia*) (*Institutio* I, 16–18; OS III, 187–227). Nach *Vaticanum I* (DH 3003) schützt und leitet Gott durch seine Vorsehung alles, was er erschaffen hat.

<sup>4</sup> Dass Calvin sich mit David vergleicht, kann ins Bewusstsein heben, dass sich das menschliche Leben in allen Lagen in den Psalmen unterbringen lässt (vgl. H. GROSS / H. REINELT, *Das Buch der Psalmen* 1, Düsseldorf 1978, 14) und daß der Mensch in diesen Gebeten und Gesängen ein für seine Existenz vor Gott zureichendes Wort findet (vgl. A. DEISSLER, *Die Psalmen*, Ps. 1–41, Düsseldorf<sup>3</sup> 1966, 5).

<sup>5</sup> J. CADIER, *Der Mann, den Gott bezwungen hat*, Zollikon 1959. In einem Brief an seine Glaubensgenossen in Paris bemerkte Calvin: Aber Gott muss doch gewinnen (*gagner*) (CO 17,571), Calvins Lebenswerk in seinen Briefen (Anm. 3) III, 1021.

tert<sup>6</sup>. Er findet sich auch in einer Lebensbeschreibung des Hl. Franz von Assisi<sup>7</sup>. Das Wort „plötzlich“ kennzeichnet die Bekehrung als etwas Unerwartetes, Überraschendes, Geschenktes, Gnadenhaftes. Die Gelehrigkeit, von der Calvin redet, lässt sich als größeren Eifer für Gott und seine Sache, als unterschiedene Hinwendung zu Gott und seinem Wort deuten. Sie entfaltete sich während des ganzen Lebens und Wirkens des Reformators.

Calvins Berufung und Bekehrung führten zur Abwendung von der Papstkirche. In ihr fand sich, so meinte er, eine Fülle von Aberglauben. Es gäbe keine Gestalt des Aberglaubens, die sich in der Papstkirche nicht finde, bemerkt Calvin einmal<sup>8</sup>. Der Glaube stützt sich auf das Wort Gottes. Der Aberglaube zeigt sich in Annahmen und Verhaltensweisen, die im Wort und Willen Gottes, in der Hl. Schrift keine Grundlage haben. Nach Calvins Einschätzung sind die Heiligen- und Reliquienverehrung, das Fegfeuer, das Gebet für die Verstorbenen, die Siebenzahl der Sakramente, bestimmte Zutaten zum Taufritus, die päpstliche Messe, das Papstamt u. a. m. ohne biblisches Fundament<sup>9</sup>. Der Aberglaube, so schreibt Calvin<sup>10</sup>, gibt sich nicht zufrieden mit Maß und gesetzter Ordnung. Er häuft unnütze und eitle Dinge in großen Mengen auf. Der wahre christliche Glaube zeichnet sich aus durch Gehorsam und Zucht. Er hält sich an die vom Wort Gottes und von Christus gezogenen Grenzen<sup>11</sup>.

Das macht es verständlich, dass Calvin einmal erklärte, er und die Seinen hätten sich von den Papisten abwenden müssen, um sich zu Christus hinzuwenden, und dass er bei den Papisten, denen er das Kirchesein nicht voll-

---

<sup>6</sup> Vgl. z. B. A. GANOCZY, *Le jeune Calvin*, Wiesbaden 1965, 271–304; W. NEUSER, *Calvin*, Berlin 1971, 18–24. Cadier (Anm. 5) bemerkt zu der „subita conversio“: „Einige Calvinforscher haben vorgeschlagen, man solle den Ausdruck „conversio subita“ verstehen als „conversio sub-ita“ und demzufolge übersetzen, die Bekehrung sei über ihn gekommen und nicht von einer plötzlichen (lateinisch auch: subita) Bekehrung reden!“ „Die Gewißheit von einem Eingreifen Gottes in sein Leben, um darüber zu verfügen, beherrscht von da an das ganze Leben Calvins“ (S. 40); C.-A. KELLER, *Calvins Vision der Kirche. Frucht seiner mystischen Christuserfahrung*, in: *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*. Band II: Frühe Neuzeit. Hrsg. M. DELGADO / G. FUCHS, Freiburg und Stuttgart 2005, 140–152.

<sup>7</sup> Die Dreifährtenlegende des heiligen Franziskus von Assisi und der „Anonymus Perusinus“, Werl 1993, Nr. 16, S. 100.

<sup>8</sup> Praelect. Jerem. 2,23 (CR 65,523).

<sup>9</sup> Vgl. H. SCHÜTZEICHEL, *Die Glaubenstheologie Calvins*. München 1972; DERS., *Katholische Calvin-Studien*, Trier 1980; DERS., *Katholische Beiträge zur Calvinforschung*, Trier 1988; DERS., *In der Schule Calvins*, Trier 1996; DERS., *Die Majestät des Evangeliums*, Trier 1888; DERS., *Vom Leben eines Christenmenschen*, Trier 2003; DERS., *Der Herr mein Hirt. Calvin und der Psalter* (Anm. 3).

<sup>10</sup> Vgl. *Institutio* 1,12,1; OS III, 105.

<sup>11</sup> Zum Begriff des Aberglaubens vgl. D.-R. MOSER (Hg.), *Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens*, Darmstadt 1992; M. FUSS, B. LANG, D. HARMENING, M. SECKLER, J. BAUMGARTNER, *Aberglaube*, in: *LThK* <sup>3</sup>I, 40–46.

ständig absprechen wollte, nur noch Spuren, Reste und Ruinen der Kirche zu erkennen vermochte<sup>12</sup>.

In seiner Antwort an Sadolet bekennt Calvin: „Und besonders eines hinderte mich daran, jenen Leuten zu glauben: meine Ehrfurcht vor der Kirche (*ecclesiae reverentia*). Aber nachdem ich einmal meine Ohren geöffnet und mir die Belehrung hatte gefallen lassen, erkannte ich wohl, dass meine Befürchtung, es könnte die Hoheit der Kirche (*ecclesiae majestati*) geschmälert werden, völlig überflüssig war“<sup>13</sup>.

Wie Calvin bezeugt, erlebte er eine Bekehrung. Dieses Bekehrungserlebnis des Reformators erinnert an Bekehrungserlebnisse, die für den christlichen Glauben und das christliche Leben in der Kirche bedeutsamen Heiligengestalten der katholischen Kirche zuteil wurden. Der Abt von Maria Laach, Benedikt Müntnich, bietet in seinem Buch „Gott näher kommen. Alltag gestalten nach der Regel des Hl. Benedikt“ ein Kapitel über Eifer für Gott. Er verdeutlicht den Eifer für Gott und seine Sache, indem er die Bekehrungserlebnisse dreier bekannter Persönlichkeiten des geistlichen Lebens darstellt. Er nennt Benedikt († 547)<sup>14</sup>, Franz von Assisi († 1226)<sup>15</sup> und Teresa von Avila († 1582)<sup>16</sup>. Zusammenfassend betont Abt Benedikt: „Diese drei Bekehrungserlebnisse führten zu einer entschiedenen Hinwendung zu Gott“: „Gott allein gefallen wollen“. „Sich der wahren Gottesverehrung ergeben“ – „Gott allein genügt“<sup>17</sup>. Calvins Bekehrung, so die persönliche Überzeugung Calvins, bedeutete ebenso eine entschiedene Hinwendung zu Gott und seiner Sache, eine Befähigung zum Eifer für das Wort Gottes, für das Evangelium.

Die genannte Teresa von Avila (1515–1582) war eine Zeitgenossin Calvins (1509–1564). In ihrem Gedicht „Geduld erreicht alles“ bekennt die spanische Karmelitin: „Wer Gott besitzt, dem kann nichts fehlen. Gott nur genügt“ (*Solo Dios basta*)<sup>18</sup>. In seiner Erklärung von Psalm 16 Vers 5 lehrt Calvin, diejenigen seien in der wahren Frömmigkeit gründlich unterwiesen,

<sup>12</sup> Vgl. dazu SCHÜTZEICHEL, Vom Leben eines Christenmenschen (Anm. 9) 212/213.

<sup>13</sup> Antwort an Kardinal Sadolet (Anm. 3) 416/417.

<sup>14</sup> Vgl. Gregor der Große, Der Hl. Benedikt, Buch II der Dialoge. Lateinisch-deutsch. Hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 1995.

<sup>15</sup> Vgl. Die Dreifährtenlegende (Anm. 7).

<sup>16</sup> Vgl. Teresa von Avila, Das Buch meines Lebens. Vollständige Neuübertragung. Gesammelte Werke Band 1. Herausgegeben und eingeführt von Ulrich DOHAN OCD und Elisabeth Paters OCD, Freiburg-Basel-Wien 2001. Besonders hilfreich sind die Einführung und Anhang I (Erklärung wichtiger Begriffe).

<sup>17</sup> B. MÜNTNICH, Gott näher kommen. Alltag gestalten nach der Regel des hl. Benedikt, Mainz 2005, 100.

<sup>18</sup> Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu, Band 6, Weg der Vollkommenheit und kleine Schriften der hl. Theresia von Jesu, bearbeitet von P. Aloysius Alkofer OCD, München 1941, 295; Vgl. auch Theresas Aussage: „Sorge ist eitel, Angst ist eitel, Gott genügt“ (Teresa von Avila, Worte und Briefe. München 1964, 31).

denen der eine Gott genügt (*quibus unus Deus sufficit*)<sup>19</sup>. Der Reformator bietet in seinen Schriften zahlreiche Bekenntnisse des Gott allein (*unus, unicus, solus*).

Wie Teresa ihre geistliche Bekehrung, die entschiedene Hinwendung zu Gott erlebte, zeigt ihr Buch, eines der großen Bücher der mystischen Weltliteratur: *Das Buch meines Lebens* (endgültige Fassung 1565/66). Im ersten Satz des Vorwortes verweist Teresa auf ihre großen Sünden und ihr erbärmliches Leben (*ruin vida*)<sup>20</sup>. Das Wort „erbärmlich, armselig“ (*ruin*), das im ganzen Buch 76 Mal vorkommt (außerdem einmal substantivisch: *mi ruindad* = meine Erbärmlichkeit)<sup>21</sup>, lässt an Calvin denken, der am Anfang seines Hauptwerkes erklärt, als Folge der Ur- und Erbsünde sei der Mensch eine erbärmliche Ruine (*miserabilis ruina*)<sup>22</sup>. Sowohl bei Teresa als auch bei Calvin wird mit dem Begriff „armselig, erbärmlich“ letztlich die absolute Verwiesenheit des Menschen auf Gott und sein Erbarmen angedeutet. Die Betonung der menschlichen Armseligkeit entspricht der Gegenüberstellung von großer Erbärmlichkeit (*magna miseria*) des Menschen und der größeren Barmherzigkeit (*maior misericordia*) Gottes bei Augustinus<sup>23</sup>.

Terasas geistliche Bekehrung erfolgte durch die Entdeckung des „inneren Gebetes“, das die Karmelitin erklärt „als Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammen kommen, um einfach bei ihm zu sein. Weil wir sicher wissen, daß er uns liebt“<sup>24</sup>. Das sichere Wissen, dass der Herr uns liebt, wurde von Calvin in seinem Glaubensbegriff betont. Er versteht nämlich den Glauben als sichere Erkenntnis des göttlichen Wohlwollens<sup>25</sup>.

Vor dem Hintergrund der starken Betonung der Monarchie und des Kultes der „honra“ (Ehre, Ansehen) im damaligen Umfeld ruft Teresa Gott immer wieder als „Eure Majestät“ an<sup>26</sup>. Auch Calvin spricht häufig von der „Majestät“<sup>27</sup> Gottes.

Das einschneidende und nachhaltige geistliche Erlebnis in Teresas Leben war eine Begegnung mit dem Bildnis eines leidenden Christus in einem Gebetsraum, einem Bild Christi, der ganz von Wunden bedeckt war<sup>28</sup>. Teresa

<sup>19</sup> *Comm. Ps. 16,5* (CO 31, 153).

<sup>20</sup> *Das Buch meines Lebens* (Anm. 16) 81.

<sup>21</sup> *Das Buch meines Lebens* (Anm. 16), 348; vgl. auch 38–40.

<sup>22</sup> *Institutio I, 1,1, OS III, 31*.

<sup>23</sup> Vgl. Augustinus, *De catechizandis rudibus* 4,8 (BKV 49, 244); *Confessiones X, 29,40; 32,48*

<sup>24</sup> *Das Buch meines Lebens* (Anm. 16) 156/157. Vgl. dazu M. DELGADO, „Richte deine Augen allein auf ihn“. Mystik und Kirchenkritik bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, in: *Die Kirchenkritik der Mystiker II* (Anm. 6), 191.

<sup>25</sup> Vgl. dazu SCHÜTZEICHEL, *Vom Leben eines Christenmenschen* (Anm. 9) 103–116.

<sup>26</sup> Vgl. *Das Buch meines Lebens* (Anm. 16), Einführung, 37.

<sup>27</sup> Vgl. dazu H. SCHÜTZEICHEL, *Die erste Tafel des Dekalogs in der Auslegung Calvins*, in: *Catholica* 58 (2004), bes. 136.

<sup>28</sup> *Das Buch meines Lebens* (Anm. 16) 164.

wurde eine glühende Freundin Gottes, des Gottes, der allein genügt. Calvin, so kann man urteilen, wurde ein leidenschaftlicher Kämpfer für die Ehre Gottes, die Würde Christi, die Kraft des Hl. Geistes, das Wort Gottes in der Bibel und für die Unversehrtheit der Kirche Christi<sup>29</sup>. Sein kämpferischer Einsatz für diese theologischen und pastoralen Anliegen und sein Sendungsbewusstsein lassen allerdings nicht die Annahme zu, alles, was der Reformator gelehrt und gewirkt hat, entspreche dem Willen Gottes und dem Geist des Evangeliums.

Calvin verstand sich als von Gott geführter Herold und Diener des Evangeliums. Er erlebte seine Umkehr und Lernbereitschaft als entschiedene Hinwendung zum Evangelium. Auch in der geistgewirkten ökumenischen Bewegung der heutigen Christenheit geht es um eine Bekehrung, eine „gemeinsame Bekehrung zum Evangelium“<sup>30</sup>.

Calvin wurde gekennzeichnet als ein Mann, den Gott bezwungen hat. Man kann sagen: Christ sein bedeutet, von Gottes Gnade (*gratia victrix*) und Vorsehung besiegt sein, oder gemäß Phil 3,13, von Jesus Christus ergriffen sein.

<sup>29</sup> Vgl. dazu SCHÜTZEICHEL, *Die Glaubentheologie Calvins* (Anm. 9) 47–60; DERS., *Katholische Beiträge zur Calvinforschung*, Trier 1988, 130–134.

<sup>30</sup> Johannes Paul II, Enzyklika „*Ut unum sint*“ Nr. 41; vgl. dazu H. SCHÜTZEICHEL, „Gemeinsame Bekehrung zum Evangelium“. Die Enzyklika „*Ut unum sint*“ vom 25. Mai 1995, in: DERS., *In der Schule Calvins*, Trier 1996, 219–255.

## Die Ausdrucksgeschichte des Wortes Gottes fortschreiben

Die Musik Arvo Pärt's im Kontext theologischer Ästhetik

*Zusammenfassung:* Mit seiner mittelalterlich anmutenden und meditativ wirkenden Musik ist der in Berlin lebende Este Arvo Pärt zu den bekanntesten Komponisten der sog. Neuen Musik avanciert. Als einer der wenigen ist er ausdrücklich in einen Dialog mit der Kirchenmusik eingegangen. Der Beitrag zeigt, wie eine theologische Ästhetik einen Schlüssel zum Verstehen dieses Werkes liefern kann, der das spirituelle Selbstverständnis des Komponisten mit der theologischen Frage nach zeitgerechten Ausdrucksformen des Wortes Gottes verbindet.

*Abstract:* Arvo Pärt, who is Estonian-born, is currently living in Berlin, has become one of the best-known composers of contemporary music with his medieval and meditative affecting pieces. He is one of the few composers who explicitly deal with sacred music. The paper shows how theological aesthetics can be a key to understanding this work, which links the spiritual way the composer sees himself and the theological quest of how the Word of God can be expressed today.

*Schlüsselwörter:* Theologische Ästhetik, Arvo Pärt, Neue Musik, Ausdrucksformen des Glaubens

„Neue Musik“ und die musikalischen Hörgewohnheiten der ‚Masse‘ passen nicht zusammen. Diese Diagnose scheint eine auch soziale Schichten übergreifende Konstante zu bilden seit Paul BEKKER vor fast 90 Jahren erstmals für eine Reihe zeitgenössischer Komponisten die bis heute prägende Bezeichnung „Neue Musik“ erfunden hat. Nur wenige Ausnahmen bestätigen diese Regel. Eine davon ist der Mann, der für die letzten olympischen Winterspiele 2006 in Turin die Hymne komponiert hat: Arvo PÄRT. Nicht nur deshalb kann er zu den populärsten Komponisten zeitgenössischer Musik gezählt werden. Möglicherweise durch viele Elemente der sog. klassischen und vorklassischen Musikkultur und durch die meditative Wirkungsweise seiner Musik, in der die Klangwelt des Mittelalters heute wiederzukehren scheint, hat der heute in Berlin lebende PÄRT weite Bekanntheit auch außerhalb der Grenzen der ‚ersten‘ Musik gefunden.

Solche musikalische Eingängigkeit und Breitenwirkung ruft immer auch Skeptiker auf den Plan, die hier die Schwächen des Gefälligen und Gewesenen wittern. Entsprechend weit gehen die Urteile auseinander: Ist hier einfach von einem auf Schlichtheit zielenden Musikverständnis zu sprechen, oder handelt



es sich gar um einen „gefährliche[n] Agent einer (para) religiös unterfütterten Antimoderne“, der „mit schamanoidem Schlichtheitsbrimborium Scheinwege aus der Komplexität der Jetztzeit vorzugaukeln“<sup>1</sup> sucht? Positiv gesonnene Kritiker bewundern die Fähigkeit, „unter der Oberfläche des überkommenen Dur-Moll-Systems eine nicht mehr vermutete Intensität“<sup>2</sup>, vielleicht sogar „Glutöne“<sup>3</sup> aufzuspüren, wodurch die sonst engen Rezeptionsgrenzen Neuer Musik überwunden werden. Jenseits dieser Diskussionen muss eine aufrichtige Einschätzung die tiefe biographische Verwurzelung PÄRTS im 20. Jahrhundert zur Kenntnis nehmen, von der das musikalische Schaffen nicht getrennt betrachtet werden kann:<sup>4</sup> In der sowjetischen Diktatur in Estland aufgewachsen und bis 1980 dort lebend und arbeitend, erfährt er die harten Folgen künstlerischer wie religiöser Bevormundung, aus der heraus sich sein musikalischer Stil entwickelt, der Leben und Werk in einer religiös ausgerichteten Spiritualität untrennbar miteinander verbindet.

Insofern ist es nicht überraschend, wenn insbesondere in kirchenmusikalischen Kreisen Arvo PÄRT kein Unbekannter ist. Vielmehr scheint er einer der wenigen zu sein, der auch aus eigenem Interesse heraus das weithin als gestört geltende Verhältnis zwischen Kirche und Neuer Musik zu erneuern versucht.<sup>5</sup> Etwa die für den neunzigsten Katholikentag entstandene *Berliner Messe* (1990) oder das zum 750-jährigen Jahrestag des Kölner Doms komponierte *Kanon Pokajanen* (1997) zeugen von dieser produktiven Beziehung. Der rege Austausch auf kirchenmusikalischer Ebene hat gleichwohl auf theologischer Ebene bislang meines Wissens wenig Nachhall gefunden.<sup>6</sup> Insofern zielt dieser Versuch insbesondere darauf, eine kleine Werkanalyse und Interpretation mit dem Theoriehintergrund einer theologischen Ästhetik zu verbinden. Es geht hier also auch darum, eine theologische Rezeption dieses populären Werkes vor dem möglichen Vorwurf zu bewahren, dem naiven Trugbild „einer Sancta Caecilia jenseits allen Zweifels“<sup>7</sup> auf den Leim zu gehen. Deshalb stehen hier grundsätzliche Überlegungen zur theologischen Ästhetik neben bio-

<sup>1</sup> Gerhard R. KOCH, Einsamkeitsmeister der Mönchsmoderne. Ist wirklich alles nur „Tintinnabuli“? Als Kultfigur verehrt wie befehdet: Zum Sechzigsten des Komponisten Arvo Pärt, in: F.A.Z., Nr. 211 vom 11.09.1995, 29.

<sup>2</sup> Wolfgang SANDNER, Labyrinth der Einsamkeit. Die Musik von Arvo Pärt in den Händen eines Schamanen. In: F.A.Z., Nr. 225 vom 28.09.1993, 37.

<sup>3</sup> Wolfgang SANDNER, Glutöne. Zum siebzigsten Geburtstag des Komponisten Arvo Pärt. In: F.A.Z., Nr. 211 vom 10.09.2005, 39.

<sup>4</sup> Vgl. eine kritische Aufarbeitung der PÄRT-Rezeption zwischen „Diskurs und Markt“: Oliver KAUTNY, Arvo Pärt zwischen Ost und West. Rezeptionsgeschichte, Stuttgart 2002.

<sup>5</sup> Vgl. bspw. Joachim HERTEN, Geistlicher Brückenschlag. Kirche im Dialog mit neuer Musik, in: HerKorr 54 (2000) 366–370.

<sup>6</sup> Vgl. Leopold BRAUNEISS, Arvo Pärt – Grenzgänger zwischen Ost und West, in: Wort und Antwort 39 (1998) 125–129; Lutz LESLE, Glöckchenspiel und heiliges Staunen. Zum 65. Geburtstag des estnischen Komponisten Arvo Pärt, in: MuK 70 (2000) 238–245.

<sup>7</sup> KOCH, Einsamkeitsmeister (s. Anm. 1) 29.

graphischen, stilistischen und spirituellen Annäherungen an Person und Werk Arvo PÄRTS und münden schließlich in eine Beispielanalyse und Interpretation seiner Vertonung von Psalm 130: *De Profundis* (1980).

### 1. Theologischer Kontext: zur ästhetischen Dimension des Glaubens

Wenn PAULUS schreibt, dass „der Glaube vom Hören“ komme (Röm 10,17), so beschreibt er damit in treffender Kürze ein grundlegendes Kennzeichen des christlichen Glaubens. Glaube ist eben nicht ein Konstrukt der Vorstellungskraft des Menschen oder eine Projektion seiner Bedürfnisse, sondern er ist Empfangen dessen, was der Mensch nicht selbst erdenken, und Erfüllung einer Hoffnung, die er selbst nicht ersehnen kann. Glaube ist nicht abstrakt, ungeschichtlich oder überpersonal. Im Gegenteil: Er ist konkret. Das griechische ἀκούω, hören, transportiert nicht zuletzt auch die Bedeutung von ‚erfahren‘.<sup>8</sup> Glaube entsteht aus der Erfahrung des Menschen mit Gottes Wort, das ihn anspricht. Es gibt einen Vorsprung des Wortes Gottes, den der Mensch in seinem Denken, Sprechen und Handeln immer nur beantworten kann.<sup>9</sup> Alle Glaubensantwort kommt also vom Hören, oder wie Paul RICŒUR es im Blick auf die biblische Überlieferung formuliert hat: „Ich kann Gott nennen in meinem Glauben, weil die Texte, die mir verkündet wurden, ihn schon genannt haben.“<sup>10</sup> Der Glaube ist immer schon ein hörender, wobei ein genauerer Blick auf Subjekt und Objekt des Hörens und ihr wechselseitiges Verhältnis interessant wird.

Fragen wir zunächst nach dem Objekt des Hörens bei PAULUS. Was ist es also, was wir hören und was Voraussetzung des Glaubens ist? Die Antwort auf diese Frage muss in mehreren Schritten erfolgen. Zunächst meint PAULUS an der zitierten Stelle aus dem Römerbrief die Verkündigung des Glaubens durch seine Predigt als Apostel. Durch sein Glaubenszeugnis haben die Gemeinden die Botschaft von Kreuz und Auferweckung gehört. Durch das Hören auf die Botschaft des Glaubens haben sie den Geist empfangen (vgl. Gal 3,2.5). Aber diese Verkündigung ist nur eine Hinführung zum Glauben, die sich selbst wiederum einer anderen Verkündigung verdankt: Die Botschaft des PAULUS kommt selbst aus dem Hören auf das Wort Christi (vgl. Röm 10,17, Gal 1,11 f.). Und dieser Christus Jesus ist selbst in seinem Leben und Sterben, seiner Botschaft und seinem Handeln Wort Gottes für die Menschen: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch

<sup>8</sup> Vgl. Gerhard SCHNEIDER, „ἀκούω“, in: EWNT<sup>2</sup> Bd. 1, 126–131.

<sup>9</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 61–66.

<sup>10</sup> Paul RICŒUR, Gott nennen, in: Bernhard CASPER (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg / München 1981, 45–79, 48.

den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat“ (Hebr 1,1f.). Dasjenige, was nach PAULUS somit Grundlage des hörenden Glaubens ist, das Objekt des Hörens also, ist eine in drei Schritten weitergesagte Botschaft Gottes. Zuerst ist es Jesus Christus, der nicht nur das Wort Gottes für die Menschen verkündet, sondern die frohe Botschaft selber ist. Er ist in seinem Leben und Sterben ‚Ausdruck und Exe-gese Gottes‘, wie es Hans Urs VON BALTHASAR im Anschluss an den Johannesprolog formuliert hat.<sup>11</sup> Wer seine Taten anschaut und seine Worte hört, weiß, was Gott für die Menschen will. Gott spricht also durch Jesus, und diese Botschaft ist es, die wiederum von PAULUS aufgenommen und weitergesagt wird. In seiner Verkündigung ist in seiner Sprache Jesus zu hören und durch ihn Gott. Solche Verkündigung kann zum Glauben einladen, sie ist „Wort der Botschaft Gottes aus unserem Mund“ (1 Thess 2,13).

Welche Rolle spielt vor diesem Hintergrund nun das Subjekt des Hörens? Die Antwort auf diese Frage ist in einer Analyse des Akts des Hörens zu finden. Zwei Aspekte fallen dabei ins Auge. Zunächst einmal liegt in den zitierten Stellen bei aller Bedeutung der Verkündigung doch der Schwerpunkt auf dem Hören. Das Wort Gottes ist zu einem jeden gesprochen, aber nur im rechten Hören kann es sich zum Glauben entwickeln. Für die Predigt ist also der Akt des Hörens wesentlich, die Hörer müssen mitspielen und entscheiden letztlich über die Fruchtbarkeit der Verkündigung.<sup>12</sup> So schreibt PAULUS sein Wort vom Glauben, der aus dem Hören kommt, nicht zuletzt im Kontext seiner Erörterung über den Ungehorsam Israels gegenüber dem Evangelium (vgl. Röm 10,14–21). Der zweite Aspekt liegt darin, dass auch das verkündigende Sprechen an ein Hören gebunden ist. PAULUS verkündet, was auch er empfangen hat (vgl. 1 Kor 15,3). In der Beobachtung, dass auch sein Sprechen (und Glauben) vom Hören kommt, liegt die entscheidende Bedeutung des Höraktes, „nämlich die Weitergabe des *Gehörten zum Hören*“<sup>13</sup>. Subjekt und Objekt des Hörens gehören also insofern untrennbar zusammen, als das Hören der Botschaft immer angewiesen ist auf jemanden, der diese hörbar macht, indem er verkündet, was auch er selbst gehört hat. Hörender Glaube ist also nie ohne gesprochenen und umgekehrt. Im Wechsel von Hören und Sprechen geschieht Glaubensweitergabe.

In der Analyse des paulinischen Lehrsatzes über die ‚fides ex auditu‘ tritt also eine eigentümliche Verwobenheit von Akten des Hörens und Sprechens zu Tage. Dadurch wird deutlich, dass die Aussage, der Glaube sei stets hören-

<sup>11</sup> Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1. Schau der Gestalt, Einsiedeln <sup>3</sup>1988, 27.

<sup>12</sup> Vgl. Franz MUSSNER, Der Galaterbrief. HThKNT Bd. 9, Freiburg / Basel / Wien <sup>4</sup>1981, 207 u. Anm. 15.

<sup>13</sup> Heinrich SCHLIER, Der Römerbrief. HThKNT Bd. 6, Freiburg / Basel / Wien 1977, 317f.

der und antwortender Glaube auf die zuerst gesprochene Anrede Gottes, einer weiteren Erläuterung bedarf. Man muss diese theologische Aussage über die Priorität des Wortes Gottes in gewisser Weise selbst in ihrem Ausdruckscharakter anschauen. Auf diesen Aspekt hat Edward SCHILLEBEECKX nachdrücklich hingewiesen. Als was hören wir das Wort Gottes der Offenbarung? „Gottes Wort ist ... ein *menschliches* Wort, gesprochen in *meiner* Sprache, von wirklichen Menschen.“<sup>14</sup> Theologisch gesehen gründet diese prekäre Aussage (Wie kann der absolute Gott im begrenzten menschlichen Medium zu hören sein, ohne seine Transzendenz zu verlieren?) im jüdisch-christlichen Geschichtsverständnis und in der Inkarnation. Indem Gott selbst sich in der menschlichen Geschichte mit seinem Volk und im menschlichen Wort Jesu ausgedrückt hat, ist in dieser göttlichen Selbstaussage im menschlichen Medium die Möglichkeit und zugleich das Maß aller theologischen Rede von Gottes Offenbarung gegeben. Hören wir Gottes Offenbarung nur in menschlicher Sprache, so insbesondere im menschlichen Wort Jesu. Nun ist aber wiederum dieser Ausdruck Gottes in Jesus nur indirekt überliefert, indem nämlich Menschen ihre Erfahrungen mit diesem Jesus zunächst weiter erzählt und gedeutet haben. Nach vielen solcher elementaren Schritte des Hörens und Weitersagens (*fides ex auditu!*) kam es erst zur (wiederum deutenden) Vertextlichung dieser Erfahrungen in der Heiligen Schrift. Insofern kann mit Schillebeeckx aus dieser Betrachtung des sprachlichen Charakters von Glaubensaussagen formuliert werden: „Offenbarung ist eine im Wort ausgedrückte *Erfahrung*; sie ist Gottes Heilshandeln, als erfahren und zur Sprache gebracht *durch Menschen*.“<sup>15</sup>

Glaube kommt also aus einem Hören auf Worte, in denen Menschen ihre als Erfahrungen der heilsamen Nähe Gottes gedeuteten Wahrnehmungen zum Ausdruck gebracht haben. Allgemeiner gesprochen vollzieht sich individuelle Glaubensaneignung, die immer auch Transformation ist, durch auf Ausdrucksformen des Glaubens gerichtete Wahrnehmungsakte.<sup>16</sup> Dieses spezifische Verhältnis von Wahrnehmung und Ausdruck lässt sich als die ästhetische Dimension des Glaubens beschreiben. Glaube beginnt mit ästhetischer Wahrnehmung: dem Hören auf Gottes Wort, dem Sehen seiner Taten, dem Fühlen seiner Nähe. Doch ist Gottes Wort nur da zu hören, wo Menschen es aussprechen, sein Handeln nur im Handeln von Menschen zu sehen und seine Nähe nur in der Zuwendung eines konkreten Gegenübers zu spüren. Was wir von Gott wahrnehmen können ist, was Menschen für uns wahrnehmbar ma-

<sup>14</sup> Edward SCHILLEBEECKX, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 50.

<sup>15</sup> Edward SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg / Basel / Wien 1977, 39.

<sup>16</sup> Vgl. ausführlich hierzu Stefan ALTMAYER, Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen, Stuttgart 2006.

chen, und d.h. was sie ausdrücken. Durch PAULUS Verkündigung, seinem Wort vom Glauben, wird für seine Hörer Leben und Welt erst als Geschenk von Gottes befreiendem Handeln lesbar. Indem sie seine Botschaft hören, werden sie dazu befähigt, in ihren individuellen Erfahrungen Gottes Handeln wahrzunehmen. Glaube gründet in einer individuellen Erfahrung, die bereits immer interpretierende Wahrnehmung ist. So wie es keine göttliche Offenbarung außerhalb menschlicher Wahrnehmung geben kann, so sind religiöse Erfahrungen allgemein menschliche Erfahrungen, die vor dem Hintergrund dessen, was andere Menschen als ihre Erfahrungen mit Gott zum Ausdruck gebracht haben, als religiöse Erfahrungen ansprechbar werden. Insofern sind bereits gemachte und zum Ausdruck gebrachte religiöse Erfahrungen Voraussetzungen und damit Ausgangspunkte neuer religiöser Wahrnehmungen. Es handelt sich dabei um Ausdrucksformen, „welche die Hörer so einbeziehen, daß sie mit und in *menschlichen* Erfahrungen zu *christlichen* Erfahrungen kommen können.“<sup>17</sup>

Glaube ist grundlegend charakterisiert durch Wahrnehmungen aller Sinne, die mit Hilfe ästhetischer Ausdrucksformen als religiöse Erfahrungen interpretiert werden können. Solche Ausdrucksformen sind zunächst die biblischen Texte, aber auch Glaubensaussagen der Tradition, Gebete, Lieder usw. Diesen ästhetischen Ausdrucksformen aller Zeiten ist gemeinsam, dass sie sich ihrerseits auf religiöse Erfahrungen und damit interpretierte Wahrnehmung beziehen. So kommt auch die Verkündigung des PAULUS aus dem Hören und seine Legitimation aus dem, was auch er empfangen hat. Entscheidend ist aber, dass die Bewegung vom Gehörten zum Hören weitergeht. Glaube ist deshalb elementar bestimmt durch Wahrnehmungsakte, die auf Glaubenszeugnisse (Ausdrucksformen) gestern und heute gerichtet sind, und Ausdrucksakte, die diese Wahrnehmungen in die Gegenwart transportieren und damit für andere wahrnehmbar machen. Ergibt sich so eine stetige Abfolge von Wahrnehmung und Ausdruck, wird eine lebendige Glaubensüberlieferung möglich. Dass diese sich dabei nicht immer weiter von ihrem initiierenden Ursprung entfernt, kann nicht durch eine inhaltliche Formel, die immer historisch bedingter Ausdruck wäre, gesichert werden, sondern liegt in der Verwandtschaft einer stets neu vermittelten Erfahrung. Was alle Ausdrucksakte unterschiedlichster Epochen und Individuen vereint, ist ihr Bezug zu dem, was gründender Ausdruck genannt werden kann: Dieser besteht in der Erfahrung, dass Gott in Jesus Christus seine bleibende Menschennähe endgültig zum Ausdruck gebracht hat. Das Gemeinsame besteht „in einem bestimmten Verhältnis, in dem aufeinander folgende Ausdrucksformen (in

---

<sup>17</sup> Edward SCHILLEBEECKX, Erfahrung und Glaube, in: Franz BÖCKLE u. a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd. 25, Freiburg / Basel / Wien 1980, 73–116, 85.

ihrer kontextuellen Umgebung) zu der durch das Christumysterium innerlich bestimmten grundlegenden Glaubensintentionalität stehen.“<sup>18</sup>

Die ästhetische Grundbewegung des christlichen Glaubens besteht also darin, die Erfahrungen, die Menschen vor uns und neben uns mit dem Gott Israels und Jesu Christi gemacht und in ästhetischen Ausdrucksformen weitergegeben haben, wahrzunehmen und je neu auszudrücken. Entscheidender Einfluss ist in diesem Geschehen der ästhetischen Wirkung der Ausdrucksformen zuzusprechen. In welcher Weise gelingt es, die im Glauben interpretierten Erfahrungen so neu zum Ausdruck zu bringen, dass sie anderen Menschen ähnliche Erfahrungen ermöglichen, d. h. zum Hören auf die Botschaft Gottes aus menschlichem Mund einladen (vgl. 1 Thess 2,13)? Diese Frage markiert das Kriterium, anhand dessen auch künstlerische Auseinandersetzungen mit der Glaubenstradition aus theologischer Perspektive gemessen werden können. Vor dem Hintergrund dieser theologischen Reflexionen und ihrer ästhetischen Struktur möchte ich mich nun Arvo PÄRTS Psalmvertonung zuwenden.

## 2. Arvo PÄRT: Annäherungen

### 2.1 Leben und Werk

ARVO PÄRT<sup>19</sup> wurde am 11. September 1935 in Paide in Estland geboren, einem kleinen Ort in der Nähe der Hauptstadt Tallinn. Mit acht Jahren erhielt er erstmals Klavierunterricht. Während seiner zweijährigen Wehrdienstzeit bei der Sowjetarmee war er als Schlagzeuger in einem Musikcorps tätig. In den Jahren 1958 bis 1963 studierte er am Konservatorium in Tallinn Komposition bei Heino ELLER (1887–1970), der ihn mit den Techniken der Nachkriegsavantgardisten bekannt machte, obwohl diese vom Sowjetregime als nicht systemkonform tabuisiert worden waren. Um seinen Lebensunterhalt zu finanzieren, arbeitete er von 1958 bis 1967 beim Estnischen Rundfunk als Tonregisseur. Die ersten, zumeist als ‚neoklassisch‘ bezeichneten Kompositionen entstanden Ende der fünfziger Jahre, ehe 1960 mit *Nekrolog* die erste Zwölfstimmkomposition Estlands entstand. Zu dieser Zeit schrieb PÄRT aber auch Filmmusik, denn: „Mit der Filmmusik“, so der Komponist über die damaligen Verhältnisse, „gibt es keine Probleme. Sie unterliegt nicht der Kontrolle des Komponistenverbandes.“<sup>20</sup> Doch nicht nur mit seiner Kompositionstechnik erregte PÄRT Widerstand bei diesem allgegenwärtigen

<sup>18</sup> SCHILLEBEECKX, Glaubensinterpretation (s. Anm. 14) 66.

<sup>19</sup> Zum Überblick vgl. Paul HILLIER, „Pärt, Arvo“, in: Grove Music online ed. L. MACY (Accessed 01.09.2005), <http://www.grovemusic.com>; Martin DEMMLER, *Komponisten des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1992, 326–330. Vertiefte Darstellungen liefern: Paul HILLIER, *Arvo Pärt*, Oxford / New York 1997; KAUTNY, Pärt (s. Anm. 4).

<sup>20</sup> PÄRT zitiert nach Fabian R. LOVISA, *minimal-music. Entwicklung, Komponisten, Werke*, Darmstadt 1996, 193.

Kontrollorgan, sondern auch mit seiner religiösen Thematik, die er 1968 erstmals mit seinem *Credo* für Klavier, gemischten Chor und Orchester zum Ausdruck brachte. Das Werk wurde zwar uraufgeführt, der Komponist aber anschließend mit Aufführungs- und Publikationsverbot belegt. Die Auseinandersetzungen mit den Behörden, die sich während einer schöpferischen Krise PÄRTS zunächst beruhigten, flammten Ende der siebziger Jahre wieder auf, sodass ihm 1979 nahegelegt wurde, das Land zu verlassen. 1980 reiste PÄRT deshalb mit seiner Familie in den Westen aus. Erste Station war Wien, wo sie die österreichische Staatsangehörigkeit annahm, und schließlich Berlin, wo der Komponist bis heute lebt.

Das Werk Arvo PÄRTS wird allgemein in zwei Schaffensperioden eingeteilt. Die erste Phase umfasst die ersten ‚neoklassischen‘ und die dann später vom Serialismus beeinflussten Werke bis zum Durchbruch der religiösen Thematik im *Credo* (1968). PÄRT arbeitete in dieser Zeit mit dem Stilmittel der Collage, durch das er Reihentechniken mit barocken Elementen zu verbinden suchte (z. B.: *Collage sur B-A-C-H* (1964), *Sinfonie Nr. 2* (1966), *Pro et Contra* (1966)). Nach dem Eklat um das *Credo* und nachdem er seine Arbeit beim Rundfunk aufgegeben hatte, folgte eine Zeit geistlicher wie kompositorischer Suche, während der er sich mit dem gregorianischen Choral und der Ars nova des 14. Jahrhunderts auseinandersetzte. Hier fand er nicht nur das entscheidende Material, sondern auch das geistig-geistliche Umfeld, um seinen eigenen Stil zu formen. Kennzeichnend für PÄRTS Musikverständnis ist seit dieser Zeit die enge Verbindung mit seinem religiösen Weltbild: „Musik ist meine Sprache, sie kann mein Geheimnis sein, sogar mein Bekenntnis.“<sup>21</sup>

Die zweite Phase seines musikalischen Schaffens begann mit dem kurzen Klavierstück *Für Alina* (1976), in dem er erstmals den neuen Stil erprobte, den er selbst ‚Tintinnabuli‘ (von lat. tintinnabulum = Glöckchen) nennt. Dieser prägt auch die seitdem entstandenen Werke, unter denen hier nur *Tabula rasa* (1977), der *Fratres*-Zyklus (1977) und die vorwiegend religiösen Werke der letzten Jahre (*Passio* (1982), *Stabat Mater* (1985), *Miserere* (1989), *Berliner Messe* (1990/92)) genannt werden sollen. Als ein Höhepunkt seines Schaffens wird das 1994 entstandene *Litany* für fünf Solisten, Chor und Orchester bezeichnet, das auf Gebeten des Johannes Chrysostomus basiert.

## 2.2 Der ‚Tintinnabuli-Stil‘

Was sind die wesentlichen Kennzeichen dieser ‚Tintinnabuli‘ genannten Kompositionstechnik? Charakteristisch sind vor allem eine gewisse archaische Einfachheit und meditative Elemente auf der Wirkungsseite, die aus dem Miteinander von Einflüssen mittelalterlicher Musik und mystischer Spiritualität

<sup>21</sup> Arvo PÄRT, Musik als Sprache, Geheimnis und Bekenntnis, in: Meinrad WALTER (Hg.), Ein Hauch der Gottheit ist Musik. Gedanken großer Musiker, Zürich / Düsseldorf 2000, 77 ff., 79.

entstehen und manche Interpreten von einer „angespannten Ruhe“<sup>22</sup> sprechen lassen. Eigenheiten dieser Musik seien „in ihrem Verhältnis von ‚einfacher‘, aufs Wesentliche reduzierten Faktur und einem komplexen, oder besser: überwältigenden Ausdruck“<sup>23</sup> zu suchen. Die sehr einfache musikalische Textur besteht in zwei eng miteinander verwobenen Schichten:

„1. einer linearen, hauptsächlich aus Sekundschritten bestehenden Melodielinie und 2. einer dagegensetzten Stimme (‘Tintinnabulistimme‘), die einen reinen Dur- oder Moll-Dreiklang beschreibt und mit der ersten Stimme abwechselnd in dissonantem und konsonantem Verhältnis steht.“<sup>24</sup>

Allein die drei Töne eines einzigen Dreiklangs durchziehen weite Passagen eines Werkes oder sogar das ganze Werk. Sie bilden die einzige vorhandene Harmonie und werden in Ausnutzung des gesamten Tonraums der Stimmen entweder ‚regellos‘ zusammengesetzt oder nach gewissen Regeln konstruiert, zum Beispiel: der Grundform (der 1./2. Umkehrung) des Dreiklangs entsprechend aufsteigend oder absteigend, in jedem Takt mit dem Grundton endend oder beginnend usw. Die hinzutretende Melodielinie steht allerdings nicht unbedingt in einem tonalen Verhältnis zur Tintinnabulistimme: Der Stil ist nicht durch das Schema ‚Melodie und Begleitung‘ zu fassen. Die alles durchdringende Vertikale des Dreiklangs erfährt in der Horizontalen der Melodielinie gleichzeitig eine Kontrastierung wie Unterstreichung. Die horizontale Ausrichtung wird in der meist linearen, der reinen Skala des zugrundeliegenden Dreiklangs folgenden Konstruktion deutlich. Und wiederum können bestimmte Regeln Anwendung finden: Folge der Tonleiter aufwärts oder abwärts, beginne oder ende mit dem Grundton usw.

Gerade in den Vokalwerken ist eine nahe an der Textstruktur angelehnte Vorgehensweise zu beobachten, sodass vielleicht von einer ‚musikalisierten Poetik‘<sup>25</sup> gesprochen werden kann. Die gesamte Tintinnabuli-Struktur der Werke ist nämlich keineswegs zufällig, sondern zumeist vorgegeben durch die Syntax oder Prosodie des Textes.<sup>26</sup> Das jeweils verwirklichte Text-Ton-Verhältnis wird damit zum Verständnisschlüssel des jeweiligen Werkes.

### 2.3 Ein Minimalist?

Aufgrund dieser einfachen zweigliedrigen Homophonie aus Dreiklängen und diatonischen Figuren und des sich daraus ergebenden gleichförmig ruhigen Figurenspiels mit meditativer, u. U. fast hypnotischer Wirkung ist Arvo PÄRTS Musik häufig in Zusammenhang mit dem sog. Minimalismus gebracht wor-

<sup>22</sup> LOVISA, *minimal-music* (s. Anm. 20) 195.

<sup>23</sup> SANDNER, *Labyrinth* (s. Anm. 2) 37.

<sup>24</sup> Ulrich LINKE, *Minimal Music. Dimensionen eines Begriffs*, Essen 1997, 136.

<sup>25</sup> Vgl. Hermann CONEN im Booklet zur CD „Miserere“, ECM New Series 1430, ECM Records 1990.

<sup>26</sup> Vgl. HILLIER, *Art. Pärt* (s. Anm. 19).



den. Ein kurzer Blick auf diese in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts entstandene Richtung und ein Vergleich der zugrunde liegenden Motivationen macht jedoch schnell die Unterschiede deutlich.

Minimalismus bezeichnet eine zunächst vor allem in den Vereinigten Staaten entstandene und die verschiedenen Künste umfassende Tendenz, die mit auf ein Minimum reduzierten Mitteln arbeitet und auf allen Detailüberfluss und strukturelle Komplexität verzichtet. Als zwei die verschiedenen individuellen Ausprägungen umfassende Merkmale dieser Kunst werden zumeist eine statische Ruhe („ausgedrückt in tiefen, langanhaltenden Tönen und Pausen, unbeweglichem oder fast unbeweglichem Tanz, endlosen, erstarrten Bildern im Film, handlungsfreiem Erzählen und expressionsloser Lyrik, formlosen Skulpturen, einfarbigen Leinwänden“) sowie auf minimaler Variation beruhende Wiederholung („vergitterte oder irgendwie anders schematische Gemälde und Skulpturen, wiederholte Tonarten und gehaltene Harmonien in der Musik, einfache und oft wiederholte Bewegungen in Tanz und Film, die verkümmerten oder sich im Kreise drehenden Dialoge im Drama und in der Dichtung“<sup>27</sup>) genannt.

„Minimal music“ im Speziellen ist als eine Gegenbewegung zum Modernismus des 20. Jahrhunderts, insbesondere vertreten in der Üppigkeit der Spätromantik und des musikalischen Expressionismus, im Serialismus und der Aleatorik, zu verstehen. Wo der Modernismus atonal, aperiodisch und komplex ist, setzen die Vertreter und Vordenker des musikalischen Minimalismus, wie v. a. La Monte YOUNG (\* 1935), Terry RILEY (\* 1935), Steve REICH (\* 1936) und Philip GLASS (\* 1937), auf größere Zugänglichkeit in Tonalität, regelmäßiger Rhythmik und struktureller Einfachheit.<sup>28</sup> In dieser Musik treffen unterschiedliche Aspekte zusammen: Auf der Ebene der musikalischen Struktur wird als ein bewusster intellektueller Akt eine radikale Beschränkung der Mittel auf einfache, kurze und ständig wiederholte Formen verwirklicht, um auf der Rezeptionsebene eine meditative Wirkung zu erreichen. Im Hintergrund steht die Idee einer psychisch-meditativen Kunsterfahrung, die bewusst den Hörer in das Musikerleben einbeziehen und darin Barrieren und Grenzen zwischen sog. „ernster“ und „unterhaltender“ Musik verwischen will. Nicht zuletzt sein Publikumserfolg hat dieses Konzept zu einer der einflussreichsten Entwicklungen des späten zwanzigsten Jahrhunderts werden lassen.<sup>29</sup>

In der Musik Arvo PÄRTS lassen sich nun durchaus minimalistische Züge entdecken, sowohl was die musikalischen Mittel als auch die Strukturen angeht,<sup>30</sup> und von PÄRT selbst stammt der Vergleich seiner Partituren mit der

<sup>27</sup> Beide Zitate LINKE, *Minimal Music* (s. Anm. 24) 33.

<sup>28</sup> Vgl. Keith POTTER, „Minimalism“, in: *Grove Music online ed. L. Macy* (Accessed 01.09.2005), <http://www.grovemusic.com>.

<sup>29</sup> Vgl. LOVISA, *minimal-music* (s. Anm. 20) 1; POTTER, *Minimalism* (s. Anm. 28).

<sup>30</sup> Vgl. LINKE, *Minimal Music* (s. Anm. 24).

strengen Logik eines Computerprogramms.<sup>31</sup> Ist jedoch die Durchdringung dieser Logik der alleinige Verstehensschlüssel? Einige Aussagen PÄRTS, aber auch was über das zentrale Text-Ton-Verhältnis gesagt wurde, scheinen über Konstruktionsprinzipien und Zahlenverhältnisse hinauszudeuten:

„[his] desire to wring the maximum of expressive content from every single note – and [his] burning spirituality – left minimalism behind“<sup>32</sup>. Diese Spiritualität, die das unterscheidende Merkmal gegenüber dem Minimalismus markiert, gilt es deshalb näher zu beschreiben.

#### 2.4 Spirituelle Selbstdeutung

Es ist die Frage nach der Motivation zu stellen, aus der heraus PÄRT seinen Weg gewählt hat. Zur Beantwortung dieser Fragen sollen einige Aussagen des Komponisten behutsam kommentiert werden. Dadurch kann eine Kontextualisierung des Werks geschehen, die mögliche Zugangswege eröffnet, sowohl was die musikalische Interpretation als auch die Rezeption bspw. im Kontext von Theologie oder Liturgie angeht.<sup>33</sup>

Arvo PÄRT, der nur selten Interviews gibt, hat sich kaum zu seiner Musik geäußert. Seine Kommentare sind sparsam und eher kryptisch.<sup>34</sup> In einigen Aussagen wird aber unmissverständlich deutlich, wie Musik, Leben und Glauben für diesen Komponisten einen bewussten Zusammenhang bilden. So kommentiert er etwa seinen Stil wie folgt:

„Tintinnabuli-Stil, das ist ein Gebiet, auf dem ich manchmal wandle, wenn ich eine Lösung suche für mein Leben, meine Musik, meine Arbeit. In schweren Zeiten spüre ich ganz genau, daß alles, was eine Sache umgibt, keine Bedeutung hat. Vieles und Vielseitiges verwirrt mich nur, und ich muß nach dem Einen suchen. Was ist das, das Eine, und wie finde ich den Zusammenhang zu ihm? ... Ich habe entdeckt, daß es genügt, wenn ein einziger Ton schön gespielt wird. Dieser Ton, die Stille oder das Schweigen beruhigen mich. Ich arbeite mit wenig Material, mit einer Stimme, mit zwei Stimmen. Ich baue aus primitivstem Stoff, aus einem Dreiklang, einer bestimmten Tonalität. Die drei Klänge eines Dreiklangs wirken glockenähnlich. So habe ich es Tintinnabuli genannt.“<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Vgl. Leopold BRAUNEISS, *Zahlen zwischen Struktur und Bedeutung. Zehn analytische Studien zu Kompositionen von Josquin bis Ligeti und Pärt*, Frankfurt u. a. 1997, 9.

<sup>32</sup> K. Robert SCHWARZ, *Minimalists*, London 1996, 215.

<sup>33</sup> Eine entsprechende, auf Kontextualisierung des Werkes im Entstehungs- und Rezeptionskontext aufbauende Hermeneutik liefert: Jakob Johannes KOCH, *Kirchenmusik als Mystagogie – Entwurf einer musikalisch-liturgischen Hermeneutik*, in: Albert GERHARDS (Hg.), *Kirchenmusik im 20. Jahrhundert. Erbe und Auftrag*, Münster 2005, 127–152.

<sup>34</sup> Vgl. LOVISA, *minimal-music* (s. Anm. 20) 195; Schwarz, *Minimalists* (s. Anm. 32) 215. Inwiefern PÄRTS Erscheinung dabei dem „östlichen Klischee“ „des mönchischen Mystikers und ewigen Gottsuchers“ (Koch, *Einsamkeitsmeister* (s. Anm. 1) 29) bewusst entsprechen möchte oder diese Einordnung von manchen Interpreten eher bewusst hervorgerufen wird, mag offen bleiben (vgl. die kritische Studie KAUTNY, *Pärt* (s. Anm. 4)).

<sup>35</sup> PÄRT zitiert nach LOVISA, *minimal-music* (s. Anm. 20) 195.

Spricht Arvo PÄRT über seine Musik und ihre Wirkweise, so haben für ihn die Adjektive ‚schön‘ und ‚still‘ eine zentrale beschreibende Bedeutung. Doch steht es seiner Ansicht nach nicht in der Macht des Komponisten, seiner Musik diese Attribute eigenhändig hinzuzufügen: ‚Schönheit‘ ist bspw. keine Frage der Klangfarbe, die etwa durch eine bestimmte Instrumentierung erreicht werden kann. Die aktiven Möglichkeiten des Komponisten umgreifen immer nur einen Teilaspekt eines Ganzen, einer Wirklichkeit, die PÄRT das ‚Geheimnis der Musik‘ nennt. Der Komponist muss dies mit Respekt erkennen und sich selbst zurücknehmen, weshalb PÄRT sich bis in die Anonymität einer regelgeleiteten Einfachheit zurückzieht.

„Für mich liegt der höchste Wert der Musik jenseits der Klangfarbe. Ein besonderes Timbre der Instrumente ist ein Teil der Musik, aber nicht der wichtigste. Das wäre meine Kapitulation vor dem Geheimnis der Musik. Musik muß durch sich selbst existieren ... zwei, drei Noten. Das Geheimnis muß da sein, unabhängig von jedem Instrument. Der gregorianische Gesang hat mir gezeigt, daß hinter der Kunst, zwei, drei Noten zu kombinieren, ein kosmisches Geheimnis verborgen liegt.“<sup>36</sup>

Eine Musik, die das Geheimnis der Musik wahrt, heißt für PÄRT ‚stille‘ Musik. Aus ihr spricht nicht zuerst der beherrschende Intellekt des Komponisten, wodurch auch die Grenze zum Minimalismus gezogen ist. ‚Stille und schöne‘ Musik versteht sich in einer dienenden Rolle, aber nicht, indem sie einem vorgegeben Ziel untergeordnet ist, sondern indem sie durch sich selbst existiert und darin, ihr Geheimnis wahrend, zur Botin einer größeren Wirklichkeit außer ihrer selbst wird: einem ‚kosmischen Geheimnis‘ in der ‚Kombination von zwei, drei Noten‘, so PÄRT. Eine in dieser Weise transzendente Musik hat PÄRT im Gregorianischen Choral entdeckt, den er einige Jahre studiert und nicht zuletzt auch in der gefeierten Liturgie erlebt hat: Musik, die sich in ihrer Gestaltung bis in die Anonymität zurückzieht und dienende Funktion übernimmt.

„Das ist, was ich brauche, vom Gefühl, das war absolut ungreifbar – ich glaube, diese Musik [Gregorianik] ist mir nicht so nahe wegen Musik, das geht über Religion. Das war das Hauptproblem für mich, und in dieser Musik habe ich das gefunden, wonach ich Durst gehabt habe.“<sup>37</sup>

Dieses Zitat deutet an, warum PÄRT, nach seiner musikalischen Identität suchend, entscheidende Hinweise im Gregorianischen Choral gefunden hat. In der Verbindung von Musik und Spiritualität findet er, wonach er sich geseht hat. Hierin eben liegt die Besonderheit des Gregorianischen Chorals als ‚schöner und stiller‘ Musik. Er steht gänzlich im Dienst des kosmischen Geheim-

<sup>36</sup> PÄRT zitiert nach DEMMLER, Komponisten (s. Anm. 19) 326.

<sup>37</sup> PÄRT zitiert nach LOVISA, minimal-music (s. Anm. 20) 195.

nisses, das für ihn nur Gott sein kann. Dies zeigt bereits das besonders enge Verhältnis von Text und Melodie, das diese Musik in der pointierten Interpretation von Godehard JÖPPICH sogar zu einer Rhetorik werden lässt,<sup>38</sup> d. h. einer Kunst, die sich gänzlich in den Dienst der biblischen und liturgischen Glaubensaussage stellt: „Klangleib des Wortes Gottes“<sup>39</sup>. Solche musikalische Poetik wird für PÄRT zum Leitbild einer Musik, in der ihr Geheimnis, sich selber transzendierend, hörbar wird. Ästhetische Erfahrung in der Musik tritt in ein wechselseitiges Deutungsverhältnis zur religiösen Erfahrung des Glaubens. Es entsteht ein fortschreitender Transformationsprozess vom Komponisten über den Musiker zum Hörer,<sup>40</sup> der jedoch auf den verschiedenen Ebenen an derselben religiösen Erfahrung orientiert bleibt.

In seiner spirituellen Selbstdeutung unterstellt Arvo PÄRT also seine Musik bewusst einer dienenden Funktion. Es geht ihm um ein Hörbar-Machen einer (geglaubten) Wirklichkeit in der Musik, und zwar nicht durch einen maximalen Einsatz an Mitteln. Er versucht vielmehr durch minimale Gestaltung den Raum für die notwendige Aufmerksamkeit zu schaffen, durch die allein eine Erfahrung dieser Wirklichkeit möglich werden kann. Am konkreten Beispiel sollen diese grundsätzlichen Erörterungen nun illustriert werden.

### 3. Beispielanalyse

Bei dem analysierten Beispiel *De Profundis* handelt es sich um eine 1980 entstandene Vertonung des Psalms 130 für vier männliche Solostimmen, Orgel und Schlagzeug.<sup>41</sup> Die musikalische Struktur wird von der Textstruktur des Psalms 130 bestimmt. Jedes Wort des lateinischen Textes bildet einen Takt, der sich aus ebenso vielen halben Noten zusammensetzt wie das Wort Silben hat. Die nächst größere zeitliche Einheit über den Takten wird durch die insgesamt sechzehn Halbverse vorgegeben, von denen wiederum je vier zu damit insgesamt vier ‚Strophen‘ zusammengefasst sind. Eine äußere Gliederung der Strophen und Halbverse erfolgt durch die nach einer bestimmten Regel eingefügten Pausen in den Singstimmen und kleine Akzente durch Glocken- und Gongschläge. Das Metrum ist von strenger Regelmäßigkeit und Gleichförmigkeit geprägt und ist nicht dazu bestimmt, inhaltliche Bewegungen auf der Textebene durch Mittel des Rhythmus und der Akzentuierung nach-

<sup>38</sup> Vgl. Andreas HAUG, „Gregorianischer Gesang“, in: LThK<sup>1</sup> Bd. 4, 1033–1037, 1034.

<sup>39</sup> Albert GERHARDS, *Der Klangleib des Wortes Gottes. Zur Lautgestalt des Bibelwortes im Gottesdienst*, in: *Gottesdienst* 26 (1992) 169 ff.

<sup>40</sup> Vgl. das schöne Bild, das PÄRT für diesen Prozess gebraucht: „Genauso wie ich die Kartoffel schäle und der Musiker sie kocht. Aber Gott hat sie wachsen lassen, sie ist einfach da, ich habe sie nicht erfunden. ... So etwas kann der Mensch nicht alleine schaffen.“ (PÄRT zitiert nach LOVISA, *minimal-music* (s. Anm. 20) 195)

<sup>41</sup> Eine empfehlenswerte Einspielung mit dem Hilliard Ensemble findet sich auf der CD „Arbos“, ECM New Series 1325, ECM Records 1987.

zuzeichnen: Die mit stoischer Ruhe fortschreitenden halben Noten bleiben unbeeindruckt von den extremen Gefühlsspannungen – von Verzweiflung bis zur vertrauenden Hoffnung – des Textes, allein die Lautstärke wächst von *pianissimo* der Strophe I zu *forte* im ersten Vers von Strophe IV, um dann wieder bis zum Ende auf ein starkes *piano* abzusinken.

Das gesamte Stück kreist um eine einzige Harmonie: einen e-Moll-Dreiklang. Die einzelnen Stimmen sind nach bestimmten Regeln des Tintinnabuli-Prinzips konstruiert, das heißt, es werden Schemata verwandt, die entweder einer linearen Skalenkonstruktion in e-Moll folgen oder eine Kombination der Dreiklangstöne e-g-h darstellen. Aus diesen grundlegenden Schemata und einer zusätzlichen regellosen Tintinnabulistimme in der Orgel wird das Stück systematisch zusammengesetzt, wobei eine Konstellation immer genau einen Halbvers lang bestehen bleibt. Bis zur vierten Strophe wird so ein sich steigernder polyphoner Komplex aufgebaut.

Diese „in einem modernen Sinn archaisch[e]“<sup>42</sup> Kompositionstechnik, ver setzt den Hörer in Musikwelten, die aus einer vergangenen Zeit zu kommen scheinen. Die Transformation des gregorianischen Vorbilds in eine mit minimalen musikalischen Mitteln arbeitende „Dramatik der Gebärde“<sup>43</sup> aktualisiert jene Spiritualität für uns heute mit intensiver Wirkung: Das nach dem Tintinnabuli-Stil konstruierte Musikstück evoziert keineswegs die Empfindung rationaler Kühle oder gebildeter Überlegenheit, sondern erreicht, dass der Hörer eingeführt wird in die Aufmerksamkeit des Hörens auf die Textvorlage des Psalms und dessen tragende Hoffnung. Dieser Hoffnung gibt der Komponist Ausdruck, und dieser Ausdruck ist die Einladung, durch die musikalisierte Glaubenshaltung den Hörer in eine ähnliche Bereitschaft zu locken. *De Profundis* reiht sich damit ein in eine Ausdrucksgeschichte, die Zeugnis gibt für die Menschenfreundlichkeit des Gottes Israels und Jesu Christi und zu ihrer Wahrnehmung einlädt. Diese These gilt es nun am musikalischen Material zu begründen.

Die Behauptung, dass in der Vertonung von Psalm 130 die *Misericordia Domini* besonders hervorgehoben werde, klingt zunächst nicht besonders originell, ist diese Deutung doch schon im Psalm selbst angelegt: Der aus den Untiefen menschlichen Unglücks und Scheiterns zu Gott flehende Psalmbeter, der am Abgrund seines Lebens stehende Mensch, weiß sich gänzlich in der Macht Gottes (VV 1 f.). Denn er allein ist es, der noch Rettung bringen kann, auch aus einer völlig verfahrenen Situation, in die sich der Mensch mit seinen Schwächen und Fehlern hineinmanövriert hat (VV 3 f.). Denn Gott hat mit Israel seinen Bund geschlossen und dem Volk in seiner Weisung versprochen, in jeder Situation mit seiner Hilfe nahe zu sein. Das Volk Israel hat die Pflicht,

<sup>42</sup> SANDNER, Labyrinth (s. Anm. 2) 37.

<sup>43</sup> SANDNER, Gluttöne (s. Anm. 3) 39.

diese Zusage Gottes niemals zu vergessen (V 6), und gleichzeitig kann es aus dem gläubigen Vertrauen auf diese Zusage heraus leben: Dieser Gott wird ihm Rettung schenken, „denn beim Herrn ist Barmherzigkeit und überreiche Erlösung“ (V 7).

Was also liegt näher, als die musikalische Interpretation dieses Psalms einfach dem Text folgend auf das Motiv der Barmherzigkeit hin auszurichten? Eine Strukturanalyse jedoch zeigt, dass keineswegs von einer musikalischen Textauslegung (bspw. durch Inszenierung der involvierten Affekte) gesprochen werden kann, weil der an die Regelschemata gebundenen Musik alle Möglichkeiten genommen sind, auf einzelne Wörter besonders einzugehen. Als Beispiel sei nur der Einsatz des Schlagzeugs angesprochen, der strengen formalen Regeln gehorcht, statt etwa an inhaltlich zentralen Punkten Deutungsakzente zu setzen. Aber dennoch bestimmt der Psalmtext die musikalische Struktur, allerdings auf einer anderen Ebene: der Textoberfläche. Durch die von PÄRT aufgestellten Regeln ist allein über die Sprachstruktur, unter Ausblendung jeglichen Inhalts, Wesentliches festgelegt: Jedes Wort bildet einen Takt, jeder Wortsilbe entspricht eine halbe Note, jeder Halbvers erhält genau ein Melodieschema, je zwei Verse bilden eine Strophe usw. Indem die gesamte Komposition auf diesem Grundgerüst ruht (durch das schon fast alles bestimmt ist), ist sie aufs Engste mit dem Psalmwort verbunden, ohne dass jedoch schon eine inhaltliche Interpretation vorgegeben wäre. Dies entspricht genau der oben beschriebenen Spiritualität im Dienst der Aufmerksamkeit: Die eigene Aktivität wird auf ein Minimum zurückgenommen, um die Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeit, die hier aus dem Psalm 130 spricht, freizugeben. Die Textauslegung findet also in gewisser Weise auf der Wirkungsseite statt. Die den Text erschließenden Emotionen werden nicht musikalisch vorgegeben, sondern die Musik übernimmt den Part, jenen Raum zu öffnen, in dem sie erst erfahrbar werden.<sup>44</sup>

Diese Wirkung vermag die Musik dadurch zu erzielen, dass sich zum einen die regelgeleitete Anonymität der Konstruktion vollständig an den Text anlegt und darin die Aufmerksamkeit auf ihn lenkt, zum anderen aber darin doch kleine Zeichen setzt, die umso stärker wirken. Ein erstes solches Zeichen liegt eben gerade in der Entscheidung, dem Text so eng zu folgen. Das zweite und entscheidende liegt in der Auswahl und Kombination der Regeln. Durch sie erhält die gesamte Komposition eine deutlich hörbare Dynamik zu der Aussage „*Quia apud Dominum misericordia et copiosa apud eum redemptio*“. Die scheinbar anonymen und an der Textoberfläche aufgehängten Schemata sind nämlich so angeordnet, dass mit dem Wort „*misericordia*“ der Höhepunkt des Stückes erreicht ist: Hier hat sich die Besetzung zur vollen

<sup>44</sup> Vgl. zum Hintergrund einer rezeptionsästhetischen Herangehensweise an PÄRTS Werk: Oliver KAUTNY (Hg.), Arvo Pärt – Rezeption und Wirkung seiner Musik. Vorträge des Wuppertaler Symposiums 1999, Osnabrück 2001.

Mehrstimmigkeit aufgebaut und ist die Lautstärke vom anfänglichen *pianissimo* zum *forte* angewachsen. Alle Stimmen vereinen sich zu einer Aufwärtsbewegung, die mit der letzten Silbe des Wortes die Spitze auch der Tonhöhe des gesamten Stückes erreicht. Der folgende abrupt, aber eben regelgerecht einsetzende Pausentakt lädt, wie es übrigens alle Pausentakte tun, ähnlich einem kleinen Moment der Besinnung zur individuellen Verarbeitung und Bestätigung dieser Aussage ein: „Beim Herrn ist Barmherzigkeit!“ Der folgende Halbvers steht immer noch im *forte* und bringt nach einem letzten Höhepunkt auf „redemptio“ in einer nun beginnenden und sich bis zum Ende fortsetzenden Abwärtsbewegung (verbunden mit einem schnellen Rückgang der Lautstärke) eine Geste des tiefen, ‚erlösten‘ Vertrauens zum Ausdruck: „Et ipse redimet Israel ex omnibus iniquitatibus ejus.“ Indem ein lange nachhallender Glockenschlag über das Ende des Stückes hinausweist, erfährt auch dieses Bekenntnis des Vertrauens eine Öffnung über die Gegenwart hinaus: Sie weist in die Zukunft der Hörer.

#### 4. Das Wort Gottes heute hörbar gemacht

In welcher Beziehung stehen aber diese Ergebnisse der Analyse zu dem zu Anfang eingeführten theologischen Deutungsrahmen? Struktur- und Wirkungsanalyse vor dem Hintergrund des spirituellen Selbstverständnisses der Komponisten lassen erkennen, dass diese Psalmvertonung sich bewusst als Teil der Ausdrucksgeschichte des Wortes Gottes verstehen möchte, die zur Wahrnehmung der in diesem Wort gegebenen Anrede Gottes einladen will. Sie reiht sich ein in die Weitergabe des Gehörten zum Hören, wie sie bei PAULUS als Grundlage des Glaubens zu Tage getreten ist. Oder anders formuliert: Als Glied der Kette von Ausdrucksformen des Glaubens, die aus der Wahrnehmung früherer Ausdrucksformen hervorgehen, stellt sie sich in den Dienst der tradierenden Dynamik des Glaubens. Das Wort Gottes – ausgedrückt in den Worten der biblischen Überlieferung (Ps 130), vermittelt durch kirchliche Tradition und Übersetzung (lateinisches Gebet) und unter dem Einfluss gregorianischer Spiritualität (liturgischer Gesang) – wird neu in der musikalischen Sprache des 20. Jahrhunderts hörbar gemacht. Dadurch wird konkret ein Erfahrungsraum der Nähe Gottes eröffnet. So wird die Ausdrucksgeschichte des Wortes Gottes fortgeschrieben.

Zwei Aspekte können besonders hervorgehoben werden: (1) die explizite Antwort-Haltung dieser Musik sowie (2) ihr zu eigener Erfahrung einladender Charakter. Der erste Aspekt ist insbesondere im Verhältnis von Text und Musik zu sehen. Weil der Text das Wesentliche der musikalischen Struktur bestimmt, kann von einer Musik gesprochen werden, die ganz aus dem Hören auf Gottes Wort kommt und diese hörende Haltung der Aufmerksamkeit auch vermitteln möchte, wodurch die im Wort ausgedrückten Erfahrungen

zum Sprechen kommen können. Wie beim Vorbild des gregorianischen Choral handelt es sich um Laut gewordenen meditativen Umgang mit dem Wort Gottes: „Wort und Antwort, das Objektive und das Subjektive, bilden ... eine untrennbare Einheit.“<sup>45</sup>

Der zweite Punkt, die Geste der Einladung, liegt in der Wirkungsdimension. Durch die sparsam eingesetzten und gut wahrnehmbaren musikalischen Mittel (Regelmäßigkeit, Melodiebewegung, Pausentakte, Dynamik ...) wird auf der Wirkungsebene eine Bewegung angestoßen, die ganz der Aussagebewegung des Textes folgt. Diese wird aber nicht durch eine musikalische Interpretation vorgegeben, sondern rechnet mit der aufmerksamen Wahrnehmung der Hörer. Die Musik ist also nicht nur an einer musikalischen Wirkung interessiert. Darüber hinaus geht es ihr um „Ereigniswerdung des Wortes Gottes und ... Gestaltwerdung des Glaubens“<sup>46</sup>. Insofern kann zurecht von Glaubenswahrnehmung und Glaubensausdruck im musikalischen Medium gesprochen werden. Musik wird hier zum Ausdruck einer Lebenshaltung, die sich dem Glauben an den Gott Israels und Jesu Christi verdankt und die gleichzeitig zur Aneignung dieser geglaubten Wirklichkeit einlädt.

Ist dann noch der kritischen Einschätzung, „am Grunde der Pärtchen Neo-Archaik dürften Resignation, wenn nicht Depression lauern“<sup>47</sup>, recht zu geben? Ich denke nicht, denn der Grund, auf den die meditative Wahrnehmung, zu der diese Musik führen möchte, gerichtet ist, ist die tragende Glaubenserfahrung der jüdisch-christlichen Tradition von der bleibenden Menschenfreundlichkeit Gottes. Diese durch die Musik ausgedrückte Erfahrung wahrzunehmen und aufzugreifen, ist die Offerte, zu der der Komponist einladen möchte.

---

<sup>45</sup> GERHARDS, Kangleib (s. Anm. 39) 170.

<sup>46</sup> Albert GERHARDS, Die Rolle des Gottesdienstes für die Weitergabe des Glaubens, in: Wolhart PANNENBERG / Theodor SCHNEIDER (Hg.), Verbindendes Zeugnis 2, Freiburg / Göttingen 1995, 157–169, 165.

<sup>47</sup> KOCH, Einsamkeitsmeister (s. Anm. 1) 29.



DREY, Johann Sebastian: *Praelectiones Dogmaticae*. 1815–1834 gehalten zu Ellwangen und zu Tübingen. Mit textkritischem und sachbezogenem Apparat, Verzeichnissen und Registern. Herausgegeben und eingeleitet von Max Seckler. Editorisch bearbeitet von Winfried Werner. 2 Teilbde., Tübingen und Basel: A. Francke Verlag 2003, 928 Seiten, € 129,00 ISBN 3-7720-2491-2.

Zu berichten ist hier von einer schon nicht mehr ganz neuen Publikation, die jedoch in der theologischen Öffentlichkeit noch bei weitem nicht hinreichende Aufmerksamkeit gefunden hat. Mit ihr kann der Tübinger Fundamentaltheologe Max Seckler sein Projekt der Veröffentlichung nachgelassener Schriften Johann Sebastian Dreys, der Gründergestalt katholischer Tübinger Theologie im 19. Jahrhundert, fortsetzen, das er 1997 mit der Herausgabe von Tagebüchern dieses Autors begonnen hat. Damit wird erheblich mehr geboten als nur die Schließung einer Forschungs- und Editionsücke. Es liegt mit dieser zweiten großen Publikation in zwei Teilbänden nun erstmals für das Publikum die Dogmatik dieses bedeutenden Theologen des 19. Jahrhunderts zumindest im Entwurf vor. Was bislang nur einzelne Forscher (bes. seit Josef Rupert Geiselman) durch den privilegierten Zugang zu den handschriftlichen Quellen einsehen konnten und was ihnen der Leser ihrer Beiträge zur Theologiegeschichte ungeprüft abnehmen musste, liegt nun für alle Interessierten zu Tage. Der Herausgeber führt in umfassenden Einführungen (1\*–75\*) in sachlich-theologiegeschichtlicher sowie entdeckungs-, publikations- und rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht an den edierten Text heran. Darin rückt vor allem Drey als Dogmatiker neu in den Blick. Bislang ist er der theologiegeschichtlichen Forschung vorrangig durch seine zu Lebzeiten gedruckten Werke – bes. der enzyklopädisch-programmatischen *Kurzen Einleitung in die Theologie* von 1819 und der dreibändigen *Apologetik* von 1838–1847 – als fundamentaltheologischer Autor bekannt. Nun ist aber zu erkennen, dass Drey nicht nur 26 der 34 Jahre seines akademischen Lehramtes zumindest auch der Dogmatik gewidmet und die Dogmatik dabei immer als sein eigentliches Hauptfach betrachtet hatte, sondern von Beginn, d. h. von den ersten noch in Ellwangen verbrachten Jahren an, eine Publikation einer dogmatischen Gesamtdarstellung ebenso plante wie die Veröffentlichung der genannten Werke. Dass es dazu nicht kam, ist – wie Seckler nun nachweisen kann – keineswegs inneren Gründen konzeptioneller oder materialer Art geschuldet, wie gelegentlich vermutet wurde, sondern zum einen der Skrupulosität des Autors im Umgang mit seinem Gegenstand, von der die verschiedenen Überarbeitungen zeugen, zum anderen aber auch dem Erscheinen von Dogmatiken aus der Feder unmittelbarer Schüler Dreys, wie Franz Anton Staudenmaier und Johann Evangelist Kuhn. Mit der Edition dieser in der Bibliothek des Tübinger Wilhelmsstiftes aufbewahrten Manuskripte liegt nun auch nicht einfachhin „die Dogmatik“ Dreys vor – diese wäre erst in einer Zusammenschau mit diesen Nachfolgeschriften sowie mit Vorlesungsnachschriften seiner Hörer und weiteren Publikationen Dreys zu rekonstruieren –, aber doch der wesentliche Grundstock zu einer solchen Rekonstruktion, Dreys Dogmatik „im Entwurf“ also (33\*). Ediert ist damit die konzeptionelle wie materiale Basis seiner Vorlesungen zur Dogmatik, die zeigt, wie sich die enzyklopädisch-früh schon entworfene theologische Prinzipienlehre im Falle der dogmatischen Theologie ausbuchstabiert. Dies gilt auch dann, wenn dem hierin gegebenen strengen Systembegriff in seiner Entfaltung anfänglich noch äußere Fesseln angelegt waren, insofern Drey gezwungen war, das Standardlehrbuch der Zeit, Engelbert Klüpfels *Institutiones theologiae dogmaticae*, als Referenzwerk für seine Vorlesungen heranzuziehen. Der Vergleich mit diesem Vorgängerwerk dürfte in verschiedener Hinsicht aufschlussreich sein: So könnte etwa erforscht werden, wie es – nach und neben der Behandlung ekklesiologischer Themen in der *Apologetik* – mit der Ekklesiologie im Rahmen der Dogma-

tik steht. Während sie bei Klüpfel in diesem Kontext durchaus behandelt wird, wenn auch an einem heutigen Lesern wohl eher ungewohnten Ort, nämlich als Unterabteilung der Christologie, tritt sie bei Drey nach Ausweis seiner Vorlesungsmanuskripte anscheinend überhaupt nicht in Erscheinung. Dies würde einerseits dem enzyklopädischen Entwurf (vgl. *Kurze Einleitung*, §§ 268–307) durchaus entsprechen, andererseits aber auch einem Hinweis aus einem Anhang dieser Edition, der die Vorlesungsankündigungen Dreys dokumentiert (46\*–50\*, hier: 47\*): Drey scheint für die systematische Lehre von der Kirche kein Kapitel der Dogmatik reserviert zu haben, sondern sah in ihr offenbar eine eigenständige Teildisziplin der von ihm so genannten „wissenschaftlichen Theologie“, die enzyklopädisch an der Nahtstelle von Systematischer und Praktischer Theologie anzusiedeln wäre, wenngleich sie formal zweifellos zur ersten gehört. Anregungen für weitere Untersuchungen bietet die vorliegende Edition aber nicht nur für derartige formal-konzeptionelle Fragen, sondern etwa auch für Themenbereiche der materialen Dogmatik. Als Beispiel sei etwa nur die Trinitätslehre genannt und Dreys hier durchaus interessanten, nahezu synonymen Gebrauch von *substantia*, *persona* und *subiectum* (vgl. Bd. 1, 230) oder seine Bestimmung der immanenten Trinität als *basis et fundamentum* der göttlichen *oeconomia* unter Verwendung der zeitgenössisch bedeutsamen Stichworte des Esoterischen und Exoterischen (vgl. Bd. 1, 43–46).

Gedankt muss für diese Edition natürlich nicht nur dem Inspirator und Herausgeber werden, sondern gleichermaßen Winfried Werner, der in gewiss mühevoller Kleinarbeit und bewunderungswürdigem Durchhaltevermögen als Editor diese Manuskripte zugänglich gemacht hat. Die von ihm erstellten Texte, Apparate, Verzeichnisse und Indices können nur als vorbildlich bezeichnet werden; auch seine einleitenden Manuskriptbeschreibungen (75\*–111\*) sind äußerst kenntnisreich und minutiös. Im letzteren Fall wäre höchstens anzumerken, dass sie in ihrer Anlage als durchgängige Kritik der bisherigen Forschungsliteratur wohl dem schon in die Thematik Eingearbeiteten mehr bieten als solchen Lesern, die sich erstmalig damit befassen.

Der Text Dreys ist im wesentlichen, wenn auch nicht ausschließlich, lateinisch abgefasst. Er stellt damit auch ein interessantes Dokument des Übergangs vom Lateinischen zum Deutschen als im akademischen Kontext benutzte Sprache dar. Dies ist darauf zurückzuführen, dass in Ellwangen für die Dogmatik der lateinische Vortrag (zumindest der Thesen) vorgeschrieben war. Nachdem man in Tübingen zum durchgängigen Vortrag in deutscher Sprache übergegangen war, blieb Drey im Falle seiner Dogmatik-Manuskripte jedoch auch in den späteren Phasen der Überarbeitung und Ergänzung, die ja weit in die Tübinger Zeit hineinreichen, grundsätzlich bei dem ursprünglich gebrauchten Latein.

Typographische Fehler sind mir in dieser Publikation verschwindend wenige begegnet, in der bibliographischen Erschließung ist lediglich ein kleines Versehen zu vermerken: Hinter dem von Drey mit dem Kürzel „Gazzaniga“ bezeichneten Werk dürften sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht dessen mehrbändige *Praelectiones theologiae universae* verbergen, sondern die vor Klüpfels Werk als Standardlehrbuch benutzte „Kurzdogmatik“ (*Theologia dogmatica in systema redacta*), deren ersten Teil Pietro Maria Gazzaniga verfasst hatte, während deren zweiter Teil (nicht das gesamte zweibändige Werk, wie Bd. 2, 732 angegeben) von Giuseppe Bertieri stammt. Die beiden Male, an denen Drey auf Gazzaniga verweist (Bd. 2, 371 f.), tut er dies daher auch in unmittelbarer „Nachbarschaft“ zu Bertieri. Ein letztes, buchbinderisches Problem sei erwähnt: Stehen die beiden auch äußerlich ansprechenden Bände im Regal, so ist nicht erkennbar, welcher der beiden der erste bzw. der zweite Teilband ist.

Aus der Unbedeutendheit dieser wenigen Ausstellungen ist jedoch schon zu ersehen, dass es sich um ein ansonsten rundum gelungenes Werk handelt, dem man nur möglichst bald Nachfolger gleichen Kalibers und möglichst viele interessierte Benutzer wünschen möchte. Hiermit jedenfalls ist die Dokumentation dieser zentralen Figur katholischer Theologiegeschichte um ein wesentliches Stück erweitert und der Zugang zu ihr erfreulich erleichtert.

Leonhard Hell, Mainz

TRENTIN, Giuseppe, Im Anfang. Das „Mariengeheimnis“ in den Handschriften von Wilhelm Klein. Herausgegeben und bearbeitet von G. Greshake. Übersetzt von W. Romahn. Würzburg: Echter Verlag 2006, 184 Seiten, brosch., 12,80 € ISBN 3-429-02817-5 // 978-3-429-02817-6.

War der Jesuitenpater Wilhelm Klein (K), der in diesem Buch vorgestellt wird, vielleicht der bedeutendste katholische Theologe des 20. Jahrhunderts, wie Karl Rahner gelegentlich in Erwägung zog? 1889 in der Diözese Trier geboren, wurde K. fast 107 Jahre alt und starb 1996 in Münster (Westfalen). Er war Professor für Philosophie, Rektor großer Kollegien, Provinzial, Superior und von 1948–1962 Spiritual am Germanicum et Hungaricum in Rom, wo er zahlreiche, ihm zeitlebens dankbare Kandidaten für das Priesteramt geistlich begleitete und inspirierte. Bis jetzt aber gab es zu ihrem verehrten Lehrer keine nennenswerten Veröffentlichungen, weder von ihm noch über ihn. Josef Ratzinger nannte ihn schlicht den „Sokrates von heute“ (19). Die erste hier vorliegende Monographie über ihn schrieb Giuseppe Trentin (T), Professor an der Theologischen Fakultät in Padua. Während seiner Promotion in Bonn hatte er K. kennen und schätzen gelernt, was ihn veranlasste, den zu wenig bekannten deutschen Jesuiten auch dem italienischen Publikum vorzustellen.

Im ersten Teil der deutschen Übersetzung des angezeigten Werks wird zunächst über die glückliche Wiederentdeckung etlicher Vorträge berichtet, die K. während seiner Tätigkeit im Germanicum gehalten hat. Eine Kommission kam zu dem Urteil, dass sie es zumindest wert seien, aufs Neue diskutiert zu werden: ihre Bedeutung für die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts dürfe man nicht unterschätzen. Sie wurden in vier umfangreichen Bänden (siehe S. 22, Anmerkung 8) „ad usum privatum“ veröffentlicht. Anschaulich und einfühlsam schildert ein zweites Kapitel das Leben von K. als „Philosoph, Theologe und geistlicher Lehrer“, so dass sich die Leser auch für sein Denken interessieren werden (25–37). Die anschließende Information über die einzigartige Geschichte seiner Handschriften kann ebenso dazu beitragen (37–43).

Zu den wesentlichen Intuitionen Kleins gehören: I. das „Mariengeheimnis“. Er war überzeugt, dass die Autoren der Bibel auch dann von Maria sprechen, wenn sie dieses Thema nicht ausdrücklich nennen, wie z. B. der Römerbrief. Wer ist denn diese neue Schöpfung, von der Paulus fortwährend redet, wenn nicht Maria? (46). II. seine „neue Methode der Exegese“, die er vor allem aus der Bibel selbst und aus den Kirchenvätern hervorholte. „Er richtete die Aufmerksamkeit auf die Narrativität und nahm damit etwas vorweg, was sich erst viel später nach und nach durchsetzte“ (52). III. „Der Schöpfer in der Schöpfung“. Gegen eine verbreitete Sicht in der üblichen Theologie, die von Nestorius herkomme, betont K. immer wieder: Christus ist kein menschliches Individuum. Er ist Gott in der Menschheit, der Schöpfer im Geschöpf (56). Nur der Glaube ermöglicht es, den tiefen Sinn dessen zu erfassen, was uns in der Bibel gesagt wird. Damit soll nicht die Bedeutsamkeit des Historischen für den Glauben gelegnet werden. Das entscheidende Glaubenskriterium bleibt jedoch die wahre Liebe, die den Willen Gottes erfüllt (58). IV. „Das spaltende Prinzip“. Hier geht es zunächst um die Sprachkritik K.s. Dieser schätzte das Wort keineswegs gering, betonte aber, dass Worte zum Tode führen, wenn sie nicht vom Geist inspiriert sind (vgl. 2 Kor 3,6). Man dürfe nie vergessen, dass Sprache, Vernunft und Wissen nur „praeambula“ seien, Vor-Wege dessen, worauf es eigentlich ankomme (63). Seit Anbeginn werde die Menschheit diabolisch versucht, sich in sturem Eigensinn am toten und tötenden Buchstaben der Schrift festzubeißen und anzuklammern. Auch die Kirchenspaltungen seien dadurch entstanden (68). V. „Das einende Prinzip“. Unter dieser Überschrift werden nicht nur die ökumenischen Kontakte in Erinnerung gerufen, die K. im Laufe seines Lebens gepflegt habe (u. a. mit H. Schlier, K. Barth und H. Küng). Er war und blieb überzeugt, dass die Marien-Gestalt in der Vielfalt der Sprachen und Deutungen nicht allein für die Christen, sondern mehr noch für alle in der Welt verstreuten Glaubenden der Konvergenzpunkt werden könnte (73).

Die folgenden Kapitel suchen eine Erklärung für die bisher nur geringe Wirkungsgeschichte dieser theologischen Anstöße. T. vermutet, dass man vor allem in K.s radikaler Kritik der damals üblichen Christus-Vorstellungen eine durchaus reale Gefahr gesehen habe, in einen gewissen Spiritualismus bzw. „sublimen Dualismus“ zu geraten, der die Geschichte entwertet und weder ihre Widersprüche noch ihre Konflikte und auch nicht das Problem des Bösen, das die Menschheit belastet, ernst nimmt. Aber K. hatte keineswegs die Absicht, seine Augen vor den materiellen Übeln zu verschließen. Ihm ging es vielmehr um den Geist, der verhindert, dass sich Menschen in den Gräbern des Individualismus, der schönen Wörter und Ideale einschließen oder hinter den Schlagworten der theologischen Ideologien verschanzen (81–91). Woran aber lag es nun eigentlich, dass ihn seine ehemaligen Schüler (siehe auch das Namensverzeichnis) so häufig aufsuchten, bewunderten und verehrten? Die Antwort von T. scheint banal und trifft doch das Entscheidende: „Sie fanden das, was sie suchten: einen Glaubenden, der im Glauben das sah und sehen ließ, was wir gewöhnlich nicht sehen“ (94).

Der zweite Teil des Buches bietet ausgewählte Texte zum Thema „Maria in Bibel und Liturgie“. Zu ihnen gehört auch der Johannes-Prolog, auf den sich der Buch-Titel „Im Anfang“ bezieht. Allerdings sollte man bei der Lektüre nicht vergessen, dass es sich um Vorträge handelt, die geist- und liebevoll in eine bestimmte Situation und Stunde hinein gesprochen wurden. Als einer, der selbst ein Schüler von K. gewesen ist und ihn von 1952 bis zu seinem Tode immer wieder konsultierte, habe ich T.s Einführung in dessen Denken und Leben mit Freude und mit Gewinn gelesen. Möge sie nun auch viele andere anregen, die wieder entdeckten Handschriften K.s meditierend zu studieren und sich in seine Intuitionen zu vertiefen. (Bestelladresse: Ostkirchliches Institut, Ostengasse 31, 93047 Regensburg, Fax 0941 52551 oder E-Mail: niko.wy@t-online.de).

Franz-Josef Steinmetz SJ, Frankfurt a. M.  
franz-josef.steinmetz@jesuiten.org

## Das Sühnopfer der Gotteszeugen nach dem Asarjagebet des Buches Daniel

*Prof. Dr. Heinz Heinen zum 66. Geburtstag*

Beispielhaft für das Weiterwirken und die ungebrochene Lebendigkeit der biblischen Danieltradition auch in nachmakkabäischer Zeit sind die von Septuaginta (= G) und Theodotion (= Th) überlieferten deuterokanonischen Zusätze im Buch Daniel, wozu auch das im aramäischen Kontext von Dan 3 zwischen V. 23 und 24 eingefügte Asarjagebet zählt (V. 24–50 G).<sup>1</sup> Zu diesem deuterokanonischen Zusatz gibt es außer den griechischen Versionen von G und Th noch eine aramäische Version (= A), die vor gut hundert Jahren M. Gaster in einer jüdischen Quelle des Mittelalters aus dem 11./12. Jahrhundert, der Chronik Jerahmeel, entdeckt und der Forschung zugänglich gemacht hat.<sup>2</sup> Jüngst hat K. Koch in einer Vers-für-Vers-Untersuchung dieser Version den Nachweis zu erbringen versucht, daß die Abweichungen und Unklarheiten der beiden griechischen Versionen (G und Th) fast durchweg greiflich werden, wenn man die aramäische Version des Asarjagebetes als Vorstufe für sie in Rechnung stellt, weil dieser Text eine zwar „verwilderte“, aber „nachträglich ins Targum-Aramäisch abgewandelte Fassung des Urtextes“ darstellt.<sup>3</sup> Theologisch verdient nach K. Koch das Asarjagebet als ein „Zeugnis von erheblichem Belang“ die Aufmerksamkeit der Exegese. Denn

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die Kommentare und Monographien von K. KOCH, Daniel (BK XXII/1), Neukirchen-Vluyn 2005; DERS., Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch I–II (AOAT 38), Neukirchen-Vluyn 1987; I. KOTTSEPER, Zusätze zu Ester und Daniel (ATD-Apokryphen 5, 211–247), Göttingen 1998; J. COLLINS, Daniel (Hermeneia), Minneapolis 1993; E. HAAG, Daniel (NEB), Würzburg 1993; P. M. BOGAERT, Daniel 3 LXX et son supplément grec, in: A. S. van der WOUDE (Hg.), The Book of Daniel, Löwen 1993, 13–38; C. A. MOORE, Daniel, Ester und Jeremiah: The Additions (AB), New York 1977; M. GILBERT, La prière d'Azarias, in: NRTh 96 (1974) 561–582; O. PLÖGER, Zusätze zu Daniel (JSRZ I,1), Gütersloh 1973; M. DELCOR, Le Livre de Daniel (SB 35), Paris 1971; C. KUHL, Die drei Männer im Feuer, Gießen 1930.

<sup>2</sup> Vgl. M. GASTER, The Unknown Aramaic Original of Theodotion's Additions to the Book of Daniel, in: Proceedings of the Society of Biblical Archeology 16 (1894) 280–317 und 17 (1895) 75–91; DERS., The Chronicles of Jerahmeel or the Hebrew Bible Historiale. Translated by M. Gaster, 1899 (reprinted with Prolegomena by Haim Schwarzbaum), New York 1971.

<sup>3</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 317. Zum aramäischen und griechischen Text (G und Th) vgl. KOCH (s. Anm. 1), Deuterokanonische Zusätze I, 63–95; K. KOCH-M. RÖSEL, Polyglottensynopse zum Buch Daniel, Neukirchen-Vluyn 2000, 314–316; W. HAMM (Hg.), Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap. 3–4 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967, Bonn 1977.

dieses Gebet „ist einer der wenigen vorchristlichen Texte, in denen von einem Sühnetod gerechter Menschen zugunsten einer Vergebung der Sünden ihres Volkes die Rede ist, also ein Motiv angeschlagen wird, das dann für die neutestamentliche Christologie ausschlaggebend geworden ist.“<sup>4</sup>

Neue Aspekte für die Interpretation des Asarjagebetes hat kürzlich U. Mittmann-Richert aufgezeigt. Im Unterschied zu K. Koch, der in dem Asarjagebet einen von Dan 3 ursprünglich unabhängigen Text erkennt und dessen Ursprung in die gleiche Zeit wie die makkabäische Redaktion des Danielbuches verlegt, sieht U. Mittmann-Richert generell in den deuterokanonischen Zusätzen zum Danielbuch ein Produkt der nachmakkabäischen Auseinandersetzung mit den Geschichts- und Prophetentraditionen, die das theologische Fundament der Danielweissagungen bilden. Denn diese Zusätze unternehmen den Versuch, nachdem „die Überwindung der Religionsnot historisch anders verlaufen war als von Daniel geschaut, das gleichwohl reale Rettungswiderfahrnis, dessen Sinnbild die Tempelneuweihe im Jahr 164 v. Chr. ist, mit den Weissagungen des Danielbuches theologisch in Einklang zu bringen. Der Ausgangspunkt der Auseinandersetzung und damit der textlichen Erweiterung ist die Feuerofenszene in Dan 3, deren historische und theologische Symbolik an sich schon dafür zeugt, daß die Ausgestaltung geschichtsdeutenden Charakter hat.“<sup>5</sup>

Angeichts dieser beiden hier als exemplarisch angeführten Forschungspositionen hat die vorliegende Untersuchung ein doppeltes Ziel: An erster Stelle steht die weitere Aufhellung der literargeschichtlichen Problematik, wozu außer der Frage nach der Ursprünglichkeit und der Abfassung des Asarjagebetes vor allem die Eigenständigkeit der G-Version im Vergleich mit der als original angesehenen A-Version und nicht zuletzt auch die Eigenart der literarischen Gattung gehören; an zweiter Stelle richtet sich die Aufmerksamkeit auf die theologische Aussage von dem Sühnopfer der Gotteszeugen und den Aufweis ihrer traditionsgeschichtlichen Verankerung in dem Jahweglauben Israels.

## I. Die literarische Gestalt des Asarjagebetes

### A. Beobachtungen zur Textüberlieferung

Wichtige Hinweise auf die Textüberlieferung des Asarjagebetes und die Umstände seiner Einfügung in Dan 3 liefert bereits die Literarkritik der beiden Rahmenabschnitte in den einzelnen Versionen (A, G und Th). Ausgangspunkt

<sup>4</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 314.

<sup>5</sup> U. MITTMANN-RICHERT, Einführung zu den historischen und legendarischen Erzählungen (JSHRZ VI, 1), Gütersloh 2000, 121.

ist die Beachtung des masoretischen (= M) Kontextes in Dan 3. Nachdem dort nach der Darstellung des aramäisch schreibenden Erzählers Nebukadnezar den Tod der drei Männer aus Juda beschlossen und zur Vollstreckung des Urteils angeordnet hat, daß man den für die Hinrichtung bestimmten Feuerofen siebenmal stärker als üblich heizt, folgt die Exekution in der Form, daß man die Todeskandidaten von oben in die Flammenglut hineinwirft. Die Darstellung hält dabei eine doppelte Wirkung dieser Maßnahme fest: Während die Henker der drei Männer von den aus dem Feuerofen herausschlagenden Flammen erfaßt und auf der Stelle verbrannt werden, fallen die drei Judäer unversehrt in den Feuerofen hinab (V. 19–23).

Unmittelbar anschließend berichtet A, daß die drei Männer ungeachtet der Flammenglut Jahwe lobpreisend zur Mitte des Feuerofens schritten (V. 24). Dort, so heißt es weiter, begann Asarja mit dem Vortrag seines Gebetes (V. 25). Zwischen den Aussagen dieser Verse liegt eine Spannung vor, insofern der Lobpreis der drei Männer bei ihrem Gang durch die Flammenglut nicht zu dem Auftreten Asarjas und der Eigenart seines Gebetes paßt, das bekanntlich nicht zu der Gattung des Lobgesangs zählt. Außerdem bildet die Einleitung zu dem Lobgesang der drei Männer in V. 51 eine Doppelung zu der Aussage in V. 24, die, weil sie an ihrer jetzigen Stelle nicht sinnvoll ist, allem Anschein nach ursprünglich den Lobgesang der drei Männer eingeleitet hat. Auffällig ist sodann in V. 25 die unkommentierte Einführung des in Dan 1,7 an dritter Stelle genannten, hier aber als Sprecher der drei Männer auftretenden Asarja. Aus alledem ergibt sich der Schluß, daß man in A das Asarjagebet als eine selbständige Überlieferungseinheit mitsamt seiner ursprünglichen Einleitung in V. 25 erst nachträglich mit dem Lobgesang der drei Männer verbunden und mit diesem zusammen der Darstellung in Dan 3 eingefügt hat.

Mit unverkennbarem Bezug auf A als Vorlage, aber darüber hinaus noch mit einem Eingriff in die Darstellung von M bei der Vorbereitung (V. 22 f.) des deuterokanonischen Einschubs hat G den ersten Rahmenabschnitt weiter ausgestaltet (V. 24 f.) Die Vorbereitung des Einschubs verläuft bei G so, daß die Darstellung zunächst in Anlehnung an M mit einem Hinweis auf den mächtig angeheizten Feuerofen einsetzt und anschließend von der Unheilwirkung dieses Vorgangs auf die Henker berichtet, um darauf mit deren Tod kontrastierend die Rettung der drei Männer festzustellen, die erstmals hier als Asarja und seine Freunde eingeführt werden (V. 22 f.). Im übernächsten Vers folgt erst die Fortsetzung mit dem in Anlehnung an A gestalteten Rahmenabschnitt. Als Sprecher seiner Freunde beginnt Asarja mit dem von allen drei Männern gemeinsam vorgetragenen Gebet – mitten in der Flammenglut des von den Kaldäern angeheizten Feuerofens (V. 25). Vorher berichtet jedoch V. 24, daß Hananja, Asarja und Mischael, nachdem man sie in den Feuerofen geworfen hatte, beteten und Gott lobten. Die Aussage orientiert sich offensichtlich an dem Lobgesang der drei Männer, wie die dort in gleicher Reihenfolge wieder-

kehrende Aufzählung der drei hebräischen Namen verrät (vgl. V. 88). Allem Anschein nach hat G hier die Mitteilung der Vorlage in A (vgl. V. 24) in Anlehnung an den Lobgesang der drei Männer weiter ausgestaltet und verdeutlicht.

Bei Th ist in V. 24, wie K. Koch treffend beobachtet hat, der Fortgang der Erzählung einsichtig und von einem Bruch nichts zu spüren.<sup>6</sup> Nur bei der Wiedergabe von V. 22 M hat Th den Hinweis auf die Tötung der Henker weggelassen, weil er, wie K. Koch zu Recht vermutet, die Einheizer noch für den Abschluß der Erzählung benötigt (vgl. V. 46–48).<sup>7</sup> In V. 25 folgt Th der Vorlage in G, übergeht aber den Hinweis auf das mit den Freunden gemeinsam vorgetragene Gebet des Asarja ebenso wie die Bemerkung über den von den Kaldäern mächtig angeheizten Feuerofen. Dem Autor dieser Darstellung geht es offenbar weniger um die Harmonisierung seiner Vorlagen in A und G als vielmehr um die Konzentration auf den Vortrag des Asarjagebets und die Rettung der drei Männer aus ihrer Todesnot.

Der abschließende Rahmenabschnitt (V. 46–50) weist in der Darstellung von A zwei inhaltlich verschiedene, in der Aussageabsicht jedoch eng aufeinander bezogene Schwerpunkte auf. A berichtet nämlich zunächst, wie man – offenbar durch den Vortrag des Asarjagebets provoziert – die Flammenglut in dem Feuerofen durch neues Brennmaterial steigert, wie aber diesmal nicht nur die unmittelbar beteiligten Henker (vgl. V. 22 f.), sondern auch alle im Umkreis stehenden Kaldäer den aus dem Feuerofen herausschlagenden Flammen zum Opfer fallen (V. 46–48). Einzig und allein die drei Männer aus Juda bleiben vor der Flammenglut verschont, weil der Engel Jahwes sich ihnen beigesellt und Kühlung verschafft hat (V. 49 f.). A hat auf diese Weise nicht nur die Darstellung des ersten Rahmenabschnittes aufgegriffen (vgl. V. 25) und inhaltlich weitergeführt (V. 46–50), sondern gleichzeitig auch den Hintergrund für den nachfolgenden Lobgesang der drei Männer (V. 51–90) geschaffen, auf den schon zu Beginn des Einschubs der erste Rahmenabschnitt hingewiesen hatte (vgl. V. 24).

G weist ebenfalls im zweiten Rahmenabschnitt die beiden für A wichtigen Schwerpunkte auf, bietet aber darüber hinaus auch Sondergut. So wiederholt G im Rückblick auf V. 22 f. G das Anheizen des Feuerofens und erwähnt in diesem Zusammenhang den Umstand, daß die Henker bei der Exekution oberhalb der drei Männer standen, während die neu hinzugekommenen Einheizer unterhalb von ihnen waren und dort weiteres Brennmaterial in den Feuerofen warfen (V. 46 f.). Das Sondergut stammt allerdings, wie die von V. 22 f. G abweichende Ausdrucksweise und die unbeholfene Art der Einfügung in die Darstellung des zweiten Rahmenabschnittes andeuten, allem Anschein nach nicht mehr von dem G-Übersetzer des Asarjagebets, sondern

<sup>6</sup> KOCH (s. Anm. 1), Deuterokanonische Zusätze II, 9.

<sup>7</sup> KOCH (s. Anm. 1), Deuterokanonische Zusätze II, 8.



offenbar von einem Erganzer, der den abschließenden Rahmenabschnitt möglichst anschaulich gestalten wollte.

Th folgt im wesentlichen der Darstellung G. Nur findet hier das Sondergut von G keine Erwähnung.

Schon dieser kurze Überblick über die Textüberlieferung der Versionen A, G und Th in den beiden Rahmenabschnitten des Asarjagebets (V. 24f. und V. 46–50) hat deutlich gezeigt, daß hier als integrierender Bestandteil dieser Uberlieferungseinheit eine Situationsangabe vorliegt, die innerhalb des ganzen deuterokanonischen Einschubs (V. 24–90) den Hintergrund für den Lobgesang der drei Männer bildet (V. 51–90). Gleichzeitig stützen die Ausfüh- rungen der beiden Rahmenabschnitte in allen Versionen die nicht unbegründete Vermutung, daß der deuterokanonische Einschub nicht ohne den Kontext von Dan 3 denkbar ist und daß er allem Anschein nach von Anfang an dafür komponiert und nachträglich erst in die Darstellung von M. integriert worden ist.

## B. Beobachtungen zur Formgestaltung

### 1. Übersetzung des Textes der G-Version

Obwohl nach dem bisherigen Erkenntnisstand die A-Version des Asarjagebetes höchstwahrscheinlich die älteste Form dieser Uberlieferungseinheit bietet, soll wegen der noch ungeklärten Frage nach der Originalität dieses Textes und seiner Authentizität, aber nicht zuletzt auch wegen der Autorität der Septuaginta im Folgenden die gegenüber Th offenbar ältere G-Version den Ausgangspunkt der weiteren Untersuchung bilden. In deutscher Übersetzung lautet diese G-Version:

3,24 Folgendermaßen beteten Hananja, Asarja und Mischael und lobten Gott, nachdem der König angeordnet hatte, daß sie in den Feuerofen geworfen würden. 25 Asarja stellte sich hin und begann so zu beten. Er öffnete seinen Mund (und) legte mit seinen Freunden ein Bekenntnis ab mitten in der Flammenglut des von den Kaldauern mächtig angeheizten Feuerofens; sie sprachen:

26 Gepriesen bist du, Herr, du Gott unserer Väter,  
gelobt und gerühmt ist dein Name in Ewigkeit.

27 Denn gerecht bist du in allem, was du uns angetan hast,  
und alle deine Taten sind der Wahrheit gemäß.

Deine Wege sind gerade,  
und alle deine Urteile sind der Wahrheit gemäß.

28 In Wahrheit gegründete Urteile hast du ausgeführt  
bei allem, was du über uns und deine Stadt gebracht hast,  
die heilige (Stadt) unserer Väter, Jerusalem.

Ja, nach Wahrheit und Recht hast du all das wegen unserer Sünden getan.

- 29 Denn wir haben in allem gesündigt und gesetzwidrig gehandelt,  
dadurch daß wir von dir abgefallen sind.  
Wir haben in allem uns schwer verfehlt  
und haben den Anordnungen deines Gesetzes uns nicht unterworfen.
- 30 Auch haben wir nicht beachtet und nicht getan,  
was du uns aufgetragen hast, damit es uns gut geht.
- 31 Jetzt hast du alles, was du über uns gebracht hast,  
und alles, was du uns angetan hast,  
nach deinem der Wahrheit gemäßen Urteil ausgeführt.
- 32 Du hast uns in die Hand unserer gesetzlosen Feinde  
und (uns) glühend hassender Verräter gegeben  
sowie eines ungerechten Königs,  
des allerschlimmsten auf der ganzen Erde.
- 33 Jetzt dürfen wir nicht einmal den Mund auftun,  
Schmach und Schande trafen deine Diener und Verehrer.
- 34 Um deines Namens willen verwirf uns nicht für immer  
und löse deinen Bund nicht auf.
- 35 Entziehe uns nicht dein Erbarmen um Abrahams, deines Geliebten,  
und Isaaks, deines Knechtes, und Israels, deines Heiligen, willen.
- 36 Ihnen hast du verheißen, ihren Samen so zahlreich zu machen  
wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meeres.
- 37 Unbedeutender werden wir jedoch eingeschätzt als alle Völker  
und sind heute erniedrigt in aller Welt wegen unserer Sünden.
- 38 Keinen Vorsteher, Propheten und Anführer gibt es in dieser Zeit,  
auch keine Brandopfer und keine Schlachtopfer,  
keine Speiseopfer und kein Rächerwerk  
und keinen Ort, um mit Gabendarbringung Barmherzigkeit zu finden.
- 39 Mit zerknirschter Seele jedoch und mit demütigem Geist  
möchten wir wohlgefällige Annahme erlangen.  
Wie mit Brandopfern von Widdern und Stieren  
und Tausenden fetter Lämmer (dargebracht)
- 40 gelte heute unser Schlachtopfer vor dir  
und möchte Sühne schaffen im Anschluß an dich;  
(und) weil nicht beschämt wird, wer auf dich vertraut,  
möchte es auch im Anschluß an dich Vollendung bewirken.
- 41 Jetzt aber leisten wir dir Folge mit ganzem Herzen;  
wir fürchten dich und suchen dein Angesicht.  
Laß uns nicht zuschanden werden.
- 42 Handle vielmehr an uns nach deiner Milde  
und nach der Fülle deines Erbarmens.
- 43 Rette uns dem Einsatz deiner Wundermacht entsprechend  
und verschaffe deinem Namen Ruhm, o Herr.
- 44 Allen jedoch werde Beschämung zuteil,  
die deinen Knechten Böses antun.  
Zu (ihrer) Schande sollen sie verlieren alle ihre Macht,  
und ihre Kraftanstrengung soll zerbrechen.

45 Erkennen sollen sie, daß du allein der Herr und Gott bist,  
hochgerühmt auf der ganzen Erde.

46 Zu der Zeit, da man die drei zusammen in den Feuerofen geworfen hatte, war der Feuerofen siebenmal stärker als üblich angeheizt. Als man sie hineinwarf, standen die einen, die sie hineinwarfen, oberhalb von ihnen, die anderen verbrannten jedoch unterhalb von ihnen (noch) Brennöl, Werg, Pech und Reisig. 47 So schlug die Flammenglut bis zu neunundvierzig Ellen hoch aus dem Feuerofen heraus, 48 griff um sich und verbrannte, wen sie im Umkreis des Feuerofens von den Kaldäern fand. 49 Ein Engel des Herrn aber war mit Asarja und seinen Freunden in den Feuerofen hinabgestiegen. Er hatte die Flammenglut aus dem Feuerofen verjagt 50 und das Innere des Feuerofens so verwandelt, als wehe ein taufrischer Wind. Das Feuer kam an sie überhaupt nicht heran; es belästigte sie nicht und tat ihnen kein Leid an.

## 2. Struktur und Intention

Der Aufbau der G-Version des Asarjagebetes weist, jeweils abgegrenzt durch deutlich erkennbare Struktursignale, fünf konzentrisch angeordnete Sinnabschnitte auf. Als Rahmen für den Vortrag des Gebetes fungieren der erste und der fünfte Abschnitt mit Ausführungen über die Situation der drei Männer in dem Feuerofen, dessen Flammenglut ihren Henkern den Tod bringt, ihnen selbst aber nichts anhaben kann (V. 24f. und V. 46–50). Eingeleitet mit einem Lobpreis auf die Gerechtigkeit Gottes enthält der zweite Abschnitt ein Sündenbekenntnis, das Israels Abfall von Jahwe und die Nichtbeachtung seiner Weisung durch das Gottesvolk beklagt (V. 26–30), während der vierte Abschnitt damit kontrastierend von Gott den Machterweis seiner Retteroffenbarung und das Scheitern seiner Widersacher erlebt (V. 41–45). Das Hauptanliegen der drei Männer kommt jedoch im Zentrum ihres Gebetes zur Sprache, wo der zweimalige Hinweis „und jetzt“ (V. 31.33) die Not der Verfolgungszeit und die darin beschlossene Glaubensprüfung beschwört und wo das Leiden der Gotteszeugen als Sühnopfer erscheint (V. 31–40).

Die Intention der Darstellung resultiert aus dem Spannungsverhältnis, das zwischen den Situationsangaben der Rahmenabschnitte und dem Vortrag des Gebetes der Gotteszeugen besteht. Danach proklamiert das Gebet aus der Rückschau auf die Zeit der Religionsverfolgung, flankiert von dem Bekenntnis der Umkehr und dem Ausblick auf die Retteroffenbarung Jahwes, das Glaubensbeispiel der drei Gotteszeugen, die im Anschluß an die Heilsoffenbarung Jahwes ihre Lebenshingabe einem Sühnopfer gleich als Zugang zu ihrem Gott verstehen.

## 3. Form und Funktion

Formgeschichtlich gehört das Asarjagebet nach K. Koch zu der Gattung der Volksklagelieder. Doch fügt K. Koch sogleich einschränkend hinzu, daß von Gattungsreinheit in diesem Fall nur dann die Rede sein könne, „wenn die

nachexilische Textsorte gemeint ist, in der durchweg wie hier die Selbstanklage über die eigenen Sünden einen breiten Raum einnimmt.“ Im Hinblick auf frühere Beispiele dieser Gattung fällt nämlich auf, wie schon H. Gunkel angemerkt habe, „daß die meisten der im Psalter überlieferten Volksklagelieder die Stimmungen der Reue und Buße nicht kennen.“<sup>8</sup> Angesichts dieser Schwierigkeit stellt sich dann allerdings die Frage, ob das Asarjagebet überhaupt zur Gattung der Volksklagelieder gehört, weil alle formgeschichtlichen Beobachtungen dieser Annahme entgegenstehen. Ausgangspunkt für eine sachgemäße Gattungsbestimmung des Asarjagebetes muß vielmehr die in seinem Aufbau erkannte Aufgliederung der Sinnabschnitte sein, die allesamt – auch und gerade unter Einschluß der Situationsangaben in den beiden Rahmenabschnitten – einem formgeschichtlich bekannten Schema zugeordnet sind. Die hier vorliegende Aufgliederung erweist sich nämlich als konstitutiv für das *Umkehrbekenntnis*, das sich nach dem Exil in Israel als eine eigenständige literarische Gattung entwickelt hat.<sup>9</sup>

Die Ursprünge der für diese Gattung eigentümlichen Mischung von Situationsangaben und von Äußerungen der Umkehrbereitschaft in einem Sündenbekenntnis, verbunden mit der Einsicht in die Schwere der Schuld und dem Ausblick auf deren Überwindung in der Heilsgemeinschaft mit Gott, liegen in der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition, wie ein Blick auf zwei Abschnitte aus dem Tempelweihgebet Salomos zeigt (1 Kön 8,33f. und 8,46–51). Maßgeblichen Einfluß auf die Weiterentwicklung des Umkehrbekenntnisses und die Ausgestaltung seiner Schwerpunkte hat die von der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition beeinflusste Prophetie ausgeübt (Hos 6,1–6; 14,2–9; Jer 3,21–25; 4,1–2; 31,15–20) und zum Abschluß dieses Prozesses in Ps 51 ein für die Restauration nach dem Exil wegweisendes Paradigma geschaffen.

Ein neues und für die formgeschichtliche Einordnung spätmachexilischer Umkehrbekenntnisse ausschlaggebendes Entwicklungsstadium erreichte die Gattung, als deren Darstellung in den Büchern Esra und Nehemia relativ eigenständige Texteinheiten hervorbrachte, in denen das neue Strukturelement der Situationsangabe eine die Funktion des Umkehrbekenntnisses stützende Bedeutung gewann (Esra 9,1–10,6; Neh 1,1–11; 9,1–10,44). Unverändert blieb hier das Sündenbekenntnis (Esra 9,5–7; Neh 1,5–7; 9,6–31). Größere Umgestaltungen ergaben sich jedoch bei den Aussagen über die Aufhebung der Sündenschuld und die Schwierigkeiten beim Neubeginn des Restes Israels im Land seiner Väter (Esra 9,8f.; Neh 1,8–10; 9,32–37) sowie bei dem Aus-

<sup>8</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 330.

<sup>9</sup> Zum Aufweis der Gattung und ihrer Beschreibung vgl. E. HAAG, Die Waffenrüstung Gottes nach Jesaja 59. Zur Vorgeschichte einer neutestamentlichen Paränese, in: TThZ 115 (2006) 26–49; DERS., Das Umkehrbekenntnis im Baruchbuch, in: TThZ 113 (2004) 81–97; DERS., Psalm 51, in: TThZ 96 (1987) 169–198.

blick auf die weitere Führungsgeschichte Gottes mit seinem Volk (Esra 9,10–15; Neh 1,11a; 10,1.29 f.40b). Neu hinzu kam, wie schon angedeutet, die das Umkehrbekenntnis rahmende Situationsangabe (Esra 9,1–4; 10,1–6; Neh 1,1–4; 9,1–5; 10,2–28.31.40a). Parallel dazu verlief die Weiterentwicklung der Gattung in der schriftgelehrten Prophetie dieser Zeit, wie das Beispiel Jes 59,1–20 beweist.

Die in den Büchern Esra und Nehemia entwickelte Form des Umkehrbekenntnisses hat, ohne ihre Grundstruktur zu verändern, im Danielbuch das Anliegen der Apokalyptik in ihre Aussagen aufgenommen und die Darstellung entsprechend neugestaltet (Dan 9,1–27; 10,2 f.). Gerahmt von einer Situationsangabe, die Daniels Suche nach einer Interpretation der siebenzig Exilsjahre (9,1–3) und sein darauf bezogenes Trauerfasten (10,2 f.) beschreibt, bringt die Darstellung zunächst das Sündenbekenntnis (9,4–14) mit der Bitte um die Wiederherstellung Jerusalems (9,15–19), an die sich – ausdrücklich als Teil des Umkehrbekenntnisses hervorgehoben (9,20) – die Jahrwochenweissagung anschließt (9,20–24) mit dem Ausblick auf die Enddrangsal Jerusalems vor dem Anbruch seiner Herrlichkeit (9,25–27). Die Ausgestaltung des Umkehrbekenntnisses zu einer eigenständigen literarischen Gattung hatte damit die Form erreicht, an die das deuterokanonische Baruchbuch als Ganzes anknüpfen konnte. Denn hier folgt auf die einleitende Situationsangabe (1,1–14) das Sündenbekenntnis der Gemeinde Israels in Babel (1,15–3,8), an das sich eine weisheitliche Mahnrede anschließt (3,9–4,4), die ihrerseits von einem Verheißungswort gekrönt wird (4,5–5,8).

Angesichts dieser Fülle von Beispielen und Vergleichsmöglichkeiten kann es keinen Zweifel mehr geben, daß in dem Asarjagebet formgeschichtlich die Gattung des Umkehrbekenntnisses vorliegt. Innerhalb der Entwicklungsgeschichte dieser Gattung ist das Asarjagebet dem Umkehrbekenntnis in Dan 9 zeitlich nachgeordnet, weil der dort ins Auge gefaßte Zustand der Enddrangsal hier schon im Rahmen einer sich realisierenden Eschatologie den Hintergrund für die Not der Gegenwart und die darin beschlossene Glaubensprüfung bildet. Die Funktion des Umkehrbekenntnisses in Dan 3 besteht dann darin, daß dem Gottesvolk in der Glaubensprüfung ein Weg zu deren Bestehen und zur Vorbereitung auf die Retteroffenbarung Jahwes aufgewiesen und empfohlen wird.

## II. Die theologische Aussage des Asarjagebetes

### A. Semantische Analyse

Zur Vorbereitung der Situationsangabe des Umkehrbekenntnisses in Dan 3 hat G schon bei der Wiedergabe von 3,22 f. die Weichen gestellt. Während M nüchtern berichtet, daß aus dem übermäßig angeheizten Feuerofen die

Flammen hoch herauschlugen und die Henker töteten, daß aber Schadrach, Meschak und Abed-Nego zwar gefesselt, jedoch offenbar unverletzt in den Feuerofen fielen (V. 22 f.), gibt G dem Vorgang ein deutlicheres Profil, indem sie zunächst den Textbestand festhält, daß die Henker der Anordnung des Königs gemäß die zum Tod Verurteilten in den Feuerofen warfen, fügt aber dann hinzu, daß diejenigen, die Asarja und seine Freunde in den Feuerofen geworfen hatten, von den Flammen erfaßt und getötet wurden, die Verurteilten jedoch vor dem Tod bewahrt blieben (V. 22 f.). Mit diesem Eingriff in den Kontext des Asarjagebetes weist G, nachdem sie vorbereitend auf Asarja als den Sprecher der drei Männer aufmerksam gemacht hat (V. 23), zusätzlich auf die hermeneutisch wichtige Tatsache hin, daß im Folgenden das Umkehrbekenntnis die Glaubenshaltung von Gotteszeugen wiedergibt, die der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. entkommen sind und die ihre dort gereifte Erfahrung den Nachfahren als ihr Vermächtnis hinterlassen.

Im Unterschied zu A, wo der erste Rahmenabschnitt in aller Kürze festhält, daß die drei Männer Gott lobpreisend zur Mitte des Feuerofens schritten und daß dort Asarja sein Gebet vortrug (V. 24 f.), findet sich in G eine Situationsangabe voller Dramatik. Nachdem dort der G-Redaktor die drei Männer feierlich mit Namen als Sprecher des Umkehrbekenntnisses eingeführt und den Hinrichtungsbefehl des Königs als Hintergrund des Geschehens in Erinnerung gerufen hat (V. 24), berichtet der G-Autor, daß Asarja als Repräsentant der drei Männer sich hinstellt und mitten in dem Feuerofen gemeinsam mit seinen Freunden das nachfolgende Gebet vortrug (V. 24 f.). In Anbetracht der Tatsache, daß Asarja hier kein Volksklagelied, sondern ein Umkehrbekenntnis vorträgt und daß er dies nicht allein für sich, sondern ausdrücklich in Gemeinschaft mit seinen Freunden tut, wird deutlich, daß die Darstellung in G am Beispiel der drei geretteten Gotteszeugen die Umkehr als unerläßliche Voraussetzung für das Eintreffen und die Erfüllung der in der Verfolgungszeit herbeigesehnten Heilsverheißungen dokumentiert.

Als Sprecher der drei Männer eröffnet Asarja die für das Umkehrbekenntnis charakteristische Selbstanklage der Sünder mit einem Lobpreis auf Jahwe, den Gott der Väter (V. 26). Mit dieser von A und G bezeugten Prädikation beschwört Asarja die Führungsgeschichte Jahwes mit seinem Volk, die mit der Erwählung Abrahams, Isaaks und Jakobs (vgl. V. 35) ihren Anfang genommen, aber dann infolge des Abfalls von Jahwe sich auch zu einer Schuldgeschichte gewandelt hatte.

Folgerichtig bekennt daher der Sprecher im Anschluß an den Lobpreis Jahwes, daß innerhalb der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel alle Werke und Wege Gottes von seiner Gerechtigkeit und Wahrheit geprägt sind und daß darum auch das Strafgericht an Jerusalem, der heiligen Stadt der Väter (vgl. 2 Chr 3,1; 29,5), wegen der Sündenschuld des Volkes zu Recht erfolgt ist (V. 27 f.).

Die Aufrechterhaltung und Durchsetzung von Jahwes Gerechtigkeit und Wahrheit hat diesen Gerichtsentscheid notwendig gemacht. Treffend urteilt daher K. Koch, wenn er sagt: „In einer Gerichtsdoxologie bekennen die Betroffenen, daß das ihnen widerfahrne Unheil um eines höheren Zweckes willen unumgänglich gewesen ist.“<sup>10</sup> Im Unterschied jedoch zu A, wo Asarja allem Anschein nach nur ein einziges Strafgericht Gottes an Jerusalem im Blick hat, nämlich die Heimsuchung der Stadt durch Antiochos IV., spricht G von vielen Züchtigungen durch Gott im Laufe der Geschichte; und während A noch in frischer Erinnerung an die Umtriebe der Hellenistenpartei in Jerusalem die Nichtbeachtung der Anordnung Jahwes beklagt und deshalb von „unserer Schuld“ spricht, erkennt G den Grund für das Nichtaufhören der Strafgerichte Gottes allgemein in „unseren Sünden“ (V. 28). Der zeitliche Abstand zu der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. ist offenbar größer geworden.

Im Anschluß an die Anerkennung der Gerechtigkeit und Wahrheit Jahwes bei seinem Gerichtswalten richtet Asarja den Blick auf die Sündenschuld seines Volkes und deren Ausmaß vor Gott. Während Asarja jedoch in A das Abirren des Volkes von den Anordnungen Jahwes offen bekennt und hierbei die willentliche Ablehnung der für das Eintreffen der Heilsverheißungen Jahwes wichtigen Satzungen und Gebote hervorhebt, vermeidet der Sprecher in G den Hinweis auf die Nichtannahme der Satzungen und Gebote Jahwes und spricht dafür zweimal davon, daß man „in allem“ sich verfehlt habe, weil man von Jahwe abgefallen sei und sich seinen Anordnungen nicht unterworfen habe, so daß sich das Eintreffen der Heilsverheißungen für die Jahwetreuen verzögert habe (V. 29 f.). Für G ist, wie man unschwer erkennt, der zeitliche Abstand zu der hinter A stehenden Auseinandersetzung der Jahwetreuen mit den Anhängern der hellenistischen Reform offenbar größer geworden. Gleichzeitig ist aber die Einsicht in die Allgemeinheit der Sündenschuld Israels und in deren Eigenart als Hindernis für das Ausbleiben des eschatologischen Heils gewachsen.

Der in G mit καὶ vñv eingeleitete zweite Teil des Umkehrbekenntnisses, der die Glaubensprüfung der drei Männer und ihre darauf bezogene Bitte zum Gegenstand hat (V. 31–40), schildert zum Auftakt die leidvoll veränderte Situation des Gottesvolkes und die darin beschlossene Herausforderung seines Glaubens an Jahwe. G hat dabei die Vorlage in A leicht verändert, wo es heißt: „Da wir deine Anordnungen und deinen Bund nicht durchgeführt haben, hast du ein gerechtes Strafgericht durchgeführt, indem du uns in die Hand böser Hasser ausgeliefert hast und in die Hand der sündigsten Könige

<sup>10</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 340. Die auffällige Betonung der Tatsache, daß die Strafgerichte Jahwes der „Wahrheit“ gemäß erfolgt sind (V. 27 f.), hängt damit zusammen, daß im Aramäischen das Lexem *qš* „eine letzte ideale Einheit von Welt- und Lebensordnung“ bedeutet und daß deshalb das Nomen *qšot* als Wiedergabe von hebr. *šādāq* gebraucht wird. Vgl. KOCH (s. Anm. 1), Daniel 318 f.

und bösesten in allen Ländern“ (V. 31 f. A). Wie das Fehlen des für G wichtigen Hinweises „und jetzt“ andeutet, ist in A diese Aussage Höhepunkt und Abschluß des einleitenden Sündenbekenntnisses, in dem das Strafgericht Gottes an Jerusalem als Folge des Abirrens von Jahwe und der Ablehnung seines Gesetzes dargestellt wird. Auffällig ist sodann der doppelte Plural in der Behauptung, daß Jahwe sein Volk in die Hand der „sündigsten Könige“ und „bösesten aller Länder“ ausgeliefert habe. In beiden Fällen hätte man den Singular als Anspielung auf Antiochos IV. und das Seleukidenreich erwartet. Offensichtlich greift die Aussage weiter, ohne daß man gleich schon an mehrere hellenistische Dynastien und deren Repräsentanten zu denken hätte. Die auffällig Kennzeichnung der Bosheit der hier gemeinten Könige als unüberbietbar läßt eher an die metahistorischen Repräsentanten der letzten Welt-herrschaft im Vier-Reiche-Schema des Buches Daniel denken, die als Vorläufer des Antijahwe auftreten und ihre grausame Unterdrückungspolitik entfalten (vgl. Dan 7,24). Offensichtlich hat hier bei der Qualifizierung der Feinde Israels die eschatologische Glaubenseinsicht der Frommen aus der Verfolgungszeit ihren Niederschlag gefunden.

Auch G hat den Blick auf den aktuellen Zustand des Gottesvolkes gerichtet, sieht aber darin – in Ausweitung der Sicht von A – den Ausdruck einer permanenten Bedrängnis, die über die Verfolgungszeit unter Antiochos IV. hinausreicht und als solche ebenfalls eschatologischen Charakter hat. Der Hinweis καὶ νῦν dient der Ankündigung dieser Epoche, deren Eigenart das Gebet mit zwei Feststellungen beschreibt. Den Auftakt bildet die leicht modifizierte Wiederholung der Vorlage, daß nämlich die gegenwärtige Situation des Gottesvolkes die Auswirkung eines Strafgerichtes Jahwes ist, dessen Angemessenheit außer Zweifel steht (V. 31 G). Daran schließt sich die Darstellung der Auswirkungen dieses Strafgerichtes an: Gott hat sein Volk in die Hände gesetzloser Feinde und haßerfüllter Verräter sowie eines ungerechten Königs, des allerschlimmsten auf der ganzen Erde, gegeben (V. 32). Nach Ausweis der Makkabäerbücher sind die hier genannten „gesetzlosen Feinde“ und „haßerfüllten Verräter“ Widersacher der Frommen aus dem eigenen Volk, die als pro-seleukidische Hellenisten (1 Makk 2,44; 3,5 f.; 7,5; 9,23.58.69; 11,25) und Abtrünnige (1 Makk 14,14) im Gottesvolk viel Unheil angerichtet hatten. Unter Antiochos IV., der offensichtlich hier mit dem ungerechten und allerschlimmsten König auf der ganzen Erde gemeint ist und gleichsam als Exponent der für das Gottesvolk so leidvollen Epoche steht, hatte das Unwesen der Feinde und Verräter seinen Höhepunkt erreicht. Der Umstand, daß die G-Fassung des Asarjagebets diesen Zustand nicht mehr wie die A-Fassung als Steigerung des Strafgerichtes Jahwes an Jerusalem, sondern als Ausgangspunkt für die Zustandsbeschreibung des Gottesvolkes in der Gegenwart ansieht, läßt darauf schließen, daß die Aussage – als Auftakt des zweiten Teiles in dem Umkehrbekenntnis – paradigmatische Bedeutung für die Qualifizierung



der Glaubensprüfung auch in der Zeit nach der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. hat.

Im Unterschied zu G eröffnet A erst im Anschluß an die Ausführungen über das Strafgericht Jahwes an seinem Volk (vgl. V. 31 f.) mit „jetzt aber“ den zweiten Teil des Umkehrbekenntnisses und wählt hierfür als Ausgangspunkt die Schuldbetroffenheit der Beter, die keine Möglichkeit mehr sehen, sich aufzuraffen und den Mund zu öffnen, weil tiefe Scham sie erfüllt; denn als Knechte Jahwes hängen sie trotz ihrer Schuld immer noch an ihrem Gott (V. 33 A). Die Aussage über die Unmöglichkeit einer Öffnung des Mundes umschreibt hier die Schwierigkeit der Hinwendung zu Gott, sei es zum Lobpreis oder sei es zur Klage; denn angesichts der vorher in dem Sündenbekenntnis zur Sprache gebrachten Schuld empfiehlt sich als Ausdruck der Betroffenheit vor Gott in diesem Fall das Schweigen. G hat diese Äußerung von A unter Beibehaltung des Hinweises, „und jetzt“ mit zwei Änderungen versehen: einmal durch den Doppelausdruck „Schmach und Schande“ zur Profilierung der Schuldbetroffenheit und sodann durch die Ausweitung des Kreises der unmittelbar Betroffenen, zu denen außer den Knechten Jahwes jetzt auch die „Gottesfürchtigen“ im Mutterland Judäa und in der Diaspora zählen. G hat damit deutlich die Vorlage und ihre Aussage erweitert und verstärkt.

Im Anschluß an die Ausführungen über den Zustand des umkehrbereiten Gottesvolkes richtet in G Asarja an Jahwe die Bitte, er möge um seines Namens willen die Frommen nicht vollends preisgeben und seinen Bund nicht auflösen (V. 34). „Bund“ meint hier, ganz im Einklang mit der priesterlichen Tradition, das durch Gottes Offenbarung begründete (Gen 17,4) und als „ewigen Bund“ bestätigte (Gen 17,7.13) Gemeinschaftsverhältnis Jahwes mit Israel, das in der Zeit nach dem Exil immer mehr den Charakter einer institutionell verfaßten Religion erhielt. Unter Umgehung des Begriffes „Bund“ spricht Asarja in A die „Zeugnisse“ Jahwes bei seiner Offenbarung in Israel an (vgl. Ex 34,6–10), wobei auch die Einrichtungen des Jahweglaubens mitgemeint sind.<sup>11</sup> Gott möge daher, wie A und G übereinstimmend die Worte Asarjas wiedergeben, wegen Abrahams, des von Jahwe Geliebten, wegen Isaaks, seines Knechtes, und wegen Israels, seines Heiligen, den Frommen sein Erbarmen nicht entziehen (V. 35 f.). Zur Unterstützung seiner Bitte ergreift Asarja hier „zwei Anker der Hoffnung“.<sup>12</sup> An erster Stelle appelliert er an den Namen Jahwes, der für den Gott Israels und seine heilsgeschichtliche Offenbarung steht. An zweiter Stelle beschwört er die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob, wobei er deren repräsentative Funktion für Israel mit Ehrentiteln zum Ausdruck bringt, die alle das vorher erwähnte Gottesvolk meinen. Abraham als Jahwes einzigartiger Vertrauter (vgl. Gen 18,17 f.), wird nicht,

<sup>11</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 342.

<sup>12</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 342.

wie man erwartet, als Jahwes „Freund“ (Jes 41,8), sondern als von ihm „Geliebter“ bezeichnet und so mit einem Ehrentitel versehen, der die Auserwählung Israels aus göttlicher Liebe in Erinnerung ruft (vgl. Dtn 7,6–8; Jer 31,3; Hos 11,1). Isaak erscheint als Jahwes „Knecht“, womit über die sonst übliche Bezeichnung der Patriarchen mit diesem Titel (vgl. Gen 24,14; Ps 105,6.42; Jer 30,10) hinaus die Sonderrolle Israels im Heilsplan Jahwes angesprochen wird (Jes 42,19; 44,1 f.). Schließlich weist das bei Jakob ungewöhnliche Beiwort „Heiliger“, ähnlich wie sein Ehrenname „Israel“ auf das heilige Volk Jahwes hin (vgl. Ex 19,6). Die Aufzählung der drei Erzväter läßt somit diese, wie nicht zuletzt ihre Ehrentitel belegen, als Repräsentanten des Anfangs erscheinen, den Gott mit Israel bei seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung gesetzt hat. Durch die Beschwörung dieser Hoffnungsanker verleiht Asarja seiner Bitte den erforderlichen Nachdruck, wenn er sagt, Gott möge die vom Tod Bedrohten nicht vollends dem Untergang preisgeben, sondern seiner Verheißung gedenken, die den Erzvätern eine unzählbar große Nachkommenschaft in Aussicht gestellt hat. Im Kontext des Gebetes bedeutet dieser eschatologische Ausblick jedoch, daß die Errettung Asarjas und seiner Freunde paradigmatischen Charakter für die weitere Führungsgeschichte Jahwes mit Israel hat.

In krassem Widerspruch zu der Ankündigung einer unzählbar großen Nachkommenschaft Abrahams steht die leidvolle Wirklichkeit der Gegenwart, die Asarja in zwei Schritten aufzeigt. An erster Stelle nennt er nach G, daß tatsächlich Israel weit geringer eingeschätzt wird als alle anderen Völker und daß überall in der Welt das Gottesvolk die ihm wegen seiner Sündenschuld auferlegte Erniedrigung erlebt (V. 37). Im Unterschied zu A, wo Asarja eine diesbezügliche Entwicklung „bis jetzt“ ins Auge faßt und damit die Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. als Hintergrund erkennen läßt, spricht G ohne diesen Zeitbezug allgemein von dem inzwischen eingetretenen Zustand. An zweiter Stelle beschreibt Asarja konkret die Not der Gegenwart, in der Israel nach G keinen Vorsteher, Propheten und Anführer mehr kennt, auch keine Brand-, Schlacht- und Speiseopfer und kein Räucherwerk mehr und schließlich keinen Ort mehr, um Opfer darzubringen<sup>13</sup> und Gottes Erbarmen zu finden (V. 38). Im Unterschied zu A, wo auf den als Oberbegriff gebrauchten Singular *rab* zur Illustration drei Stände im Plural folgen, benennt G insgesamt nur drei Kategorien von damals im Gottesvolk maßgeblichen Autoritäten im Singular: Vorsteher (1 Makk 2,17.66; 9,30; 12,53), Propheten (1 Makk 4,46; 14,41) und Anführer (1 Makk 3,55; 9,30; 13,8.53). Offensichtlich hat das Gebet hier die Zeit der Religionsverfolgung unter Antio-

<sup>13</sup> Der Ausdruck *καρπῶσαι* bei G und Th entspricht A *lʾtʾb* und meint allgemein die Opferdarbringung. Vgl. H. G. LIDDELL-R. SCOTT, A Greek-English Lexicon s.v. *καρπῶς*: 1. bear fruit, bear as fruit; 2. offer (by way of sacrifice).

chos IV. im Blick. Der Umstand, daß die Aufzählung keine Priester erwähnt, hängt, wie K. Koch bemerkt, wahrscheinlich damit zusammen, daß damals die Priesterschaft mit dem Hohenpriestertum an der Spitze sich ganz dem Hellenisierungsprozeß unterworfen und dadurch im Urteil des Autors sich Jahwe entgegengestellt hatte.<sup>14</sup> Trotz des offenkundigen Bezuges zur Zeitgeschichte in A und G erfolgt jedoch die Darstellung dieses Tiefpunktes der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel jeweils aus verschiedener Perspektive. Während die Darstellung in A noch ganz unter dem Eindruck der aktuell erlebten Notzeit den Zustand des Gottesvolkes exemplarisch beschreibt, schildert G, wie die sprachlichen Parallelen zu den Ämterbezeichnungen im ersten Makkabäerbuch und sachlich das Fehlen der in A stehenden Zielangabe „für uns“ anzeigen, die gleiche Situation aus einer größeren zeitlichen Distanz, beurteilt sie jedoch ebenso wie A als Ort der Glaubensbewährung für die Frommen.

Inhaltlich anknüpfend an die unmittelbar vorangegangene Klage über das Nichtvorhandensein eines Ortes, wo man mittels Opferdarbringung Jahwes Erbarmen finden kann (vgl. V. 38), entwickelt Asarja im Hinblick auf die Situation der drei Männer im Feuerofen eine Alternative für die Kommunikation der Frommen mit Gott. Nachdem er einleitend und gleichzeitig als Vorbereitung seiner Bitte die Umkehrbereitschaft der drei Männer bekräftigt hat, äußert er die Erwartung, daß sich ihre Hinrichtung ähnlich einem Aufgebot von Brandopfern mit Widdern und Stieren und Tausenden fetter Lämmer als Opfergabe gestalte, die im Anschluß an Jahwe allen, die auf Gott vertrauen, Sühne und schließlich die Vollendung erwirken möge. (V. 39 f.)

An erster Stelle verlangt hier die in Anlehnung an Ps 51 vorgetragene Äußerung der Umkehrbereitschaft Beachtung, weil es dort heißt, daß Jahwe keine Schlachtopfer begehrt und kein Wohlgefallen an Brandopfern hat, aber einen zerknirschten Geist und ein zerschlagenes Herz nicht verschmäht (V. 18 f.). Im Unterschied zu der Ausrichtung des Psalms auf das „Herz“ (*leb*), dessen Neuschöpfung der Beter erlebt (vgl. V. 12), spricht Asarja in G ebenso wie in A von der „Seele“ (*ψυχή*, *naefaeš*), womit er offensichtlich die von ihm als Opfergabe für Gott angesehene Lebenskraft meint. Die so beschriebene Umkehrbereitschaft Asarjas und seiner Freunde zielt im vorliegenden Fall auf das Wohlgefallen Jahwes, das bekanntlich die unerläßliche Voraussetzung für die Annahme eines Opfers ist (vgl. Am 5,21–24; Jes 1,10–17; Jer 6,20).

Nach diesem Bekenntnis der Umkehrbereitschaft verdient der Vergleich der Lebenshingabe der drei Männer mit einer Opferhandlung im Tempel Beachtung, weil damit offensichtlich das Gebet seinen Höhepunkt erreicht. Denn nach G soll die Wirkung der als Sühnopfer erklärten Lebenshingabe

<sup>14</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 344.

der drei Männer die Versöhnung mit Gott und der Zugang zu der Vollendung seines Heilswerkes sein. Die Interpretation dieser Bitte ist jedoch in der Forschung umstritten, wofür nicht zuletzt Unterschiede in der Textüberlieferung den Grund abgeben.

In A lautet der Text: „Wie Brand- und Schlachtopfer von Widdern und Stieren und wie Tausende fetter Lämmer werde die Schlachtung von uns an diesem Tag zum Wohlgefallen vor dir, damit nicht zuschanden werden alle, die dich bekennen“ (V. 39f.). Mit Bezug auf diesen Text von A glaubt K. Koch, daß das Asarjagebet die Teilnahme am Tempelkult zwar für unmöglich halte, aber doch daran festhalte, daß „zur Sühne schwerer Vergehen eine Hingabe von Leben notwendig ist. Da die Übertragung menschlicher Sündenlast auf ein Haustier mit dessen nachfolgendem stellvertretenden Tod nur durch Gottes Präsenz am Heiligtum denkbar ist, bleibt als Entsündigung allein das menschliche Selbstopfer von Unbescholtenen für die anderen Gläubigen abseits von einer kultischen Stätte übrig.“<sup>15</sup> Auf das hierfür unerläßliche Einverständnis Gottes weise daher der in der Bitte verwendete kultische Ausdruck von dem „Angenommenwerden“ (*q<sup>e</sup>bal itpa.*) hin, der in den Targumen für die Akzeptation kultischer Riten durch Gott gebraucht wird (Gen 4,8; Ex 29,41; Lev 1,9; 22,25). Das aramäische Asarjagebet, sagt deshalb K. Koch, „legt also der Hingabe des Lebens ein größeres Gewicht bei als die griechischen Versionen. Nicht um das persönliche Heil geht es den drei Männern, sondern um ein Aufopfern für die anderen, die ihren Gott bekennen, aber auf Grund ihrer Verstrickung in die Volksgeschichte nicht zu göttlichem Wohlgefallen gelangen. Zum anderen legen jene ihrem Geschick – dem von einfachen Menschen, nicht von Priestern oder Profeten – einen höheren Wert bei als Tausenden von Opfertieren ... Wie in Jes 53 wird anscheinend mit der Möglichkeit gerechnet, daß einzelne Menschen mit ihrem Leben stellvertretend für den gläubigen Teil der Volksgemeinschaft Sühne verwirklichen (vgl. 2 Makk 7,37f.).“<sup>16</sup> K. Koch schließt daher: „Der dem Sühnekult zugrundeliegende Gedanke von der Entlastung sündiger Menschen durch den stellvertretenden Tod eines Tieres (z. B. Lev 16) wird von der Idee von dem höheren Wert eines Menschenlebens abgelöst, das sich freiwillig dahingibt.“<sup>17</sup>

Gegen diese Auffassung spricht, daß die Lebenshingabe der drei Männer in A weder von der Sache noch von der Ausdrucksweise her als stellvertretende Sühne erscheint. Ohne Zweifel hat der Autor die Absicht, die von Asarja

<sup>15</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 346.

<sup>16</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 346.

<sup>17</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 347. Beachtung verdient in diesem Zusammenhang der Hinweis von K. KOCH: Wenn die Männer ... ihr Leben als *dibba* 'Schlachtung' bezeichnen, meinen sie damit nicht ein Schlachtopfer im technischen Sinn des hebräischen *zābah* oder griechischen *θυσία*, was aramäisch *niks<sup>a</sup>ta* hieße, sondern eine außerkultische Hinrichtung, also den Märtyrertod“ (Deuterokanonische Zusätze II, 55, S. Anm. 1).

als „Schlachtung“ umschriebene Lebenshingabe der drei Männer als Opferhandlung darzustellen. Darauf weist schon die einleitende Bekundung der Umkehrbereitschaft im Sinne von Ps 51 hin, sodann der eindrucksvolle Vergleich mit den Brandopfern von Widdern und Stieren sowie von Tausenden fetter Lämmer und schließlich die Anspielung auf das Wohlgefallen Jahwes als Ausdruck der Bestätigung für die Annahme des dargebrachten Opfers, das jedoch nirgends in A als Sühnopfer ausgewiesen ist. Der Vorgang erinnert vielmehr an Ps 44, wo ein Zusatz aus makkabäischer Zeit anschaulich vermerkt, daß man die Frommen um Jahwes willen verfolgt und wie Schafe behandelt, die man zur Schlachtung ausgewählt hat (V. 23). Angesichts dieser Beurteilung des Todes von Gotteszeugen legt sich der Vergleich ihrer Lebenshingabe mit der Darbringung eines Schlachtopfers nahe, wie es in A durch Asarja im Hinblick auf die Glaubenshaltung der drei Männer geschieht. Auch die in diesem Zusammenhang angesprochene Zielangabe „damit nicht zuschanden werden alle, die dich bekennen“ (V. 40) weiß nichts von einer stellvertretenden Sühne. Die Äußerung Asarjas deckt sich vielmehr inhaltlich mit der des Beters in Ps 69, der im Bewußtsein seiner Verantwortung für die Frommen im Gottesvolk bekennt: „Nicht sollen durch mich zuschanden werden, die auf dich hoffen, Herr, Jahwe der Heerscharen; nicht sollen in Schande geraten, die dich suchen, Gott Israels“ (V. 7).

Was daher in A die Glaubenshaltung der drei Männer prägt, ist nicht die Vorstellung der Sühne und auch nicht die Aufopferung des eigenen Lebens in Stellvertretung für andere im Gottesvolk. Ausschlaggebend für die Ausdrucksweise Asarjas ist vielmehr die Personalisierung des Opferbegriffs, der hier als Ausdruck der auch im Angesicht des Todes noch durchgehaltenen Konsequenz einer ganzheitlich verstandenen Lebenshingabe im Glauben erscheint. Nach der Darstellung in A ist dies für Asarja die angemessene Antwort des Gotteszeugen auf die ihn herausfordernde Selbsterschließung Gottes.

G hat die Darstellung von A inhaltlich rezipiert und ihre Bedeutung mit neuen Akzenten versehen. Nachdem Asarja auch hier zunächst die Umkehrbereitschaft der drei Männer als Vorbedingung für die Annahme ihrer Lebenshingabe vor Gott zum Ausdruck gebracht hat, äußert er die Bitte, daß sich ihr Opfer in seiner Wirkung vor Gott ähnlich darbieten möge wie Brandopfer von Widdern und Stieren und von Tausenden fetter Lämmer: nämlich als Sühne im Anschluß an Gott und darüber hinaus, weil Gott keinen, der auf ihn vertraut, fallen läßt, ebenfalls im Anschluß an Gott auch als ein Mittel auf dem Weg zur Vollendung (V. 39 f.). Im Unterschied zu A, wo die Lebenshingabe der drei Männer – offenbar unter dem Eindruck der blutigen Religionsverfolgung durch Antiochos IV. – als „Schlachtung“ (*dibha*) bezeichnet wird, spricht G von einem „Opfer“ (*θυσία*) und dessen Wirkung, auf die hier die instrumental gebrauchte Präposition *ἐν* verweist. Die erhoffte Wirkung des

Opfers der drei Männer beschreibt Asarja mit zwei Optativen (ἐξιλάσαι und τελειώσαι) und versieht beide mit der gleichen Umstandsbestimmung (ὅπισθέν σου). Die Deutung dieser Aussage ist in der Forschung umstritten, und die Ratlosigkeit mancher Erklärer reicht bis zur Resignation.<sup>18</sup>

Als wegweisend darf dagegen der Deutungsversuch gelten, den jüngst U. Mittmann-Richert vorgelegt hat. Ihrer Auffassung nach zeugt die Darbietung der Sühnopfervorstellung hier davon, daß der Autor des Asarjagebetes sich der Neuartigkeit, ja eigentlich der Unmöglichkeit einer von Menschen dargebrachten Sühneleistung unabhängig vom Tempel als der gottgegebenen Sühnstätte durchaus bewußt war. Er unterstellt daher das menschliche Werk der Lebenshingabe der vorausgegangenen und in der Wiederaufnahme des Tempeldienstes nach der Religionsverfolgung offenbar gewordenen Versöhnung durch Gott, wie es der Hinweis auf die Sühne „hinter“ Gott oder „im Anschluß“ an ihn zum Ausdruck bringt. Daß diese Ansätze einer Sühnopfervorstellung beim Menschen im Umkreis der Danieltradition aufkommen und sich entwickeln konnten, ist nach U. Mittmann-Richert nicht weiter verwunderlich angesichts der Dringlichkeit, mit der das protokanonische Danielbuch die Frage nach dem Sinn des Martyriums der Jahwetreuen gestellt hatte (11,33; 12,1–3).<sup>19</sup>

Mit diesem Deutungsversuch ist ohne Zweifel der richtige Weg aufgezeigt worden, der zur Lösung der hier anstehenden Problematik führt. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß G die Hinrichtung der drei Männer einer zeichenhaft aus der Wiederaufnahme des Tempeldienstes erschlossenen und allgemein im Glauben erwarteten Heilszuwendung Jahwes zuordnet und darin den Grund dafür erkennt, daß die Gotteszeugen ihre Lebenshingabe dem Wohlgefallen Gottes als Sühnopfer anbieten. Von dieser Heilszuwendung, an die Asarja bei seiner Bitte denkt, handelt das Danielbuch ausführlich in der Jahrwochenweissagung, deren Mitteilung und Deutung durch Engelmund erfolgt: „Siebzig Siebenerereinheiten sind festgesetzt für dein Volk und deine heilige Stadt, um einzuschließen den Frevel, zu versiegeln die Sünde(n) und zu sühnen die Schuld“ (9,24).<sup>20</sup> Die Zahl der siebzig Siebenerereinheiten, die Gott

<sup>18</sup> Vgl. KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 321: „Die griechischen Wiedergaben sind unverständlich, reizen aber die Ausleger umso mehr zur Rekonstruktion eines vorgeblich hebräischen Kontextes ... ὅπισθεν ist wohl verschrieben aus ἐμπροσθεν ...“ KOTTSIEPER (s. Anm. 1), Zusätze 234 Anm. 102: „Der Text ist an dieser Stelle offenbar gestört.“ COLLINS (s. Anm. 1), Daniel 202: „Both Greek versions are clearly corrupt in this phrase.“ HAMM (s. Anm. 3), Der Septuaginta-Text 303: „Im Papyrus sind beide Phrasen zu einem sinnlosen καὶ ἐξιλάσαι ... καὶ τελειώσαι ὅπισθεν verstümmelt.“

<sup>19</sup> MITTMANN-RICHERT (s. Anm. 5), Einführung, 132.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu die gründliche Untersuchung von H. RIGGER, Siebzig Siebener. Die „Jahrwochenprophetie“ in Dan 9 (TrThSt 57), Trier 1997. Nach RIGGER ist die Aussage über die Sühne in Dan 9,24 Ausdruck einer zu Anfang der Regierung Antiochos' IV. vorgenommenen Bearbeitung (282).

für sein Volk und die heilige Stadt festgesetzt hat, ist dadurch zustande gekommen, daß der Autor die siebenzig Exilsjahre (Jer 25,11; 29,10; Sach 1,10; 7,5) im Anschluß an deren Interpretation durch die Chronik (2 Chr 36,21) mit der Einrichtung des Sabbatjahres (Lev 25,1–7) in Verbindung gebracht und so die Umschreibung für eine bis zur Vollendung von Gottes Heilsgeschichte sich erstreckende Zeitspanne erhalten hat. Im Hinblick auf die hier angekündigte Heilszuwendung Jahwes versteht man ohne Schwierigkeit, warum Asarja in G der Erwartung Ausdruck verleiht, daß sich das „Opfer“ (θυσία) der Gotteszeugen „hinter“ (ὀπισθεν) oder im Anschluß an ihn als ein integrierendes Element in dem angesprochenen Offenbarungsgeschehen erweist, dessen Sühnwirkung Jahwe selbst bestimmt. Ebenfalls erklärt sich dann auch die auffällige Doppelung dieser Aussage (vgl. V. 40), weil die Glaubenserwartung der Gotteszeugen sich ganz in Übereinstimmung mit der Jahrwochenweissagung nicht allein auf den Vollzug ihres Opfers in der Gegenwart, sondern auch auf dessen Einbeziehung in die Vollendung der Heilsgeschichte bezieht.

Die Wiedergabe des Asarjagebetes in Th folgt hier, wie die wörtliche Übereinstimmung zeigt, weithin der Vorlage in G, hat aber am Schluß die Aussage über die Wirkungen des Sühnopfers der drei Männer abgeändert, insofern jetzt nicht mehr von Sühne, sondern nur noch von der Vollendung der Heilsgeschichte die Rede ist, und zwar mit der aus der Vorlage eingesetzten Begründung, daß denen, die auf Gott vertrauen, kein Zuschandenwerden mehr droht (V. 40). Die Abweichung gegenüber G entspricht offenbar der neuen Situation. Denn nachdem inzwischen der zeitliche Abstand zu der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. größer geworden und die Aktualität der Jahrwochenweissagung nachgelassen hatte, konnte Th, gestützt auf die schon in A zum Ausdruck gebrachte Vorstellung von der Lebenshingabe als Opfer, den Blick ausschließlich auf die eschatologische Vollendung des Opfers der drei Männer richten.

Eingeleitet mit „und jetzt“ (καὶ νῦν) beginnt in G der dritte und letzte Abschnitt des Umkehrbekenntnisses mit einem Ausblick auf die Vollendung des Heilswirkens Gottes. In Anknüpfung an die vorher geäußerte Zuversicht, daß allen, die auf Gott vertrauen, am Ende keine Beschämung mehr droht (vgl. V. 40), vollziehen die drei Männer eine vorbehaltlose Hinwendung zu Gott und tragen auf diesem Hintergrund ihre Bitte vor, daß Gott in Übereinstimmung mit den Offenbarungen seiner Wundermacht bei der Führung Israels und angesichts der Fülle seines Erbarmens Rettung zuteil werden lasse (V. 41–43). Nach K. Koch nimmt hier wie schon in A die Bitte der drei Männer eine überraschende Wendung, insofern Asarja und seine Freunde, die eben noch ihr Leben zur Hingabe für andere vom Tod Bedrohte angeboten hatten, jetzt selber um Rettung flehen. Der hier feststellbare Widerspruch, meint K. Koch, müsse jedoch für den damaligen Leser nicht gelten: „Ein breiter

Strom frühjüdischer Überlieferungen vertritt nämlich im Blick auf die Opferung des Erzvaters Isaak (Gen 22) die Auffassung, daß Gott einem Als-ob-Opfer – die Tötung fand ja nicht statt – unter bestimmten Umständen die Kraft einer echten Darbringung zubilligen kann und deshalb der Aqeda, der ‚Bindung‘ Isaaks auf dem Morija-Altar, eine sühnende Wirkung für alle seine Nachkommen zukommen lasse.<sup>21</sup> Nicht abzuweisen sei allerdings die Vermutung, daß der Sühnegeranke dem einst selbständig umlaufenden Lied erst bei dessen Eingliederung in Dan 3 hinzugefügt worden sei.<sup>22</sup>

Folgt man jedoch in A dem Gedankengang des Asarjagebetes, dann stellt man fest, daß dort weder von einer Lebenshingabe der drei Männer als Sühnopfer noch von ihrer „Schlachtung“ im Sinne eines Als-ob-Opfers die Rede ist. Was vielmehr die Opferbereitschaft der drei Männer kennzeichnet und bewegt, ist eindeutig der bis zur Lebenshingabe entschlossene Glaubensgehorsam, wie er vorher im Bekenntnis ihrer Standhaftigkeit und Treue zum Ausdruck gekommen ist (vgl. 3,18). Die abschließende Bitte um Rettung steht daher keineswegs im Widerspruch zu der unbedingten Opferbereitschaft der drei Männer. Im Hinblick auf die Ungeschuldetheit des Eingreifens Gottes offenbart diese Bitte die ganze Spannweite ihres Glaubens, der alles im Leben eines Gotteszeugen der Führungsmacht Jahwes zu unterstellen bereit ist. Auf diese Weise gewinnt die Bitte um Rettung, wie der Appell an die Milde und an das Erbarmen Gottes und die Offenbarung seiner Wundermacht zeigt, offensichtlich den Charakter eines Paradigmas für die Frommen *nach* der großen Drangsal in der Religionsverfolgung unter Antiochos IV.

Allen aber, die in Israel den Knechten Böses antun, wünscht Asarja ein Ende in Ohnmacht und Schande, damit sie begreifen, daß Jahwe allein Gott ist und Herr der ganzen Erde (V. 44f.). Im Hintergrund dieser Aussage steht deutlich erkennbar das Leiden der Frommen während der Religionsverfolgung unter Antiochos IV., in der nicht nur die Repräsentanten der seleukidischen Staatsmacht, sondern auch deren Anhänger unter den hellenistischen Reformjuden sich als Unterdrücker der Knechte Gottes hervorgetan hatten. Als Ziel der erhofften Wende benennt Asarja einerseits den Machtverlust und den Untergang der Bösen und andererseits – damit verbunden – die Anerkennung Jahwes als des einzigen und wahren Herrn seiner Schöpfung. Nach der Darstellung sowohl in A, wie auch in G und Th denkt der Autor des Gebetes hierbei auch an die Weltdiaspora Israels, wo neue Unterdrückung dem Gottesvolk droht.

Im abschließenden zweiten Teil der das Umkehrbekenntnis rahmenden Si-

<sup>21</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 352; vgl. auch DERS., Der „Märtyrertod“ als Sühne in der aramäischen Fassung des Asarja-Gebetes Dan 3,38–40, in: M. RÖSEL (Hg.), Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch, Neukirchen-Vluyn 1998, 66–82.

<sup>22</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 353.



tuationsbeschreibung (V. 46–50) weisen A und G am Anfang größere Unterschiede auf. Während A berichtet, daß die Knechte und Diener des Königs zur Steigerung der Flammenglut in den Feuerofen weiteres Material mit noch größerer Heizkraft warfen – nämlich Nafta, ein dickflüssiges Petroleum, Pech als leicht entflammbarer Teer sowie aus Flachsfäden zusammengesetztes Werg – und die daraufhin herausschlagenden Flammen alle Umstehenden verbrannten, erzählt G, in Anknüpfung an V. 22 f. und gleichsam als Vorbemerkung zum Folgenden, daß der Feuerofen bei der Exekution der drei Männer siebenfach überheizt war und daß die Henker, die sie hineingeworfen hatten, oberhalb von ihnen standen, wohingegen diejenigen, die zusätzlich Heizmaterial in den Feuerofen befördert hatten, sich unterhalb von ihnen befanden; erst danach vermerkt G, daß wegen des übermäßig angeheizten Feuers die Flammen bis zu neunundvierzig Ellen hoch aus dem Feuerofen herausschlügen und die im Umkreis stehenden Kaldäer verbrannten (V. 46–48). Die sprachlichen Unterschiede in G bei der Wiederholung der Ausführungen von V. 22 f. in V. 46 f. lassen darauf schließen, daß die Doppelung, die in A kein Pendant hat, allem Anschein nach das Werk jenes Redaktors ist, der das Asarjagebet mit dem Lobgesang der drei Männer (V. 51–90) in Dan 3 eingefügt hat.

Ausschlaggebend für die Wende zum Heil und die Rettung der Todgeweihten war offensichtlich, wie A und G übereinstimmend berichten, die Tatsache, daß mit den drei Männern zusammen ein Engel Jahwes in den Feuerofen hinabgestiegen und ihnen als Mittler der durchgehaltenen Führung Jahwes zur Seite gestanden hatte. Während A jedoch lediglich feststellt, daß der Engel die Flammenglut abkühlte, spricht G direkt von einem Verjagen und Hinausstoßen der Flammen, was nach K. Koch wohl bedeutet, daß sie alsbald verlöschten und erloschen sind.<sup>23</sup> Jedenfalls wird das Innere des Feuerofens so verwandelt, daß den drei Männern die Flammen keinen Schaden mehr zufügten (V. 49 f.). Auf dem Hintergrund des vorher berichteten Herausschlagens der Flammen und des Verbranntwerdens der Henker (vgl. V. 47 f.) offenbart sich auf diese Weise die Ambivalenz des Eingreifens Jahwes, das den Widersachern Gottes Unheil und Verderben, den Gotteszeugen jedoch Heil und Wohlgehen beschert. Wiederum bestätigt die Darstellung von G, daß sie den Abschluß der Verfolgungszeit unter Antiochos IV. kennt und nicht wie A nur das Nachlassen der unmittelbaren Bedrängnis.

## B. Theologische Synthese

### 1. Die Tradition

Die Frage nach der traditionsgeschichtlichen Wurzel des Asarjagebetes, das heißt nach der die Darstellung in A und G prägenden Glaubensauffassung,

<sup>23</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 354.

hat bisher keine überzeugende Antwort gefunden. Nach Ansicht von K. Koch, der zu dieser Problematik Stellung bezogen hat, führt das Asarjagebet „die bisher kultisch orientierte Sühneauffassung (wie vorher Jes 53) insofern fort, als für den Beter nach der langen und schweren Sündengeschichte des Volkes sein Untergang unvermeidbar wäre, wenn nicht eine außergewöhnliche blutige Sühne geschähe. Auf kultischem Weg ist sie unmöglich geworden. Doch vom Erbarmen Gottes wird erhofft, daß er den Tod von einzelnen, sich freiwillig dahingebenden Männern so wirksam werden läßt, daß sich darin Sünde und Unheil all derer, die sich zu Gott bekennen, stellvertretend vollendet.“<sup>24</sup> Wie K. Koch jedoch einräumen muß, hat sich die Erwartung Asarjas, durch Märtyrertod den frommen Kern seines Volkes für eine lichtvolle Zukunft zu befreien, ebenso wie die Weissagung von Jes 53 „nach dem Urteil damaliger Leser vermutlich nicht erfüllt, weder im Blick auf die Zeit des Exils noch die des Antiochos IV.; die hebräische Erweiterung des Danielbuches wird jedenfalls ankündigen (9,24), daß die volle Entsündigung der Menschheit erst durch einen eschatologischen Versöhnungstag geschehen wird.“<sup>25</sup> Die Vorstellung von einer Entsündigung der menschlichen Gemeinschaft durch den Einsatz des Lebens einzelner herausragender Personen hat allerdings in der Folgezeit zu unterschiedlichen Erwartungen, in G und Th aber, wie K. Koch ergänzt, zu einer Spiritualisierung der Sühne durch fromme Gesinnung geführt.<sup>26</sup>

Bei einer kritischen Stellungnahme zu dieser Äußerung stellt sich zunächst die Frage, ob das Asarjagebet wirklich die Auffassung vertritt, daß nach der langen Sündengeschichte des Gottesvolkes sein Untergang unausweichlich bevorstehe, wenn nicht eine außergewöhnliche Sühnung zu seiner Rettung geschähe. Die Antwort ergibt sich im vorliegenden Fall von der Gattung des Umkehrbekenntnisses her, die grundsätzlich am Anfang das Eingeständnis der Sündhaftigkeit als Hintergrund für die Bitte um Aufhebung der Schuldverfallenheit kennt. Im Asarjagebet ist diese Bitte jedoch weder in A noch in G von der Lebenshingabe der drei Männer als einer für das Überleben des Volkes ausschlaggebenden Sühnung bestimmt. Sodann stellt sich die Frage, ob das Asarjagebet überhaupt der Auffassung ist, daß die kultische Sühnung im Tempel vor Gott eine Möglichkeit zur Rettung des Volkes vor dem sonst unvermeidlichen Untergang ist und ob kraft göttlichen Erbarmens die freiwillige Lebenshingabe von Menschen wirklich ein Mittel dafür sein kann. Die Unter-

<sup>24</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 351. Im Schatten der Religionsverfolgung der Antiochoszeit, meint K. KOCH, haben später auch griechischsprachige Autoren mit einer ähnlich tiefgreifenden Stellvertretung durch Märtyrer gerechnet, und er verweist dafür auf 2 Makk 7,37f. Vgl. dazu U. KELLERMANN, Zum traditionsgeschichtlichen Problem des stellvertretenden Sühnetodes in 2 Makk 7,37f., in: BN 13 (1980) 63–83.

<sup>25</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 351.

<sup>26</sup> KOCH (s. Anm. 1), Daniel, 351.

suchung des Gebetes hat jedenfalls deutlich gemacht, daß in A keinesfalls von Sühne die Rede ist und daß in G der Sühnegeranke nur im Anschluß an die in der Jahrwochenweissagung angekündigte Sühnetat Gottes seine Aussagekraft bezieht und eine Spiritualisierung der Sühne durch fromme Gesinnung nirgendwo nachweisbar ist. Schließlich stellt sich die Frage, ob die angebliche Erwartung Asarjas, durch Märtyrertod den frommen Kern seines Volkes für eine lichtvolle Zukunft zu befreien, wirklich der von ihm vorgetragenen Glaubensauffassung entspricht.

Aufschluß über die traditionsgeschichtliche Verankerung des Asarjagebetes und die von ihm vertretene Glaubensauffassung von der Lebenshingabe der drei Männer als Opfer bietet vielmehr die spätnachexilische Lehrerzählung von dem Opfer des Abraham in Gen 22. Den theologischen Aussagegehalt dieser Lehrerzählung hat jüngst R. Brandscheidt in einer exegetisch tiefeschürfenden Untersuchung aufgezeigt und dabei die Forschung auf neue Wege geführt.<sup>27</sup> Ausschlaggebend für das Verständnis der Darstellung in Gen 22 ist danach zunächst die Bestimmung des Verhältnisses zu der Abrahamüberlieferung als Ganzer und der ihr vorgelagerten Urgeschichte. Geht es dort um den Menschen am Anfang, der seine Einordnung in die Führungsgeschichte mit Gott verfehlt, so bei Abraham um einen neuen Adam, den Gott auserwählt und zum Heilmittler und Segensträger für eine unerlöste Menschheit bestimmt. In diesem Fall aber gewinnt Gen 22 nicht nur für die Abrahamüberlieferung „die Funktion eines Glaubensparadigmas, sondern auch für den auf dem Hintergrund der Urgeschichte geoffenbarten alternativen Weg Gottes mit dem Menschen. Der Opfergang, den Gott dem Erzvater auferlegt, ist dann kein Sonderfall mehr, kein ungeheuerliches Einzelgeschehen; er hat vielmehr modellhaften Charakter für den Menschen, der das Paradies im Rücken hat, der aber in der ihm von Gott eröffneten Heilsgeschichte und deren Ziel eine neue Heimat sucht.“<sup>28</sup> Diese Neuorientierung bietet Gen 22 in der Gestalt einer Lehrerzählung, die nicht die Erinnerung an die Auslösung eines Kinderopfers durch ein Tieropfer bewahrt hat, sondern in freier parabolischer Geschichtsdarstellung an den im Michabuch dargestellten Opferwillen eines Frommen anknüpft, der in dem Verlangen, Gottes Wohlgefallen zu erringen, selbst den eigenen Sohn herzugeben bereit ist (Mi 6,6–8). Entgegen allen religionsgeschichtlichen Erklärungsversuchen und der immer damit als belastend empfundenen Menschenopferproblematik findet auf diese Weise Gen 22 eine höchst plausible Erklärung: „Die Vorstellung vom Menschenopfer hat nicht den Inhalt und die theologische Aussage der Erzählung

<sup>27</sup> R. BRANDSCHEIDT, Das Opfer des Abraham (Genesis 22,1–19), in: TThZ 110 (2001) 1–19.

<sup>28</sup> R. BRANDSCHEIDT (s. Anm. 27), Opfer, 4 f.

geprägt, sondern einzig und allein ihre literarische Ausgestaltung zu einer theologischen Lehrerzählung.“<sup>29</sup>

Worin aber besteht die Lehre, die Gott auf Morijah dem Abraham erteilt? Sie besteht nach R. Brandscheidt kurz gesagt darin, „daß Abraham als Träger der Verheißung sich von Gott zu einem Opfergang befähigen läßt, der in Angleichung an den Opfergang Jahwes zur Rettung der Welt umfassend ist, d. h. keinen Lebensbereich ausspart und letzte Hingabe an den Rettergott zeigt, weil nur so, in der Überwindung aller Fehlhaltungen und Anfechtungen des Menschen, der Weg für die Erfüllung der Verheißung frei wird.“<sup>30</sup>

Die Abfassung dieser Lehrerzählung von Gen 22 fällt, wie R. Brandscheidt als Untersuchungsergebnis festhält, höchstwahrscheinlich in die Zeit, „als die Aufstandsbewegung der Makkabäer von ihrer defensiven Strategie in einen aggressiven Expansionskrieg übergang und dafür die Jahweverheißungen instrumentalisierte.“<sup>31</sup> Damals hielten die verantwortlichen Kreise der Frommen es für notwendig, „im Rückblick auf die Krise vor und während der Religionsverfolgung eine Glaubensorientierung fundamentaler Art über den Weg Israels mit Jahwe zu geben. Die theologische Lehrerzählung vom Opfer des Abraham war ... das in Gen 22 festgehaltene Ergebnis.“<sup>32</sup> Die hier vermittelte Glaubensorientierung faßt R. Brandscheidt abschließend in zwei Punkten zusammen: „Der erste Punkt betrifft die Glaubenstat Abrahams. Mit der Glaubenstat Abrahams, des Vaters aller Glaubenden, der Gott selbst das Maß seiner Nachfolge bestimmen läßt, proklamiert Gen 22 das Paradigma einer Gottesfurcht, die – im Gegensatz zum Hellenisierungsprogramm der Reformjuden und den kriegerischen Aktivitäten der Makkabäer, denen Gott als Projektion ihrer profanen bzw. frommen Wünsche galt – ganz durchdrungen ist von dem Respekt vor Gott als dem Mysterium und die darum fest darauf baut, daß Gott trotz seiner Verborgenheit immer mit sich identisch bleibt und daß er die Grundlage und das Ziel seiner Heilsoffenbarung niemals preisgibt. Der zweite Punkt betrifft die Bindung des Isaak. Mit der Bindung des Isaak und seiner Bewahrung als Sohn der Verheißung proklamiert Gen 22 für das Gottesvolk das Paradigma einer Glaubenshaltung, die an der Selbstbindung Gottes Maß nimmt und von daher auch ihre Wegweisung und Kraft bezieht; gemeint ist die Selbstbindung Gottes an sein Werk, die als Heilsoffenbarung nicht den Tod, sondern das ewige Leben zum Ziel hat. Die so verstandene Selbstbindung Gottes gibt damit sowohl dem Opfergang Abrahams wie auch der Opferbereitschaft Isaaks ihren eigentlichen Sinn und ihre letzte Erfüllung.“<sup>33</sup>

<sup>29</sup> R. BRANDSCHEIDT (s. Anm. 27), Opfer, 7.

<sup>30</sup> R. BRANDSCHEIDT (s. Anm. 27), Opfer, 16.

<sup>31</sup> R. BRANDSCHEIDT (s. Anm. 27), Opfer, 18.

<sup>32</sup> R. BRANDSCHEIDT (s. Anm. 27), Opfer, 18.

<sup>33</sup> R. BRANDSCHEIDT (s. Anm. 27), Opfer, 18. Zu der Selbstbindung Jahwes bemerkt

Im Anschluß an die von R. Brandscheidt vorgelegte Exegese von Gen 22 kann jetzt mit gutem Grund die Behauptung aufgestellt werden, daß die Glaubensorientierung dieser theologischen Lehrerzählung den traditions-geschichtlichen Hintergrund für das Asarjagebet in den hier untersuchten drei Versionen von A, G und Th bildet. Wann, mit welcher Aussageabsicht und unter welchen Umständen die Interpretation der in Gen 22 enthaltenen Glaubensorientierung erfolgt ist, bedarf einer weiteren Erörterung.

## 2. Die Interpretation

Die Interpretation der Glaubensorientierung von Gen 22 in den drei Versionen des Asarjagebets setzt den exegetischen Befund voraus, daß der Autor dieses Umkehrbekenntnisses sein Werk von Anfang an für die Darstellung in Dan 3 M entworfen und es dort erst eingefügt hat, als der protokanonische Kontext literarisch seine Endgestalt erreicht hatte.<sup>34</sup> Da diese Endgestalt jedoch ihrerseits die Wiedereinweihung des Tempels von Jerusalem im Jahr 165 v. Chr.<sup>35</sup> voraussetzt, fällt die Abfassung des Asarjagebetes in die nachmakabäische Zeit, als die Tradenten des Danielbuches, angeregt durch das Erstarken der hasmonäischen Theokratie ihre „apokalyptische Erwartung der eschatologischen Geschichtswende“<sup>36</sup> aus der Zeit der Religionsverfolgung neu durchdachten und das Resultat ihrer Reflexion literarisch als deutero-kanonische Einschübe (wie das Asarjagebet und den Lobgesang der drei

---

BRANDSCHEIDT mit Bezug auf Gen 22,19: „Bei der Lektüre des Schlußverses wird der aufmerksame Leser feststellen, daß ausdrücklich nur von einer Rückkehr Abrahams zu seinen Knechten die Rede ist; Isaak ist nicht mehr dabei. Diese Beobachtung, die in der Exegese in der Regel keine Berücksichtigung findet und sogar bagatellisiert wird, führt uns zum inneren Kern des Opfergeschehens. Wenn Abraham, den Worten des Engels zufolge als gottesfürchtig anerkannt wird, weil er Gott den Sohn nicht vorenthalten hat, dann ist es nur konsequent, daß – auf der Ebene der Darstellung betrachtet – der auf dem Altar gebundene Isaak als Frucht der Opfergabe in Morijah zurückbleibt. Alles andere wäre lediglich ein Spiel Gottes mit dem Menschen. Wenn aber Jahwe die Bindung des Isaak will, so ist dies nicht die Forderung eines grausamen Ratschlusses, dem der Erwählte letztlich fassungslos gegenübersteht. Die Bindung, die Jahwe dem Abraham auf dem Höhepunkt seines Opfergangs nach Morija abverlangt, ist vielmehr die Konsequenz einer Selbstbindung, ja Selbstfesselung, die – wie es die mit der Abrahamtradition wesentlich verknüpfte Urgeschichte darlegt – Gott sich in Freiheit selbst auferlegt hat. Er hat sie sich auferlegt bei seiner Offenbarung in einer Welt, die sich gelöst hat aus der Linie gottgewollter Entfaltung und sich damit dem Untergang geweiht hat und die nur deshalb nicht an den ihr innewohnenden Mächten der Zerstörung zugrundegeht, weil Gott sich an seine Schöpfung gebunden hat und bereit ist, den Weg ihrer Geschichte als Erlöser mitzugehen“ (15).

<sup>34</sup> Zur literarischen Schichtung in Dan 3 vgl. E. HAAG, Die drei Männer im Feuer nach Dan 3,1–30, in: TThZ 96 (1987) 21–50.

<sup>35</sup> Zu dieser Datierung vgl. E. HAAG, Das hellenistische Zeitalter (Biblische Enzyklopädie 9), Stuttgart 2003 mit Berufung auf K. BRINGMANN, Hellenistische Reform und Religionsverfolgung, Göttingen 1983.

<sup>36</sup> MITTMANN-RICHERT (s. Anm. 5), Einführung, 120.

Männer in Dan 3 M) dem protokanonischen Danielbuch hinzufügten. Innerhalb der Themenvielfalt dieses theologisch produktiven Prozesses bot sich das Glaubenszeugnis der makkabäischen Märtyrer, insbesondere ihre Standfestigkeit und Bewährung, wie sie Dan 3 M präsentiert, direkt zur Fortschreibung an.

Die offenbar das aramäische Original des Asarjagebetes am besten wiedergebende A-Version steht, wie die Auslegung gezeigt hat, in allen ihren Aussagen noch ganz unter dem Eindruck der glücklich überstandenen Verfolgungszeit. Das gilt bereits für die Situationsangaben am Anfang und am Ende: Mutig schreiten die drei Männer zur Mitte des Feuerofens, wo trotz der bis zur Unerträglichkeit gesteigerten Flammenglut Asarja das Umkehrbekenntnis vorträgt (V. 24f.), weil der Engel Jahwes ihm und seinen zwei Freunden Schutz und Hilfe gewährt hat (V. 46–50). Die gleiche Unbeirrbarkeit des Vertrauens auf die Führungsmacht Jahwes bezeugt auch der Vortrag des Gebetes. Dort kann nämlich Asarja, nachdem er in seinem Sündenbekenntnis die Angemessenheit der Strafgerichte Jahwes an Israel – selbst bei der Auslieferung an das Wüten des Antijahwe – ohne Einschränkung anerkannt hat (V. 26–32), innerhalb der Bitte um die Aufhebung der Not sein Hauptanliegen zur Sprache bringen, das, wie man unschwer erkennt, die Glaubenshaltung der Märtyrer aus der Verfolgungszeit zum Gegenstand hat. Unter Anspielung auf das Handeln Jahwes um seines Namens willen und damit in Würdigung der Identität Jahwes in seiner Führungsgeschichte mit Israel einerseits und mit ausdrücklichem Bezug auf den Anfang dieser Führungsgeschichte in der Erwählung der Väter andererseits wagt es Asarja – nach dem Wegfall aller Haftpunkte und Stützen des Glaubens an die Offenbarungsgegenwart Jahwes in seinem Volk – einzig und allein die noch verbliebene Glaubensexistenz der zur „Schlachtung“ preisgegebenen Gotteszeugen zu beschwören, deren Lebenshingabe Gott jedoch mit Wohlgefallen als Opfer annehmen möge (V. 33–40). Im Anschluß an die mit unverkennbarem Bezug auf das Opfer des Abraham und die Bindung des Isaak vorgetragene Bitte kann daher Asarja im Hinblick auf die durchgehaltene Konsequenz der Führungsmacht Jahwes auch in Zukunft das Wunderwirken Gottes zur Rettung seines Volkes erwarten und damit die Zuversicht haben, daß Jahwe seine Herrlichkeitsoffenbarung am Ende mit der Entmachtung und Beschämung seiner Feinde besiegelt (V. 41–45).

Im Unterschied zu der A-Version, die deutlich den Akzent auf die bis zur Lebenshingabe der Gotteszeugen gesteigerte und beispielhaft dargebotene Glaubensexistenz legt, betrachtet die G-Version das von Asarja als Wortführer seiner Freunde vorgetragene Umkehrbekenntnis als Paradigma der Glaubensbewährung im Horizont einer sich realisierenden Eschatologie. Schon die im ersten Teil durch Vorgriff auf die Darstellung in Dan 3 M erweiterte Situationsangabe (vgl. V. 22f.) bietet sich dafür als ein eigens ausgestalteter Rah-

men an, in dem die Führungsmacht Jahwes sich exemplarisch in Gericht und Heil vollzieht (V. 24f. und V. 46–50). Der Zielsetzung von G entsprechend verläuft das Eingeständnis der Sündenschuld ohne den Rückblick auf das Wüten des Antijahwe und beschränkt sich dafür ganz allgemein auf den Nachweis der Abkehr Israels von der Weisung seines Gottes und das darin begründete Verfehlen seines Glückes (V. 26–30). Beim Vortrag der Bitte des Umkehrbekenntnisses um die Abwendung der Not gebraucht die G-Version des Asarjabetes die Jahrwochenweissagung des Buches Daniel als Interpretationshilfe für den Aufweis der Glaubensbewährung und ihrer Bedeutung in einer eschatologisch belangvollen Situation. Angefangen bei der Auslieferung des Gottesvolkes an das Wüten des Antijahwe bis hin zu dem völligen Verlust der Haftpunkte und Stützen des Glaubens an die Offenbarungsgegenwart Jahwes in seinem Volk beschreibt Asarja, offensichtlich noch in Erinnerung an die Leidenszeit unter Antiochos IV., die zu der Väterverheißung gegenläufige Entwicklung Israels, um am Tiefpunkt dieser Darstellung die Lebenshingabe der Gotteszeugen in der Verfolgung als ein im Anschluß an Jahwes Heilswirken gültiges Sühnopfer zu bezeichnen, das im Falle seiner Annahme durch Gott – im Anschluß an dessen Heilsoffenbarung am Ende – auch die Vollendung der Gotteszeugen bewirkt (V. 31–40). In Übereinstimmung mit der Glaubensorientierung von Gen 22 und unter Zuhilfenahme der Jahrwochenweissagung des Buches Daniel hat hier das Asarjebet aufgezeigt, wie Jahwe auch im Erlebnis der Ohnmacht seines Volkes als Gott der Führung und Rettung mit sich identisch bleibt. Im Glauben an dieses Geheimnis der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel kann daher Asarja beim Ausblick auf die Vollendung des Heilswirkens Gottes sowohl um Rettung durch die Fortsetzung der Wundertaten Jahwes wie gleichzeitig auch um das Offenbarwerden der Herrlichkeit Jahwes bitten, das vor aller Welt die endgültige Entmachtung und Beschämung der Feinde Gottes bringt (V. 41–45).

Die Th-Version folgt generell der G-Version als ihrer Vorlage, ohne allerdings deren Sondergut für die Interpretation der Glaubensorientierung von Gen 22 zu übernehmen; im Falle der Abweichung von G greift Th deshalb auf A zurück. So stellt Th wie A in den beiden Situationsangaben den Vortrag des Asarjabetes als den Höhepunkt der den drei Männern auferlegten Glaubensbewährung hin (V. 24f. und V. 46–50). Im Sündenbekenntnis zieht Th wie A den Hinweis auf die Auslieferung des Gottesvolkes an das Wüten des Antijahwe zu den Ausführungen über die Strafgerichte Jahwes an Jerusalem im Ablauf der Geschichte und erreicht auf diese Weise Vollständigkeit im Sinne einer sich realisierenden Eschatologie (V. 26–32). Bei der Bitte um die Aufhebung der Not übergeht Th den offenbar bei G noch aktuellen Hinweis auf das Sühnopfer der Gotteszeugen „im Anschluß“ an Jahwe, verleugnet aber keineswegs seine Abhängigkeit von der Vorlage, insofern er als Ziel der Lebenshingabe die „im Anschluß“ an Jahwe geschenkte Vollendung benennt

und so über die A-Version hinaus das Schicksal der Märtyrer im Licht der Eschatologie interpretiert (V. 33–40). Wie bei A und G schließt auch in der Th-Version das Umkehrbekenntnis mit dem Ausblick auf die Herrlichkeitsoffenbarung Jahwes am Ende und betont in diesem Zusammenhang mit Nachdruck die Bereitschaft aller Frommen, in Gottesfurcht Jahwes Antlitz zu suchen und im Vertrauen auf seine Wundertaten Rettung von ihm zu erwarten, während den Feinden Jahwes und seines Volkes nur die Aussicht auf ewige Beschämung bleibt (V. 41–45). Die Th-Version bietet somit das Umkehrbekenntnis des Asarja und seiner zwei Freunde in einer der Situation Israels in der nachmakkabäischen Zeit entsprechenden Gestalt und setzt offensichtlich einen größeren zeitlichen Abstand zu der Verfolgungszeit unter Antiochos IV. voraus.

Allen drei Versionen des Asarjagebetes geht es um die in der Form des Umkehrbekenntnisses zum Ausdruck gebrachte Hinführung zum Aufbau einer Glaubensexistenz, die, an dem Opfer des Abraham orientiert, das Leiden der Gotteszeugen bis hin zur Lebenshingabe als eine Gott wohlgefällige Sühne betrachtet und die, wie es die Bindung Isaaks und seine Bewahrung als Sohn der Verheißung proklamiert, Maß nimmt an der Selbstbindung Gottes, der seine Identität als Retter und Heilbringer nie aufgibt oder verliert. Der Aspekt der Stellvertretung ist dagegen im Asarjagebet von dem des Sühneleidens zu unterscheiden, weil die Kombination von Sühneleiden und Stellvertretung einer eigenen Heilsinitiative Gottes bedarf. Davon aber ist im Asarjagebet nicht die Rede.



HEINZ HEINEN

## Der Sieg des Kreuzes.

Von der Kreuzesvision Konstantins zur Entdeckung des Kreuzes

*Dem Andenken meiner Mutter (†30. Oktober 2006)*

**Zusammenfassung:** Die Tradition von der Kreuzesvision Konstantins d. Gr. wirft die Frage nach der Gestalt und Funktion des vom Kaiser geschauten und als Feldzeichen eingesetzten Symbols auf. Zugleich erschließt Laktanz am Hofe Konstantins die religiöse Bedeutung des Kreuzes. Die der Konstantinmutter Helena zugeschriebene Kreuzauffindung eröffnet eine neue Phase der Kreuzverehrung, die schließlich zur Darstellung des Gekreuzigten selber führt.

**Abstract:** The tradition of Constantine's vision of the Cross raises questions about the form and function of the symbol seen by the emperor and used by him as a battle standard. At the same time, Lactantius, teacher of Constantine's son Crispus, explains the religious significance of the Cross. The finding of the True Cross, ascribed to the emperor's mother Helena, initiates a new phase of the veneration of the Cross, finally leading to the representation of the Crucified himself.

Im Sommersemester 2006 hätte meine Konstantinvorlesung und an deren Ende meine Abschiedsvorlesung stattfinden sollen. Aus gesundheitlichen Gründen mussten beide leider ausfallen, deshalb hole ich meine Abschiedsvorlesung heute nach und bin dankbar, dass sie im Rahmen der Ringvorlesung zu Konstantin einen neuen Platz gefunden hat.<sup>1</sup> Für meinen Vortrag habe ich mit dem Sieg des Kreuzes ein Thema gewählt, das triumphal klingen könnte und doch sehr nachdenklich stimmt. Es stimmt nachdenklich, weil wir überlegen wollen, was denn der Sieg des Kreuzes bedeutet und ob sich hieraus eine Antwort auf die Leitfrage der Ringvorlesung ergibt: Begann mit Konstantin eine neue Ära, eine Ära im Zeichen des Kreuzes? Noch nachdenklicher stimmt mein Thema, weil es die Frage nahelegt, ob wir heute in einer Zeit leben, die das Kreuz aus dem öffentlichen Blickfeld entfernen will.

<sup>1</sup> Meine Abschiedsvorlesung an der Universität Trier fand am 29.11.2006 im Rahmen der von Prof. Dr. Markus Trunk betreuten Ringvorlesung „Constantin – der Beginn einer neuen Ära?“ statt. Ich habe dem Text seinen Vortragscharakter belassen und die Anmerkungen auf das Nötigste beschränkt, um den vorgegebenen Umfang nicht noch mehr zu überschreiten. Für technische Hilfe bei der Erstellung des Textes und der Bilddokumentation danke ich Dr. Andrea Binsfeld, Astrid Majerus, Martina Raschke und Sandra Scheuble M.A. Prof. Dr. Michael Fiedrowicz hatte die Freundlichkeit, die Veröffentlichung meiner Abschiedsvorlesung in dieser Zeitschrift zu empfehlen.

Mit diesen Überlegungen sind lediglich einige der Dimensionen des Problems angedeutet, vor die uns das Kreuz stellt. Zugleich ist aber, so hoffe ich doch, klar geworden, dass ein einziger Vortrag nur einen kleinen Ausschnitt aus der größeren Fragestellung behandeln kann. Ich muss und will denjenigen Ausschnitt besprechen, der direkt mit Konstantin und seiner Zeit zu tun hat: zunächst mit der Kreuzesvision Konstantins und mit den Berichten, denen zufolge Konstantins Mutter Helena in Jerusalem das „wahre Kreuz“ wiederentdeckt habe, also jenes Kreuz, an dem Jesus gestorben ist. Aus diesem ersten Teil meines Vortrages gewinnen wir ein ganz bestimmtes Bild des Kreuzes und seiner Verwendung als Schutz- und Siegeszeichen vor allem im militärischen Kampf. An diesem Punkt machen viele Darstellungen Konstantins Halt. Wir aber wollen weiterfragen und uns nicht allein mit der politisch-militärischen Sichtweise zufrieden geben. Im zweiten Teil des Vortrages verlassen wir die Schlachtfelder Konstantins und spüren der Bedeutung des Kreuzes bei den christlichen Autoren der konstantinischen Zeit nach. Ergibt sich hier eine neue, eine weiter reichende Perspektive? Entdecken wir hier ein anderes Kreuz, wesentlicher und wahrer als das von Konstantin geschaffene Feldzeichen?

### 1. Konstantins Kreuzesvision, das Labarum und die Kreuzauffindung

Wir beginnen mit der bekannten Kreuzesvision Konstantins, denn mit ihr sollen die Hinwendung des Kaisers zum Christentum und die allmähliche Umwandlung des Römerreiches in einen christlichen Staat angefangen haben. Doch wie belastbar sind die Quellen, die von dieser Vision berichten? Ehe wir uns mit ihnen befassen, muss ich kurz an den historischen Kontext erinnern. Im Jahre 306 starb Konstantins Vater Constantius in Eburacum, heute York, im damals römischen Britannien. Constantius war einer der Tetrarchen gewesen, d. h. einer der vier Kaiser, die im Rahmen eines Kollegiums gemeinsam das Reich regierten. Gleich nach dem Tod des Constantius riefen dessen Truppen seinen Sohn Konstantin zum Kaiser aus. Das freilich war ein schwerer Verstoß gegen die Regeln der Viererherrschaft. Denn diese sahen im Falle von Abdankung oder Tod vor, dass ein Nachfolger einvernehmlich auf dem Wege der Kooptation, also der Zuwahl, in das Herrscherkollegium aufzunehmen sei. Im Falle Konstantins ist diese kollegiale Aufnahme nachträglich auf dem Wege eines Kompromisses erfolgt, so dass Konstantin trotz seines ursprünglichen Alleinganges unangefochten von seiner Residenz Trier aus seinen Reichsteil, den Nordwesten des Imperiums, regieren konnte.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Für die historischen Daten und Zusammenhänge verweise ich auf eine kleine Auswahl neuester Titel, die größtenteils im Vorfeld der Trierer Konstantin-Ausstellung 2007 entstanden sind, aber in meinem 2006 abgeschlossenen Vortragstext nur zum Teil berücksichtigt werden konnten: Bruno BLECKMANN, Konstantin der Große, Reinbek bei Hamburg 2003;

Wenige Monate später versuchte ein weiterer Kaisersohn, Maxentius, auf die gleiche Weise in das Herrscherkollegium einzudringen. Aber diesmal versagten die Tetrarchen ihre Zustimmung, doch sie waren nicht in der Lage, Maxentius aus seinem Herrschaftssitz Rom zu verdrängen. Nach mehreren gescheiterten Anläufen seiner kaiserlichen Kollegen unternahm auch Konstantin einen Feldzug gegen Maxentius und stieß im Herbst 312 bis vor die Tore Roms vor. An diesem Punkte lassen wir einen Zeitgenossen Konstantins, Euseb, den Bischof von Caesarea in Palästina, zu Wort kommen. Neben vielen anderen Werken hat Euseb eine *Vita Constantini*, eine sehr schmeichelhafte Lebensbeschreibung Konstantins in griechischer Sprache, verfasst. Anders als seine Mitherrscher, die die Götter Roms verehrten und doch an Maxentius gescheitert waren, soll sich Konstantin, so Euseb, dem Gott seines Vaters zugewandt haben. Den Namen dieses Gottes erfahren wir nicht. Offenbar handelte es sich um eine eher unbestimmte höchste Gottheit. Das Folgende berichte ich mit den Worten Eusebs.

1. 28. (1) „Er (d. h. Konstantin – H. H.) rief folglich diesen in Gebeten an, indem er sich ihm entgegenwarf und bat, ihm zu zeigen, wer er sei, und seine rechte Hand über das vor ihm Liegende auszustrecken. Aber während der Kaiser um dies betet und heftig fleht, erscheint ihm ganz unerwartet ein göttliches Zeichen, das einem anderen, der es behaupten würde, wohl nicht leicht abzunehmen wäre; da aber der siegreiche Kaiser selbst uns, die wir diese Schrift ausführen, viele Zeiten später, als wir seiner Bekanntschaft und seines Verkehrs gewürdigt worden waren, die Geschichte verkündete und mit Eiden beglaubigte – wer könnte da zögern, der Ausführung zu glauben, zumal auch die Zeit danach der Geschichte ein wahres Zeugnis gewährte? (2) Um die Stunden der Mittagssonne herum, als sich der Tag schon neigte, habe er mit eigenen Augen, behauptete er, am Himmel selbst, über der Sonne befindlich, ein Wendemal eines Kreuzes, aus Licht bestehend, gesehen, und mit ihm eine Schrift verbunden, die besagte: ‚Durch dieses siege!‘ Staunen über den Anblick habe sich sowohl seiner als auch des ganzen Heeres bemächtigt, das ihm nun, als er irgendwohin einen Marsch unternahm, folgte und Augenzeuge des Wunders wurde.

29. Und er sagte, er sei nun mit sich ratlos gewesen, was das eigentlich für eine Erscheinung sei. Als er sich das zu Gemüte führte und viel überlegte, kam

---

Hartwin BRANDT, Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser. Eine Biographie, München 2006; Alexander DEMANDT / Josef ENGEMANN (Hg.), Konstantin der Große. Geschichte – Archäologie – Rezeption, Trier 2006; DIES. (Hg.), Konstantin der Große. Ausstellungskatalog, Trier, Mainz 2007; Michael FIEDROWICZ / Gerhard KRIEGER / Winfried WEBER (Hg.), Konstantin der Große. Der Kaiser und die Christen. Die Christen und der Kaiser, Trier 2006; Klaus M. GIRARDET, Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen, Darmstadt 2006; Elisabeth HERRMANN-OTTO, Konstantin der Große, Darmstadt 2007.



Abb. 1: Silbermedaillon Konstantins des Großen, Münzprägestätte Ticinum (heute Pavia), kurz nach 312. Der Kaiser trägt einen Helm, auf dessen vorderster kreisrunder Verzierung (vorne links) ein Christogramm angebracht ist.

die Nacht herauf und überfiel ihn. Da nun sei von ihm im Schläfe der Christus Gottes mit dem am Himmel erschienenen Zeichen gesehen worden und habe ihn aufgefordert, eine Nachahmung des am Himmel gesehenen Zeichens zu bilden und diese gegen die Zusammenstöße mit den Kriegsgegnern als Abwehr zu gebrauchen.<sup>3</sup>

Soweit der Wortlaut Eusebs.

Über diesen Bericht – das versteht sich von selbst – ist in der Forschung ausgiebig und kontrovers diskutiert worden. Die einen tun das Ganze als Erfindung Konstantins oder Eusebs ab, andere suchen eine natürliche, naturwissenschaftliche Erklärung für das von Konstantin und seinen Truppen beobachtete Phänomen. Weithin anerkannt ist heute die Auffassung, es habe sich um einen Halo gehandelt, d. h. um ein Gebilde, das in der Atmosphäre durch Brechung oder Reflexion an Eiskristallen entsteht. Im übrigen herrschte in der Antike, bei Heiden wie bei Christen, die Vorstellung, dass sich herausragende Ereignisse durch Zeichen, Orakel und Träume ankündigen. Konstantin stand damals vor dem entscheidenden Waffengang gegen Maxentius. Seine Vision und sein Traum können also keineswegs verwundern. Vielmehr wäre es ein Wunder, wenn er nichts gesehen oder nichts geträumt hätte. Erstaunlich ist auch nicht die Kreuzgestalt der Himmelserscheinung, denn solche Lichtphänomene sind belegt. Erstaunlich und entscheidend ist jedoch, dass sich ihm im Traume Christus mit dem Kreuz offenbart. Dies kann doch eigentlich nur heißen, dass Konstantin zu diesem Zeitpunkt christliche Symbole bereits

<sup>3</sup> Vita Constantini 1,28 f. nach: Eusebios, Über das Leben des glückseligen Kaisers Konstantin (*De vita Constantini*), Griechisch/Deutsch, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Paul DRÄGER, Oberhaid 2007, 71. Die Übersetzung „Wendemaal“ steht für das Wort *tropaion* im griechischen Original, vgl. lat. *tropaemum*. Gemeint ist ein Wendemaal in Gestalt eines Kreuzes.



Abb. 2: Münzen der Prägestätte Trier mit Christogramm auf der Rückseite aus der Zeit des Magnentius und des Constantius II. (um 353).

kannte oder dass sie ihm durch christliche Berater in seinem Umfeld christlich gedeutet wurden.

Im Folgenden berichtet Euseb, wie Konstantin ein Feldzeichen in Kreuzform, das Labarum, anfertigen ließ und mit dem Christogramm, den Anfangsbuchstaben des Namens Christi in griechischer Schrift, verband. Schon bald erscheint das Christogramm auf einem Silbermedaillon Konstantins des Großen (Abb. 1); auf einer späteren Münze der Prägestätte Trier ist seine Gestalt besonders gut zu erkennen (Abb. 2). Die Rückseite einer Bronzemünze Konstantins zeigt das Labarum und seine, wenngleich eher verhüllte, kreuzförmige Struktur (Abb. 3). An seiner Querstange ist ein Tuch befestigt, an seiner Spitze trägt das Feldzeichen ein Christogramm. Auf diese Darstellung und den begleitenden Text komme ich noch zurück. Mit einem ähnlichen Feldzeichen zog Konstantin in den Entscheidungskampf und besiegte Maxentius an der Milvischen Brücke vor den Toren Roms. Es war der 28. Oktober 312.

Sie werden sich erinnern, dass Euseb selber darauf hinweist, Konstantin habe ihm diese Ereignisse erst sehr viel später berichtet. Frühestens kann dies 325 der Fall gewesen sein, als Konstantin auch Herr des Ostens geworden war und das 1. Ökumenische Konzil nach Nicaea in der Nähe des heutigen Istanbul berief.<sup>4</sup> Möglich ist aber auch ein späteres Datum, kurz vor dem Tod des Kaisers im Jahre 337. Ein später Zeitpunkt allein würde die Glaubwürdigkeit des euseb'schen Berichts nicht schmälern, wären da nicht auch noch sachliche Unterschiede zu einer älteren Darstellung, ebenfalls aus dem Umfeld Konstantins.

Es handelt sich um die Schrift des gelehrten Christen Laktanz mit dem Titel „Von den Todesarten der Christenverfolger“ (*De mortibus persecutorum*). Auch diesem Autor, den Konstantin zum Erzieher seines Sohnes Crispus

<sup>4</sup> Timothy D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge/Mass., London 1981, 266, hält dies für den Zeitpunkt, an dem Euseb von Konstantin den Hergang der Vision erfuhr.



Abb. 3: Bronzemünze (*follis*) Konstantins des Großen; auf der Vorderseite der Kaiser, auf der Rückseite das Labarum, Münzprägestätte Constantinopoli.

berief, geht es darum, den Sieg des Kaisers auf die Hilfe Christi zurückzuführen. Anders als bei Euseb ist hier das göttliche Eingreifen präzise datiert und lokalisiert, denn es geschieht am Vorabend der Schlacht an der Milvischen Brücke (mort. 44,5 f.): „(5) Konstantin wurde im Schlafe ermahnt, das himmlische Zeichen Gottes auf den Schilden aufzeichnen zu lassen und so die Schlacht zu beginnen. Er tut, wie ihm befohlen worden ist, und zeichnet mit dem Buchstaben X, durchquert von einem I, dessen oberste Spitze umgebogen ist, Christus auf die Schilde. (6) Mit diesem Zeichen bewaffnet, greift das Heer zum Schwert ...“. Die Textüberlieferung zur Gestalt des göttlichen Zeichens ist nicht ganz einwandfrei, doch meint Laktanz hier offenkundig das Christogramm, wie wir es schon kennengelernt haben.<sup>5</sup>

Wir stellen fest, dass Laktanz von einer Kreuzesvision am Himmel nichts weiß. Verdächtig ist auch, dass Euseb selber in seiner früher verfassten Kirchengeschichte (9,9,2–6) nichts von einer Kreuzesvision Konstantins am helllichten Tage und im Vorfeld der Schlacht an der Milvischen Brücke berichtet. Erst in seiner später erschienenen *Vita Constantini* (1,28) schreibt er davon, nachdem Konstantin selber ihm das Ereignis erzählt hat. Auf's Ganze gesehen, besagen diese Diskrepanzen nicht viel, denn es steht auch unabhängig von diesen Berichten fest, dass Konstantin unmittelbar nach der Schlacht an der Milvischen Brücke sein Christentum öffentlich bekannte, wie soeben wieder Klaus M. GIRARDET überzeugend nachgewiesen hat.<sup>6</sup> Es steht weiterhin sowohl für Euseb als auch für Laktanz fest, dass Konstantin in der Schlacht gegen Maxentius das Christogramm als Schutzzeichen verwendet hat. Doch warum verschweigen die früheren Quellen Konstantins Vision des Lichtkreuzes im Jahre 312, vor der Niederlage des Maxentius? Sicher ist ein derart sym-

<sup>5</sup> So auch GIRARDET, Wende (s. Anm. 1), 76–78, mit einem Resümee der Forschungsdiskussion.

<sup>6</sup> GIRARDET, Wende (s. Anm. 1), 57–80.

bolträchtiges Phänomen von Laktanz und dem frühen Euseb nicht einfach „vergessen“ worden. Denkbar wäre, dass Konstantin im Lichte späterer Erfahrungen die Vorgänge des Jahres 312 neu gedeutet hat. Das passt im übrigen gut zu der Auffassung des Kaisers und seines Biographen, dass Gott sich ihm durch häufige Erscheinungen kundgetan und ihn auf diese Weise vor seinen Feinden gewarnt und geschützt habe.<sup>7</sup>

Mit der Ausschaltung seines letzten Rivalen, Licinius, hatte Konstantin 324 auch den Osten des Römischen Reiches gewonnen. Damit lag für ihn der Zugang zum Hl. Land und den Stätten des Lebens Jesu offen, doch nicht nur für ihn, sondern auch für seine Mutter Helena. In der kirchlichen Tradition gilt sie als Entdeckerin des „wahren Kreuzes“, des Kreuzes Jesu, das sie bei ihrem Besuch Jerusalems auf Golgota habe ausgraben lassen. In der Forschung und in darstellenden Werken wird diese Tradition gerne als Erfindung des 4. Jhs. abgetan. Eine Reihe gründlicher Untersuchungen der letzten Jahrzehnte hat jedoch wahrscheinlich gemacht, dass nach 324 und noch zu Lebzeiten Konstantins tatsächlich Kreuzeshölzer in Jerusalem entdeckt wurden, als der Venustempel, der sich über der Hinrichtungsstätte Jesu erhob, auf Befehl des Kaisers abgetragen wurde, um einem Kirchenbau Platz zu machen. In einem Brief des Jerusalemer Bischofs Kyrill an den Konstantinsohn Constantius II. aus dem Jahre 351 ist in unmissverständlicher Weise von dem Fund „des heilbringenden Holzes des Kreuzes“ die Rede.<sup>8</sup> Kreuzpartikel wurden schon bald danach im damals christlichen Nordafrika verehrt.<sup>9</sup> Die Finder waren überzeugt, das „wahre Kreuz“, die *vera crux*, Jesu entdeckt zu haben. Die Gründe für diese Überzeugung und die Fundumstände sind noch im Laufe des 4. Jhs. und in späteren Ausformungen der Kreuzauffindungsberichte durch einen ganzen Kranz von Erzählungen und Legenden angereichert und überwuchert worden.<sup>10</sup>

Wir wissen, dass Helena zwischen 324 und etwa 328, dem Datum ihres Todes, im Hl. Land gewesen ist und dort Kirchen errichten ließ. Deshalb lag es für die im 4. Jh. einsetzende Traditionsbildung nahe, den Fund des Kreuzes mit ihrem Besuch Jerusalems zu verknüpfen. So ist die Mutter Konstantins als Entdeckerin des Kreuzes in die Geschichte und Kunst eingegangen (Abb. 4).

<sup>7</sup> Euseb, *Vita Constantini* 1,47.

<sup>8</sup> Ernest BIHAIN, *L'Épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la Croix* (BHG<sup>3</sup> 413), in: *Byzantion* 43 (1973) 264–296, hier 287 (III 12).

<sup>9</sup> Belege bei Heinz HEINEN, *Helena, Konstantin und die Überlieferung der Kreuzesauffindung im 4. Jahrhundert*, in: Erich ARETZ / Michael EMBACH / Martin PERSCH / Franz RONIG (Hg.), *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*, Trier 1995, 83–117, hier 95.

<sup>10</sup> Jan Willem DRIJVERS, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden u. a. 1992; für eine kritische und weiterführende Stellungnahme zur neueren Forschung vgl. Stefan HEID, *Die gute Absicht im Schweigen Eusebs über die Kreuzauffindung*, in: *Römische Quartalschrift* 96 (2001) 37–56.



Abb. 4: Helena mit Kreuz und Nägeln am Ausgang zur Heilungskammer im Trierer Dom (um 1700).

Diese Tradition wird wegen ihrer späteren Anreicherungen verdächtigt. Doch einen wirklich schlagenden Beweis dafür, dass Helena bei der Entdeckung des Kreuzes nicht zugegen gewesen sein kann, gibt es meiner Überzeugung nach nicht.

Der Jerusalemer Fund löste nicht nur eine neue Welle der Kreuzverehrung aus, sondern führte diese in eine ganz neue Dimension. Wir konzentrieren uns hier zunächst auf den politischen Aspekt. Konstantin als Urheber der Jerusalemer Kirchenbauten und die Tradition der Kreuzauffindung durch Helena – diese Konstellation ermöglichte und förderte die kaiserliche Inanspruchnahme der Herrenreliquien. Aus einer um zwei Generationen späteren hochpolitischen Rede des Mailänder Bischofs Ambrosius erfahren wir, dass Helena die Kreuzesnägel ihrem Sohn Konstantin übergeben habe. Dieser habe sie in sein Diadem, die höchste Insignie seines kaiserlichen Amtes, und in das Zaumzeug seines Pferdes einarbeiten lassen. Erneut stellen wir die Verwendung des Kreuzes als Schutz und Sieg verheißendes Amulett fest. Doch Ambrosius wäre nicht der entschiedene Vertreter des Glaubens und der Kirche gewesen, als



den wir ihn kennen, hätte er nicht diese politische Instrumentalisierung des Kreuzes in eine andere, neue Richtung gelenkt. Aus den Kreuzesnägeln im Diadem des Herrschers und im Zaumzeug seines Pferdes zieht der Bischof den Schluss, dass die Kaiser nicht nur unter den Schutz, sondern auch unter das Gebot des Kreuzes gestellt seien. Wer den Wortlaut seiner Ausführungen zur Gänze liest – wir können es hier nicht tun –, wird deutlich spüren, wie gerade die kaiserliche Inanspruchnahme des Kreuzes von dem Mailänder Bischof genutzt wird, um der weltlichen Macht des Kaisers die geistliche Autorität und zuallererst das Gebot Christi entgegenzustellen.<sup>11</sup>

An dieser Stelle stoßen wir auf das tiefere Verständnis, auf die Theologie des Kreuzes. Doch ehe wir darauf näher eingehen, halten wir zunächst noch einmal fest, dass in den bisher von uns besprochenen Texten Konstantin wie auch Helena Kreuz und Christogramm als Schutzpanier und Siegeszeichen betrachteten, sowohl auf Schilden und Standarten als auch im Diadem des Kaisers und im Zaumzeug seines Pferdes. Damit wird jedoch nur die eine Seite des Kreuzes sichtbar: das Kreuz als Schutz vor Tod und Teufel, vor bösen Geistern und bösen Menschen. Diese reduzierende und doch so folgenreiche, ja verhängnisvolle Verwendung des Kreuzes wird uns überdeutlich durch eine Münze Konstantins, wohl aus der Zeit um 325, vor Augen gestellt (Abb. 3). Für die Interpretation stütze ich mich weitgehend auf die Forschungen von Maria R.-ALFÖLDI, der besten Kennerin der konstantinischen Münzprägung.<sup>12</sup> Die Münze zeigt auf der Vorderseite Konstantin mit dem Diadem, dessen beide Enden über dem Nacken liegen. Die Rückseite wird durch das Labarum beherrscht. Das Feldzeichen durchbohrt eine Schlange, das Sinnbild des Bösen. Die senkrechte und die waagerechte Stange des Labarums bilden ein Kreuz, dessen Spitze durch ein Christogramm bekrönt wird. An der Querstange hängt ein Tuch, auf dem sich drei Kreise befinden. Sie deuten Rundbilder mit den Porträts der drei Konstantinsöhne an. Auf ihnen, den vorgesehenen Nachfolgern des Vaters, beruht die Zukunft. Die Botschaft der Münzlegende lautet: SPES PVBLICA, also „Hoffnung des Staates“. In überaus geraffter Form verkündet diese Münze ein Programm: Die Kräfte des Bösen werden besiegt, die Dynastie ist gesichert, für den Schutz und Erfolg bürgt Christus, zugegen im Christogramm.

Diese herrscherliche Inanspruchnahme des Kreuzes und des Gekreuzigten wirkt aus heutiger Sicht schockierend, wie eine Militarisierung des Glaubens und eine Rechtfertigung von Kriegen im Zeichen des Kreuzes. Doch neben unserer Retrospektive ist vor allem auch die Tradition zu beachten, aus der heraus sich das konstantinische Labarum entwickelt hat. Seine kreuzförmige

<sup>11</sup> Ambrosius, *De obitu Theodosii* 41–51, spez. 47f.

<sup>12</sup> Bild und Bildersprache der römischen Kaiser. Beispiele und Analysen, Mainz 1999, 190f.

Gestalt geht auf die vorchristlichen Feldzeichen der Römer zurück, und diesen heidnischen Vorgängern wurde in den Fahnenheiligtümern der römischen Militärlager religiöse Verehrung zuteil. Das konstantinische Labarum ist also nichts anderes als die Übernahme einer heidnisch-römischen Tradition in die neue christliche Herrschaftssymbolik.

## 2. Das Ärgernis und die Theologie des Kreuzes

Obwohl Konstantin das Labarum als neues Feldzeichen eingeführt hat und Euseb darin eine Form der Kreuzverehrung erblickt, kann es doch nachdenklich stimmen, dass im Labarum das Kreuz eher verhüllt als enthüllt scheint. An diesem Punkt müssen unsere Überlegungen neu einsetzen und muss daran erinnert werden, dass die Kreuzigung in der Antike zu den schimpflichsten und qualvollsten Hinrichtungsarten zählte.<sup>13</sup> Sie war vor allem für Räuber und Sklaven vorgesehen, in römischen Augen also für das gefährlichste Gesindel und die untersten Schichten. Wenn römische Bürger hingerichtet wurden, so geschah dies schneller und schmerzloser durch Enthauptung mit dem Schwert. Das Kreuz aber war nach römischem Empfinden, was für uns der Galgen ist.

Die Kreuzigung wurde vorzugsweise auch an Menschen vollzogen, die der römischen Herrschaft gefährlich waren oder schienen. Besonders häufig war dies in dem von Unruhen erschütterten Judäa im 1. Jh. n. Chr. der Fall. Auch Jesus ist von den römischen Behörden als Aufrührer hingerichtet worden, ihm zur Seite zwei Räuber. Die Kreuzigung konnte auf unterschiedliche Weise erfolgen, durch Aufhängen oder Annageln. Jedenfalls war ein qualvoller und möglichst lange währender Todeskampf beabsichtigt. Unter anderem durch das Evangelium des Johannes wissen wir, daß Jesus ans Kreuz genagelt wurde (Joh 20, 20 und 25, vgl. auch Lk 24,39). Für diese Form der Kreuzigung gibt es mittlerweile einen, einen einzigen materiellen Beleg: die im Juni 1968 in Giv'at ha-Mivtar, nordöstlich von Jerusalem, gefundenen Gebeine eines Gekreuzigten. Erhalten sind u. a. die Knochenreste der Fersenbeine, in denen noch ein gewaltiger Nagel steckt.<sup>14</sup>

Das Entsetzliche dieser Hinrichtungsart und zugleich deren weite Verbreitung sind durch manchen antiken Bericht belegt. Ein vielleicht weniger bekanntes Zeugnis verbirgt sich in einem antiken Roman. Ich erwähne es deshalb, weil es in manchen Punkten eine Folie zu den Passionsberichten der Evangelien bietet. Kallirhoe ist die Heldin und zugleich der Titel eines Ro-

<sup>13</sup> Niels HYLDAHL, Børge SALOMONSEN, Hinrichtung, in: RAC 15 (1991) 342–365 (spez. zur Kreuzigung 344–346).

<sup>14</sup> Heinz-Wolfgang KUHN, Der Gekreuzigte von Giv'at ha-Mivtar. Bilanz einer Entdeckung, in: Carl ANDRESEN / Günter KLEIN (Hg.), *Theologia crucis – signum crucis*. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag, Tübingen 1979, 303–334.

mans, dessen Verfasser Chariton möglicherweise im 1. Jh. v. Chr. oder etwas später gelebt hat. Wie in so vielen antiken Romanen geraten die Hauptfiguren in die Hände von Räubern und werden in die Sklaverei verkauft, so auch in unserem Roman Chaireas und sein Freund Polycharmos. Bei einem Ausbruchversuch werden sie mit ihren Mitsklaven gefasst und von ihrem Herrn zum Tod am Kreuz verurteilt. Der Roman schildert die lange Reihe der 16 Verurteilten, die an Hals und Füßen zusammengekettet zum Richtplatz getrieben werden. Jeder Verurteilte trägt sein eigenes Kreuz. Durch eine unvorhergesehene Wendung wird Polycharmos aus der Gruppe herausgelöst und erreicht seine Freisprechung wie auch diejenige seines Freundes Chaireas. Dieser war bereits im Begriffe, sein Kreuz – wie es wörtlich heißt – zu besteigen, als er buchstäblich in letzter Minute seinem Schicksal entgeht. Die Geschichte hat ein glückliches Ende, aber nur für die beiden Freunde, die ihre freie Geburt und vornehme Herkunft glaubhaft machen können. Während sie ihre Befreiung feiern, sterben ihre Mitsklaven am Kreuz.<sup>15</sup>

Das Kreuz als Hinrichtungsinstrument für die gefährlichsten und niedersten Elemente der Gesellschaft war alles andere als ein Trumpf in der Hand der Christen. Vielmehr war es etwas Skandalöses und Abstoßendes, so als ob heute eine neue Religion mit dem Galgen und der Gestalt des Gehängten für sich werben wollte.<sup>16</sup> Wir können nun leicht begreifen, warum die Christen im Römischen Reich einen schweren Stand hatten. Ihnen wurde vorgehalten, dass sie nicht nur einen gekreuzigten Kriminellen, sondern sogar das Kreuz selbst verehrten. Dieser Vorwurf klang so entsetzlich und schockierend, dass zu Anfang des 3. Jhs. Minucius Felix, ein Verteidiger des Christentums, sich mit folgenden Worten dagegen zur Wehr setzte: „Auch finden Kreuze bei uns weder Verehrung noch Anbetung. Ihr freilich (gemeint sind die Heiden), die ihr hölzerne Götterbilder heilig haltet, ihr betet wohl auch hölzerne Kreuze an. Es sind ja Teile eurer Götterbilder! Denn die Feldzeichen, die Fahnen und die Standarten eurer Lager: Was sind sie anderes als vergoldete, verzierte Kreuze? Eure Siegeszeichen ähneln in ihrer Gestalt nicht nur der Grundfigur eines Kreuzes, sondern sie erinnern sogar an einen daran angehefteten Menschen.“<sup>17</sup> Mit diesen Siegeszeichen meint Minucius Felix die *tropaea*, die mit ihren aufgehängten Waffenrüstungen entfernt an ein Kreuzifix erinnern mochten (Abb. 5). Der zitierte Passus ist sehr aufschlussreich. Wir erfahren noch

<sup>15</sup> Kallirhoe 4,2 f.; deutsche Übersetzung: Chariton von Aphrodisias, Kallirhoe, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Karl PLEPELITS, Stuttgart 1976.

<sup>16</sup> Zu der sich hieraus ergebenden Problematik vgl. Stefan HEID, Frühe Kritik am Gekreuzigten und das Ringen um eine christliche Antwort, in: Trierer Theologische Zeitschrift 110 (2001) 85–114.

<sup>17</sup> Octavius 29,6 f.; deutsche Übersetzung zitiert nach: M. Minucius Felix, Octavius, Lateinisch-Deutsch, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Bernhard KYTZLER, München 1965.



Abb. 5: *Tropaeum* auf dem Triumphbogen von Carpentras, augusteische Zeit (30 v. Chr. – 14 n. Chr.).

einmal, dass die Römer ihre Feld- und Siegeszeichen religiös verehrten. Wir ahnen nun, dass Konstantin die reine Kreuzform aufgrund ihrer schrecklichen Assoziationen vielleicht scheute, und begreifen, warum er das Labarum bevorzugte. Auch verstehen wir nun noch besser, warum unsere Quellen so gerne vom *tropaeum* als Siegeszeichen des Kreuzes sprechen, denn im Labarum verbanden sich die traditionelle nicht-christliche Kreuzgestalt und Siegesaussage des *tropaeum* mit dem neuen Symbol des Christogramms zu einer Verkündigung des Sieges Christi.

Doch von den beiden sich kreuzenden Stangen der Feldzeichen führte keine direkte Linie zur Darstellung und Verehrung des Kreuzes, an dem Jesu gestorben war; denn für die sozialen und politischen Eliten war es eine Zumutung, einen Gekreuzigten als Gott zu verehren und das Kreuz als Symbol

dieses Kultes zu akzeptieren. Wie konnten deren Bedenken und Widerstände in diesem kritischen Punkt überwunden werden? Ich zitiere nur ein einziges Beispiel, einen einzigen Argumentationszusammenhang, und zwar einen solchen, der uns in die Zeit Konstantins und in den innersten Kreis seiner Familie führt: den bereits genannten christlichen Schriftsteller und Philosophen Laktanz, der vielleicht schon seit 310 in Trier weilte und Erzieher des Konstantin-Sohnes Crispus wurde. In seinem Werk „Göttliche Unterweisungen“ (*Divinae institutiones* 4,26f.) musste Laktanz angesichts heidnischer Kritik auf die Frage antworten, warum denn Jesus, wenn er Gott war und wirklich für das Heil der Menschen sterben wollte, gerade den Tod am Kreuz statt einer ehrenvolleren Todesart wählte. „Warum durch diese schändliche Hinrichtungsart, die eines freien Menschen unwürdig ist, selbst wenn er ein Verbrecher wäre?“ (*Div. inst.* 26,30). Die nun folgende Antwort des Laktanz ist in vielerlei Hinsicht aufschlussreich, doch ich kann sie hier nur gerafft wiedergeben. Jesus wollte, so Laktanz, mit dem Kreuzestod, der doch nur den untersten Schichten zgedacht ist, gerade auch den einfachen und niedrigen Menschen ein Vorbild sein und diesen Schichten einen Heilsweg, den Weg zum ewigen Leben, eröffnen.

Weiter argumentiert Laktanz, dass der zur Auferstehung bestimmte Leib des Herrn möglichst unversehrt bleiben musste. Deshalb wurden ihm die Glieder nicht zerschlagen wie den beiden mitgekreuzigten Räubern, noch wurde sein Körper durch Enthauptung verstümmelt, wie dies bei römischen Bürgern und Höhergestellten üblich war.<sup>18</sup> Schließlich wurde der Herr am Kreuze erhöht, damit „Gottes Leiden“ (*passio dei*, *Div. inst.* 4,26,33) allen Völkern sichtbar werde und die am Kreuz ausgestreckten Arme Jesu zeichenhaft die ganze Welt an sich ziehen könnten. Als unschuldiges Opferlamm wurde Christus geschlachtet; mit dem Zeichen seines Leidens, dem Kreuzzeichen, wehren die Christen die Dämonen, die Mächte des Bösen, ab, so wie einst die Hebräer beim Exodus sich mit dem Blutzeichen des Passahlammes vor dem Würgeengel schützten. Für uns Heutige mag das fremd und grausam klingen, doch die Zeitgenossen des Laktanz waren Zeugen und oft genug Opfer blutiger Christenverfolgungen gewesen. Die Dämonen selber, so Laktanz, konnten den Christen, an denen sie das Kreuz als „himmlisches Erkennungs-*mal*“ (*caelestis nota*) wahrnahmen, nichts anhaben. Da sie den Seelen der mit dem Kreuz Gezeichneten nicht schaden konnten, überließen sie deren Körper den irdischen Peinigern in der Zeit der Verfolgung (*Div. inst.* 4,27,8).

Ich breche ab, denn es ist deutlich geworden, dass wir hier – endlich, möchte man sagen – das Kreuz in seiner wahren christlichen Bedeutung erkennen: als ein Zeichen für den Sieg über den Tod und das Böse.

Diese hier nur verkürzt wiedergegebenen Gedanken müssen auch Kon-

---

<sup>18</sup> Laktanz, *Epitome divinarum institutionum* 46,3.

stantin, an dessen Hof der Prinzenerzieher Laktanz wirkte, zumindest in allgemeinen Zügen bekannt gewesen sein. Man versteht nun noch besser, warum er das Kreuz, wenngleich in der verhüllten Form des Labarums, als Schutz und Standarte gewählt hat. Doch man sieht auch, wie fragmentarisch und unzulänglich eine solche Betrachtung und Benutzung des Kreuzes war. Der Gerechtigkeit halber muss man hinzufügen, dass Konstantins Verständnis des Christentums im Laufe der Zeit tiefer und weiter wurde, als es hier zunächst den Anschein hat. Und auch das ist klar: Schauen wir nur auf diejenigen Ausschnitte unserer Quellentexte, die Konstantin als militärisch agierenden Machtmenschen zeichnen, dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir nur Machtpolitik und Schlachtfelder zu sehen bekommen. Der ganze Konstantin und das Christentum seiner Zeit sind unendlich viel komplexer. Für Konstantin hat das zuletzt wieder Klaus M. GIRARDET in seinem Buch über die konstantinische Wende gezeigt.<sup>19</sup> Für das Christentum dieser Zeit wären meine knappen Bemerkungen zu Laktanz unter anderem durch die neueste Arbeit von Michael FIEDROWICZ zu ergänzen.<sup>20</sup> Wer sich wirklich kundig machen will, müsste sich in die Werke der damaligen Theologen, Laktanz, Euseb und Athanasius, vertiefen. Dann würde auch deutlich werden, dass trotz erster Eindrücke Konstantin gegenüber den Nichtchristen eine letztlich tolerante Politik verfolgte und dass er sich für seine solche Politik auf den von Laktanz vertretenen Grundsatz stützen konnte, niemanden mit Zwang zum Christentum zu bekehren.<sup>21</sup>

### 3. Vom Labarum zum Kreuz und zum Gekreuzigten

Das von Konstantin geschautete Zeichen fand seinen Ausdruck in dem mit dem Christogramm bewehrten Labarum. Dieses Feldzeichen suggerierte die Gestalt eines Kreuzes und trug die Bildnisse der Konstantinsöhne. Kreuzform, Kaiserbild und religiöse Verehrung der Feldzeichen stammten aus vorchristlichen Traditionen. Die Soldaten, die vor dem Labarum Konstantins auf die Knie sanken, verehrten zugleich die konstantinische Dynastie, die bewaffnete Majestät des römischen Staates und den Namen Christi im Monogramm. Diese Verknüpfung von Tradition und christlicher Neuerung ist typisch für

<sup>19</sup> GIRARDET, Wende (s. Anm. 1).

<sup>20</sup> „Freiwillig um Unsterblichkeit kämpfen“. Christliche Einflüsse in der Religionspolitik Kaiser Konstantins, in: FIEDROWICZ u. a. (Hg.), Konstantin (s. Anm. 1), 11–30; s. auch die dort zitierte Literatur, vor allem Elizabeth De Palma DIGESER, *The Making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, Ithaca, London 2000.

<sup>21</sup> FIEDROWICZ, ebd., 24–26. Grundlegend weist bereits in diese Richtung Harold A. DRAKE, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, London 2000, 307: „In the years since he first seized power, Constantine had evolved a policy of unity and peace which was now quite clear and consistent.“



Abb. 6: Seite eines Elfenbeinkästchens mit Passionsdarstellungen, London, British Museum. Provenienz wahrscheinlich Rom, um 420–430; 7,5×9,8 cm.

das umsichtige Vorgehen Konstantins, für seine Verknüpfung von Tradition und Neuerung.

Von der Verehrung des Feldzeichens mit dem Christogramm zur Verehrung der reinen Gestalt des Kreuzes und des Kruzifixes war es noch ein schwieriger Schritt, schwierig, weil das Kreuz auch damals noch als Schandmal galt. So darf zum Schluss vielleicht die Vermutung gestattet sein, dass erst die Auffindung des Kreuzes in Jerusalem und die Zuschreibung dieses Fundes an Konstantins Mutter Helena den Weg zur Darstellung des Kreuzes und dann schließlich auch des Gekreuzigten in breiterer Weise eröffneten. Erst die allmähliche Befreiung aus älteren staatlichen und paganen Traditionen hat vielen Generationen von Christen den leidenden Erlöser vor Augen gestellt.<sup>22</sup>

Eine der ältesten Darstellungen des Gekreuzigten findet sich auf einem vermutlich aus Rom stammenden Elfenbeinkästchen (Abb. 6). Es gehört in die Zeit um 420–430, ist also etwa ein Jahrhundert später als Konstantin und Helena. Mehrere Szenen sind hier auf engstem Raum vereinigt: links Judas, der sich nach seinem Verrat an Jesus erhängt hat, rechts die Kreuzigungsszene. Der Gekreuzigte steht aufrecht und blickt den Betrachter aus offenen Augen an. Hier ist das Leiden, wie es scheint, bereits im Licht des Oster-

<sup>22</sup> Das schließt keineswegs eine zunehmende Inanspruchnahme des Kreuzes durch den christlichen Staat aus: Stefan HEID, *Vexillum crucis*. Das Kreuz als Religions-, Missions- und Imperialsymbol in der frühen Kirche, in: *Rivista di archeologia cristiana* 78 (2002) 191–259. Vgl. vor allem auch die grundlegende Monographie DESS., *Kreuz, Jerusalem, Kosmos*. Aspekte frühchristlicher Staurologie, Münster 2001, bes. 229–241 zur Gestalt und Verehrung des Kreuzes (auf dem Golgota).

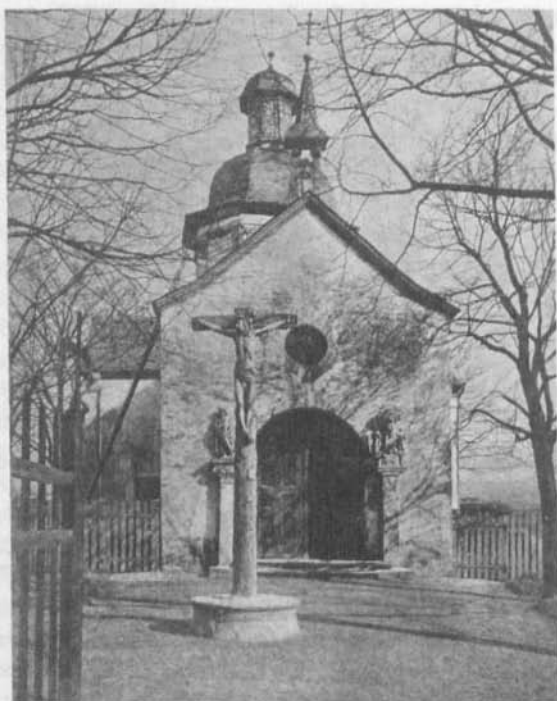


Abb. 7: Trierer Heiligkreuzkapelle, davor das Original des Baumkreuzes (vor 1911).

geschehens, der Auferstehung, überwunden.<sup>23</sup> Zum Schluss kehren wir noch einmal nach Trier zurück, zur Heiligkreuzkapelle, deren ältester Vorgängerbau der Tradition zufolge auf Befehl der Kaiserin Helena errichtet wurde. Von dieser Kirche haben sich keine Spuren erhalten. Die heutige Kapelle weist entsprechend ihrem Namen die Kreuzform in ihrem Grundriss auf. Eine alte Aufnahme zeigt noch das Original des Baumkreuzes vor der Kapelle (Abb. 7). Heute steht dort ein Abguss. Kruzifix und Baumstamm sind Arbeiten aus der spätesten Phase der Gotik um 1500. Sie zeigen uns den Gekreuzigten mehr als tausend Jahre nach Konstantin und verdeutlichen die Entwicklung, welche die Darstellung des Leidens Christi in dieser langen Zeit durchlaufen hat.<sup>24</sup>

Begann mit Konstantin – so lautet die Leitfrage unserer Ringvorlesung – eine neue Ära? Die Frage kann mit Blick auf die geistigen Grundlagen Europas im Westen wie im Osten bejaht werden, denn Konstantin verhalf dem

<sup>23</sup> So Erich DINKLER, Das Kreuz als Siegeszeichen, in: DERS., *Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*, Tübingen 1967, 62f.

<sup>24</sup> Winfried WEBER, *Die Heiligkreuzkapelle in Trier*, Trier 1982.



Christentum auf staatlicher Ebene zum Durchbruch. Stand denn, so fragen wir weiter, die neue Ära im Zeichen des Kreuzes? Auch diese Frage möchte ich bejahen, die Antwort aber zugleich differenzieren. Schon die konstantinische Epoche hat deutlich gemacht, dass das Kreuz in vielfältiger Weise verstanden, gebraucht und missbraucht werden konnte. Dem Missbrauch können und sollen die Worte Jesu entgegengehalten werden: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“<sup>25</sup> Das ist, so möchte ich schließen, das wahre Kreuz, und anders als jenes Kreuz Helenas kann es auch heute noch jeder für sich und zu seinem Heil entdecken. Das Kreuz, das in der Nachfolge des Herrn getragen wird, bedroht niemanden. Wenn es so verstanden und so gelebt wird, ist es nicht nur ein Wahrzeichen unserer Vergangenheit, sondern auch heute eine Stütze unserer Gesellschaft, im Leben des Einzelnen und im öffentlichen Raum.

#### Abbildungsnachweise

Abb. 1: Photo, Staatliche Münzsammlung München.

Abb. 2: Photo, Rheinisches Landesmuseum Trier.

Abb. 3: Photokartei antiker Münzen, Arbeitsstelle Fundmünzen der Antike, J. W. Goethe Universität Frankfurt.

Abb. 4: Photo, Amt für kirchliche Denkmalpflege Trier.

Abb. 5: Nach R. Chevallier, Römische Provence. Die Provinz Gallia Narbonensis, Zürich, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1982, 205 Abb. 145. – Diathek des Instituts für Klassische Archäologie der Universität Trier.

Abb. 6: Nach K. Weitzmann, Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art. Third to Seventh Century, New York 1979, Nr. 452, Abb. 503.

Abb. 7: Photo, Amt für kirchliche Denkmalpflege Trier.

Für die Herstellung bzw. Bereitstellung der Abbildungsvorlagen danke ich folgenden Damen und Herren: PD Dr. Kay Ehling (Abb. 1), Prof. Dr. Wolfgang Binsfeld (Abb. 2), Prof. Dr. Maria R.-Alföldi und Dr. Helmut Schubert (Abb. 3), Rita Heyen (Abb. 4 und 7), Dr. Klaus-Peter Goethert und Dr. Angelika Paul (Abb. 5 und 6) sowie Andreas Thull für die Herstellung der jpeg-Dateien.

---

<sup>25</sup> Mk 8,34. Zur ursprünglichen Form und Bedeutung dieses Jesuswortes vgl. die These von ERICH DINKLER, Jesu Wort vom Kreuztragen, in: DERS., Signum crucis (s. Anm. 23), 77–98.

## Der vereinnahmte Bonifatius: Vom apostolischen Völkermissionar zum „Apostel der Deutschen“

*Zusammenfassung:* Geschichte wird von jeder Epoche neu gedeutet und neu geschrieben. Das lässt sich am Beispiel des Bonifatius anschaulich zeigen. Der Missionar, der auf den Trümmern des Römischen Reichs im harten Alltag die universale Sendung der Kirche im Auftrag des Völkerapostels Petrus verwirklicht hat, wurde in den politischen Umwälzungen der folgenden Jahrhunderte mehr und mehr zum Kronzeugen der deutschen Nationwerdung. Im 19./20. Jahrhundert schließlich sehen die Katholiken in ihm den Begründer des wahren, das heißt katholischen Deutschtums und ein Bollwerk gegen nationalistisches Staatskirchentum, während die Protestanten ihn als ultramontanen Vaterlandsverräter betrachten. Beide Kategorien wird man heute als überholt betrachten müssen.

*Abstract:* Every epoch re-interprets and re-writes history. This is clearly true when we speak about Boniface. He was a missionary who laboured every day and dedicated himself to spreading the universal mission of the Church in the name of Saint Peter, the Apostle of all nations. In the centuries that followed and through the various political revolutions he became known as the chief witness who built up the Church in the German nation. Later, in the 19th and 20th centuries, Catholics came to recognise him as the founder of the true, that is the Catholic German nation, and as a bulwark who stood up against a nationalist State church. From a different perspective, protestants look on him as an Ultramontaine traitor of his country. Today both descriptions are considered to be outdated.

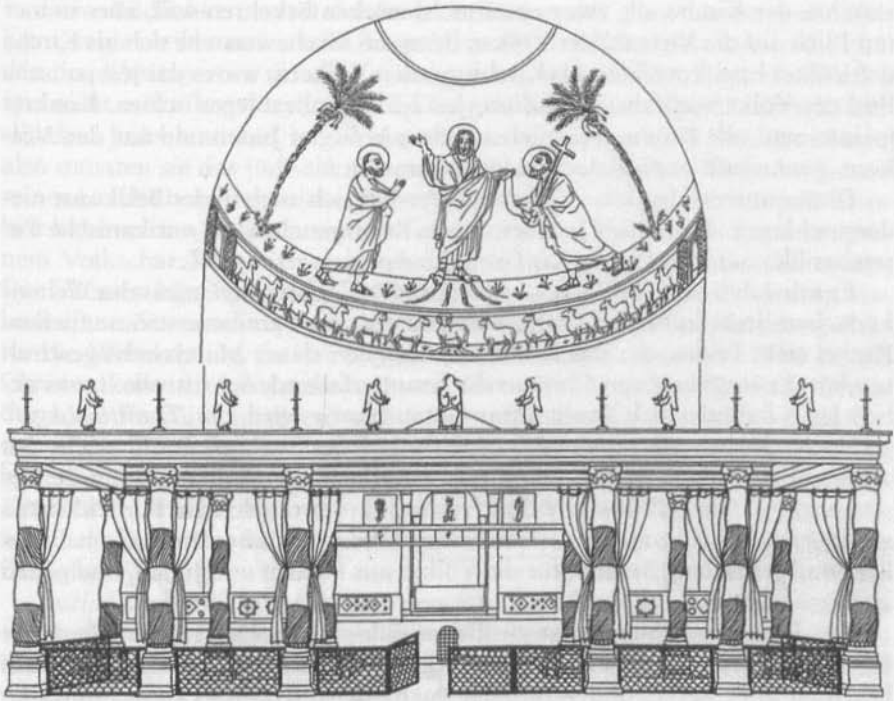
### Der historische Bonifatius<sup>1</sup>

Im Sommer 718 reist Winfried-Bonifatius (672/75–754) erstmals nach Rom, um sich vom Papst den apostolischen Missionsauftrag geben zu lassen.<sup>2</sup> „Apostolisch“ meint hier, dass Papst Gregor II. (715–731) als Nachfolger des Apostels Petrus den Missionsauftrag erteilt, der durchaus universell angelegt ist. Der Papst nennt daher kein spezielles Missionsgebiet oder Missionsvolk.<sup>3</sup> Bonifatius scheint sich auch nicht auf irgendetwelche Gebiete einge-

<sup>1</sup> Abkürzungen: ASMA = Archivio Santa Maria dell'Anima, Rom; CCL = Corpus Christianorum Series Latina; EAM = Erzbischöfliches Archiv München. Für wertvolle Hilfe danke ich Herrn K.-J. Hummel, Bonn.

<sup>2</sup> Vgl. Bonif. 12 (R. RAU, Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, Darmstadt 1968, 46); Willib. vit. Bonif. 5 (RAU 484). Zu den Quellen siehe A. ZIMMERMANN, Kalendarium Benedictinum 2, Metten 1934, 270–277.

<sup>3</sup> Der Begriff des Volkes muss hier und im Folgenden vor dem Hintergrund seiner kom-



schränkt zu fühlen, denn eine erste Orientierungsreise führt ihn zu den Stämmen der Bayern, Germanen, Franken und Friesen. Entsprechend allgemein ist die Weisung, die ihm der Papst in seinem Brief vom 15. Mai 719 erteilt, das Evangelium „bei allen im Irrtum des Unglaubens befangenen Völkern, zu denen du unter Gottes Geleit gelangen kannst“, zu verkünden.<sup>4</sup>

Eine solche Weite zeigt die Wahrnehmung der politischen Wirklichkeit, die seit der Völkerwanderung geprägt ist von einer politisch ungeeinten Völkerlandschaft nördlich der Alpen, die es kaum zulässt, ein Missionsgebiet territorial oder „staatlich“ zu umschreiben.<sup>5</sup> Der allgemein gehaltene und in diesem Sinne apostolische Missionsauftrag entspricht zugleich dem Selbstverplexen Geschichte gesehen werden; *Geschichtliche Grundbegriffe* 7, Stuttgart 1992, 141–431.

<sup>4</sup> Bonif. ep. 12 (RAU 46). Vgl. C. FLEURY, *Allgemeine Kirchengeschichte des Neuen Testaments vom Anfange der christlichen Zeitrechnung bis auf gegenwärtige Zeit* 6, Frankfurt/Leipzig 1759, 195. Unecht ist hingegen ep. 20 (RAU 72); dort sagt Gregor II., Bonifatius solle „den Leuten des Volkes Germaniens und den verschiedenen Bewohnern des Gebiets ostwärts des Rheins“ predigen.

<sup>5</sup> A. ANGENENDT, *Die Christianisierung Nordwesteuropas*, in: Chr. STIEGEMANN/M. WEMHOFF (Hgg.), 799 – *Kunst und Kultur der Karolingerzeit* 2, Mainz 1999, 420–433.

ständnis der Kirche, die zwar einzelne Menschen bekehren will, aber immer mit Blick auf die Vielzahl der Völker, denn die Kirche versteht sich als Kirche der Völker bzw. korrekter: als Kirche aus den Völkern, wie es das jesajanische Bild der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,2–3) nahezu legen schien. Konkret meinte man, die Kirche setze sich aus dem Volk der Juden und aus den Völkern (*gentes* und *populi*) der Heiden zusammen.<sup>6</sup>

Dieses universalistische Völkerkonzept hat sich auch in der Bildkunst niedergeschlagen. Bonifatius hat bei seinen Rombesuchen die vatikanische Petersbasilika aufgesucht, um das Grab des Apostels zu ehren.<sup>7</sup>

Er sah dabei ein großartiges Apsismosaik<sup>8</sup>: Christus im Gestus des Weltenherrschers steht auf einem Berg, aus dem die vier Paradiesesströme fließen. Rechts steht Petrus, der das Kreuz zum Zeichen seines Martyriums geschultert hat. Er empfängt von Christus die herunterfallende Schriftrolle. Links neben Jesus befindet sich Paulus. Das Gesamtmotiv wird als „*Traditio Legis*“ gedeutet: Christus verkündet das neue Gesetz: das Evangelium. Er reicht den Apostelfürsten die Buchrolle, damit diese nunmehr den Völkern das neue Gesetz bringen. Die Völker sind bildlich eingeführt durch den das Bildfeld unten abschließenden Lämmerfries: Die Lämmer kommen aus den Städten Betlehem und Jerusalem, Symbol für die Völker aus Heiden und Juden, und gehen auf das Christus-Lamm zu.<sup>9</sup>

Der biblische Schlüsseltext zu diesem Bildprogramm ist die Völkerwallfahrt nach Jes 2,2–3. Christus steht gleichsam auf dem Zionsberg, dem höchsten aller Berge, und verkündet das neue Gesetz des Evangeliums. An dieser Verkündigung haben maßgeblich die Apostel Anteil, die in aller Welt die Boten des Evangeliums sind, hier in Rom Petrus und Paulus. Durch ihre Predigt haben sich zahlreiche Juden und Heiden bekehrt. Die Lämmer sind die Getauften aus allen Völkern, die nun die endzeitliche Wallfahrt der Völker zum Zion vorwegnehmen, indem sie auf das (eucharistische) Lamm Gottes zugehen.

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, München 1971.

<sup>7</sup> Willib. vit. Bonif. 5. 6 (RAU 482. 490).

<sup>8</sup> Bildcollage nach F. A. BAUER, Überlegungen zur liturgischen Parzellierung des römischen Kirchenraums im frühen Mittelalter, in: R. WARLAND (Hg.), *Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie*, Wiesbaden 2002, Abb. 8 und T. BUDDENSIEG, *Les coffret en ivoire de Pola, Saint-Pierre et le Latran*, in *Cahiers Archéologiques* 10 (1959) fig. 13. Ein ähnliches Mosaik könnte auch in St. Paul vor den Mauern gewesen sein (Chr. IHM, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, 2. Aufl. Stuttgart 1992, 24; R. KRAUTHEIMER, *Rom*, 2. Aufl. München 1996, 107), wo Bonifatius zweifellos gewesen ist; vgl. Willib. vit. Bonif. 6 (RAU 500).

<sup>9</sup> Solche programmatische Kirchenkunst lebt in ähnlicher Form in SS. Cosma e Damiano weiter und wird von der sog. Karolingischen Renaissance in Rom wieder aufgegriffen (S. PRASSEDE). Interessant ist, dass die Geschichtsschreibung in Bonifatius einen Wegbereiter der – allgemein gefassten – karolingischen Renaissance gesehen hat; vgl. LENHART (wie Anm. 40) 558.

Diese Bildlichkeit verrät den Stolz der Römer auf „ihre“ Apostel und Heiligen, zugleich ihre universelle Perspektive. Im 3. Jahrhundert werfen die Heiden den Christen vor, sie seien vaterlandslos, weil sie ihre Heimat verließen und nicht mehr ihre vaterländischen Gesetze beachteten. Die Christen kämen aus dem Judenland und in gewissem Sinne sogar aus einem jüdischen Staat, also müssten sie das jüdische Gesetz beachten, so wie jedes Volk das Gesetz seines Landes beachten müsse. Jedes Volk habe seine Gottheit, und jede Gottheit habe seinem Volk ein eigenes Gesetz gegeben, das seinem Land und seinem Volkscharakter entspreche und auf immer eingehalten werden müsse. Die Christen hätten aber ihr vaterländisches Gesetz, das Alte Testament, verlassen, um einem neuen Gesetz zu folgen, und deshalb seien sie eine Gefahr für die Weltordnung. So der Heide Kelsos. Origenes antwortet ihm: Ja, die Christen kommen aus Jerusalem, weil dort vom Zionsberg das neue Gesetz durch die Verkündigung Jesu und der Apostel ausging. Aber dieses neue Gesetz ist die Erfüllung des alten und wird alle Völker einst in ihre Heimat, das himmlische Jerusalem, zurückführen. In der Völkerwallfahrt werden die „Völker“ also nicht national aufgefasst, sondern aufgehoben in das über-nationale Eschaton; die vielen Völker werden eingefügt in das eine Volk der Getauften.<sup>10</sup>

Zurück zu Bonifatius: Vier Jahre nach seinem ersten Besuch kommt er 722 ein zweites Mal nach Rom. Nun hat er sich durch seine ausgedehnten Reisen über die Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Mission ein klareres Bild verschafft. Papst Gregor II. weiht ihn zum Missionsbischof für die Volksstämme Germaniens östlich des Rheins, wobei nur der hessisch-thüringische Teil des Frankenreichs gemeint ist.<sup>11</sup> Diese Völker sollen Bonifatius „aus Liebe zu unserem Herrn Jesus Christus und aus Verehrung für seine Apostel“ aufnehmen. „Wer also diesem Diener Gottes, der zur Erleuchtung der Völker von dieser apostolischen und katholischen Kirche Gottes ausgeschiedt worden ist, Zustimmung und Unterstützung gewährt, der soll auf Fürbitte des Apostelfürsten die Gemeinschaft mit den heiligen Märtyrern Jesu Christi erlangen.“<sup>12</sup> Aus Sicht der Kirche bedeutet die Beschränkung auf die Volksstämme Germaniens keine nationale Verengung; sie steht vielmehr im Gesamt der Völkerbekehrung. In diesem Sinne sieht sich Bonifatius noch später als Bischof von Mainz berufen für „den Dienst an den Völkern und Kirchen“, „als Prediger und Lehrer der Priester und Völker“.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Orig. c. Cels. 5,25–51 (Sources Chrétiennes 147, 74–144).

<sup>11</sup> H. U. RUDOLF, *Apostoli gentium. Studien zum Apostelepitheton unter besonderer Berücksichtigung des Winfried-Bonifatius und seiner Apostelbeinamen*, Göppingen 1971, 157 f.

<sup>12</sup> Bonif. ep. 17 (RAU 66).

<sup>13</sup> Bonif. ep. 93 (RAU 314). Bonifatius sagt dies 752 über seinen erhofften Nachfolger auf dem Mainzer Bischofssitz, Lullus, aber so sah er gewiss auch sich selbst.

Bekanntlich wachte Bonifatius in seinen Missionsgebieten skrupulös über die richtige Taufformel. Eine seiner eindringlichsten Erfahrungen mit der Dummheit germanischer Priester war jener Geistliche, der „*in nomine patria et filia et spiritus sancti*“ taufte.<sup>14</sup> Abgesehen davon, dass sich dieser Priester gewiss nichts dabei dachte, wenn er auf den Namen des Vaterlandes statt des Vaters taufte, so ist das doch bezeichnend: Im Namen der Heimat zu taufen wäre der Sache nach nichts anderes, als sozusagen eine von Rom unabhängige Stammeskirche zu schaffen. Genau das wollte Bonifatius aber nicht, denn er dachte in der Kategorie der einen Kirche aus den vielen Völkern.

Die Martyrologien des Ado von Vienne und Usuard von Paris (9. Jh.) sagen von Bonifatius, er sei von Britannien gekommen, um den Völkern den christlichen Glauben zu bringen, und wenig später nennt das Fuldaer *Martyrologium* (um 900) Bonifatius einen „apostolischen Mann“, der von Papst Gregor geschickt wurde, um „ganz Germanien“ zu erleuchten, das heißt alle dortigen Stämme zum Glauben zu bekehren.<sup>15</sup> Auch für seinen ersten Biographen Willibald ist Bonifatius zunächst Missionar der Völker<sup>16</sup>, auch wenn ihn der Papst vor allem zu den „schrecklichen Völkern Germaniens“ entsandt hat<sup>17</sup>, oder, wie ein anderer Biograph sagt, „zu allen Völkern Germaniens“.<sup>18</sup> Dabei dürfte auch jenen mittelalterlichen Autoren, die so formulierten, klar gewesen sein, dass Bonifatius keineswegs zu allen germanischen Völkern ging, zumal die meisten von ihnen bereits christianisiert waren. Auch verrät sich darin nicht so etwas wie ein pangermanisches Bewusstsein, sondern es soll allein die Weite der Sendung zum Ausdruck kommen.

Der päpstliche Missionsauftrag wurde als direkt petrinischer aufgefasst: Petrus selbst schickte Bonifatius in die Mission. Für den zweiten Romaufenthalt ist es belegt, für seine erste Beauftragung kann angenommen werden, dass Bonifatius einen feierlichen Missionseid gleichsam im Angesicht des hl. Petrus an dessen Grab leistete. In der konstantinischen Petersbasilika konnte man vorne durch ein Gitter unterhalb des Hochaltares auf die Grabmemoria schauen. Bonifatius stieg wohl in die Krypta hinab und leistete den Eid direkt an Petrus, so wie er auch am 30. November 722 den Eid in eben dieser Form ablegte, um dann die Urkunde auf das Petrusgrab zu legen, so dass sie durch diese Berührung gleichsam zur sakrosankten Reliquie wurde.<sup>19</sup> Darin heißt

<sup>14</sup> Bonif. ep. 68 (RAU 210).

<sup>15</sup> W. LEVISON, *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, Hannover / Leipzig 1905, 59.

<sup>16</sup> Willib. vit. Bonif. 6 (RAU 492); St. HAARLÄNDER, *Bonifatius in Mainz*, in: B. NICHTWEISS (Hg.), *Bonifatius in Mainz*, Mainz 2005, 177.

<sup>17</sup> Willib. vit. Bonif. 5 (RAU 482; vgl. 486).

<sup>18</sup> Othlon. vit. Bonif. praef. (LEVISON 113); 1,8 (123).

<sup>19</sup> Siehe allgemein A. ANGENENDT, *Cartam offerre super altare. Zur Liturgisierung von Rechtsvorgängen*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 36 (2002) 133–158.

es: „Ich Bonifatius, durch Gottes Gnade Bischof, verspreche Euch, dem seligen Apostelfürsten Petrus und Deinem Stellvertreter, dem seligen Papst Gregorius (II.), [...] bei [...] diesem Deinem hochheiligen Leib, alle Treue und Reinheit dem heiligen katholischen Glauben zu beweisen [...] Diese Eidesformel aber habe ich, Bonifatius, ein geringer Bischof, eigenhändig unterschrieben und, nachdem sie auf Deinen hochheiligen Leib gelegt, vor Gott als Zeugen und Richter den Eid, wie oben steht, geleistet, den ich auch zu halten verspreche“.<sup>20</sup>

Man kann über Bonifatius nicht reden, ohne über seine innige Petrusverehrung zu sprechen, typisch für seine angelsächsische Heimat und die vielen Missionare, die bereits vor ihm auf das Festland gegangen waren. Diese Romtreue war keine Verengung des christlichen Gedankens, sondern im Gegenteil ein wesentlicher Garant seiner übervölkischen Öffnung. „Die nach-antike Welt dachte in Clan- oder Stammensstrukturen. Nur das eigene Volk war wichtig. Als die Franken Christen wurden, schmorteten sie sozusagen weiter im eigenen Saft ohne Kontakt zu Rom oder den christlichen Westgoten. Doch dann kamen die angelsächsischen Missionare, die diese völkische Kirche aufbrechen wollten, weil für Gott alle Menschen und Völker gleichen Wert haben. Die Missionare hatten ein sehr modernes Ideal: Einerseits wollten sie bei ihren Blutsverwandten missionieren, doch andererseits verpflichteten sie sich, als Christen unter Fremden zu leben und zu wirken“.<sup>21</sup> So hat Bonifatius die Kirche des Frankenreichs aus ihrer Stammesbindung herausgeführt und durch die Bindung an Rom in die universale Kirche eingefügt.<sup>22</sup>

## Der Apostel Bonifatius im Mittelalter

Bonifatius leistete seinen Missionsdienst nicht nur im direkten Auftrag des Apostels Petrus und seines apostolischen Nachfolgers Papst Gregor II., sondern wurde bereits zu Lebzeiten auch in die Nähe der Apostel gerückt, bald

<sup>20</sup> Ep. 16 (RAU 62–64). Im Mittelalter schwur man stets in Kirchen oder auf eine Reliquie; P. J. GEARY, *Furta Sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo*, Milano 2000, 43.

<sup>21</sup> A. ANGENENDT in einem Interview für den „Tag des Herrn“ 53 (2003), entommen dem Sonderheft der kath. Nachrichten-Agentur zum 1.250. Todestag des heiligen Bonifatius „Apostel der Deutschen“, Bonn 2003, 15.

<sup>22</sup> W. BRANDMÜLLER, Sieg des Wortes über die Barbaren. Vor 1250 Jahren wurde der heilige Bonifatius ermordet, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 05.06.2004, S. 38. So sieht es dann auch Kardinal LEHMANN in drei Vorträgen, die er im Juni 2004 anlässlich des Bonifatius-Jubiläums gehalten hat: „Aber auf jeden Fall haben die angelsächsischen Missionare eine völkische Kirche aufgebrochen, weil alle Menschen und Völker vor und für Gott denselben Wert und die gleiche Würde haben. So hat Bonifatius die fränkische Kirche zur Gemeinschaft aller Christen geöffnet. Dies war in seiner Situation nur dadurch möglich, dass er sie auf Rom und den Papst hin orientiert hat. So hat er die Grundlagen für das fränkische Reich Karls des Großen geschaffen, das völkerübergreifend war“.

auch direkt als Apostel bezeichnet<sup>23</sup>, sobald er als Märtyrer durch seinen Tod das apostolische Ideal vollends verwirklicht hatte. In den frühen liturgischen Gebeten zu seinem Andenken begegnet er demnach als Apostel.<sup>24</sup> Als solcher geht er in die Erinnerung der zahlreichen Pilger ein, die seit dem 8. Jahrhundert sein Grab in seinem Lieblingskloster Fulda besuchen, dessen Umgebung er selbst einmal so beschrieben hat: „Da liegt ein Waldgebiet in einer weit und breit einsamen Gegend, mitten zwischen den Völkern unseres Predigtgebiets.“<sup>25</sup> Die Gebetskollekte für das Bonifatiusfest am 5. Juni lautet in den Sakramentaren des 9./10. Jahrhunderts: „Gott, der du die zahlreichen Völker durch die Beharrlichkeit des seligen Bischofs und Märtyrers Bonifatius zur Erkenntnis deines heiligen Namens zu rufen gewürdigt hast, gewähre uns gnädig, den Schutz dessen zu genießen, dessen Festtag wir begehen.“<sup>26</sup> Wahrscheinlich hat Alkuin dieses Gebet und die gesamte Bonifatiusmesse wenige Jahrzehnte nach dem Tod des Heiligen verfasst. Offensichtlich zeichnet er Bonifatius als einen neuen Völkerapostel in den Spuren Pauli.<sup>27</sup>

Eine wichtige Etappe bildet dann der Hymnus des Fuldaer Abtes Hrabanus Maurus († 856). Darin stimmt „Germanien“ das Lob auf den Märtyrer und „Lehrer für die Völker“ Bonifatius an und ruft frohlockend: „*O patria, o populus, tanto ditata patrono – Per quem vita venit, o patria, o populus*“.<sup>28</sup> Wenn hier die germanischen Stämme als ein „Volk“, Germanien als „Vaterland“ bezeichnet werden, so meint Hrabanus Maurus hier noch den hessisch-thüringischen Teil des Frankenreichs. Und doch war der späteren pangermanischen Deutung die Tür geöffnet, wonach man Germanien weit faßte und Bonifatius zum „*apostolus Germaniae*“, machte, und zwar ganz Germaniens – so erstmals im 12. Jahrhundert im Fuldaer Codex Eberhardi.<sup>29</sup>

Freilich bleibt Bonifatius trotz des universalen Anspruchs seiner Mission

<sup>23</sup> RUDOLF (wie Anm. 10) 145–156; P. KEHL, Kult und Nachleben des heiligen Bonifatius im Mittelalter (754–1200), Fulda 1993, 207.

<sup>24</sup> Orat. 506a. 704 I (CCL 160, 260, 343).

<sup>25</sup> Bonif. ep. 86 (RAU 290).

<sup>26</sup> Orat. 1809 (CCL 160B, 46); P. BRUDER, Die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius, Apostels der Deutschen, in der Diözese Mainz, in: Der Katholik 85,1 (1905) 338; KEHL 100. Die universale Perspektive ist freilich nicht auf Bonifatius beschränkt, denn eine für Bonifatius verwendete, aber auch für andere Lehrer verwendbare Kollekte lautet: „Gott, der du die gesamte Welt durch die Predigt heiliger Lehrer zur Erkenntnis der Wahrheit bekehrt hast, gewähre uns, so bitten wir, durch die Beispiele derer, durch deren Worte wir dich erkannt haben, zu dir voranzuschreiten“; orat. 2158 (CCL 160B, 205).

<sup>27</sup> P. BRUDER, Die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius in Kloster und Diözese Fulda vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart, in: Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden 31 (1910) 585–588; KEHL (wie Anm. 22) 33, 57, 195.

<sup>28</sup> Hrab. Maur. hymn. 81, in: Monumenta Germaniae Historica, Poetae Latini Aevi Carolini 2, 234 f.; KEHL 102 f.; HAARLÄNDER 178.

<sup>29</sup> KEHL 211; F. J. FELTEN (Hg.), Bonifatius – Apostel der Deutschen. Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert, Wiesbaden 2004, 30 f.; HAARLÄNDER 179.



über viele Jahrhunderte hinweg ein Lokalheiliger. Das erwähnte Messformular Alkuins wurde nur in den mit Bonifatius besonders verbundenen Ortskirchen und Klostersgemeinschaften im thüringisch-hessisch-mainzischen Gebiet verwendet. Erst 1874 wurde das Bonifatiusfest ins römische Messbuch aufgenommen und somit der Gesamtkirche zu beten aufgegeben. Trotz der lokalen Verehrung des hl. Bonifatius in Mainz, Fulda und Fritzlar wurde sein Name aber bereits 1586 ins römische *Martyrologium* aufgenommen. Dessen Verfasser, Cesare Baronio, würdigte Bonifatius als „*apostolus Germanorum*“, der von Papst Gregor geschickt wurde, um den Völkern in Germanien das Evangelium zu verkünden.<sup>30</sup> Hier wird Bonifatius gewiss nicht pangermanistisch vereinnahmt, sondern aus der römischen Germanien-Perspektive des 16. Jahrhunderts heraus gesehen.

### Der Patron des katholischen Teutschland

Das *Martyrologium Romanum* gehört bereits der Zeit der Reformation und der katholischen Reform des 16./17. Jahrhundert zu. Der gegenreformatorische Katholizismus entdeckt Bonifatius als Patron ganz Deutschlands, der das von der Glaubensspaltung und dem dreißigjährigen Krieg heimgesuchte Land behüten soll. Ein Mainzer Gebetsheft aus dieser Zeit bezeichnet Bonifatius als „Apostel des ganzen Teutschlands“ und bietet ein Lied zu seiner Ehre, dessen 29. Strophe lautet: „Das Teutschland wollst anschauen, O werther Gottes Freund! Bitt, daß Gott woll aufbauen, Was hat zerstört der Feind“<sup>31</sup>, wobei der Feind doch wohl die Reformatoren sind.

Dafür, dass die Jesuiten im Zuge der Gegenreformation Bonifatius als Patron „Teutschlands“ im Sinne des katholisch aufgefassten Heiligen Römischen Reichs Teutscher Nation auf den Schild gehoben hätten, gibt es keine Hinweise.<sup>32</sup> Bonifatius hat auch im 17./18. Jahrhundert zu keiner überregionalen Verehrung gefunden.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> C. BARONIO, *Martyrologium Romanum ad novam kalenarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum*, Romae 1586, 249. Cesare Baronio würdigt Bonifatius auch in seinen *Annales Ecclesiastici* ausführlich. Um 1603 wird Bonifatius durch ein Gemälde und eine Inschrift in der Mainzer Johannesstiftskirche als „Apostolus Germanorum“ geehrt; P. BRUDER, Die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius, Apostels der Deutschen, in der Diözese Mainz, in: *Der Katholik* 85,1 (1905) 248.

<sup>31</sup> P. BRUDER, Die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius, Apostels der Deutschen, in der Diözese Mainz, in: *Der Katholik* 85,1 (1905) 253. 256.

<sup>32</sup> Im Jesuitentheater spielt Bonifatius praktisch keine Rolle. Siehe nur das Willibald drama vom 15. 10. 1615 im Eichstätter Jesuitengymnasium: E. M. SZAROTA, *Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet* 1,2, München 1979, 1121–1231.

<sup>33</sup> Seit spätestens 1859 erheben sich Stimmen, Petrus Canisius selbst als einen neuen Apostel Deutschlands und Nachfolger des hl. Bonifatius oder „zweiten Bonifatius“ zu bezeichnen; O. BRAUNSBERGER (Hg.), *Beati Petri Canisii Societatis Iesu epistulae et acta* 1. 1541–1556, Freiburg 1896, XXII; J. BRODRICK, *Petrus Canisius 1521–1597*, 1, Wien 1950,

Immerhin ist er von Anfang an Gegenstand konfessioneller Auseinandersetzungen. Die Magdeburger Zenturiatoren bezeichnen ihn als den „schlimmsten Papstkriecher aller Zeiten“, der nicht das Evangelium, sondern den römischen Aberglauben gepredigt und die Kirchen Germaniens dem römischen Joch unterworfen habe (Cent. 8,10). Der Humanist Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) deutet „Bonifatius“ in „Malefatus“ um.<sup>34</sup> Der erste deutsche Jesuit Petrus Canisius erregt sich über die Zenturiatoren, weil sie den „Apostel Germaniens“ als „Pseudoapostel“ und „Diener des Antichrist“ verunglimpfen<sup>35</sup>, und ruft ihn nun seinerseits an als Beschützer bei der Bekämpfung der „Häretiker“ in Germanien.<sup>36</sup>

In dieselbe Richtung, wenn auch ohne gegenreformatorische Stoßrichtung, weist eine Beschreibung der 1000-Jahrfeier des Todes des hl. Bonifatius 1755 in Fulda. Der dortige Abt und Fürstbischof Amandus notiert, dass „fromme Christen von allen Ort und Enden Teutschlands“ kamen, um die Fürbitte des „allgemeinen Land-Patronens“ zu erflehen.<sup>37</sup> Und schließlich ist neben Mainz und Fulda als dritte wichtige Verehrungsstätte des Bonifatius ist die Klosterkirche in Fritzlar zu nennen, wo 1779 eine Gedenkplatte gesetzt wurde, auf welcher Bonifatius als Apostel Germaniens und Schutzpatron angesprochen wird.<sup>38</sup>

Aufgrund der Glaubensspaltung, die das Heilige Römische Reich deutscher Nation in seiner Wurzel bedroht, kommt es mithin zu einer konfessionellen Verengung, die am Ende doch aus Bonifatius den Patron des katholischen Deutschlands und das Gegenbild Luthers macht: Jener hat Deutschland den katholischen Glauben gebracht, während dieser die Glaubenseinheit zerstörte.<sup>39</sup>

---

350; M. FAULHABER, Die Canisius-Predigten in St. Michael in München vom 18.–25. Oktober 1925, München 1925, 9 (EAM NL Faulhaber 4206). In seiner Predigt am 12. März 1950, dem „Papstsonntag“, im Münchener Liebfrauenturm sagt Faulhaber, Canisius sei der zweite, Papst Pius XII. ein dritter Bonifatius; Daktyloskript (EAM NL Faulhaber 4231).

<sup>34</sup> Th. HEILER, Bonifatius – Malefatus. Der Apostel der Deutschen im Licht der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Geschichtsschreibung, in: M. IMHOF / K. STAŠCH (Hgg.), Bonifatius. Vom angelsächsischen Missionar zum Apostel der Deutschen. Zum 1250. Todestag des heiligen Bonifatius, Fulda 2004, 189.

<sup>35</sup> O. BRAUNSBERGER (Hg.), Beati Petri Canisii Societatis Iesu epistulae et acta 7. 1572–1581, Freiburg 1922, 77. Vgl. F. JÜRGENSMEIER (Hg.), Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte 1,1, Würzburg 2000, 135.

<sup>36</sup> O. BRAUNSBERGER (Hg.), Beati Petri Canisii Societatis Iesu epistulae et acta 2. 1556–1560, Freiburg 1898, 704.

<sup>37</sup> LENHART (wie Anm. 40) 550. Noch 1905 fällt in Fulda die Formulierung seitens Bischofs Keplers, Bonifatius sei der mächtige „Fürbitter für Deutschland an Gottes Thron“; LENHART 562. Johannes Paul II. bezeichnet Bonifatius in seiner Ansprache in Fulda am 18. 11. 1980 als „ersten Patron Deutschlands“.

<sup>38</sup> P. BRUDER, Die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius, Apostels der Deutschen, in der Diözese Mainz, in: Der Katholik 85,2 (1905) 32.

<sup>39</sup> Vgl. J. M. SCHRÖCKH, Christliche Kirchengeschichte 19, Leipzig 1794, 248. So noch

## Der „Apostel Deutschlands“ im erwachenden Nationalismus

Nach der konfessionellen kommt zuletzt die nationale Einhegung des Bonifatius-Bildes im 19./20. Jahrhundert. Zu einer Zeit, als der moderne Nationalbegriff in ganz Europa Furore macht, nationalisiert die Kirche Deutschlands sozusagen ihre Heiligen und Feste, soweit dies opportun erscheint.<sup>40</sup> Aus dem lokal-heimatlichen Bonifatius wird ein in ganz Deutschland verehrter Heiliger, so dass man von einer regelrechten Bonifatius-Renaissance spricht.<sup>41</sup> In der Tradition des Bonifatius artikuliert der deutsche Katholizismus seine Sicht auf zentrale Begriffe der deutschen Geschichte: Was ist Deutschland, was ist deutsch? Was gehört zu Deutschland und was nicht? Wann ist Deutschland entstanden? Die Argumentation mit dem historischen Bonifatius bietet den Vorteil, für die unverfängliche Vergangenheit Dinge zu postulieren, die eigentlich die Gegenwart betreffen.<sup>42</sup>

Bonifatius wird nun weniger als Völkerapostel gesehen denn als „Apostel Deutschlands“.<sup>43</sup> Nirgends, auch nicht in den Lehrbüchern für Kirchengeschichte, wird darüber nachgedacht, dass der Titel „Apostel Deutschlands“ keine korrekte Übersetzung der alten Bezeichnung „Apostel Germaniens“ ist. Denn die deutsche Volkwerdung ist ein langer Prozess, der erst im 10. Jahrhundert beginnt.<sup>44</sup> Der historisch angemessene und politisch unverfängliche

---

A. KRÖSS, Der hl. Bonifatius, der Apostel der Deutschen, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 29 (1905) 207.

<sup>40</sup> B. STAMBOLIS, *Religiöse Festkultur*, Paderborn u. a. 2000, 202–212.

<sup>41</sup> L. LENHART, Die Bonifatius-Renaissance des 19. Jahrhunderts, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, Fulda 1954, 533–585. Ludwig LENHART hat diesen wichtigen Aufsatz zum 1200-Jahr-Jubiläum 1954 verfasst, in dem er zwei wesentliche Strömungen aufweist, aus der sich die Bonifatius-Renaissance entwickelt hat. Die für ihn entscheidende Strömung ist die katholische Bewegung des 19. Jahrhunderts mit ihren geistig-religiösen, kirchenpolitischen, sozialetischen und organisatorischen Leistungen. Hingegen erwähnt er nur kurz die zweite Strömung, nämlich das erwachende deutsche Nationalbewusstsein.

<sup>42</sup> Grundlegend S. WEICHLIN, Bonifatius als politischer Heiliger im 19. und 20. Jahrhundert, in: IMHOF / STASCH (wie Anm. 33) 219–234; DERS., Was ist deutsch am deutschen Katholizismus? Religion, Politik und Milieu im 20. Jahrhundert, in: *Zur Debatte* 4 (2004) 10f.

<sup>43</sup> Vgl. den Aufruf von 1828 zur Errichtung eines Bonifatiusdenkmals in Fulda; LENHART 537f., J. S. WITTMANN, *Die Geschichte des Reiches Gottes auf Erde vom Entstehen desselben bis auf unsere Tage* 3, Augsburg 1823, 698f. sagt treffend, dass Gregor II. Bonifatius aussendet „in die Welt als einen Apostel mit dem Auftrag überall, wo er hinkommen sollte, das Evangelium zu predigen“; erst danach wird er zum „Apostel Deutschlands“. Die apostolisch-universale Mission der Völkerbekehrung wird auch noch angesprochen von F. L. STOLBERG, *Geschichte der Religion Jesu Christi* 23, Mainz 1832, 486 und J. ALZOG, *Universalgeschichte der christlichen Kirche. Lehrbuch für akademische Vorlesungen*, 6. Aufl. Mainz 1955, 347 (1. Auflage 1840).

<sup>44</sup> Th. SCHIEFFER, *Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg 1954, 285f. Siehe immerhin F. J. WEINRICH, *Der heilige Bonifatius*, Kevelaer 1935, 29: „zog

Begriff „Germanien“ als das Gebiet der Germanenvölker wird nun bewusst durch den nationalen Begriff „Deutschland“ ersetzt, um den in Deutschland tätigen Missionar zum Träger einer politischen Idee zu machen<sup>45</sup>; Bonifatius wird zum Ahnherrn, ja Begründer der deutschen Nation.

Diese deutsch-nationale Wende im Bonifatius-Verständnis ist nicht zu verstehen ohne einen Blick in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts, also die Zeit zwischen der Säkularisation im Reichsdeputationshauptschluss 1803 und der Märzrevolution von 1848. Das Großereignis der Säkularisation mit der Entflechtung von Kirche und Reich, dem Untergang der geistlichen Territorien und der Neuordnung der Ländergrenzen wird zum Auslöser katholischer Erneuerung. Dabei spielt nun einerseits die Verbundenheit mit Rom eine wichtige Rolle, andererseits öffnet man sich den aufbrechenden nationalen Einheitsbestrebungen. Beides kann durchaus zusammengehen, aber es gibt auch Nationalliberale und Antiklerikale, die nationale Einigung gegen das Christentum stellen und Deutschtum nur in der Emanzipation von der Religion für möglich halten. In diesem Kontext sehen die Katholiken in ihrem „Apostel der Deutschen“, dessen Reliquien sie in Fulda hüten, ein starkes Argument für den Beitrag der katholischen Kirche für das erwachende Nationalgefühl.

Hingegen setzen die Protestanten lieber auf Martin Luther und küren ihn zum Ahnherrn Deutschlands, weil er gegen die römische Kirche die deutsche Bibel unter das Volk gebracht habe. So geraten Bonifatius und Luther in die Mühlen des deutschen Konfessionalismus.<sup>46</sup> In diesen Zusammenhang gehört auch das „Wettrüsten“ der Denkmäler. Zur 300-Jahrfeier des vermeintlichen Thesenanschlags Luthers im Jahr 1817 wird unter starker Anteilnahme der Öffentlichkeit ein Lutherstandbild in Wittenberg aufgestellt.<sup>47</sup> Nur elf Jahre später wird 1828 das Bonifatiusdenkmal in Fulda initiiert. Der Aufruf hierfür beabsichtigt nicht mehr eine Andachtsstätte für den heiligen Landespatron, sondern ausdrücklich ein nationales Denkmal für den „Großen Apostel Deutschlands“. Die Weihe nimmt 1842 der Fuldaer Bischof vor, aber die An-

---

Wynfrid nach Deutschland, das noch nicht so hieß, das man erst dann so nennen konnte, als er die uneinigen Stämme mit dem heiligsten Mörtel, der Liebe Christi, untereinander verbunden hatte“.

<sup>45</sup> KESSEL, Art. Bonifatius, in *Kirchenlexikon* 2 (2. Aufl. 1883) 1067, 1070: Bonifatius als „Apostel der Deutschen“, der „in Deutschland missionierte“ bzw. sich „der deutschen Mission“ widmete.

<sup>46</sup> S. WEICHLIN, *Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert*, in: O. BLASCHKE (Hg.), *Konfessionen im Konflikt*, Göttingen 2002, 155–179.

<sup>47</sup> Chr. THEISELMANN, *Das Wormser Lutherdenkmal Ernst Rietschels (1856–1868) im Rahmen der Lutherrezeption des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt u. a. 1992, 8 f. Das Wormser Denkmal wurde hingegen erst zwischen 1856 und 1869 realisiert.

wesenheit der evangelischen Geistlichkeit dokumentiert den überkonfessionellen Charakter der Initiative.<sup>48</sup>

Das deutsch-nationale Projekt eines Hermannsdenkmals im Teutoburger Wald im Jahr 1838 (1875 vollendet)<sup>49</sup> löst eine polemische Debatte zwischen dem politischen Katholizismus und seinen Gegnern aus. Diese träumen von den Tagen, „da der deutsche Stamm noch in unberührter Jungfräulichkeit gleich seinen Urwäldern von fremder Art und Sitte nichts wußte“, und bedauern, dass Bonifatius die ursprüngliche Nationalität der Völker verwischt habe.<sup>50</sup> Sie erinnern an die Befreiung der Germanen vom römischen Joch in der Varus-Schlacht und sehen im ultramontanen, romorientierten Katholizismus einen Verrat am Erbe des Arminius. Die Katholiken erwidern, dass die Römer einst die unterworfenen Völker in sich aufgenommen haben, wogegen sich Arminius zurecht wehrte, während die katholische Kirche jedoch die Völker-verschiedenheit belasse und alle Völker gleichermaßen dazu auffordere, sich mit ihr zu vereinigen. So sei neben Arminius auch Bonifatius zu stellen, der „Apostel Deutschlands“, in dem sich die Stärke und der Sieg des katholischen Rom manifestiere.<sup>51</sup> Mithin stehe Rom nicht gegen die Nationen und Völker, sondern fördere diese in ihrer Verschiedenheit.

Tatsächlich ist man katholischerseits vom harmonischen Mittelalter überzeugt, in dem alle Völker im Schoß der katholischen Kirche friedvoll zusammenleben, bis Luther sie von der Einheit abkehrt. Der Katholizismus bewahre sogar die Völker erst vor ihrem Untergang.<sup>52</sup> Die deutsche, stämmeübergreifende Nation sei vom Christentum erst geschaffen worden. So reklamieren die Katholiken die Entstehung Deutschlands für sich. Der Paulskirchenabgeordnete und Kirchenhistoriker Johann Nepomuk Sepp formuliert es 1848 so: Von Mainz aus „ist durch Bonifacius die kirchliche Verfassung Deutschlands ausgegangen, lange vor der politischen Carls des Großen. Nein, nicht über

---

<sup>48</sup> W. KIRCHHOFF, Das Bonifatiusdenkmal in Fulda. Ein verkanntes Nationaldenkmal?, in: IMHOF / STASCH (wie Anm. 33) 235–247; W. STUMP, Lutherstandbilder als Nationaldenkmäler. Streiflichter zur Geschichte des Konfessionalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert, in: Saeculum 34 (1983) 142 f. In der 1842 eröffneten Walhalla wurde eine Bonifatius-Gedenktafel angebracht. Bibl. Apost. Vat. Cod. lat. 11143, fol. 90: Nachricht für die Theilnehmer an den Feierlichkeiten bei der Enthüllung und Weihe des Standbildes Winfried Bonifacius am 17. August 1842 zu Fulda; fol. 91 f.: Programm zum Feste der Enthüllung und Weihe des Monumentes.

<sup>49</sup> U. SCHLIE, Die Nation erinnert sich. Die Denkmäler der Deutschen, München 2002, 48–51.

<sup>50</sup> Vgl. Die Christianisierung der Germanen nach Ozanam, in: Hochland 31,2 (1934) 90.

<sup>51</sup> Das Denkmal des Arminius, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 3,1 (1839) 220–233; M. KLUG, Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz, Paderborn u. a. 1995, 313–316.

<sup>52</sup> St. J. DIETRICH, Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852, Paderborn u. a. 1996, 105.

Deutschland; Deutschland war damals noch nicht; erst von Mainz aus ist unserer Nation ihr Name gegeben worden. Eine Diözese nach der andern, ein Volksstamm nach dem andern ist von hier aus in die deutsche Volkskörperschaft hineingezogen worden. Allen, welche die lingua tiudisca sprachen, hat erst Bonifacius den Namen deutsches Volk, deutsches Land gegeben“.<sup>53</sup>

Dieses in der Bonifatiusverehrung kulminierende Nationalbewusstsein des deutschen Katholizismus findet seinen prominenten Vertreter in Bischof Ketteler von Mainz, der im Hirtenbrief von 1855 anlässlich der 1100-Jahrfeier des Martyriums des hl. Bonifatius schreibt: „Durch dieses Werk der Einigung der deutschen Völker in Einem Glauben und Einer Kirche ist der heilige Bonifacius aber nicht nur unser geistiger Vater, sondern er ist auch zugleich der wahre Begründer der Größe des deutschen Volkes“<sup>54</sup> als einer einigen mächtigen Nation. Er hat nicht nur zahlreiche Volksstämme dem Christentum gewonnen, er hat auch in diese Völker die geistigen Fundamente ihrer bürgerlichen Einigung, ihrer christlichen Staatsordnung, ihrer Größe in der Weltgeschichte gelegt. Ohne jene geistigen Bande, zusammengehalten durch die Kirchenverfassung, wäre aus so verschiedenen Volksstämmen nie ein deutsches Volk hervorgegangen. Wir hätten vielleicht nicht einmal eine Sprache gefunden, die uns Allen verständlich ist wie das Hochdeutsche ... Als daher später diese geistige Grundlage wieder gestört und (von den Reformatoren; S. H.) das geistige Band zerrissen wurde<sup>55</sup>, durch welches der heilige Bonifacius die deutschen Völker verbunden hatte, da war es auch aus mit der deutschen Einheit und der Größe des deutschen Volkes“.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Zitiert nach DIETRICH 106.

<sup>54</sup> Noch W. NEUSS, Die Kirche des Mittelalters, Bonn 1946, 38 in Abwehr der vergangenen Polemik: Bonifatius gehört neben Karl den Großen und Otto den Großen in die Trias der „Begründer deutscher Größe“. Otto I. wurde 972 symbolträchtig am Vigiltag des Bonifatiusfestes im Magdeburger Dom beigelegt.

<sup>55</sup> Vgl. I. KLUG, Kämpfer und Sieger. Lebensbilder heroischer Menschen, Paderborn 1924, 217f.: „der Name Bonifatius bedeutet einen deutschen Lenz, ein Aufblühen, ein Früchte-Ansetzen ... der Name Luther bedeutet einen herbstlichen Blätterfall, ein Brechen und Splintern im deutschen Lebensbaum, bedeutet eine klaffende Wunde, aus der letztendlich jegliche nationale Erkrankung des deutschen Volkes ihr Herzblut sog“.

<sup>56</sup> E. ISERLOH u. a. (Hgg.), Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler. Sämtliche Werke und Briefe 1,2, Mainz 1978, 180 f. (vgl. 187). Einige Passagen lösten eine heftige katholisch-protestantische Polemik aus; J. B. KISSLING, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert 3, Münster 1905, 580 f.; W. ALTGELD, Katholizismus – Protestantismus – Judentum, Mainz 1992, 164; K. PETERSEN, „Ich höre den Ruf nach Freiheit“. Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner Zeit, Paderborn u. a. 2005, 69 f. Siehe auch LENHART (wie Anm. 40) 557–561; B. NICHTWEISS, Zur Bonifatius-Verehrung in Mainz im 19. und 20. Jahrhundert, in: DIES. (Hg.), Bonifatius in Mainz, Mainz 2005, 283–286. 1867 schreibt KETTELER: „Zur Zeit des heiligen Bonifazius bildete fast ganz Deutschland eine Kirchenprovinz, und diese Einheit in der Kirche Deutschlands wirkte so mächtig, daß sie zugleich die Grundlage des nationalen Bandes der deutschen Völker wurde“; erst die Säkularisation habe dem durch die Neuumschreibung der Diözesen und

Ketteler schlägt hier pointiert deutsch-nationale Töne an, auch wenn es ihm nicht um eine bloße Volkwerdung geht, sondern um die Begründung deutscher Kultur. Er möchte gegen Liberale, Antiklerikale und Protestanten verhindern, dass die deutsche Frage ohne die römisch-katholische Kirche beantwortet und so die Kirche an den gesellschaftlichen Rand gedrängt wird. Zwischen 1848 und 1870, vor der Reichsgründung, verschärft sich die nationale Debatte zwischen großdeutscher Lösung mit katholischem Übergewicht (Österreich) und kleindeutscher Lösung mit protestantischem Übergewicht (Preußen). In Bonifatius scheint die Vision einer wahren, katholischen, großdeutschen Einheit auf. Man kann sich den Sturm der Entrüstung vorstellen, den Ketteler bei seinen Gegnern auslöst.<sup>57</sup> Seine Gedanken gehen in popularisierter Form in unzählige katholische Heiligenbücher ein.<sup>58</sup> Man bindet Bonifatius immer enger an das Deutschtum. Aus dem Angelsachsen wird nun der „deutsche Glaubensapostel“<sup>59</sup>, der seinen „deutschen Namen“ Winfrid gegen den „römischen Namen“ Bonifatius eintauschen musste.<sup>60</sup> Noch 1909 meint Gustav Schnürer, den Erfolg des Bonifatius, eines Bischofs von geradezu „deutschem Wesen“, in der Idee der „deutschen Treue“ und das tragende Moment seiner Missionstätigkeit im „nationalen Empfinden“ erkennen zu können.<sup>61</sup> Bonifatius habe als Angelsachse dem deutschen Volkscharakter

---

Landesgrenzen ein Ende bereitet (Iserloh u. a. 99). Ähnlich euphorisch wie Ketteler äußert sich J. B. HEINRICH, *Das Leben und Wirken des heiligen Bonifacius, Erzbischofs von Mainz und Apostels der Deutschen zur elften (!) Säcularfeier seines Martyrertodes*, Mainz 1855, 3: „daß Er es gewesen ist, durch welchen Gott die deutschen Völker in das Christenthum eingeführt und sie zur größten christlichen Nation der Erde gemacht hat. Ja, die angesehensten Geschichtsforscher sind der Meinung, daß der hl. Bonifacius die Grundlage zur ganzen künftigen Größe, Einheit und Herrlichkeit des deutschen Volkes und Reiches gelegt hat“.

<sup>57</sup> WEICHLIN, *Bonifatiusstradition* 74–76; H.-J. BRAUN, *Die Bonifatius-Jubiläen im Bistum Mainz*, in: FELTEN (wie Anm. 28) 136 f.

<sup>58</sup> Z. B. F. HEITEMEYER, *Die Heiligen Deutschlands*, Paderborn 1888, 234–243, der Bonifatius auch als „Bischof der Deutschen“ bezeichnet (238). Noch L. HERTLING, *Geschichte der katholischen Kirche*, Berlin 1949, 109 steht im Bann solch deutschnationalen Denkens: „Bonifatius gilt seit jeher mit Recht als der Apostel Deutschlands ... man kann sagen, daß er die deutsche Nation als solche katholisch gemacht hat. Von jetzt an gab es neben Italien, Spanien, Frankreich, England und Irland auch ein katholisches Deutschland“.

<sup>59</sup> So sogar noch LENHART (wie Anm. 40) 560.

<sup>60</sup> HASE, *Art. Bonifacius*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* 3, Leipzig 1876, 123. Vom „deutschen“ Namen Winfrid sprechen auch W. LEVISON, *Wann und weshalb wurde Wynfrith Bonifatius genannt?*, in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 33 (1908) 526, und *Katholisches Kirchenblatt für das Bistum Berlin* vom 05.06.1938, 7. Sachgerecht wäre es, vom angelsächsischen Namen Winfrid zu sprechen; vgl. C. WILL, *Bonifatius, eine etymologisch-diplomatische Untersuchung*, in: *Historisches Jahrbuch* 1 (1880) 264 f.

<sup>61</sup> G. SCHNÜRER, *Bonifatius. Die Bekehrung der Deutschen zum Christenthum*, Mainz 1909, 103. 106.

(Organisationstalent u. s. w.) näher gestanden als die früheren irischen Glaubensboten und deshalb beim Volk mehr Verständnis gefunden.

Auch im Luthertum spart man nicht mit Lob für Bonifatius, wenn es um seine Leistungen für das Deutschtum geht. Begeistert zählt der Kirchenhistoriker Heinrich Leo 1854 seine Verdienste auf, „unter denen das größte und herrlichste die Grundlegung der deutschen Nation war durch Herstellung einer deutschen Kirche, man kann sagen: die erste Schöpfung und Pflanzung der deutschen Nation, der er dem Stamme nach verwandt war [...] Alles, was später in kirchlicher, politischer und geistiger Beziehung in Deutschland erwachsen ist, steht auf dem Fundamente, welches Bonifacius gelegt hat, Bonifacius, dessen Grabstätte in Fulda uns heiligerer Boden sein mußte, als die Gräber der Patriarchen den Israeliten waren; denn er hat unser Volk und uns in diesem geistig gezeugt“<sup>62</sup>, eine Hymne, die wiederum zustimmend und konfessionsübergreifend zitiert wird vom Kölner Priester Ferdinand Stiefelhagen in seinem populären Kirchengeschichtswerk (zweite Auflage 1869).<sup>63</sup>

Das ist unmittelbar vor dem deutsch-französischen Krieg 1870/71, der einmündet in die nationale Euphorie des deutschen Kaiserreichs. Unter diesem Eindruck lobt der katholische Historiker Heinrich Brück Bonifatius, „welcher Heidentum und Häresie in Deutschland siegreich überwand, der deutschen Kirche eine bestimmte Organisation und dadurch Einheit und Festigkeit gab und den Grund zur politischen Größe unseres Vaterlandes legte“.<sup>64</sup> Noch direkter sagt es der evangelische Historiker August Friedrich Gfrörer: „das Wirken des h[eiligen] B[onifatius] war der Sache Jesu Christi und dem Wohle des deutschen Volkes geweiht. Mit einem Glaubenseifer, mit einer Schärfe des Verstandes, mit einer Kraft des Willens [...] hat er unablässig dahin gestrebt, dem deutschen Volke eine dem Evangelium entsprechende, dabei einheitliche und von fränkischer (französischer! S. H.) Gewalt unabhängige Kirchenverfassung zu geben. Seine Absicht ging in Erfüllung. Bei Ab-

---

<sup>62</sup> LEO, Vorlesungen über die Geschichte des deutschen Volkes und Reiches 1, Halle 1854, 487. Hundert Jahre später schreibt der Jesuitenpater Friedrich MUCKERMANN in seinen seit 1941 verfassten Lebenserinnerungen über seinen Besuch am Bonifatiusgrab in Fulda: „Mit diesem Grabe ist nicht nur Segen und Fluch für die deutschen Katholiken verbunden, sondern auch die deutsche Idee selber. Die Vereinigung der deutschen Nation mit Rom, schon vorausgenommen unter dem ersten Frankenkaiser, dann im deutschen Sinne erneuert und recht eigentlich in Form gebracht durch Otto den Großen, ist der Brennpunkt und die Kraftquelle der abendländischen Zivilisation gewesen, das Unterpfand der besonderen deutschen Sendung für alle Zeiten“. N. JUNK, Friedrich Muckermann. Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen, Mainz 1973, 425 f.

<sup>63</sup> F. STIEFELHAGEN, Kirchengeschichte in Lebensbildern. Für Schule und Familie, 2. Aufl. Freiburg 1869, 205.

<sup>64</sup> H. BRÜCK, Lehrbuch der Kirchengeschichte für academische Vorlesungen und zum Selbststudium, 2. Aufl. Mainz 1877, 241 f. Vgl. Art. BRÜCK, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 1 (1975) 763 f.



schluss des Verduner Staatsvertrags<sup>65</sup>, der einen deutschen Reichskörper schuf und den B[onifatius] vorschauend von weitem her vorbereitete, wurde die von ihm eingeführte kirchliche Eintheilung Deutschlands zu Grunde gelegt. Das Reich germanischer Nation ist sein oder Dessen Werk, für den er arbeitete, ist auf den Fels der Kirche gegründet“.<sup>66</sup> Andere warnen vor solchen Anachronismen, etwa der katholische Pfarrer Georg Pfahler: „Bonifacius' Verhältnis zur Einheit des Reiches deutscher Nation im Großen und Ganzen gezeichnet, so ist es allerdings der Ehre für ihn zu viel und geschichtlicher Wahrheit nicht entsprechend, ihn als den eigentlichen Urheber der politischen Einigung unseres Volkes zu preisen“.<sup>67</sup>

Das Bild eines deutschen Kultur- und Nationenstifters Bonifatius bleibt umstritten. Das zeigt sich im Kulturkampf (seit 1870/71). Als Symbolfigur des Ultramontanismus und als „römischer Sendbote“ und „Römling“ gerät Bonifatius jetzt ganz neu zwischen die Fronten. In einer im Auftrag des Zentralkomitees der Generalversammlungen der deutschen Katholiken verfassten Darstellung des Kulturkampfes heißt es 1916, dass es auf Seiten der protestantischen Wissenschaft „mehr und mehr Brauch wurde, aus Gründen des Romhasses das Andenken des größten Wohltäters Deutschlands, des hl. Bonifatius, zu schmähen“. Man machte ihm auf protestantischer Seite den Ehrentitel „Apostel Deutschlands“ streitig, da es bereits ein romfreies Urdeutschland gegeben habe, missioniert durch die iro-schottischen Wandermönche, welches erst durch Bonifatius dem römischen Stuhl überantwortet wurde.<sup>68</sup> Das spielt auf die These der vorbonifazischen „Culdeer“-Kirche an.<sup>69</sup> Erst Luther konnte den Deutschen wieder die religiöse Freiheit zurück-

<sup>65</sup> 843 zerfiel das karolingische Gesamtreich in West-, Mittel- und Ostfrankenreich.

<sup>66</sup> Zustimmung zitiert von F. X. KRAUS, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende, Trier 1872, 229.

<sup>67</sup> G. PFAHLER, St. Bonifacius und seine Zeit, Regensburg 1880, 321.

<sup>68</sup> J. B. KISSLING, Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche. Im Auftrage des Zentralkomitees für die Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands 3, Freiburg 1916, 183 f. So argumentierte man auch seit 1933; J. LORTZ, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung, 11. Aufl. Münster 1948, 120 (1. Auflage 1932).

<sup>69</sup> Der reformierte Theologe Johann Heinrich August Ebrard (1818–1888) machte Bonifatius den Ehrennamen „Apostel Deutschlands“ streitig, insofern er eine bereits existierende „Culdeerkirche“, das blühende kolumbanische Kirchentum, zerstört und durch ein verwildertes, sklavisches römisches Christentum ersetzt habe; J. H. A. EBRARD, Bonifatius der Zerstörer des columbanischen Kirchentums auf dem Festlande, Gütersloh 1882. F. J. von BUSS, Winfrid-Bonifacius, Graz 1880, 3: „eine gewisse nationale Schwärmerei, welche sich in dem von Rom nicht berührten germanischen Christentum, weiß Gott, welches Ideal, austräumt, das Wirklichkeit geworden wäre, wenn nicht der römische Einfluß die stolze Blüte des germanischen Geistes geknickt hätte“. Diese „Schwärmerei“ wurde vom Nationalsozialismus wiederaufgewärmt. Vgl. F. X. FUNK, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende, Trier 1872, 228; F. X. FUNK, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 6. Aufl. Paderborn 1911, 287 (1. Auflage 1886).

bringen, so wie Hermann der Cherusker den Germanen die politische Freiheit erkämpft hatte. Beide Male aber wurde diese Freiheit „gegen Rom“ erkämpft. In diesem Sinne stellt ein Plakat zur Enthüllungsfeier des Hermannsdenkmals im Teutoburger Wald 1875 die beiden Freiheitskämpfer „gegen Rom“ nebeneinander.<sup>70</sup>

Noch heftiger beklagt eine protestantische Gedenkschrift zum Jubiläumsjahr 1905 die Romfixierung des Bonifatius und fügt hinzu, dass für die Katholiken auch heute noch die Liebe zum Vaterland unvereinbar sei mit der Liebe, die die römische Kirche von ihnen für sich fordere, wozu Bonifatius den Grund gelegt habe.<sup>71</sup>

### Der Germanenbekehrer Bonifatius im Nationalsozialismus

Die Polemik der Nationalsozialisten gegen Bonifatius, dessen Namen man gern in Anführungszeichen setzt, beginnt früh. Im April 1924 kommt es zu einer Protestkundgebung des Zentralkomitees der Münchener Katholiken im Löwenbräukeller gegen die Angriffe der hitler'schen „völkischen Bewegung“ auf die katholische Kirche, Papst und Kardinal Faulhaber. Bei diesem Anlass sagt der Reichstagsabgeordnete Rauch in Anwesenheit des Kardinals: „Was den Gottesglauben anlangt, so lese ich in Heft 4 des ‚Völkischen Rüstzeuges‘: ‚Wir alle glauben an einen deutschen Gott, und unser Glaube wird allmächtig sein‘. Noch niemand ist darüber klar geworden, was das für ein Gott sein soll, ist's Wotan oder der Christengott [...] Ueber die katholische Kirche äußert sich der völkische Führer Born in Nürnberg: ‚Dieser unselige Kampf Roms begann mit der Missionsarbeit des Bonifatius; er läuft wie ein roter Faden durch das ganze Mittelalter und erreichte seinen Höhepunkt in der Reformation und während des Kulturkampfes. Ein Friede mit der Kirche ist ebenso unmöglich, wie ein Friede mit Frankreich‘ (Hört, hört, pfui)“.<sup>72</sup>

Aus katholischer Warte beschreibt Ludwig A. Winterswyl die Situation 1934 folgendermaßen: Die einen nehmen es Bonifatius übel, „daß er überhaupt den christlichen Glauben in Deutschland verkündet und damit die angestammte Gläubigkeit des Landes in mehr oder weniger gewaltsamer Weise auf Jahrhunderte hinaus vernichtet habe“, die anderen halten ihm vor, „daß er im Gegensatz zur vorangegangenen Mission durch die iroschottischen

<sup>70</sup> THEISELMANN (wie Anm. 46) Abb. 163.

<sup>71</sup> G. FICKER, Bonifatius – der „Apostel der Deutschen“. Ein Gedenkblatt zum Jubiläumsjahr 1905, Leipzig 1905, zitiert nach H. BIHLMAYER, Hagiographischer Jahresbericht für die Jahre 1904–1906, Kempten / München 1908, 108. Vgl. F. SCHNABEL, Die katholische Kirche und die Grundzüge des 19. Jahrhunderts, in Hochland 33,1 (1936) 198 f.

<sup>72</sup> Pamphlet „In Treue fest zu Kirche, Papst u. Kardinal!“, S. 10 (EAM NL Faulhaber 4205).

Glaubensboten in seiner Predigt und Kirchenordnung zu wenig auf die Durchdringung von altem Volkstum und neuem Glauben gesehen habe“.<sup>73</sup>

Die „Deutsche Revolution“, das „Kampfblatt für Deutsche Volkseinheit in Blut, Glauben, Kultur, Recht und Wirtschaft“, druckt 1934 einen von Hans-Georg von Waldow gezeichneten Aufsatz „Die Unterwerfung Deutschlands unter Rom“, der schwerste Anschuldigungen gegen Bonifatius erhebt, weil Rom der Hauptfeind des deutschen Volkstums sei, Bonifatius aber der Mann, der die Christianisierung der Deutschen im Anschluss an Rom durchgeführt habe. Zu dieser Auffassung der „Deutschgläubigen“ schreibt die „Breslauer Kirchenzeitung“, sie wiederhole nur das, was früher „eine befangene protestantische Polemik und liberale Kirchenstürmer zu Unrecht behauptet hatten“.<sup>74</sup>

Auf den Vorwurf, das Christentum habe den germanischen Geist der Tapferkeit zerstört, antwortet die katholische Seite, dass das „germanische Konzil“ von 742 unter Bonifatius angeordnet habe, im Krieg solle jeder Führer einen Beichtvater bei sich haben, wohinter die Absicht stehe, dass sie „umso tapferer und todeskühner“ kämpften.<sup>75</sup>

Häufig polemisieren die Nationalsozialisten gegen christliche Zwangsmission, namentlich die Sachsenbekehrung unter Karl dem Großen; dagegen weist man katholischerseits auf Bonifatius, der die Donareiche fällte und so die Friesen von der Ohnmacht ihres Gottes überzeugte.<sup>76</sup> Das beeindruckt die Gegner natürlich nicht, die ihren Spott über Bonifatius ausgießen, wie Walter Kies auf einer Versammlung der „Deutschen Glaubensbewegung“ am 10. Februar 1937 in München zum Thema „Völkerbeglückung durch Mission“: „Auch zu unseren Vorfahren seien die Glaubensboten gekommen, vor allem ‚Bonifazius‘, der ein Schandfleck in der deutschen Geschichte sei und bleibe. Dieser Bonifazius habe die Donareiche gefällt, aber sicherlich bei schönem und nicht bei gewittrigem Wetter, denn sonst hätte er es doch mit der Angst zu tun bekommen, dass ihn Donars Blitz treffen könnte“.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> L. A. WINTERSWYL, Sankt Bonifatius. Seine christliche und deutsche Mission, Paderborn 1934, 3 f.

<sup>74</sup> Alles zitiert nach „Beobachtungen und Bemerkungen“, in „Schönere Zukunft“, Nr. 17 vom 20.01.1935, Seite 426, der den Artikel der Breslauer Kirchenzeitung ausführlich zitiert (EAM NL Faulhaber 8023/1). Offenbar hat Faulhaber den Artikel gelesen.

<sup>75</sup> A. STONNER, „Hat das Christentum germanische Tapferkeit zerstört?“, in: „Der Katholik. Sonntagszeitung im Geist und Dienst katholischer Aktion“, 4. Jg., Nr. 43 vom 21.10.1934 (EAM NL Faulhaber 8023/1). Abdruck aus A. STONNER, Von germanischer Kultur und Geistesart, Regensburg 1934, 163.

<sup>76</sup> H. KLEIN, „Artfremde Religion?“, in: „Der Katholik. Sonntagszeitung im Geist und Dienst katholischer Aktion“, 5. Jg., Nr. 2 vom 06.01.1935 (EAM NL Faulhaber 8023/2). Karl der Große und Widukind waren in der Kontroverse um Zwangsbekehrungen die Hauptpersonen nationalsozialistischer Hetze.

<sup>77</sup> Daktylographischer „Bericht über den ‚Aufbauabend‘ der DG am 10. Februar 1937 im Nebenzimmer der Gaststätte ‚Pschorrbräu‘, Neuhauserstraße“ (EAM NL Faulhaber 8066).

Robert Luft befasst sich 1937 in seiner Schrift über „Die Verchristung der Deutschen“ mit Bonifatius, um mit dessen Verklärung in katholischen Heiligenbüchern aufzuräumen und die tapfere Widerständigkeit der Germanen gegen die christliche Neureligion hervorzuheben. Er spricht von der „Schandtat von Geismar“ und der „Schändung der Thorseiche“, die noch immer von Theologen und Geschichtsschreibern in den Mittelpunkt der Germanenmission gestellt werde<sup>78</sup>: „Sie zeigt die entsetzliche Zerstörung, die das Christentum in den hessischen Gauen angerichtet hatte“.<sup>79</sup>

In dieselbe Kerbe haut Werner Preisinger, der „vom Boden deutscher Weltanschauung aus“ die Gedankenwelt des Bonifatius daraufhin befragt, ob sie „der Entfaltung unserer Volksseele gedient“ oder „die Entfaltung unserer völkischen Eigenart gehemmt“ habe.<sup>80</sup> Das Urteil fällt negativ aus und gipfelt im Lob auf die Ermordung des Bonifatius: „Man zeigte uns unsere eigenen Vorfahren als unkultivierte, blutrünstige Wilde, die aus Lust am Morden und Brennen die Kündler der Religion der Liebe, die ihnen erst Kultur und Gottglauben gebracht hätten, ermordet und erschlagen hätten. Wir verstehen dieses Handeln unserer Vorfahren. Wir können nicht Menschen verurteilen, die im gerechten Aufbäumen ihrer Seele die Zerstörer ihres völkischen Lebens, diese Kündler einer Lehre des Hasses gegen alles, was nicht christlich war, erschlugen. Nicht feiger Mord wurde an dem Apostel der Deutschen, an Bonifatius, verübt, nein, hier sprach der göttliche Haß unserer Ahnen und gab einem Manne, der in völliger seelischer Verblendung das Heiligste unserer Vorfahren antastete und vernichten wollte, die gerechte Quittung auf ein seelermordendes Tun“.<sup>81</sup>

Am 9. Februar 1936 kommt Kardinal Faulhaber in seiner Predigt am „Papstsonntag“ auf einige antikatholische Polemiken der Nazis zu sprechen: „Die Päpste, sagt man, hätten seit Jahrhunderten, ja seit Bonifatius, eine deutsch-feindliche Stellung eingenommen. In den Schulungslagern und bei jeder Gelegenheit wird das der Jugend vorgeredet“.<sup>82</sup> In einem Heft des „Führerorgans der NS Jugend“ von 1935 stand ein Aufsatz über die „Entkonfessionalisierung des Brauchtums“, in dem der Kirche die Ausrottung der Volksbräuche vorgeworfen wurde. Belegt wurde dies durch die Fällung der

<sup>78</sup> R. LUFT, *Die Verchristung der Deutschen*, München 1937, 25 f.

<sup>79</sup> LUFT, *Verchristung* 25.

<sup>80</sup> W. PREISINGER, *Die Weltanschauung des Bonifatius. Eine Untersuchung zur Überfremdung deutschen Wesens durch die christliche Mission*, Stuttgart / Berlin 1939, 9 f.

<sup>81</sup> PREISINGER, *Weltanschauung* 123.

<sup>82</sup> B. STASIEWSKI (Hg.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*, 3 (1935–1936), Mainz 1979, 251; *Münchener Kardinalspredigten*, München 1936, 4 (EAM NL Faulhaber 4217/1). Ein Beispiel siehe J. MAISER, *Schulkampf in Baden 1933–1945*, Mainz 1983, 202 Anm. 48: *Schulunterricht der Christianisierung der Germanen „Die Verwelschung des deutschen Christentums durch Bonifatius“*.

Donareiche durch Bonifatius.<sup>83</sup> Auch Himmler zitiert dieses Beispiel, um die Intoleranz der Kirche anzuprangern, durch die „vollkommen unnötigerweise die Bäume, die unseren Ahnen nicht als Götter, sondern als Werk Gottes heilig waren, von Unberufenen gefällt wurden“.<sup>84</sup> Auf einer Gruppenführerbesprechung der SS in Bad Tölz am 18. Februar 1937 sagt er: „Ich habe es, muß ich sagen, immer als ein Zeichen größter Barberei (!) empfunden, daß dieser angebliche christliche Missionar Bonifatius hinging und die Eiche bei Hofgeismar (!) umschlug. Warum? Es ist eine Unverschämtheit zu behaupten, daß unsere Vorfahren diese Eiche angebetet hätten“.<sup>85</sup>

Bei ihren alljährlichen Treffen in Fulda am Bonifatiusgrab erinnern die deutschen Bischöfe in ihren Hirtenbriefen wiederholt an den „Apostel Deutschlands“, was zugleich den Rang Fuldas als heiliger Stätte der deutschen Nation erhöht. Am 26. Juni 1941 schreiben sie: „Während wir Bischöfe an dem Grabe des heiligen Bonifatius versammelt sind, dessen Lebensarbeit es war, das deutsche Volk unserem Herrn und Heiland Jesus Christus zuzuführen, und der in Erfüllung dieser Aufgabe eines glorreichen Martertodes starb, macht uns noch mehr Sorge [...] die Beobachtung, dass zur Zeit manche Kräfte an der Arbeit sind, diese segensvolle Verbindung zwischen Christus und dem deutschen Volke wieder zu lösen. Es geht um Sein oder Nichtsein des Christentums und der Kirche in Deutschland. Kürzlich wurde in Hunderttausenden von Exemplaren ein Buch verbreitet, das die Behauptung aufstellt, wir Deutschen hätten heute zwischen Christus und dem deutschen Volke zu wählen<sup>86</sup> [...] Wir sind überzeugt, unserem teuren deutschen Volke den wertvollsten Dienst zu leisten, wenn wir ihm Christus und seine Lehre erhalten. Eine entsetzliche Verarmung würde es für unser Volk bedeuten, wenn es jene christlichen Grundsätze preisgäbe, die seit mehr als einem Jahrtausend das Fundament seiner geistigen und sittlichen Kultur gewesen sind“.<sup>87</sup>

In seinem Entwurf zum Hirtenwort aus dem Sommer 1943 schreibt der Regensburger Bischof Michael Buchberger: „Der Glaube, den er (Bonifatius; S. H.) verkündete und für den er als Blutzeuge Christi starb, hat sich durch alle Jahrhunderte hindurch als ein unerschöpflicher Quell göttlichen Lichtes und göttlicher Kraft, irdischen und ewigen Heiles bewährt. Er war vor allem

<sup>83</sup> H. HÜRTE (Hg.), *Deutsche Briefe 1934–1938*. Ein Blatt der katholischen Emigration 1. 1934–1935, Mainz 1969, 601 f. Einem Geistlichen wurde etwa die Behandlung des Bildes „St. Bonifatius fällt die Donareiche“ in einem Katechismus als antigermanische Hetze ausgelegt; J. MAISER, *Schulkampf in Baden 1933–1945*, Mainz 1983, 218.

<sup>84</sup> H. HÜRTE (Hg.), *Deutsche Briefe 1934–1938*. Ein Blatt der katholischen Emigration 2. 1936–1938, Mainz 1969, 257.

<sup>85</sup> G. GRÜNZINGER / C. NICOLAISEN (Hgg.), *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches 4. 1937–1939*, Gütersloh 2000, 7.

<sup>86</sup> Gemeint ist zweifellos Rosenbergs „Mythus“.

<sup>87</sup> L. VOLK (Hg.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*, 5 (1940–1942), Mainz 1983, 466.

in Zeiten, in denen das Glaubensleben und die christliche Sitte in hoher Blüte standen, ein großer Segenspender auf allen Gebieten des persönlichen und Gemeinschaftslebens. Es gehört eine bodenlose Unwissenheit oder Unwahrhaftigkeit dazu, um behaupten zu können, dass die Einführung des Christentums für das deutsche Volk ein Unglück war. Eine mehr als 1000jährige Geschichte beweist das Gegenteil. Auf dem Grunde des christlichen Glaubens und Lebens stieg das deutsche Volk politisch, wirtschaftlich, geistig und kulturell an die Spitze der abendländischen Völker empor“.<sup>88</sup>

### Bonifatius als Ärgernis für den nationalsozialistischen Rassismus

Zeittypisch ist die Debatte um die germanische Rasse, in der Bonifatius ebenfalls zum Streitpunkt wird. Im Kern geht es nun um die Alternative: Was hat die Germanen zu Deutschen gemacht: Religion oder Rasse?

Äußerst polemisch schreibt ein gewisser Dr. Jam in „Die katholische Kirche als Gefahr für den Staat“, 1936 in Leipzig erschienen: „Es ist also die große Sünde, ja das große Verbrechen des Wynfreh-Bonifatius an der germanischen Gesamtwelt, dass er durch die Zerschlagung der ansätzlich bereits vorhandenen germanischen Landeskirchen und die Unterstellung derselben unter die päpstliche Herrschaft das germanisch-nordische Blut gleichsam blutschänderisch bastardiert, es in unwürdige, schmachvolle Ketten gelegt, ihm dadurch die beschwingten Flügel gelähmt und seinen kühnen Flug zu den Höhen menschlicher Höchstwerte abgeschnitten hat“.<sup>89</sup>

Nicht minder fanatisch propagiert der Philosophieprofessor Ernst Bergmann<sup>90</sup> an der Universität Leipzig die „Deutschreligion“, um eine germanisch-deutsche Nationalkirche zu installieren<sup>91</sup>: „Über tausend Jahre haben wir Deutschen das Kreuz von Golgatha getragen, das uns Winfried Bonifatius, den sie den ‚Apostel der Deutschen‘ nennen, auferlegte. Und wir haben darunter gestöhnt und geblutet wie kein anderes europäisches Volk, weil wir bis heute keine rechte Form gefunden haben, die Fremdreigion anzueignen oder abzuwehren oder sonstwie für unsere Entwicklung unschädlich zu machen [...] Keinem europäischen Volk war der Christianismus so art- und blutsfremd wie dem Volk des Teutoburgsiegere, den man den frühesten Lu-

<sup>88</sup> L. VOLK (Hg.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, 6 (1942–1945), Mainz 1985, 172. W. CORSTEN (Hg.), Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933–1945, Köln 1949, 304–307 bringt diesen Entwurf als Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom 23. August 1943.

<sup>89</sup> JAM, Die katholische Kirche als Gefahr für den Staat, Leipzig 1936, 45.

<sup>90</sup> E. KLEE, Das Personenlexikon zum Dritten Reich, 2. Aufl. Frankfurt 2005, 41.

<sup>91</sup> E. BERGMANN, Die 25 Thesen der Deutschreligion. Ein Katechismus, 2. Aufl. Breslau 1934. „Die deutsche Nationalkirche“ und „Die natürliche Geistlehre“ von Bergmann wurden vom Hl. Offizium indiziert; J. M. DE BUJANDA, Index Librorum Prohibitorum 1600–1966, Montréal / Genève 2002, 123.

ther nennen könnte“.<sup>92</sup> Hier wird wieder die geistige Verbrüderung Hermanns und Luthers im Kampf gegen Rom beschworen. Der Romorientierung des Bonifatius legt Bergmann zur Last, daß „sich die deutschen Stämme nicht früher und vollständiger zur Volkseinheit zusammenschlossen“.<sup>93</sup> Das gipfelt ist der Klage: „Wäre all die deutsche Kraft all die Jahrhunderte hindurch dem eigenen Land und Volk zugute gekommen! [...] Und wäre die Eiche nicht von ‚Bonifatius‘, sondern ‚Bonifatius‘ von der Eiche zerschmettert worden! [...] Unsere Grenze im Osten wäre vielleicht der Jenissei“.<sup>94</sup>

Alfred Rosenberg, seit 1934 Chefideologe der Nationalsozialisten, gibt 1940 das lexikonartige „Handbuch der Romfrage“ heraus, das in jedem Artikel mit der „mittelalterlich-kirchlichen Ideologie“ ins Gericht geht, ohne das Christentum offen abzulehnen.<sup>95</sup> Bonifatius wird als eine der „bedeutendsten Gestalten in der Geschichte der römischen Kirche“ bezeichnet, der „den guten germanischen Namen Wynfrith“ hatte. Er mühte sich zwar um die Christianisierung der Germanen, aber seine eigentliche Kraft investierte er allein dazu, den „Herrschaftsanspruch“ Roms in jeder Beziehung auszubauen. Damit hat Bonifatius „die Herrschaft Roms im germanischen Raum begründet“. Entsprechend fällt das Urteil vernichtend aus: „Die Bezeichnung ‚Apostel der Deutschen‘ hat Rom ihm aus propagandistischen Gründen gegeben; sie findet in seiner Tätigkeit keine Rechtfertigung“.<sup>96</sup> Das entspricht der allgemeinen Kritik an Bonifatius: ein römisches statt ein germanisches Christentum geschaffen zu haben, ein Römisches Reich Deutscher Nation statt allein ein Reich Deutscher Nation.<sup>97</sup>

Zehn Jahre zuvor, 1930, hatte Rosenberg seinen – von der Kirche indizierten<sup>98</sup> – „Mythus des 20. Jahrhunderts“ veröffentlicht, in dem er sich ebenfalls über Bonifatius ausläßt<sup>99</sup>, hier mit rassistischem Unterton: „Von ‚Bonifazius‘ über Ludwig ‚den Frommen‘, der alles Germanische mit Stumpf und Stiel auszurotten bemüht war [...] bis auf heute, ein einziger Versuch, einen unerbittlichen geistigen Einheitsglauben (Unitarismus) durchzusetzen [...] einheitlich für nordische Menschen, Levantiner, Nigger, Chinesen und Eskimos“.<sup>100</sup> Rosenberg mäkelte, dass sich Bonifatius im Zeichen des Kreuzes aufmachte, die Zeichen jenes Blutes zu vernichten, „das einst Odin und Baldur erschuf, das einst Meister Eckehart zeugte, welches endlich seiner selbst bewusst zu wer-

<sup>92</sup> E. BERGMANN, Die deutsche Nationalkirche, Breslau 1933, 150.

<sup>93</sup> Ebd. 151.

<sup>94</sup> Ebd. 159.

<sup>95</sup> A. ROSENBERG (Hg.), Handbuch der Romfrage 1, München 1940, V.

<sup>96</sup> Ebd. 221 f.

<sup>97</sup> Vgl. WINTERSWYL (wie Anm. 72) 31 f.

<sup>98</sup> DE BUJANDA (wie Anm. 90) 784.

<sup>99</sup> A. ROSENBERG, Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, 39.–40. Aufl. München 1934, 219. 681.

<sup>100</sup> Ebd. 167.

den begann, als das Wort Alldeutschland ausgesprochen wurde, als auch Goethe die Aufgabe unseres Volkes wiederum darin erblickte, das römische Reich zu brechen und eine neue Welt zu gründen“.<sup>101</sup>

Zum Bonifatiusfest am 17. August 1924 spricht der Breslauer Kardinal Adolf Bertram in Fulda beschwörend vom „Bonifatiusgeist“.<sup>102</sup> Interessant ist, wie Alfred Rosenberg im „Mythus des 20. Jahrhunderts“ ausdrücklich gegen den intoleranten „Geist des ‚Bonifatius‘“ polemisiert<sup>103</sup>, wobei er an die Eichen (!) denkt, die Bonifatius, wie er sich ausdrückt, ermordet hat.<sup>104</sup> Ein Jahr später greift Bertram in einer ergreifenden Predigt in der Breslauer Jahrhunderthalle am 20. September 1931 sein eigenes Wort vom „Bonifatiusgeist“ wieder auf. Dazu lädt er seine Zuhörer geistig in die Bonifatiusgruft im Fuldaer Dom ein, in der sich alljährlich die Bischöfe Deutschlands zum Gebet versammeln. Die Reliefplatte des Altars zeigt Bonifatius gleichsam im Grab, dessen Deckel von zwei Engeln gelüftet wird, so dass der Heilige heraussteigen kann. Bertram deutet dies auf eine Wiederauferstehung des Bonifatiusgeistes: „Mögen seine Gebeine still im Grabesdunkel bis zum Weltende bleiben, sein Geist erhebt sich von neuem“.<sup>105</sup>

So mahnt er denn ein Jahr nach Erscheinen des Rosenberg'schen „Mythus“: „Wir lauschen den Mahnungen, die vom neu erwachenden Geiste des hl. Bonifatius ausgehen [...] Höret nicht auf solche, die Rasse und Blut als höchste Güter verherrlichen unter Verachtung der ewigen Geistesgüter und ewigen sittlichen Normen. Das sind Wellen des Wahnsinns. Wie sagt doch der Völkerapostel mit so überwältigender Deutlichkeit: ‚Selbst wenn ein Engel vom Himmel käme und ein anderes Evangelium verkündete, er würde zurückgewiesen‘“.<sup>106</sup> Auch wenn hier der Völkerapostel Paulus angesprochen wird, so ist doch zumindest angedacht, dass auch Bonifatius auf Seiten des kirchlichen Universalismus gegen jede deutsche Volkstümelei steht. Tatsächlich wendet sich Bertram sogleich gegen übertriebenen Nationalismus, „gegen das Gerede von einer Nationalkirche unter der Herrschaft von Rasse und Blut“ und beruft sich auf den Bonifatiusgeist, der in fester Einheit mit Rom steht.

Am 7. Juni 1934 schreiben die deutschen Bischöfe aus Fulda an ihre Gläubigen: „Ihr habt gehört und gelesen: Das Christentum sei ein Unglück und ein Rassenverderbnis für unsere germanischen Altväter gewesen. Wir aber, eure

<sup>101</sup> Ebd. 681.

<sup>102</sup> J. FERCHE (Hg.), *Veritati et Caritati*. Adolf Kardinal Bertram. Hirtenworte, Predigten und Ansprachen, Kaldenkirchen 1956, 143–147.

<sup>103</sup> ROSENBERG (wie Anm. 98) 156. Aufgegriffen von C. A. v. GALEN, *Studien zum Mythus des 20. Jahrhunderts*, Münster 1934, 22.

<sup>104</sup> Ebd. 385.

<sup>105</sup> Ebd. 22.

<sup>106</sup> Ebd. 24f.



Bischöfe, sagen euch: Die Einführung des Christentums bei den Germanen war kostbarste Himmelsgabe, war eine Gnade Gottes, für die wir, hier am Grabe des hl. Bonifatius versammelt, Gott nicht genug danken können. Das Christentum hat die guten Naturanlagen unserer Vorfäter veredelt, der geschichtlichen Sendung des deutschen Volkes im Abendland die Weihe gegeben und jene christlich-germanische Kultur begründet, die der größte Ruhm des deutschen Volkes für alle Zeiten bleibt“.<sup>107</sup>

Eine herausragende Gestalt des deutschen Episkopats ist Michael Kardinal Faulhaber in München.<sup>108</sup> Als er sich Ende 1934 vehement gegen Judenverfolgung und Rassenhass beklagt, fühlt er sein Leben bedroht, da bereits im Januar ein Attentat auf ihn verübt worden ist. Als er dann am Chiemsee fast in einen Autounfall verwickelt wird, lästern die Nazis, er solle sich nicht wundern, „daß er beinahe das Schicksal seines Vorgängers Bonifatius hätte teilen müssen“.<sup>109</sup>

In seiner Silvesterpredigt 1936 im Münchener Liebfrauentum über „Christus im deutschen Raum gestern und morgen“ versucht Faulhaber, die Nazis mit ihren eigenen Argumenten zu bekämpfen, indem er Bonifatius davon freispricht, die germanische Rasse vermischt zu haben: „Bonifatius und seine Mitmissionare kamen von den britischen Inseln nach dem Festland, waren also als Angelsachsen den Germanen stammverwandt und *nicht*, wie man heute immer wieder hört, *fremdstämmig*. Die Germanen selber haben das Christentum *nicht als etwas Artfremdes* empfunden. Wenn sie *Licht* suchten, in Christus war ‚die Sonne der Gerechtigkeit‘ erschienen (Mal 4,2). Hier war mehr als Baldur und Sonnwendfeier. Wenn sie einen *Herzog* suchten, in Manentreue ihm nachzufolgen, in Christus war der starke Gott erschienen, der für seine Nachfolge Treue bis in den Tod forderte. Siehe, hier war mehr als Götterdämmerung. Wenn sie *heldische Art* liebten, in Christus war der ‚Gott-held‘ mit einem Glanzgefolge von Märtyrern erschienen“.<sup>110</sup>

<sup>107</sup> B. STASIEWSKI (Hg.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, I (1933–1934), Mainz 1968, 712.

<sup>108</sup> Im Faulhaber-Nachlass finden sich keine ausdrücklichen Bonifatius-Predigten. Zur St. Bonifaz-Kirche in München siehe Lebendige Steine. St. Bonifaz in München. 150 Jahre Benediktinerabtei und Pfarrei, München 2000; J. KRÜGER, Bonifatiuskirchen im 19. Jahrhundert, in: IMHOF / STASCH (wie Anm. 33) 256 f.

<sup>109</sup> CORSTEN (wie Anm. 87) 45.

<sup>110</sup> Daktyloskript (EAM NL Faulhaber 4217/2). In demselben Sinne siehe auch die Predigt am 8. März 1942, dem „Papstsonntag“, in St. Michael in München über die Frage „Römischkatholisch oder nationalkirchlich?“. Faulhaber ging auf drei Gestalten der Kirchengeschichte ein, neben Korbinian und Kanisius auf Bonifatius, der „von Rom die Sendung für die Mission in Deutschland erhielt. Dem ewigen Vorwurf gegenüber, das Christentum sei von Rassenfremden bei uns eingeführt worden, sei festgestellt, Bonifatius und seine Mitarbeiter waren Angelsachsen, also germanischen Blutes [...] Das schönste Sinnbild seiner römischkatholischen (!) Art war die Tatsache, dass er mit dem Holz der Wotanseiche eine Petruskapelle erbaute“; Daktyloskript (EAM NL Faulhaber 4223). In dieser Akte befindet

## Bonifatius als Verhinderer einer deutschen Nationalkirche

Die Nationalsozialisten werfen Bonifatius vor, dem deutschen Volk im Auftrag einer fremden Macht geschadet zu haben. Das Heilmittel sehen manche in einer von Rom gelösten Nationalkirche. Freilich gibt es hier eine große Ungenauigkeit, ob es sich letztlich um eine neuheidnische oder eine pseudochristliche Religion handeln soll. Angekündigt finden sich solche Überlegungen in „Mein Kampf“ im Kapitel „Los-von-Rom-Bewegung“.

Die Bischöfe wehren sich entschieden dagegen und stellen den übernationalen Charakter der katholischen Kirche heraus, die im Papsttum ihren Freiheitsgaranten gegen nationale Vereinnahmung hat. Bonifatius steht für diese Freiheit. In ihrem Hirtenbrief vom 3. Juni 1933 verurteilen die in Fulda am Grab des „Apostels der Deutschen“ versammelten Bischöfe jeden Versuch seitens der Nationalsozialisten, eine „romfreie Nationalkirche“ zu schaffen, „als einen unerträglichen Angriff auf das Heiligste unseres Wesens und einen Frevel am Erbe des hl. Bonifatius [...] So sehr wir uns stolz und freudig als Deutsche bekennen und mutig bereit waren und sind, für das Volk und Vaterland die allergrößten Opfer zu bringen, fühlen wir uns dennoch als Glieder der großen, einigen, heiligen, katholischen und apostolischen Weltkirche, deren Oberhaupt der Stellvertreter Christi auf Erden, der Heilige Vater in Rom, ist“.<sup>111</sup>

Interessanterweise zitiert der altkatholische Bischof Georg Moog<sup>112</sup> in seinem Hirtenbrief von 1933 gerade diese Stelle, um festzustellen, „daß die internationale Kirche Roms das Recht von Nationalkirchen nicht anerkennt und nicht dulden kann und niemals anerkennen wird“. Er selber dient sich den Nationalsozialisten ungeniert an: „Im Gegensatz hierzu hat die alt-katholische Kirche von Anfang ihrer durch die vatikanischen Glaubenssätze verursachten Entstehung an erklärt, daß sie die Bildung von Nationalkirchen als durchaus berechtigt und dem unberechtigten kirchlichen Internationalismus gegenüber als notwendig ansehe und darum als Zukunftsziel eine katholische deutsche Nationalkirche erstrebe“.<sup>113</sup> Die altkatholische deutsche Nationalkirche war freilich nur eine von einem dutzend ähnlicher Initiativen zur Gründung einer nationalsozialistischen Kirche bzw. Religion.<sup>114</sup>

---

sich auch die daktylographische Abschrift der Mitschrift eines kritischen (nationalsozialistischen) Zuhörers mit entsprechenden Kommentaren.

<sup>111</sup> STASIEWSKI, Akten 1 (wie Anm. 106) 243.

<sup>112</sup> Chr. OEYEN, Art. Moog, in Religion in Geschichte und Gegenwart 5 (2002) 1483. Die neueren Handbücher und Lexika verschweigen oder verschleiern durchweg die nationalsozialistische Devotion Bischof Moogs.

<sup>113</sup> „Die katholische deutsche Nationalkirche. Hirtenbrief von Bischof Dr. Georg Moog“ (EAM NL Faulhaber 8073). Vgl. O. R. BLASCHKE, Der Altkatholizismus 1870 bis 1945, in: Historische Zeitschrift 261 (1995) 88 f.

<sup>114</sup> „Einheit durch Vielheit“, in: „Münchener Katholische Kirchenzeitung“ [Zeitungsausschnitt] Nr. 20, Seite 316 (EAM NL Faulhaber 8024).

Ein ähnlicher Hirtenbrief der katholischen Bischöfe wie jener von 1933, aber noch leidenschaftlicher, folgt am 20. August 1935. Geradezu aus dem Grab des „Apostels der Deutschen“, der „vor 1200 Jahren unsere Vorfahren aus den Todesschatten des Heidentums in das Licht des Evangeliums führte“, ergeht der Ruf, gegen das Neuheidentum notfalls bis zum Bluteignis aufzutreten. Wiederum wird die Einheit mit Rom beschworen und darauf hingewiesen, dass die „Erneuerung des deutschen Volkes“ nur auf der Grundlage der christlichen Religion gelingen könne, die „das Gemeinschaftsleben der Völker durch Eintreten für Ordnung und Gerechtigkeit unterbaut“.<sup>115</sup>

In seiner Silvesterpredigt von 1933 in St. Michael in München über „Christentum und Germanentum“ betont Faulhaber eingangs die an alle Völker gerichtete Heilsbotschaft Christi, die keine bevorzugten Schoßkinder und hintangesetzten Stiefkinder kenne. Dann differenziert er zwischen den alten Germanen vom 1. bis 9. Jahrhundert und den Deutschen des eigentlichen Mittelalters, nennt Bonifatius aber doch den Apostel der Deutschen: „Im 8. Jahrhundert faßte der hl. Bonifatius, der eigentliche Apostel der Deutschen, die Inselarbeit der früheren Sendboten, die ohne rechte Verbindung geblieben waren, durch kirchliche Organisation, durch Gründung von sieben Bistümern, durch Abhalten von Synoden kraftvoll zusammen. Auf seiner dreimaligen Romfahrt holte sich der hl. Bonifatius, zuletzt Erzbischof von Mainz, die kirchliche Sendung des Statthalters Christi. Im Jahre 724 fällt er die Donareiche bei Geismar, deren Holz er zum Bau einer Peterskirche verwendete.“<sup>116</sup> Das Fällen der Donareiche sollte, ähnlich wie das Opfer des Elias auf dem Carmel, ein Gottesurteil herausfordern und diesen Naturmenschen sagen, auf welcher Seite der wahre Gott sei.“<sup>117</sup> Am Ende donnert Faulhaber: „Wir lassen an der Stelle des Kreuzes keine Donareichen pflanzen“, worauf die Anhänger einer Erneuerung nordisch-germanischer Religiosität erwidern,

<sup>115</sup> B. STASIEWSKI (Hg.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, 2 (1934–1935), Mainz 1976, 311. 333. Eine ähnliche Argumentation, ohne Berufung auf Bonifatius, verfolgt das Hirtenwort vom 9. Januar 1936 (STASIEWSKI, Akten 3 [wie Anm. 81] 220–222). Siehe dann auch das Hirtenwort vom 19. August 1936 unter Berufung auf das Bluteignis des Bonifatius (ebd. 479).

<sup>116</sup> Gerade das ärgerte die Nazis; siehe den Artikel „Kulturarbeit‘ des Christentums. Zur Vernichtung germanischer Heiligtümer“, in: [titellos (Beilage zum „Reichswart“?)], Nr. 40 vom 07. 10. 1937 (EAM NL Faulhaber 8011): „Aus einem ähnlichen Grunde hat der jüdische Apostel Petrus die Fähigkeit des ‚Wettermachens‘. Im sog. ‚Wort Gottes‘ ist sie uns jedenfalls nicht bezeugt! Aber Donar, der ‚Donnerer‘ und Blitzeschleuderer, wurde bekanntlich ebenfalls gewaltsam gleichgeschaltet, und aus den alten Donarkultstätten, den ‚Lichtbergen‘ Germaniens, wurden die ‚Petersberge‘“.

<sup>117</sup> M. v. FAULHABER, Christentum und Germanentum, Silvesterpredigt von Kardinal Faulhaber in St. Michael zu München am 31. Dezember 1933, München 1934, 11 f. (EAM NL Faulhaber 4244).

niemand, auch der Kardinal nicht, könne einem Deutschen auf deutschem Boden verbieten, Eichen zu pflanzen.<sup>118</sup>

Kardinal Faulhaber bleibt einer der kompromisslosesten Gegner des Nationalsozialismus im deutschen Episkopat; die 1937 veröffentlichte Enzyklika „Mit brennender Sorge“ ist im Wesentlichen von ihm verfasst worden. Vorausgegangen war seine letzte Zusammenkunft mit Hitler im Herbst 1936 auf dem Obersalzberg. Hitler sagte: „Eine romfreie Nationalkirche ist mein Ziel, und ich werde es erreichen“. Diese Äußerung war der unmittelbare Anlass für die Abreise der deutschen Bischöfe nach Rom, in deren Folge die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ erschien.<sup>119</sup> Darin wendet sich Papst Pius XI. an die treuen Bekenner „inmitten des Landes und des Volkes, dem St. Bonifatius einst die Licht- und Frohbotschaft von Christus und dem Reiche Gottes gebracht hat“.<sup>120</sup> Hier wird nun klar ausgesprochen, dass die Abtrennung von Rom und der Weg in die Nationalkirche gerade nicht zu Freiheit, sondern zu geistiger Erstarrung und Unterjochung unter politische Willkür führt.<sup>121</sup>

#### Verständnisbemühungen auf katholischer Seite

Die deutschen Bischöfe halten gegen die nationalsozialistische Propaganda am „Apostel der Deutschen“ und am Wert des christlichen Glaubens für die deutsche Nation fest, ohne in die völkische Falle zu laufen; ihr Ideal ist die übernationale Kirche. Aber daneben werden doch auch katholische Stimmen laut, die den Nationalsozialisten weit entgegenkommen und dafür auch Bonifatius in Beschlag nehmen. Die Nazis haben das freilich als plumpe Umarungsversuche abgelehnt. Die Kirchen sähen sich gezwungen, so Rosenberg, sich hinter den Ideen des Blutmythus zu verbergen, um überhaupt noch für das Kreuz wirken zu können.<sup>122</sup> Aus Berichten der SS wissen wir, dass einige Geistliche versuchten, Bonifatius gegen die NS-Ideologie zu setzen, und zwar in einer Weise, die die nationalsozialistische Terminologie in katholischer Umformulierung benutzte.

Anton Worlitschek spricht sich 1936 in seiner Broschüre „Heiligkeit und Nationalität“ für den universalen, übernationalen Charakter der Heiligkeit aus, die sich aber stets in völkischer Unterschiedlichkeit realisiere: „Jeder Heilige ist [...] Rasse von Rasse seiner Landsleute und Volksgenossen. Und die Rasse des herben und knorrigten, grüblerischen und gründlichen, ehrlichen

<sup>118</sup> J. VON LEERS, *Der Kardinal und die Germanen*, Hamburg 1934, 44.

<sup>119</sup> HÜRTE, *Deutsche Briefe* 2, 748. Vgl. H.-A. RAEM, *Entstehung, Inhalt und Auswirkungen der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ vom 14. März 1937 in ihrem historischen Kontext*, Diss. Bonn 1977.

<sup>120</sup> CORSTEN (wie Anm. 87) 174.

<sup>121</sup> CORSTEN 180.

<sup>122</sup> ROSENBERG (wie Anm. 98) 681.

und sachlichen deutschen Menschen ist verkörpert in einer langen Galerie von Heiligen [...] in einem Ansgar, Anno, Benno, Bruno, Bonifatius [...] Lauter echt und kerndeutsche Gestalten, Angehörige der arisch-nordischen Rasse, welche ihre nationalen Eigentümlichkeiten und rassischen Besonderheiten hemmungslos und bedenkenlos entfaltet und herausgestellt haben [...] Es gibt kaum eine Art profanen Heldentums, worin die Heiligen in großer Zahl nicht auch neben den anderen in Ehren bestehen könnten. Aber was mehr ist: Wo das Heldentum der übrigen geschichtlichen Helden vielfach aufhört und versagt, fängt ihr Heldentum erst an und feiert seine höchsten Triumphe [...] So gesehen sind die Heiligen wirklich die Ehrenlegion und damit die Ehrenrettung einer Nation, die Begründer und Entzündler eines echten, gerechten Nationalgefühls und gehobenen Nationalbewußtseins [...] die geborenen Volksführer und Volkserzieher“.<sup>123</sup> Hier wird die Absicht deutlich, die Heiligen, darunter Bonifatius, durch ihre Einbindung in die arische Ideologie zu Volksführern zu machen und damit dem „Führer“ Hitler entgegenzustellen.<sup>124</sup> Auf der Höhe der politischen Zeit fühlt sich wohl auch jener Franziskanerpater, der 1939 in Sarau formuliert: „Unsere Vorfahren hätten sich zerfleischt und regelrecht aufgefressen, wenn nicht Bonifatius gekommen wäre. Ohne die katholische Kirche würde es also kein Großdeutsches Reich geben“.<sup>125</sup>

In dieses Kapitel gehört vor allem die Feindschaft zwischen Rosenberg und dem in Rom lebenden Titularbischof Alois Hudal. Besonders an ihn wird Rosenberg gedacht haben, als er sich katholische Verständnisbemühungen verbat.<sup>126</sup> Rosenberg war Chefideologe der Nazis und oberster Interpret des nationalsozialistischen Dogmas. Der gebürtige Grazer Hudal, lange Zeit Rektor der deutschen Nationalkirche Santa Maria dell'Anima in Rom und seit 1933 Titularbischof, unternahm in seinem 1937 in Leipzig und Wien veröffentlichten Buch „Die Grundlagen des Nationalsozialismus“ – er widmete das Erstexemplar „Dem Führer der deutschen Erhebung, dem Siegfried der deutschen Hoffnung und Größe Adolf Hitler“<sup>127</sup> – eine katholische Interpretation des

<sup>123</sup> H. BOBERACH, Berichte des SD und der GESTAPO über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944, Mainz 1971, 211f. Ganz ähnlich betont bereits Klug (wie Anm. 54) 216f. das Über-Nationale und zugleich völkisch gefärbte Christentum.

<sup>124</sup> A. STONNER, Heilige der deutschen Frühzeit 1, 2. Aufl. Freiburg 1938, 60 (1. Auflage 1934) schreibt, nachdem er von der „Liebe zum deutschen Volk“ gesprochen hat: „So wollen auch wir unsere hochwürdigsten Oberhirten, den Heiligen Vater in Rom und die deutschen Bischöfe, unterstützen durch unser Gebet, daß Gott sie erleuchte und stärke in ihrem schweren, verantwortungsvollen Werk, auf daß jedem von uns in seinem Bischof die Führergestalt und Führerkraft des hl. Bonifatius segnend gegenwärtig sei“.

<sup>125</sup> BOBERACH 386.

<sup>126</sup> „Der Blitz“, 4. Jg. (1936), Nr. 47 (EAM NL Faulhaber 1395/2) polemisiert auf Seite 3 gegen „die katholischen Anbiederungsversuche an den Nationalsozialismus“ seitens A. Hudals.

<sup>127</sup> M. LANGER, Alois Hudal. Bischof zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Versuch einer Biographie, Diss., Wien 1995, 85.

Nationalsozialismus. Nach der Lektüre spielte Hitler die Bischöfe gegeneinander aus, indem er andeutete, den Bischof zum „Hoftheologen der Partei“ zu ernennen.<sup>128</sup>

Zunächst analysiert Hudal, der Nationalsozialismus sehe das Christentum als angeblich artfremden Einbruch in das deutsche Wesen. Er bringt das auf die Formel „Widukind gegen Bonifatius und Karl den Großen“.<sup>129</sup> Letztendlich fordert er den Nationalsozialismus auf, seine christenfeindliche Haltung aufzugeben und sich mit dem römischen Christentum gegen den Bolschewismus zu verbünden. Hudals deutsche Bischofskollegen und der Vatikan, die sich längst keine Illusionen mehr über die Absichten Hitlers machen – „Mit brennender Sorge“ ist bereits erschienen<sup>130</sup> –, sind alles andere als erfreut über den selbsternannten „Brückenbauer“.<sup>131</sup> Hudals Wort ist umso riskanter, als es aus Rom kommt und damit in den Geruch einer offiziellen Verlautbarung des Vatikans gerät.

Hudal ist fixiert deutsch, wie schon sein eigenwilliges Bischofsmotto erkennen lässt: „*Ecclesiae et Nationi*“.<sup>132</sup> Sein Streben gilt negativ der Ablehnung des Sozialismus und der Versailler Verträge, positiv der großdeutschen Option und „Einheit der Nationen in Religion und Kultur“.<sup>133</sup> Kirche und Nation – in dieser Polarität zeichnen sich für die damalige Zeit typische Problemfelder ab: Wie ist die übernationale Kirche mit dem Nationalen zu versöhnen? Macht ihre Romtreue die Katholiken deutschfeindlich? Der Akzent liegt für Hudal auf dem „und“: Kirche *und* Nation.<sup>134</sup>

Angesichts eines heraufdämmernden Krieges sagt er 1933 in Erläuterung seines Bischofsmottos: „Das Christentum ist nicht national gebunden, es sprengt die Fesseln der Nation, der Rasse und des Blutes im großen Menschheitsgedanken der Zusammengehörigkeit“.<sup>135</sup> Hudal betont eigens unter Be-

<sup>128</sup> L. VOLK (Hg.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945, 2 (1935–1945), Mainz 1978, 193.

<sup>129</sup> A. HUDAL, Die Grundlagen des Nationalsozialismus. Eine ideengeschichtliche Untersuchungen von katholischer Warte, Leipzig / Wien 1937, 205. Zur Beurteilung dieses Buches siehe A. HUDAL, Römische Tagebücher. Lebensbeichte eines alten Bischofs, Graz / Stuttgart 1976, 107–151.

<sup>130</sup> D. von HILDEBRAND, Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938, Mainz 1994, 150.

<sup>131</sup> LANGER 81–83. M. LÄTZEL, Art. Alois Hudal, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 21 (2003) 690: „Papst Pius XI. verweigert sich in mehreren Gesprächen H(udals) Bestrebungen eines Brückenschlages zwischen Kirche und Nationalsozialismus und bricht den Dialog schließlich ab“.

<sup>132</sup> A. HUDAL, Rom, Christentum und deutsches Volk, Innsbruck u. a. 1935, 7.

<sup>133</sup> Ebd. 7.

<sup>134</sup> Ebd. 58: „Unser Herz gehört ganz und ungeteilt Rom, aber ebenso ganz und ungeteilt auch unserem Volk und unserem Vaterland“.

<sup>135</sup> Ebd. 8. „Auch der Mensch des Mittelalters war national gesinnt, aber durch den politischen Raum, in dem er lebte, fühlte und dachte er [...] in nationalen Fragen menschlicher

rufung auf das Wirken des Bonifatius die Romverbundenheit der deutschen Katholiken<sup>136</sup>, um sogleich hinzuzufügen: „Rom ist keine Gefahr, an der die Nationen sterben, sondern ein Segen; denn die Kirche, deren Geistesgut als das Erbe der antiken Zeit die geistige Einheit des Abendlandes bedeutet, ist nicht international im Sinne des Marxismus. Sie kennt keine Überfremdung guter nationaler Art, denn alle Völker bedürfen der Ergänzung durch das Christentum“.<sup>137</sup> Und weiter: „Wir wollen Rom treu bleiben, ohne deshalb etwa die Ideale des Vaterlandes und der Nation auf Halbmast zu setzen. Wir Katholiken sind in unserer Liebe zu Vaterland und Volk nicht gebunden durch augenblickliche Formen staatlicher Verfassung, denn wir dienen der Obrigkeit nicht bloß aus nationalen Beweggründen, sondern verankern unsere Vaterlandsliebe, die für uns eine religiöse Tugend ist, im Granitfelsen des christlichen Kulturgedankens [...] Wir wünschen deshalb nichts als nur das eine, dass mit dem Banner der Nation auch die Fahne des Königtums Christi wieder überall in deutschen Landen wehe, weil nur im Zeichen des Vaterlandes u n d Christi eine glücklichere Zukunft unseres Volkes gesichert ist“.<sup>138</sup>

Hier wird ausdrücklich das „und“ zwischen Vaterland und Christus betont. Im Übrigen wird die schiefe Ebene, auf der Hudal steht, deutlich, daß er nämlich jeder national gesonnenen Regierung zu folgen bereit scheint, wenn sie nur auch den Katholizismus fördert, ja er dient sich geradezu einer solchen Regierung zur Stärkung des deutschen Nationaltums an. Freilich fügt er 1935 seinen Ausführungen von 1933 eine Kritik am Nationalsozialismus bei, der die Rassenideologie zum Religionsersatz aufbaue mit der Begründung, das römische Christentum sei dem Germanentum artfremd. Ein solcher antirömischer Geist, so Hudal, zerstöre aber den reinen deutschnationalen Gedanken.<sup>139</sup>

In der Argumentation Hudals ist es gerade das römische Christentum, das den nationalen Gedanken vor jeder Vergötzung von Blut und Rasse bewahrt, insofern es übernational, aber nicht international im marxistischen Sinne ist.

---

und allgemeiner, während wir besonders in unseren Tagen immer mehr das Denken in universellen Räumen verlieren und durch einen übertriebenen ungesunden Nationalismus, der als ein Wesensmerkmal des Abfalls vom Christentum auch andere Völker quält, die köstlichste Frucht des Christentums wie der Antike für die Kulturentwicklung der ganzen Erde, den Menschheitsgedanken, liquidieren“ (ebd. 33 f.). „Je mehr Europa sich innerlich löst vom universellen Menschheitsgedanken des Christentums, desto rascher fallen wir in das Barbarentum zurück, das keine gemeinsamen Interessen der verschiedenen Nationen mehr anerkennt“ (ebd. 47).

<sup>136</sup> Ebd. 8.

<sup>137</sup> Ebd. 9. Ebd. 37: „Erstarken des Katholizismus, als des einzigen Trägers der abendländischen Kultureinheit“. Ebd. 54: „noch ist Rom die Siegelbewahrerin dieser großen Wahrheiten, die letzte Möglichkeit einer einheitlichen Kultur des Abendlandes, um dem hereinbrechenden, alles zerstörenden Irrwahn des Ostens Einheit zu gebieten“.

<sup>138</sup> Ebd. 9 f.

<sup>139</sup> Ebd. 10–12.

Denn der christliche Glaube habe die italienische, französische, spanische und germanische Nation als katholische Nationen begründet. Insofern sei Bonifatius als Vertreter des römischen Christentums unter den Germanen Kronzeuge des „reine(n) und erhabene(n) nationale(n) Gedanke(ns)“.<sup>140</sup>

Derartige Überlegungen und vor allem Hudals immer aufrechterhaltene Hoffnung, es könne einen Faschismus ohne romfremde Ideen, also einen christlichen Nationalsozialismus, geben<sup>141</sup>, erscheinen heute deplaziert und trafen sich damals allenfalls mit Gedanken des 1933 von Franz von Papen gegründeten „Bund katholischer Deutscher – Kreuz und Adler“.<sup>142</sup> Hudals Absicht war lauter, aber fatal. Ihm war offenbar nicht klar, dass ein romorientierter Katholizismus in den Denkbahnen der nationalsozialistischen Ideologie früher oder später vernichtet werden musste. Die Ausrottung des Katholizismus stand auf dem Plan und wäre nach dem „Endsieg“ realisiert worden. Andererseits musste das NS-Regime alle Kräfte während des Krieges mobilisieren, und konnte hierfür den Katholizismus an seiner antikommunistischen Haltung packen.

Bemerkenswert ist eine Ansprache Hudals „bei der Bonifatiusfeier der deutschen Katholiken Roms“ am 14. Juni 1936.<sup>143</sup> Die Predigt ist insofern besonders aussagekräftig, als ihr eine zweite, aber völlig anders geartete Bonifatiuspredigt gegenübergestellt werden kann, die Hudal am 3. Juni 1946 in der Anima hält.<sup>144</sup>

In seiner ersten Ansprache von 1936 bezeichnet er Bonifatius als „grosse deutsche (man hört „großdeutsche“ heraus! S. H.) Apostelgestalt“, die von Norddeutschland bis Salzburg missionierte und schließlich ihr Märtyrerblut auf „die deutsche Erde in Dokkum an der friesischen Meeresküste“ vergoss (S. 2), die freilich erst vier Jahre später nach dem Überfall auf die Niederlande

<sup>140</sup> HUDAL (wie Anm. 131) 11.

<sup>141</sup> Ebd. 57; DERS., Grundlagen 250.

<sup>142</sup> Vgl. M. ALBERT, Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus, Paderborn u. a. 2004, 44–56.

<sup>143</sup> ASMA Hudal K 15. Diese Predigt wurde mir in Kopie von K.-J. Hummel von der Hudal-Kommission zur Verfügung gestellt. Zur Bonifatiusfeier ein Jahr später heißt es in Kirchliche Mitteilungen aus den katholischen Gemeinden deutscher Sprache in Rom, Italien und Westeuropa 11 (1937) 80: „Wie überall in der Welt, wo deutschsprachige Katholiken im Auslande leben, feierte auch die römische Gemeinde in festlicher Weise das Fest des Apostels der Deutschen und des besonderen Schutzpatrons der Auslandsdeutschen, des hl. Bonifatius. Am Sonntag, den 6. Juni, zelebrierte der Rektor der Anima Exz. Bischof Dr. A. Hudal in der deutschen Nationalkirche unter zahlreicher Beteiligung der Gemeinde die hl. Messe und wies in seiner Ansprache auf die Bedeutung des Festes hin“. Ähnlich in Kirchliche Mitteilungen aus den katholischen Gemeinden deutscher Sprache in Rom und Italien 12 (1938) 55 und in Vom Deutschen Katholizismus in Italien, Rom 1938, 7 zur Bonifatiusfeier am 19.06.1938 in der Anima.

<sup>144</sup> ASMA Hudal K 15. Die Predigt wurde mir ebenfalls von der Hudal-Kommission zur Verfügung gestellt.



zum Deutschen Reich gehörte. Damals, so Hudal, wurde „die Bekehrung Frieslands und Deutschlands besiegelt“ (S. 2). Drei Maximen leitet Hudal aus dem Tod „unseres deutschen Apostels Bonifatius“ ab: „Liebet euren alten Glauben, in dem das deutsche Volk gross geworden ist; Liebet eure deutschsprechenden Brüder im Auslande; Liebet euer Volk und Vaterland und betet für beide“ (S. 3). Hudal zeichnet Bonifatius als Missionar, der nur „auf deutschem Boden“ gewirkt hat: „40 Jahre durchwanderte er ganz Deutschland von der Nordsee bis zum Rand der Alpen, von der unteren Maas bis zum Ufer der Elbe, nach Thüringen, Hessen, Bayern, Franken und Friesland. Mit heiliger Wanderlust, in unermüdlicher Schaffensfreude predigte er in dem ganzen deutschen Sprachgebiet“ (S. 4). Ja, Bonifatius ist es letztlich zu verdanken, dass sich das Deutschtum nach Osten und Südosten ausbreiten konnte (S. 8). „Deutsche Nationalkonzilien wurden einberufen, die in kluger Weise altgermanisches Brauchtum in die christliche Religion einbauten. Auch wenn Bonifatius die Donareiche, das Sinnbild altgermanischer Religion, zerstörte, so ist diese Handlung für ihn nicht gleichbedeutend mit einer restlosen Vernichtung der altdeutschen Vorgeschichte und Kultur“ (S. 4). „Er mahnt uns: Liebt den alten Glauben, den ich euch gepredigt und von Rom gebracht habe, auch wenn er umkämpft wird und heute manchen als überlebt, kraftlos und aus fremder Art geboren erscheint!“ (S. 5). „Es wird heute viel über das Christentum im deutschen Volk gesprochen und geschrieben. Diese Religion habe versagt, ihre Zeit gehe zu Ende, das Christentum habe vielleicht in der Vergangenheit die deutschen Stämme geeinigt“ (S. 5). Aber „die christliche Religion, die nur auf das Jenseits eingestellt sei, (habe) den germanischen Charakter verbogen und um sein Heldenzeitalter in der Geschichte Europas gebracht“ (S. 5 f.).<sup>145</sup> An dieser Stelle zeigt Hudal, dass er keineswegs in der Nation einen vorrangigen Wert sieht, wenn er fortfährt: „Viele [...] ahnen gar nicht, dass sie noch von den Gütern des Christentums zehren, dass die Begriffe Menschenwürde, Freiheit der Persönlichkeit, Gleichheit und die souveräne Stellung des Menschen gegenüber der Materie wesentlich christliche Güter sind“ (S. 6). „Für jeden überzeugten Christen und Katholiken sind Volkstreue und Vaterlandsliebe eine selbstverständliche Pflicht, die keiner besonderen Hervorhebung bedürfen. Man wirft in unseren Tagen dem Apostel der Deutschen oft vor, er habe das deutsche Volk Rom ausgeliefert, die Liebe zum Heiligen Stuhl sei in seinem Herzen stärker als jene zu Deutschland. Bonifatius war tatsächlich ultramontan [...] Bonifatius war romtreu. Allein es war eine Flamme, in der er für Rom und das deutsche Volk glühte. Er wollte keine Nationalkirche. Das Schicksal der Goten, Langobarden und Vandalen zeigte ihm,

<sup>145</sup> Vgl. HUDAL (wie Anm. 131) 41: „Aber erst das Christentum hat beiden Kulturen (den Römern und Germanen; S. H.) eine neue Welt geöffnet, die an Gedankentiefe und Heroismus des Willens dem antiken und germanen Menschen einen Zug ins Heldische und Übernatürliche gab“.

daß nur im Anschluß an Rom das Germanentum den Weg zu einer grossen Geschichte emporsteigen konnte. So bahnte Bonifatius durch diese religiöse Einheit auch den Boden für die spätere staatliche und politische Einigung Deutschlands. Es war das Fundament, auf dem Karl der Grosse das Römische Reich Deutscher Nation errichten konnte. Bis auf Bonifatius gab es den Namen Deutschland nicht und auch das fränkisch-lateinische Wort *teutsch* findet sich zum erstenmal in einer Papsturkunde Karls des Grossen. Erst die Einheit im Glauben sammelte die vielen deutschen Stämme, die früher in ständiger Fehde einander bekämpften, schaffte eine Volkseinheit, so dass aus vielen Gesichtern ein Antlitz wurde“ (S. 11 f.). „Man sagt heute oft, Katholizismus und deutsches Schicksalsbewusstsein seien unvereinbar, der germanische Mensch sei innerlich antikatholisch und antirömisch. Wo der Katholizismus führend sei, müsse auch das Deutschtum verkümmern. Wir Romdeutsche haben niemals in unserem Herzen einen solchen Widerstreit der Gesinnung gefühlt. Wir sind nicht minder deutsch, weil wir katholisch und nicht minder katholisch, weil wir deutsch sind [...] Der Kampf gegen Rom endet immer in der Geschichte mit dem Kampfe gegen das Christentum selbst. Wer immer heute Rom bekämpft, [...] sollte nicht vergessen, dass es gegen die Macht des Bolschewismus für die Dauer nur dann eine Sicherheit des Sieges gibt, wenn alle Deutschen in der Wertschätzung des Christentums eins sind“ (S. 13 f.).<sup>146</sup> Zum Schluss seiner Predigt kommt Hudal nochmals auf die Donareiche zurück. Von dieser gefällten Eiche floss der Quell des Christentums „befruchtend und lebenweckend durch die deutschen Gaue“ und hat das deutsche Volk zu seiner Größe erhoben. Diesem Glauben soll man bis zum Tod treu bleiben. In diesem Sinne sei die echte deutsche Treue Bonifatiusstreue (S. 14 f.).

Auffallend wechselt Hudal mit dem ersten Heft 1936 das Emblem seiner Hauszeitschrift, der „Kirchliche(n) Mitteilungen für die katholischen Gemeinden deutscher Sprache in Rom, Italien und Westeuropa“: War es vorher das Wappen der Anima (Maria mit den Seelen vor einem Doppeladler), so wird es nun das Bonifatiusdenkmal von Fulda. Anlass ist wohl die Umstellung der „Kirchliche(n) Mitteilungen“ von einem Blatt der Anima zu einem Organ der Deutschenseelsorge im Ausland. Bonifatius gilt als besonderer Schutzpatron der Auslandsdeutschen<sup>147</sup>, so dass sein Fest alljährlich in der Anima

<sup>146</sup> „Wer das Christentum unserem deutschen Volke rauben möchte, wird von selbst ein Schrittmacher des Bolschewismus, ob er es will oder nicht“ (S. 7). HUDAL (wie Anm. 131) 47 f.: „Die katholische Kirche mit ihrer Überlieferung von fast zwei Jahrtausenden ist die einzige moralische und konservative Macht, die heute noch einen ersten Widerstand zu leisten imstande ist gegenüber dem Zusammenbruch des Abendlandes und dem hereinbrechenden Bolschewikensturm fanatisierter Ostvölker“. Schon Klug, Kämpfer und Sieger 218 f. erhofft sich einen Sieg Europas über die Slawen allein durch die im Geiste des Bonifatius geeinte Christenheit; STAMBOLIS (wie Anm. 39) 238 f.

<sup>147</sup> Wie Anm. 142.

gebührend gefeiert wird. Aber Bonifatius als Emblem der „Mitteilungen“ drückt für Hudal zweifellos auch einen katholisch-nationalen Gedankens aus. In einem Wort „Zum Bonifatiusstag“ 1938 in demselben Mitteilungsblatt stilisiert er die Bonifatiusfeier zum jährlichen „Hochfest für Glaube und Volkstum“.<sup>148</sup>

Nach Ende des Krieges mutiert Hudal vom glühenden Großdeutschen zum überzeugten Österreicher. Nun ist Bonifatius der Organisator des Christentums „im heutigen Deutschland, in den Westgebieten Österreichs und in Holland“ (S. 3) oder auch „im ganzen deutschen Sprachgebiet“ (S. 1 f.). Hudal spricht nicht mehr von deutschen Nationalkonzilien, sondern von „Kirchenversammlungen [...] im Frankenstaat“ (S. 2). Handschriftlich korrigiert er den „deutschen Katholiken“ in den „deutschsprachigen Katholiken“, an den sich Bonifatius gewendet habe (S. 5). Bonifatius erscheint nun in europäischer Perspektive (S. 6). Und doch bleibt Hudal auch nach dem Krieg er selbst und sieht sich als Anwalt der Deutschen: „unser Volk (ist) erwacht wie aus einer schweren Betäubung“ (S. 6). „Gluecklich der junge deutsche Mensch“, dem ein priesterlicher Freund die Wahrheit des Glaubens auch anhand der führenden Heiligengestalten erschließt. „Blicken wir in Dankbarkeit zu den heiligen Gestalten der Kirche empor, die als Märtyrer oder Bekenner mitgeholfen haben, damit der katholische Glaube in den deutschen Landen noch erhalten geblieben ist. Vielleicht ist der freie Glaube das letzte Wertkapital, das uns nicht geraubt werden kann durch keine Friedensvertraege oder andere Verpflichtungen, die uns die Feinde auferlegen werden. Bewahren wir es, um einst diesen Schatz dem kommenden Geschlechte weitergeben zu koennen. Du aber, heiliger Bonifatius, du Apostel sovieler deutscher Staemme, hilf besonders der Jugend beim religiösen (!) Wiederaufbau von Heimat, Volk und Vaterland“ (S. 7).

### Bonifatius – Grundleger Europas?

Sieht man zurück auf die nationalen Diskussionen und Unternehmungen des 19./20. Jahrhunderts, in die der „Apostel Deutschlands“ hineingeriet, so darf man fragen, ob man ihm diesen Titel heute noch belassen soll. Er ist wohl überlebt oder zumindest einseitig.<sup>149</sup> Nach den Erfahrungen des Zweiten

<sup>148</sup> Offensichtlich stammt der nicht gezeichnete Beitrag „Zum Bonifatiusstag“, in: Kirchliche Mitteilungen aus den katholischen Gemeinden deutscher Sprache in Rom und Italien 12 (1938) 53f. von Hudal. Hingegen lässt der Beitrag „Sankt Bonifatius, der Apostel der Deutschen“, in: Kirchliche Mitteilungen aus den katholischen Gemeinden deutscher Sprache in Rom und Italien 15 (1941) 57f. so vollständig jedes nationale Pathos vermissen, dass er nicht von Hudal stammen kann. An der Kanzel der Animakirche ließ Hudal vier Statuen anbringen: Bonifatius, Korbinian, Leopold und Petrus Canisius; Jahresbericht der deutschen Nationalstiftung S. Maria dell'Anima in Rom 1925–1927, Roma 1927, 24.

<sup>149</sup> Interessanterweise spricht auch das neue Römische Martyrologium von 2001 nicht

Weltkriegs verschob sich daher der Akzent der Bonifatius-Interpretation auf die europäische Dimension, die schon auf der Jubiläumsfeier 1954 in Fulda zum Zuge kam. Es war Anliegen der zu diesem Anlass erschienenen Monographie Theodor Schieffers herauszustellen, dass Bonifatius zwar nach wie vor als „Apostel Deutschlands“ gefeiert werde, aber mehr noch an der „christlichen Grundlegung Europas“ mitgewirkt habe.<sup>150</sup> Man möchte hierfür auf ein Wort Willibalds verweisen, wonach der Name des Bonifatius schon zu dessen Lebzeiten „im größten Teil Europas widergehallt“ sei.<sup>151</sup> Indes ist davon abzuraten, nach dem Nationen-Anachronismus nun einen Europa-Anachronismus in die Bonifatius-Deutung einzutragen, ähnlich wie man heutzutage gern Karl den Großen zum „Vater Europas“ kürt.<sup>152</sup> Für Bonifatius existierte weder eine politische oder geographische Größe Deutschland noch eine solche Europa, und insofern lagen beide Begriffe außerhalb seiner Ambitionen.

---

mehr vom „Apostel Germaniens“. *Martyrologium Romanum ex decreto sacrosanti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Città del Vaticano 2001, 306f.: *a sancto Gregorio papa Secundo episcopus ordinatus est et, nomine Bonifatio sumpto, in Germaniam missus, ut Christi fidem illis gentibus evangelizaret.*

<sup>150</sup> Siehe den Titel seiner Monographie „Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas“, Freiburg 1954. In dieselbe Richtung zielt J. LORTZ, *Bonifatius und die Grundlegung Europas*, Wiesbaden 1954. Vgl. A. ANGENENDT, Art. Bonifatius, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (3. Aufl. 1994) 576.

<sup>151</sup> Willib. vit. Bonif. 6 (RAU 496). Vgl. C. FLEURY, *Allgemeine Kirchengeschichte des Neuen Testaments vom Anfange der christlichen Zeitrechnung bis auf gegenwärtige Zeit* 6, Frankfurt / Leipzig 1759, 208; L'Homond, *Umriss der Kirchengeschichte von den Zeiten der Apostel bis auf unsere Tage* 1, Wien 1832, 332.

<sup>152</sup> Vgl. R. SCHIEFFER, *Einheit in Vielfalt*, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 06.12.2005, S. 7.

## Priesterliche Ehelosigkeit – ein Thema der Moraltheologie

*Zusammenfassung:* Der institutionalisierten Ehelosigkeit der Priester begegnen allenthalben Bedenken. Wer sie authentisch leben will, muss ein eigenes theologisch-spirituelleres Profil entwickeln, eine theologische Persönlichkeit werden. Was das für Denkform und Lebensform bedeutet, wird nuanciert dargestellt.

*Abstract:* The institutionalised celibacy of priests is nowadays often seen very critically. Who wants to live it authentically has to develop an own theological-spiritual profile, he needs to become a theological personality. What this means for the person's thinking and life-style is here presented in its different aspects.

### 1. Das Umfeld

Es hat nur das Bestand, was Einsatz verlangt. Die Entscheidung zur Ehelosigkeit als Lebensform ist in dieser Perspektive angesiedelt. Sie steht quer – so hat es den ersten Anschein – zu den gängigen Lebenserwartungen des Zeitgenossen, sie erscheint wie ein erratischer Block in der Landschaft des gängigen Empfindens und Wertens. Der monatliche Fragebogen des „Christ in der Gegenwart“ ist unverdächtiger Anzeiger eines herrschenden Zeitgeistes. Für eine Ehelosigkeit der freien Wahl bringt der eine oder andere Befragte schon Verständnis und sogar Hochachtung auf. Skepsis lässt sich allerdings heraus hören, wenn ihre Institutionalisierung in den Blick rückt. Es ist nicht die Skepsis des erklärten Kirchenfeindes, sondern des wohlmeinenden Kirchenkritikers, der sich durchgängig als engagiertes Kirchenmitglied bezeichnet. Sie ist nicht leichthin abzutun. Manche Negativerfahrung mag zu ihrem Entstehen beigetragen haben. Zweifel an der Lebbarkeit lassen sich auch beim Wohlmeinenden vermuten. Denn das Umfeld ist alles andere als eine Stütze. Das gilt nicht zuletzt für den kirchlichen Nahbereich. Der Ehelose fühlt sich nicht von spontan entgegengebrachter Wertschätzung getragen. Eher muss er mit Verständnislosigkeit rechnen. Für junge Menschen beginnen diese Schwierigkeiten nicht selten im Elternhaus, in der Schule, im vertrauten Freundeskreis. Gegen ein unausgesprochenes Klima anzukämpfen bedarf eines hohen Maßes an intellektueller wie emotionaler Selbstsicherheit. Manch einer ist da überfordert, er will sich nicht dem Anschein des Außenseiters, der unterstellten Verschrobenheit aussetzen. Er will dazugehören. Denn wenn er kein Außenseiter ist, so wird er doch schnell dazu gemacht.

Andere Berufe haben es da vergleichsweise leichter. Ein Ingenieur oder

Arzt muss um sein Sozialprestige nicht besorgt sein, seine Stellung in der Öffentlichkeit leuchtet jedermann ein. Irgendwelche Rechtfertigungen seiner Berufswahl kann er sich ersparen. Anders der Priesterkandidat, er bedarf bisweilen weit ausholender Darlegungen. In einer Zeit der Medienkultur ist dies ein erschwerender Umstand. Wer das schnelle Wort auf seiner Seite hat, ist ersichtlich im Vorteil. Es gibt eine Verführung der plakativen Lösung. Dem Theologen bleibt sie verschlossen. Er ist schon darum im Nachteil, weil er die Bereitschaft zu einem mitgehenden Reflexionsprozess voraussetzen muss. Er hat keine Slogans bei der Hand. Das erzeugt einen sozialen Druck. Man muss schon eine starke verwurzelte Persönlichkeit sein, um ihm standzuhalten.

Nun ist diese Situation nicht spezifisch für den Priesterkandidaten. Sie gilt für den Christen schlechthin. Auch das Christentum steht quer zu den gängigen Lebenserwartungen des Zeitgenossen. Wer sich als Christ bekennt, kommt über kurz oder lang in Erklärungsnotstand. Auskunftsfähigkeit wird verlangt, und wer besitzt sie schon in genügendem Maße! Dies zumal in einer Umwelt, die das Denken in technischen, naturwissenschaftlichen und pragmatischen Kategorien privilegiert. Es gibt kein katholisches Milieu, das wie eine Pufferzone wirkt. Man mag dies bedauern, aber gegenwärtig ist der Einzelne auf sich selbst gestellt. Der Zeitgeist weht ihm ins Gesicht.

Junge Menschen sind da leicht überfordert. Sie bedürfen der ermutigenden Stütze, der selbstverständlichen Akzeptanz, und nicht zuletzt der Nähe zum vorbildhaften Seelsorger. Wer den Priester nur am Altar erlebt, vielleicht von ferne, wird kaum den entscheidenden Anstoß empfangen. Er sieht sich dann mit seinen Rechtfertigungsversuchen allein gelassen.

## 2. Das Kreuz mit den Rechtfertigungen

### 2.1 Klassische Modelle

Jedermann vertraut ist das Argument von der eschatologischen Zeichenhaftigkeit. Priesterlichem Leben wird Symbolwert zugesprochen. Nun geben Symbole – nach einem klassisch gewordenen Wort von Paul Ricoeur – zu denken. Ein Symbol ist in Bild geronnener Geist. Es verweist auf eine Dimension der Wirklichkeit, die das Greifbare und Anschauliche übersteigt. Gleiches wird für die Lebensform des Priesters beansprucht. Seine Ehelosigkeit sollte im Bild geronnener Geist sein. Sie müsste jedermann, der mit ihm zu tun hat, zu denken geben. Sie sollte wie ein Stachel im Fleisch sein für alle jene, die sich in Innerweltlichkeit einkapseln. Das könnte, als bewusster Anspruch übernommen, als Anmaßung wirken. Wer will schon ein Zeichen für andere sein? Dennoch ist auch etwas Wahres getroffen. In der priesterlichen Lebensform verdichtet sich unmittelbar augenfällig eine gemein christliche Befindlichkeit: Ehelosigkeit ist institutionalisierte Erinnerung an sie. Wie die Kirche auf-

gerichtetes Zeichen unter den Völkern ist, so nimmt der einzelne Christ je auf seine Weise und in seinem Stand an dieser Zeichenhaftigkeit teil.

Ein weiteres Argument liefert die zugemutete höhere Verfügbarkeit. Wiederum könnte sich der Eindruck von Anmaßung einstellen. Nur ein kurzer Blick auf die Leistungseliten im Lande kann darüber belehren, welches Maß an Verfügbarkeit dem Einzelnen abverlangt wird. Das geht oftmals weit über das Normalmaß hinaus, auch über das des Priesters. Das Argument lässt sich wiederum nur retten, wenn es auf ein gemein christliches Existential zurückgenommen wird. Verfügbarkeit ist die Grundgestimmtheit eines jeden Christen. Was ihm in seiner Biographie an Gehorsam zugemutet wird, steht in einem neuen Deutehorizont. Es ist liebendes und vertrauendes Eingehen auf Gottes Zuschickungen, mögen diese noch so leidvoll wie unverständlich sein. In der priesterlichen Ehelosigkeit sollte dies wie eine ständige Mahnung vor Augen stehen.

## 2.2 Die theologische Persönlichkeit

Dem ehelosen Priester ist es angetragen, ein eigenes theologisch-spirituelles Profil zu entwickeln. Das Schlüsselwort lautet: theologische Persönlichkeit. Eine theologische Persönlichkeit hat die Sache des Glaubens und der Theologie zur Sache des eigenen Lebens gemacht. Sie hat alles auf diese eine Karte gesetzt. Gemeint ist, dass der Gottesgedanke das geistige Gravitationszentrum bildet. Alle Glaubenswahrheiten sind auf ihn hin transparent. Sie schließen die Mitte auf. Die Denkform schlägt die Brücke zur Lebensform. Das Gesamt des Lebenszuschnitts ist transparent auf die Gottesfrage, ist in Form inkarnierter Geist. Wer mit dem Priester zu tun bekommt, müsste etwas von dieser Durchsichtigkeit auf den letzten Grund spüren. Es müsste ihm aufgehen, dass er es mit einem Menschen zu tun hat, dessen Scheitelpunkt für alles Werten und Wägen in der Auferstehung von den Toten liegt.

Dem Kundigen ist das Traditionselement der negativen Theologie und Mystik vertraut. Er denkt unwillkürlich an Augustinus, Thomas von Aquin oder Nikolaus von Kues. Die Form allen Wissens von Gott ist das Nichtwissen, hinter jeder Antwort verbirgt sich eine neue Frage, Paradoxien und Aporien durchziehen die theologische Gedankenwelt, glatte Lösungen sind eine Utopie. Gedankliche Linien verlieren sich im Ewigen und Unendlichen. Kennzeichnend ist das Ahnen, nicht das Wissen. Das ist äußerste Zumutung an die Abstraktionskraft des Denkens, einer offenen Wunde vergleichbar. Das unruhvolle Herz – wie es in den Bekenntnissen des Augustinus genannt wird – gibt von dieser Befindlichkeit Zeugnis. Es steht als Kennzeichen für geistiges Grenzgängertum. Die Möglichkeiten des Denkens werden bis zur letzten Grenze ausgeschritten. Das klassische Wort des Anselm von Canterbury „Deus est id quo majus cogitari nequit“ kommt einem in den Sinn. Vollkom-

mener und grenzhafter zugleich lässt sich nicht mehr denken, weder nach Form noch nach Inhalt.

Wenn Denkform und Lebensform ineinander greifen, dann ist die Lebenshaltung des Ehelosen eine solche des Aufbruchs und des Abbruchs. Heimatlosigkeit und Heimweh nach dem Ewigen sind seine ständigen Begleiter. Sie erzeugen ein waches Bewusstsein des Fragmentarischen, das aller Lebenswirklichkeit innewohnt. Die Nachfolgeworte, die für jeden Christen gelten, verdichten sich in der Lebensform des Ehelosen. Die Verklammerung ist zwar nicht zwingend, wohl aber nahe liegend. Es wird eine ganz bestimmte Erfahrung des Fragmentarischen in das eigene Lebenskonzept übernommen. Dass es viele ähnliche Verklammerungen gibt, sei damit keineswegs ausgeschlossen.

Für eine theologische Persönlichkeit ist die Wahrheit des Glaubens eine solche des Lebens. Sie unterscheidet sich nach Längen von jeder anderen Wahrheit. Mit einer Lebenswahrheit kommt man niemals an ein Ende. Ihre Erforschung begleitet einen zeitlebens. Sie ist einer Reise nach Innen vergleichbar. Wenn Gott dem Menschen innerlicher ist als dieser sich selbst, dann ist mit dieser Aussage eine Vorzeichen für die Denkkultur des Gott Denkenden gesetzt. Das sollte ein seelisches Bedürfnis nach Theologie erzeugen. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an die Lebensentscheidung: Man sucht den Möglichkeiten, die sie schenkt, auf die Spur zu kommen, sie mehr und mehr auszufüllen, und dies aus der Überzeugung, dass der privilegierte Ort göttlichen Eingreifens in die Welt in menschlichen Biographien, also auch in der eigenen liegt, näherhin in der eigenen Einsicht und Freiheit. Ereignisse liefern das anschauliche Rohmaterial, den Ausschlag gibt indes die freie Interpretation, sei sie begleitend oder nachfolgend. Und die Kirche als denkerische Solidargemeinschaft stellt erprobte Modelle solcher Interpretation zur Verfügung.

Gottes Menschwerdung ist der zentrale Bezugspunkt. Sie lässt den grübelnden Geist nicht zur Ruhe kommen. Eine Umwandlung der Wirklichkeit – einer Transsubstantiation und Transsignifikation vergleichbar – hat mit ihr eingesetzt. Dies gilt auch für die Wirklichkeit des Einsehens und Denkens. Der Vernunft des Glaubens ist es eigen, allen Dingen eine neue Bedeutung zuzuschreiben. In diesem Akt der Zuschreibung liegt fortan ihre Objektivität begründet. So wird in das Vielerlei der Widerfahrnisse ein roter Faden eingewoben, eine konsequente Entwicklung gräbt sich ihr Bett.

Gegenwärtig ist von Patchworkbiographien die Rede. In einer strukturell zersplitterten Welt hält es schwer, eine eigene unverwechselbare und starke Identität zu entwickeln. Die Pluralität bisweilen konfligierender sozialer Rollen sowie die räumliche Mobilität und Flexibilität stellen den Einzelnen vor eine Zerreißprobe. Die Situation mag dramatische Züge annehmen, wenn die Gesellschaft kulturelle und moralische Leitbilder vorenthält. So bleibt der



Einzelne in seiner Unverwechselbarkeit auf der Strecke, er rettet sich bestenfalls in einen unkontrollierbaren Individualismus des Privaten.

Der Glaubende befindet sich da in einer privilegierten Situation: Er hat in seiner Lebensentscheidung ein Lebensprojekt an und in der Hand, in dessen Vorgaben er hinein zu wachsen sucht. Für den ehelosen Priester ist dies ein Auftrag. Sein Lebensentwurf verlangt höchste geistige Anspannung, und das sollte Vorbildcharakter für jeden Christen besitzen. Man will an ihm augenfällig ablesen, was es heißt, Leben und Berufung so miteinander zu verschmelzen, dass eine Persönlichkeit aus einem Guss entsteht, wie asymptotisch und fragmentarisch dies auch gelingen mag. Sein Vorbildcharakter liegt wohl weniger im plakativen Gelingen, als in der ständig durchgekämpften und durchlittenen Spannung. Wer das in seinem Leben vermissen lässt, wirkt leicht erdrückend und alles andere als aufrichtend tröstend.

### 2.3 Leben als umfassstes Fragment

Bei den Überlegungen zur priesterlichen Ehelosigkeit taucht ein Gesichtspunkt nur sporadisch auf: das Fragmentarische aller Lebensentwürfe. Die Ehelosigkeit als Institution hebt es in die öffentliche Wahrnehmung. Das umfassend gelungene und geglückte Leben bleibt eine Utopie. Für den Christen ist es eine eschatologische Größe. Das gilt gleichfalls für die Lebensform der Ehe. Auch die gelungenste und glücklichste Ehe kennt Räume des Unabgeholtenen. Damit zu rechnen ist Zeichen von Lebenserfahrung. Jedermann muss am Gelingen seiner Ehe arbeiten, Erfüllung fällt niemandem unverdient in den Schoß. Des ungeachtet werden Enttäuschungen bleiben, und vielleicht sind sie heilsam. Jedermann muss es lernen, mit den eigenen Grenzen wie denen des Partners zu leben, sich mit ihnen zu versöhnen. Und es bleiben Restbestände, die von der Ehe gar nicht ausgefüllt werden können, weil es einen unverrechenbaren Überschuss der Person gibt. So gesehen ist es alles andere als befremdlich, wenn die Erfahrung von Ehelosigkeit niemandem erspart bleibt: auch hier so etwas wie eine offene Wunde, die jedermann an sich trägt. Der Ehelose baut diese Erfahrung ganz bewusst in seinen Lebensentwurf und seine Lebenserwartungen ein.

Ein solcher Gedanke ruft den Moraltheologen auf den Plan. Er denkt ja vornehmlich an den Bruchstellen des Lebens, Moraltheologie ist ihm Krisentheorie. Sie hakt präferenziell dort ein, wo Menschen an die Grenzen ihrer Kraft stoßen und übernimmt für die Bewältigung solcher Zumutungen denkerische Verantwortung. In diesem Sinn mag der Ehelose als ein existentieller Ethiker angesehen werden. Sein Lebensentwurf rückt ihn in die Nähe jener, die an der Grenze ihrer Kraft leben, zu den Leidenden aller Art, die mit ihrem Leben nicht spontan die Vorstellung von Glück und Gelingen verbinden können. Er kann durch seinen fragmentarischen Lebensentwurf so etwas wie ein Zeichen der Hoffnung sein, dass auch ein Leben im Fragment in Würde und

Selbstachtung bestanden werden kann. Er ist in seiner Person ein stiller Protest gegen einen Zeitgeist, der Lebensqualität mit Leidfreiheit gleichgesetzt. Es ist kein Protest der großen Worte, sondern der unaufdringlichen Nähe.

Häufig begegnen einem an den Rand gedrängte Menschen, denen die Erfahrung des Geliebtwerdens abgeht. Dies zumindest im alltäglichen Sinn des Wortes. Sie kommen nicht auf ihre Kosten. Nun ist Ehelosigkeit ein einschneidender Verzicht, der an den Rand des Lebens drängt. Niemand kann aber sein Leben auf einem Verzicht aufbauen, charakterliche Verbiegung wäre die Folge. Wer an einem solchen Lebensentwurf nicht scheitern will, muss ihn als eine Geste der Liebe deuten und bewältigen, als einen unaufdringlichen Erweis von Hochherzigkeit, der den Mehrwert und Überschuss des Glaubens erahnen lässt. Das mag der Arme als Trost empfinden. Es existiert ein Band der Solidarität, das ihn mit dem Ehelosen verknüpft.

Ein riskierter Lebensentwurf verlangt geistige Wachsamkeit. Sie steht in der Nähe zur Armut im Geiste. Wer die Rechtfertigung seines Lebens allein auf Gott gestellt hat, wird wachsam gegenüber den vielen, einander oftmals widersprechenden Regungen des Herzens. Seine Seele ist aufgerauht, und das versetzt ihn in die Lage, den wohlfeilen Selbsttäuschungen und Selbstrechtfertigungen; die bis zur Lebenslüge entarten können, auf die Spur zu kommen. Geistige Armut meint, dass man redlich und gefasst mit sich selbst umgeht. Es ist das Markenzeichen einer theologisch-spirituellen Persönlichkeit.

### 3. Von der Denkform zur Lebensform

Eine Denkform verharrt nicht in frei schwebender Selbstgenügsamkeit, sie folgt dem Drang, alle Lebensbereiche zu durchdringen. Sie erwirkt sich eine kongeniale Lebenskultur. Für den wahren Theologen liegt darum die Messlatte seiner Gedanken hoch. Wenn Theologie ihn zuinnerst beschäftigt, dann kann dies auf die übrigen Bereiche nur abfärben. Ganz unmerklich wird das Niveau angehoben, spontane Selbstachtung bestimmt das Lebensgefühl. Herrschaft über all das, was in einem vorgeht, sucht sich durchzusetzen. In einem ganz unverdächtigen Sinn darf von Trauerarbeit die Rede sein: Die Krise des Anfangs will je neu bestätigt werden. Das fordert Beherrztheit, aber auch Geistesgegenwart.

Weil der Gedanke Vorentwurf der Tat ist, sollte für den Ehelosen nur das Beste gut genug sein. Zeichen recht verstandener Armut des Geistes ist es, den Anspruch hoch zu schrauben. Was lasse ich an mich herankommen und in mich hineinkommen? Ein kritischer Raster muss an die Umwelt angelegt werden, erst so steigt sie zur passenden Lebenswelt auf. Lebenswelt ist ja gedanklich bearbeitetes Umfeld. Ohne ein solches kann niemand auf Dauer einen Einsatz leisten, der alle Kräfte beansprucht. Deshalb ist es ein Zeichen von Klugheit und Umsicht, sich selbst einen Regelkatalog zu verschreiben. Das

mag als Vorsehung über den unkontrollierbaren Lauf der Dinge angesehen werden. Anders bleibt man nicht Herr im Haus seiner Lebensgeschichte.

Unverdächtiger Anzeiger solcher Herrschaft ist die Kultur der Sprache. An der Sprache erkennt man den Menschen. Die geistig-geistliche Persönlichkeit zeichnet sich durch Verhaltenheit des Sprachstils aus. Bombastische und ungedeckte Worte sind ihr fremd. Was spricht ist die Sache selbst, das Wort bleibt in seiner Transparenz hinter ihr zurück. Eine kultivierte und allseits gebildete Persönlichkeit hat es nicht nötig, in tönende Wortkaskaden zu flüchten. Nur so bleibt der Theologe auf gleicher Augenhöhe mit dem wahrhaft Gebildeten seiner Zeit. Schließlich leben wir, ob uns das lieb ist oder nicht, in einer Bildungsgesellschaft, in der das Recht auf Bildung als Menschenrecht eingeklagt wird. Vom Theologen wird erwartet, dass er eine umfassend gebildete Persönlichkeit sei, soweit menschliche Begrenztheit dies zulässt. Das befähigt ihn, auch und zumal in Fragen des Glaubens auskunftsfähig zu sein, in einer Weise, die nicht zuletzt den „religiös Unmusikalischen“ erreicht, ihm zumindest zu denken gibt, wenn nicht gar Respekt abnötigt. Je transparenter die Sprache, umso unverstellter und überzeugender wird die Übersetzungsarbeit in die Lebensbereiche gelingen.

Wenn von Kultiviertheit des Gedankens und der Sprache die Rede ist, dann darf der Lebensstil nicht unbetroffen bleiben. Kultiviertheit des Geistes kann mit Bescheidenheit durchaus einhergehen. Bescheidenheit in dem Sinn, dass kein Niveauverlust einsetzt, keine Nivellierung nach unten. Solche Würde befremdlich, ja, abstoßend wirken, besonders auf einfach aber unverbildet empfindende Menschen.

Der Priester sollte den Mut haben, Autorität zu sein. Er darf die damit verbundene Verantwortung nicht scheuen. Das geht nicht ohne Anstrengung. Lesekultur ist unabdingbar. Auch hier ist das Beste gerade gut genug. Natürlich sind Zeit und Energie eines Seelsorgers begrenzt. Jedermann muss Akzente setzen. An der Fähigkeit zur Selektion führt kein Weg vorbei. Aber im Ausschnitt muss man das Ganze wieder erkennen können. Entscheidend ist die geistige Grundgestimmtheit, mit der sich jemand an die Lektüre heranmacht. Es darf nicht dazu kommen, dass der Geschmack an der Theologie verloren geht. Schon aus diesem Grunde sind theologische Lieblingsthemen nicht verboten. Das kann willkommene Stütze sein in einer Umwelt, die geistigen Anspruch vermissen lässt.

Wer zu lesen versteht, ist imstande, sich die Gabe wohltuender Kommunikation zu erwerben und zu erhalten. Solange das Buch ein anspruchsvoller Partner bleibt, trägt sich der Anspruch weiter in das Miteinander hinein. Ob bewusst oder unbewusst, man schöpft aus einem Überfluss. Austausch versendet nicht in Alltäglichkeiten. Es tut jedermann gut, in der Nähe eines Lesenden zu sein. Das gilt insbesondere im Blick auf den Priester und Seelsorger. In seiner Nähe will jedermann sich wohlfühlen und aufatmen können. Denn

wer lesen kann, der kann auch zuhören und den anderen zu Wort kommen lassen. Das ist im zunehmenden Alter von besonderer Dringlichkeit.

Wer ehelos lebt, sollte sich die Gabe der Freundschaft zu Ehepaaren bewahren. Er wird feststellen, dass es mancherlei Überschneidungen gibt. Eventuell idyllische Vorstellungen von der Ehe lassen sich korrigieren. Und er wird überzeugt sein, dass es auch einen Eigenwert des ehelosen Lebens gibt. Je eindeutiger dieser gelebt wird, umso wertvoller das Geschenk für jeden anderen. Es gibt ein berechtigtes Selbstbewusstsein des Ehelosen. Wenn er seine Lebensentscheidung aus vollem Herzen umfängt, kann sie zum Zeugnis für die faszinierende Kraft des Christentums aufsteigen, wird doch ein Lebenszuschnitt gewählt, der bewusst in die Ewigkeit hinein weist.

## BESPRECHUNGEN

HALLERMANN, Heribert: Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis, Paderborn u. a.: Schöningh 2004, 554 Seiten, brosch., € 64,00, ISBN 3-506-71312-4.

Da gegenwärtig in den einzelnen Diözesen der Deutschen Bischofskonferenz ein starker Strukturwandel statt findet, der sich vor allem auf Pfarrei und andere Seelsorgeeinheiten bezieht, ist es verdienstvoll, dass Heribert Hallermann sich in der vorliegenden Untersuchung eingehend mit der Pfarrorganisation beschäftigt.

In einem einleitenden Kapitel stellt der Verfasser die Entstehung und geschichtliche Entwicklung der Pfarrei dar. Man wird H. zustimmen dürfen, wenn er feststellt: „Die Pfarrei erweist sich in der Perspektive der Rechtsgeschichte als ein bewährtes Rechtsinstitut kirchlichen und nicht göttlichen Rechts, dass der Verwirklichung der Seelsorge dient und dessen konkrete Ausgestaltung entsprechend den jeweiligen Bedürfnissen der Seelsorge bei aller Kontinuität gewaltige Wandlungen erfahren hat. Dies gilt nicht nur für das Rechtsinstitut der Pfarrei als solche, sondern auch und vor allem für die konkrete Pfarrorganisation der einzelnen Teilkirchen. So lehrt die rechtsgeschichtliche Betrachtung der Pfarrei, dass einer konkret bestehenden und geschichtlich gewachsenen Pfarrorganisation in einer Teilkirche keineswegs absolute Geltung zukommt, sondern dass die Erfordernisse der Seelsorge gegenüber Fragen der Organisation prioritären Rang haben und demnach die Organisationsstruktur den seelsorglichen Erfordernissen folgen muss.“ (S. 87) Die weiteren Kapitel legen die geltende Rechtslage dar: Die Pfarrei nach geltendem Recht; Der Pfarrer nach geltendem Recht; Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Pfarrers und die pfarrlichen Gremien der Mitverantwortung. In einem Ausblick geht H. der Frage nach, wie in Zeiten des Priestermangels die Seelsorge in der Pfarrei gewährleistet werden kann. Nach einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis wird der Verlauf der Redaktionsarbeiten am CIC 1983 im Hinblick auf die Pfarrstruktur dokumentiert. Verschiedene Register zum CIC 1917, CIC 1983 und zum Zweiten Vatikanischen Konzil, sowie Sachverzeichnisse bezüglich lateinischer und deutscher Stichwörter schließen die Arbeit ab.

Die Untersuchung wirkt nicht selten abundant, weil im Haupttext der Inhalt einzelner Kanones paraphrasierend wiedergegeben wird und in den Fußnoten eine wörtliche Zitation in lateinischer und deutscher Sprache erfolgt. Man wird auch nicht allen Einzelaussagen zustimmen können, so ist es zumindest problematisch, wenn H. in c. 374 § 1 die Konjunktion „*seu*“ nicht in einem explikativen, sondern in einem alternativen Sinne versteht (vgl. S. 106); dies widerspricht der lateinischen Wortbedeutung und führt letztlich dazu, dass auf die Pfarrstruktur verzichtet werden könnte. Des weiteren dürfte es problematisch sein, wenn H. in c. 516 § 2 die geistlichen Gemeinschaften bewusst ausschließt, weil diese zu den Vereinigungsstrukturen der Kirche zu rechnen wären (vgl. S. 154f.). Dabei wird verkannt, dass die geistlichen Bewegungen nicht in das kirchliche Vereinsrecht nach cc. 298–329 eingeordnet werden können; diese verstehen sich ja gerade nicht als kirchliche Vereine, sondern als Gemeinschaften, die in der Regel ohne ein besonderes Mitgliedschaftsrecht auskommen und deshalb für alle Gläubigen offen stehen. Weitere Beispiele ließen sich anfügen. Gelegentlich setzt sich H. von anderen Positionen in einer Schärfe ab, die überrascht und dem Anliegen der kritisierten Autoren nicht immer gerecht wird. Trotz der angeführten Kritik wird man aber nicht bestreiten dürfen, dass die Arbeit wichtige Impulse für Studium und Praxis zu geben vermag.

Peter Krämer, Trier

SOBIECH, Frank: Herz, Gott, Kreuz. Die Spiritualität des Anatomen, Geologen und Bischofs Dr. med. Niels Stensen (1638–86), Münster: Aschendorff Verlag, 2004, 392 Seiten, geb., € 64,00, ISBN 3-402-03842-0.

Der Kopenhagener Naturwissenschaftler, Konvertit, Theologe, Priester und Bischof Niels Stensen zieht auch heute noch aus verschiedenen Gründen das Interesse auf sich. Als Anatom und Geologe hat er auf verschiedensten Gebieten bahnbrechende Entdeckungen gemacht. Durch diese und andere naturwissenschaftliche Arbeiten und durch seine europaweite Korrespondenz mit anderen namhaften Naturforschern wird Stensen nach wie vor beachtet und geschätzt. Aufmerksamkeit erregt der dänische Gelehrte, der im lutherischen Glauben aufgewachsen war, auch wegen seiner Konversion zur katholischen Kirche nach Jahren inneren Ringens. Dies war nicht die einzige verblüffende Wende, denn Stensen gab seiner naturwissenschaftlichen Tätigkeiten zu Gunsten theologischer Studien auf, erklimmte die Sprossen einer kirchlichen Karriere, um dann als Weihbischof „auszusteigen“ und als einfacher Priester in Hamburg und Schwerin zu wirken.

Ist Stensen mit diesem Lebensweg letztendlich gescheitert oder ist dieser Lebensweg auf eine geistig-geistliche Haltung (Spiritualität) zurückzuführen, die auch heute noch maßgeblich und vorbildlich ist? Der Verfasser der vorliegenden Dissertation nimmt die 1988 durch Papst Johannes Paul II. vollzogene Seligsprechung zum Anlass (2), dieser Frage nachzugehen und sie durch eine minutiöse, sämtliche auch bisher zum Teil nicht berücksichtigte Quellen von und über Stensen heranziehende Darstellung zu beantworten. Sobiechs Antwort ist eindeutig: Niels Stensen ist als Anatom, Geologe und Bischof bleibend maßgeblich und vorbildlich.

S. geht er in zwei Schritten vor, die die Hauptteile seiner Abhandlung bilden. Im 1. Teil (29–123) schildert er „Niels Stensens Leben und Werk“ in chronologischer Folge mit „Stationen seines Lebensweges“ von Kopenhagen bis Schwerin (29–90), mit „schriftlichen Zeugnissen“ (91–112) aus dem „Opus Stenonianum“ (91–111) und „Berichten Dritter über Stensens Lebenswandel“ (111–112). Dieser Teil schließt mit „spirituell-theologischen Vorgaben“ (113–123), d. h. biblischen und theologischen Quellen, aus denen Stensen besonders schöpfte. Im 2. Teil zeichnet er „Grundzüge der Spiritualität Stensens“ systematische nach (125–345). Hauptpunkte dieser Erörterungen sind „Der Mensch als Geschöpf im Aufstieg zu Gott“ (127–142), „Schöpfung und Vorsehung“ (123–203), „Tod und Erlösungsbedürftigkeit“ (205–214), „Erlösung und Christusbefolgung“ (215–267), „Berufung des Christen“ (269–325) und eine „Schlussbetrachtung“ (327–345). Vorangestellt ist diesen beiden Hauptteilen nach Geleitworten eine „Hinführung“ (1–27), in der die Reichweite der Untersuchung abgesteckt, ihr Aufbau begründet, die bisherigen Editionen und Forschungsansätze skizziert und der Begriff der Spiritualität für die vorliegende Untersuchung präzisiert werden. Ein aus Quellen-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnis sowie Bibelstellen-, Namens- und Sachregister bestehender wissenschaftlicher Apparat (347–392) schließen die Arbeit ab.

Als erster Ertrag der Arbeit, der über bisher in der Stensenforschung und -literatur Geleistetes hinausgeht, kann die umfassende Erschließung aller verfügbaren Quellen zur Spiritualität Stensens gelten. Dabei berücksichtigt der Autor, dass der Begriff der Spiritualität selbst „neueren Datums“ (24) ist. Er benutzt ihn sinngemäß in der Bedeutung, die ihm Bernhard Fraling in seinem systematisch-theologischen Beitrag zum Begriff der Spiritualität gegeben hat (LThK<sup>3</sup> Bd. 9, 852–860, 856). „Christliche Spiritualität als die konkrete geistgewirkte Gestalt des Glaubenslebens des Christen entsteht, indem dieser in subjektiver Aneignung des objektiven Erlösungsverdienstes Christi aus seinem Glauben lebt (vgl. Gal 5,25) und diesen existentiell vollzieht, das heißt in der Praxis des täglichen Lebens umsetzt, wobei die Glaubenspraxis auf unterschiedlichen Lebenswegen auch je verschieden ausfallen wird.“ (25)

Unter Voraussetzung dieses Verständnisses von Spiritualität wirkt es plausibel, dass der Lebensweg Stensens noch einmal gründlich nachgezeichnet wird, wobei die zweifellos kon-

statierbare Grundgläubigkeit bzw. Grundfrömmigkeit Stensens von Kindheit an wie ein Keim gesehen wird, der sich in den verschiedensten Lebensphasen besonders auch durch Krisen und Erschütterungen hindurch stets weiterentwickelt und entfaltet, bis er mit der Sterbbitte Stensens „Jesus, sis mihi Jesus!“ (Jesus, sei mein Retter!) zur Vollendung gelangt (212).

Als Reifungs- und Bewährungsetappen auf diesem Weg müssen Stensens Distanzierung vom philosophischen Naturalismus und Pantheismus Baruch Spinozas (33 f., 62) zu Gunsten des Glaubens an einen personalen Gott ebenso gelten wie seine Ablehnung einer pluralistisch-relativistischen („politischen“) Deutung der verschiedenen Konfessionen zu Gunsten einer entschiedenen Suche und Befürwortung der besten Konfession bzw. Religion, die er schließlich durch rationale und emotionale Gründe bewegt, in der katholischen Kirche findet (53–56, 150). Auch die Preisgabe der naturwissenschaftlichen Laufbahn zu Gunsten einer Wirksamkeit als Theologie, Seelsorger und Bischof wird annähernd nachvollziehbar als Auswirkung der Spiritualität Stensens erklärt, da diese offensichtlich danach strebt, das objektiv als höherwertiger, unbegrenzter, unvergänglicher, schöner Erkannte, das ist letztendlich Gott, auch subjektiv zum unmittelbaren Dreh- und Angelpunkten des gesamten persönlichen Strebens und Wirkens zu machen (73, 149, 165, 168). Dabei bildet für Stensen die katholische Kirche aus besagten Gründen Ort und Raum, in dem sich dieses Streben und Wirken konkretisiert. Für das pastorale und kirchenreformerische Tun eröffnet sich Stensen tatsächlich ein riesiges Feld, denn „im Rahmen seiner weihbischöflichen Tätigkeit“ stieß er einerseits auf „eine großflächige geistliche Verwahrlosung und andererseits auf ein simonistisches System, bei dem bei der Auswahl des Klerus die einheimischen Adelsfamilien das Sagen hatten“ (84).

Was Stensen bereits im Titel seines anonym veröffentlichten Pastoralhandbuchs für die Pfarrer schreibt: „... dass der Pfarrer gehalten ist, alle anderen Beschäftigungen aufzugeben und auf seine Vollkommenheit bedacht zu sein, um die ihm anvertrauten Schafe zum Stand des ewigen Heiles, das Christus ihnen bereitet hat, zu führen“ (109), ist mit Sicherheit auch die Maxime von Stensens eigener Amtsführung als Priester und Bischof gewesen und kann als zumindest indirekte Kritik an den noch bestehenden Verflechtungen von geistlichem und weltlichem Amt nicht nur auf der Ebene des Pfarr-, sondern auch des Bischofsamtes gelten (307).

Von den systematisch erschlossenen Hauptpunkten der Spiritualität Stensens seien nur einige besonders bemerkenswerte herausgestellt. Stensens Befähigung und Kenntnisse als Anatom und Naturforscher beeinflussen dort seine religiöse Haltung am eindrucksvollsten, wo er die „Schöpfung insgesamt als ‚Zeichen‘ (contrasegno) der Liebe Gottes“ deutet (143) und den menschlichen Körper mit seinen wunderbaren Organen noch einmal besonders als „Dolmetscher“ dieser Liebe auslegt (157, 169). Verstehe der Mensch die Sprache Gottes in der Natur und durch den eigenen Körper richtig und antworte entsprechend, entwickle sich ein „Kreislauf der Liebe“ zwischen Gott und Mensch, der schließlich zu einer uneingeschränkten Verbindung beider führen müsse (159 f.).

Ordnung und Funktionalität, die Stensen in der Natur immer wieder entdeckt, sind für ihn beredte Zeichen einer Weisheit und Fügung Gottes, auf die der Mensch in seinem persönlichen Leben auch dann rückhaltlos vertrauen kann, wenn dieses durch Unwägbarkeiten, Unsicherheiten und Schicksalsschläge beeinträchtigt wird (193, 328). Stensen ist jedoch nicht so ‚naturgläubig‘, dass er die Beeinträchtigungen menschlichen Wahrnehmungsvermögens für Gott durch menschliches Fehlverhalten nicht sieht. Im Gegenteil: Für ihn sind diese Beeinträchtigungen so groß, dass sie nur durch ein erlösendes Eingreifen Gottes über dessen Wirksamkeit in der Natur hinaus aufgehoben werden können. Medialer Mittelpunkt dieses erlösenden Eingreifens des dreieinigen Gottes ist Jesus Christus mit seiner Botschaft, seinem Leben und seinem Tod am Kreuz (215–217).

Besonders im Kreuzesgehorsam und Kreuzesopfer Jesu Christi sieht Stensen den Grund der Erlösung, weil sich in ihm Jesus freiwillig und stellvertretend völlig selbst entäußert habe, um den Mangel an geschuldeter menschlicher Hingabe an Gott auszugleichen (216,

231). Das Kreuzesleiden bedeutet so „sichere Verzeihung des schlecht Verrichteten“ (233). Zugleich bildet es zusammen mit dem Leben und der Botschaft Jesu die „vollkommenste Richtschnur für das gut zu Verrichtende“ (233). Der Christ darf deshalb bei der bloßen Annahme des Erlösungswerks Christi im Sinne der Schuldtilgung nicht stehen bleiben, sondern soll und kann Christus so nachfolgen, dass er das Gute gut und immer besser verrichtet und auf diese Weise Christus immer ähnlicher und gleichförmiger wird. Eine besondere Zuspitzung erfährt dieser im Neuen Testament besonders in paulinischer Theologie gut bezeugte Gedanke bei Stensen dadurch, dass er in Anlehnung an das Diktum des Apostels, er wolle durch seine Leiden ergänzen, was an den Leiden Christi noch fehle (Kol 1,24), dem freiwilligen Verzicht nicht nur auf angenehme, sondern auch auf notwendige und dem Menschen mit Recht zustehende Dinge bzw. den sich selber freiwillig auferlegten Leiden, eine eigene und fremde Sünden mitsühnende Wirkung zuschreibt (216, 258f., 264, 288, 293, 325). Wenn man bedenkt, dass Stensen vielfach um sich herum, ja sogar in sich selber eine erschreckende Sündenverfallenheit wahrnimmt und zudem berücksichtigt, dass er in seinen letzten Lebensjahren auf Grund seiner kirchenamtlichen Stellung keine sehr große Wirkung mehr ausüben konnte, wird vielleicht verständlich, dass er mit an Selbstaggression grenzender Intensität die Programmatik seiner Selbstentsagungen verschärfte, um wenigstens auf diese Weise kompensatorisch etwas gegen vorhandene Schuld zu setzen (321).

Ohne die Verdienste Stensens schmälern zu wollen, kann man in diesem Zusammenhang Schwachpunkte und Grenzen seiner Spiritualität wahrnehmen.

Theologisch hat Jesus nach dem Hebräerbrief durch sein Leiden als Opfernder und Opfer zugleich ein für allemal die menschliche Schuld gesühnt (Hebr 7, 26 f.; 9,11. 27 f.). Von daher ist hinsichtlich des Gedankens einer christlichen Mitsühne Vorsicht geboten. Die positive Idee vom Körper als „Dolmetscher der Liebe Gottes“ wird fragwürdig, wenn die natürliche Körpersprache durch radikale asketische Maßnahmen, die gegen die normalen körperlichen Grundbedürfnisse gerichtet sind, abgetötet wird. Zum menschlichen Leben Jesu mit seinen Jüngern gehörte nicht nur Verzicht, sondern auch unverhohlene Freude an Gemeinschaft, Gastmählern, Essen und Trinken. Dies zur Richtschnur nehmend wirken Stensens Askese und manche spirituelle Ermahnungen nicht unbedingt jesuanisch. Die Auferweckung Jesu, ohne die die Botschaft vom Kreuz unverständlich bleiben muss, wird zwar von Stensen vorausgesetzt. Sie scheint seine Spiritualität jedoch nur indirekt beeinflusst zu haben. Jedenfalls ist von ihr explizit in der vorliegenden Arbeit an keiner Stelle die Rede.

Der Verfasser arbeitet diese und andere möglichen Kritikpunkte nicht systematisch heraus, sondern ist darum bemüht, bisher geäußerte kritische Anmerkungen zu Stensen zu relativieren oder als sachlich unhaltbar zu erweisen (91, 194–196, 209 f., 323–325, 333, 337). Den interessierten Leser wird das nicht daran hindern, sich auf Grund des sehr sorgfältig ausgebreiteten Quellenmaterials sein eigenes Urteil zu bilden und angeregt auch durch die vielfältigen Querverweise auf andere zeitgenössische Zeugnisse der Spiritualität im 17. Jahrhundert sich mit dem viele Fragen aufwerfenden Profil von Person und Werk Niels Stensens gewinnbringend zu befassen.

Stefan Scheld, Lilienthal

WITSCH, Norbert: Synodalität auf Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universal-kirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche. Paderborn: Schöningh Verlag 2004, 451 Seiten, kart., 64,00 €, ISBN 3-506-71685-9.

Die Kirche verfügt von ihrem Ursprung an über vielfältige synodale Strukturformen, die ihren Niederschlag in einer regen synodalen Tätigkeit gefunden haben. Allerdings sind die synodalen Strukturformen in der Neuzeit erheblich zurückgegangen. Zu den wichtigsten



Ergebnissen des II. Vatikanischen Konzils gehört wohl die Wiederentdeckung und Wiederbelebung der Synodalität in der Kirchenverfassung. Was ist aber unter Synodalität zu verstehen? Norbert Witsch geht in seiner Schrift, die im Sommersemester 2002 vom Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz als Habilitation vorgelegt wurde, von drei verschiedenen Begriffsbestimmungen aus (Vgl. S. 20–23). Wenn Synodalität auf der Ebene der „*communio ecclesiarum*“ angesiedelt wird, ist unter ihr primär die bischöfliche Synodalität zu verstehen, die ihren Ausdruck im Bischofskollegium, im Ökumenischen Konzil sowie in Bischofssynoden findet. Eine Ausweitung des Begriffs ist gegeben, wenn Synodalität auch auf die Teilkirche bezogen wird und die Mitarbeit der Priester und Laien am Hirtenamt des Bischofs bezeichnet; dann geht es um die Verbundenheit und gemeinsame Verantwortung aller Glieder des Volkes Gottes an der Sendung der Kirche. Witsch legt in seiner Untersuchung diesen weiteren Begriff der Synodalität zugrunde und fragt nach synodalen Strukturformen auf der Ebene der Diözese. Damit setzt er sich ab von einer dritten Interpretation, die Synodalität und das hierarchische System als unversöhnliche Gegensätze begriff (S. 23).

In einem ersten Hauptteil (S. 29–135) untersucht Vf. die im kirchlichen Gesetzbuch von 1917 vorgesehenen Rechtsinstitute, welche der Beratung des Bischofs bei der Leitung der Diözese dienen sollten. Dabei wird deutlich, dass unter Synodalität die Beratung des Bischofs fast ausschließlich durch Kleriker zu verstehen war und auf die Unterstützung sowie Kontrolle des Bischofs abzielte. Der zweite Hauptteil (S. 137–188) befasst sich mit dem Neuansatz des II. Vatikanischen Konzils, der durch eine umfassendere Ekklesiologie ermöglicht wurde. Hiernach ist unter Synodalität ein alle Gläubigen einbeziehendes Prinzip zu verstehen, das zur Ausformung verschiedener Beratungsorgane geführt hat. Im dritten Hauptteil (S. 189–225) beschäftigt sich W. mit der nachkonziliaren Rechtsentwicklung, wobei verschiedene universalkirchliche Dokumente herangezogen werden. Der vierte Hauptteil (S. 227–421), auf den alle bisherigen Überlegungen hinauslaufen, stellt die geltende Rechtslage im Verständnis des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 dar. Das Ergebnis fasst W. folgendermaßen zusammen (S. 424): „Ausgehend von der Tatsache, dass alle Gläubigen je auf ihre Weise zur aktiven Teilnahme an der Ausübung der kirchlichen Heilssendung im Bereich aller drei *munera Christi* in Kirche und Welt berufen sind, wird entsprechend auch Synodalität als ein allgemeines und in sich vielfältig strukturiertes, weil grundsätzlich alle Gläubigen je auf ihre Weise einbeziehendes Prinzip verstanden: Der Bischof wird in der Ausübung seiner persönlichen Hirtenverantwortung in unterschiedlicher Weise an eine beratende Mitwirkung grundsätzlich aller Gläubigen seiner Diözese gebunden, weil umgekehrt diese mit dem Bischof entweder kraft ihrer Taufe und Firmung als aktive Teilnehmer an der Ausübung der kirchlichen Heilssendung oder darüber hinaus kraft ihrer Weihe als Teilnehmer an der Ausübung der bischöflichen Hirtenverantwortung jeweils Mitverantwortung tragen.“

Ohne Zweifel erweist sich die vorliegende Schrift als eine fundierte und ausgewogene Untersuchung. In vielen Einzelbereichen bringt die Arbeit neue Erkenntnisse und reicht eine wichtige Hilfe für die Umsetzung synodaler Strukturformen auf der Ebene der Teilkirche zur Hand. Als Beispiel sei hier nur hingewiesen auf die Unterscheidung zwischen dem Pastoralrat (CD 27) und den diözesanen „*consilia*“ im Laiendekret (AA 26). Gegenüber der verbreiteten Tendenz, beide Gremien im Verständnis des Konzils miteinander zu identifizieren, macht Vf. auf die Gründe aufmerksam, die eine deutliche Verschiedenartigkeit in Zusammensetzung, Struktur und Aufgabenstellung nahe legen. Jedenfalls unterscheidet sich der Gläubigenrat nach der Lehre des Konzils deutlich von dem in der Verfassung grundgelegten Pastoralrat (S. 182–186). Gleichwohl sind Bestrebungen in der Nachkonzilszeit berechtigt, zu einer Vereinfachung und Vereinheitlichung diözesaner Gremien zu gelangen. Die Arbeit liefert eine wichtige Grundlage für diese Bestrebungen, ohne sie unmittelbar in den Blick zu nehmen.

Peter Krämer, Trier

## NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

### HEFT 3/2007

---

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Die TThZ übernimmt keine Rezensionsverpflichtung. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift es gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

- ANGENENDT, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster: Aschendorff Verlag 2007, 800 Seiten, geb., € 24,80, ISBN 3-402-00215-5.
- BECKER, Sabina: Literatur- und Kulturwissenschaften. Ihre Methoden und Theorien. Hamburg: Rowohlt Verlag 2007, 224 Seiten, kart., € 12,90, ISBN 978-3-499-55686-9.
- BETTEGA, Cristiano: Theologie der Geschichte. Zum trinitarischen Ansatz der Geschichtstheologie Bruno Fortes (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 50). Münster: Lit Verlag 2007, 256 Seiten, br., € 24,90, ISBN 3-8258-0353-7.
- BREYTENBACH Cilliers / FREY, Jörg: Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments (WUNT 205). Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 364 Seiten, geb., € 99,00, ISBN 978-3-16-149252-5.
- CHESTER, Andrew: Messiah and Exaltation (WUNT 207). Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 716 Seiten, geb., € 119,00, ISBN 978-3-16-149091-0.
- DEMEL, Sabine / MÜLLER, Ludger: Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Trier: Paulinus Verlag 2007, 300 Seiten, geb., € 19,90, ISBN 978-3-7902-1319-5.
- ERNESTI, Jörg: Ökumene im Dritten Reich. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Bd. LXXVII). Paderborn. Bonifatius Verlag 2007, 412 Seiten, geb., € 49,90, ISBN 978-3-89710-367-2.
- FUCHS, Albert: Spuren von Deuteromarkus I (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt [N.F.], Bd. 1). Münster: LIT Verlag 2004, 296 Seiten, br., € 34,90, ISBN 3-8258-7658-6.
- FUCHS, Albert: Spuren von Deuteromarkus II (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt [N.F.], Bd. 2). Münster: LIT Verlag 2004, 336 Seiten, br., € 39,90, ISBN 3-8258-7659-4.
- FUCHS, Albert: Spuren von Deuteromarkus III (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt [N.F.], Bd. 3). Münster: LIT Verlag 2004, 312 Seiten, br., € 34,90, ISBN 3-8258-7660-8.
- FUCHS, Albert: Spuren von Deuteromarkus IV (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt [N.F.], Bd. 4). Münster: LIT Verlag 2004, 320 Seiten, br., € 34,90, ISBN 3-8258-7661-6.
- HERCSIK, Donath SJ: Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes. Würzburg: Echter Verlag 2007, 360 Seiten, kart., € 24,80, ISBN 978-3-429-02884-8.
- HOFFMAN, Veronika: Vermittelte Offenbarung. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforde-

- rung der Theologie. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag 2006, 320 Seiten, kart., € 35,00, ISBN 978-3-7867-2650-0.
- JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard: Internationale Schiedsgerichtsbarkeit. Ethische Normen und Rechtswirklichkeit (Theologie und Frieden, Bd. 30). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2006, 308 Seiten, Pp. € 29,80, ISBN 3-17019529-8.
- LEONHARD, Clemens: The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research. Berlin: Walter de Gruyter 2006, 507 Seiten, geb., € 118,00, ISBN 978-3-11-018857-8.
- LEWIS, Albert: Responsorisch Kirche sein. Antwortgestalt und Sendung der Kirche nach Hans Urs von Balthasar (Theologie, Bd. 84). Münster. Lit Verlag 2007, 232 Seiten, br., € 24,90, ISBN 3-8258-0310-0.
- MAHÉ, Jean-Pierre / ZEKIYAN, Boghos Levon: Saint Grégoire de Narek théologien et mystique. Actes du Colloque international tenu à l'Institut Pontifical Oriental 22–22 janvier 2005 (Orientalia Christiana Analecta 275). Roma: Pontificio Istituto Orientale 2006, 377 Seiten, brosch., € 26,00, ISBN 978-88-7210-350-9.
- MENSEN, Bernhard (Hg.): Ethische Fragen heute (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin 28). Nettetal: Steyler Verlag 2005, 126 Seiten, € 14,80, ISBN 3-8050-0531-8.
- MENSEN, Bernhard (Hg.): Europäische Union, Erwartungen – Befürchtungen (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin 29). Nettetal: Steyler Verlag 2006, 110 Seiten, € 14,80, ISBN 3-8050-0538-5.
- METZ, Johann Baptist: Armut im Geiste. Passion und Passionen. Münster: Aschendorff 2007, 80 Seiten, geb., € 8,80, ISBN 3-402-00244-2.
- MÜLLER, Wolfgang W. (Hg.): Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. eine theologische Zwiesprache. Zürich: Theologischer Verlag 2006, 191 Seiten, kart., € 15,00, ISBN 3-290-20027-2.
- OTTIGER, Nicola: Gott im Menschen. Die Gnadentheologie von Ambroise Gardeil als Anstoss für heute (Studia Friburgensia, Bd. 99). Fribourg: Academic Press Fribourg 2006, 430 Seiten, brosch., € 48,00, ISBN 3-7278-1566-3.
- POTTMEYER, Hermann J.: Paul VI. und Deutschland. Studententage Bochum, 24.–25. Oktober 2003 (Pubblicazioni delli istituto Paolo VI, 27). Brescia: 2006, 270 Seiten, geb., € 35,00, ISBN 88-382-4004-3.
- PUZICHA, Miachela (Hg.): Quellen und Texte zur Benediktusregel. St. Ottilien: EOS Verlag 2007, 651 Seiten, geb., € 45,00, ISBN 978-3-8306-7278-4.
- RUTZ, Andreas: Bildung – Konfession – Geschlecht; Religiöse Frauengemeinschaften und die katholische Mädchenbildung im Rheinland (16.–18. Jahrhundert). Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2006, 505 Seiten, geb., € 51,00, ISBN 978-3-8053-3589-8.
- SCHWEITZER, Albert: Theologischer und philosophischer Briefwechsel. 1900–1965. Hg. v. Werner Zager in Verbindung mit Erich Gräßer (Werke aus dem Nachlaß). München: C. H. Beck Verlag 2006, 942 Seiten, Ln., € 94,00, ISBN 3-406-54900-4.
- SICOULY, Pablo Carlos: Schöpfung und Neuschöpfung. Neuschöpfung als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Bd. LXXXVI). Paderborn: Bonifatius Verlag 2007, 420 Seiten, geb., € 49,90, ISBN 978-3-89710-329-0.

- STINGLHAMMER, Hermann: Libertas semper bona. Gottesgedanke und menschliche Freiheit bei Gabriel Biel. Ein Beitrag zur christlichen Legitimität. Winzer: Verlag Josef Duschl 2006, 277 Seiten, geb., € 34,90, ISBN 3-933047-97-8.
- STRIET, Magnus (Hg.): Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis“. Freiburg: Herder Verlag 2007, 112 Seiten, kart., ISBN 978-3-451-29708-3.
- TIMMERMANN, Paul: Die „Realität“ des Sollens in der Lebenswelt. Phänomenologie einer lebensweltlichen Letztbegründung normativer Sollgeltung. Wuppertal: Hospiz Verlag 2006, 291 Seiten, geb., € 79,80, ISBN 978-3-9811240-2-6.
- TREE, Stephen: Moses Mendelssohn. Hamburg: Rowohlt Verlag 2007, 157 Seiten, kart., € 8,50, ISBN 978-3-499-50671-0.
- VALENTIN, Joachim: Sakrileg. Eine Blasphemie? Das Werk Dan Browns kritisch gelesen. Münster: Aschendorff 2007, 172 Seiten, kart., € 12,80, ISBN 978-3-402-11785-9.
- VORGRIMLER, Herbert: Und das ewige Leben. Amen. Christliche Hoffnung über den Tod hinaus. Münster: Aschendorff Verlag 2007, 96 Seiten, kart., € 9,80, ISBN 3-402-00228-0.
- WINKLER, Ulrich (Hg.): Ein Testament katholischer Religionstheologie. Jacques Dupuis: Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren 1999–2004. Aus dem Englischen und Französischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson (SaThZ 10). Salzburg: Eigenverlag der SaThZ 2006, 170 Seiten, kart., € 6,00, ISBN 3-200-00691-9.
- WOLFF, Oliver Jan: Kommunikationsethik des Internets. Eine anthropologisch-theologische Grundlegung. (Theos Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Bd. 73). Hamburg Verlag Dr. Kovač 2007, 408 Seiten, kart., € 78,00, ISBN 978-3-8300-2838-3.

# Was leistet die Praktische Theologie für die Praxis?

Wahrnehmungs- und Reflexionsinstrument, Urteils- und Planungshilfe für Seelsorger(innen) und pastorale Strukturen

## Editorial

Der Anspruch, die Praktische Theologie sei keine bloße „Anwendungswissenschaft“ mehr, steht seit langem im Raum. Nicht ohne (historische und sachliche) Gründe hat sich hier ein Paradigmenwechsel vollzogen, der noch nicht überall registriert wurde – vor allem dort nicht, wo man weiterhin dem Vorurteil frönt, die Praktische Theologie mit ihren Fächern habe letztlich (nur) die gesicherten Erkenntnisse der systematischen Disziplinen zur Kenntnis zu nehmen, dieses Wissen auf die Ebene der Praxis (herunter) zu transponieren und methodisch geschickt und effizient umzusetzen bzw. anzuwenden.

Unser praktisch-theologisches Themenheft unternimmt den Versuch, den genannten Anspruch auf konkreten Feldern und für aktuelle Aufgabenstellungen mit Fleisch zu füllen und so anschaulich zu machen, inwiefern die Praktische Theologie – verstanden als empirisch-kritische, hermeneutisch-empathische und ästhetisch-symbolische Handlungs-, Kommunikations- und Erfahrungswissenschaft – mit ihren Potenzen sich konstruktiv einbringt in eine kirchliche Pastoral, die in enormen Umbauprozessen steht. Auf unterschiedlichen Ebenen erfordern sie praxisbezogene Wahrnehmung, theologische Reflexion sowie Ausbildungs- und Förderungsprozesse.

Am Beispiel des für die Berufseinführung für pastorale Berufe neu entwickelten Kurses „Seelsorgeverständnis und raumorientierte Seelsorge“ präsentiert der Beitrag von Stefan NOBER, Steffen STUTZ und Georg KÖHL, wie das Zusammenspiel von Seelsorgetheorie und pastoraler Praxis zur *praktischen* Lernaufgabe wird. Verknüpft mit einem konkreten Praxiselement, bildet sich der gesamte Lernweg modellartig in mehreren „Schleifen“ ab und wird zugleich eingeübt, angereichert um die zukünftig entscheidende Perspektive einer Seelsorge, die sich von den realen Lebensräumen der Menschen leiten lässt.

Anhand einer Praxisanleitertagung zum Thema „*Religiöse Kompetenz*“ stellen Klaus-Gerd EICH und Herbert THOLL dar, welche Rolle den *Anleiter(inne)n* für die Qualitätssicherung im (Aus)Bildungskonzept des Bistums zukommt. Die vermittelten Theorieelemente wurden nicht nur reflektiert, sondern machten zugleich den Erfahrungsweg des Workshops selber aus. Die Autoren können entsprechend überprüfen und aufzeigen, inwieweit in diesem begleitenden Element der Berufseinführung die Praktische Theologie als Planungs- und Reflexionsfolie seelsorglichen Handelns begriffen werden kann und wie sie eingesetzt wird.

Dass alle pastoralen Dienste heute mehr denn je herausgefordert sind, klare *Berufsprofile* auszubilden und ihre Schlüssel-Qualifikationen zu stärken, zeigt Georg KÖHLs Beitrag. Dazu bedarf es für den Kompetenzerwerb und ein persönlich verantwortetes Seelsorgekonzept einer theologisch flankierten *Personalentwicklung*; nur sie vermag mit den hohen organisationalen Anforderungen Schritt zu halten, wie sie in den neuen Strukturen verstärkt auftreten werden und eine Auffächerung der Dienste und Ämter erfordern.

Strukturveränderungen in den Bistümern nicht nur als Bedrohung des Gewohnten, sondern als Chance zur Wiederentdeckung der Kompetenzen des ganzen Volkes Gottes zu erkennen, macht Susanne KRAMER an Selbstverständnis, Aufgaben und Chancen der *ehrenamtlich* Tätigen deutlich. Werden auch sie wirklich als genuine Praktische Theolog(inn)en (an)erkannt, ergeben sich Perspektiven für ein erneuertes, fruchtbares Zusammenspiel haupt- und ehrenamtlicher Mitarbeiter(innen), nicht zuletzt wieder im Hinblick auf die anstehenden Dekanats- und Gemeindeentwicklungsprozesse.

Nicht im direkten Kontext, aber inhaltlich in großer Nähe zum Themenheft stellt Ehrenfried SCHULZ (München) einen praktisch-theologischen Aus- und Fortbildungsstrang vor, der über die *pastoralpsychologische* Schiene verläuft. Nicht selten als rein Individuum-bezogen verkannt, wird er systemisch-institutionellen Aspekten nach- statt zugeordnet. Wo es jedoch zentral um die Erfahrungsdimension und um unverzichtbare Bausteine zur *pastoralen Identität* und zum *Kompetenzprofil* von Seelsorger(inne)n geht, sind Strukturen nicht nur beteiligt, sondern betroffen und involviert. Im Blick auf die Klinische Seelsorgeausbildung (KSA) zeigt der Beitrag von SCHULZ biblische, pastoraltheologische und kirchenrechtliche Fundamente auf und ruft psychologische Qualitätsmerkmale in Erinnerung, um den angestrebten Brückenschlag von solider (Aus-)Bildung und theologisch Gewusstem zum spirituell und pastoral glaubhaft Gelebten zu verdeutlichen.

Welch grundlegende Rolle die Praktische Theologie für die vielerorts anstehende oder schon begonnene *Entwicklung von Pastoralplänen* spielt, werden schließlich drei Aufsätze praktisch wie theoretisch belegen, die aus Platz- und Zeitgründen in diesem Heft nicht mehr unterkamen; sie werden im nächsten praktisch-theologischen Themenheft (Nr. 4/08) den gesponnenen Faden wieder aufnehmen!

Heribert Wahl

## Was trägt ein Kurs zum Thema „Seelsorgeverständnis“ zur Handlungsfähigkeit in der pastoralen Praxis bei?

*Zusammenfassung:* Eine zentrale Lernherausforderung in der Berufseinführung von Seelsorger/inne/n zielt auf die Kompetenz, praxisbezogene Theorie zu explizieren und zu entwickeln, die das eigene Handeln orientieren kann. Am Beispiel einer neu entwickelten Kurssequenz zum Thema „Seelsorgeverständnis und raumorientierte Seelsorge“ wird diese praktisch-theologische Kompetenzentwicklung nachvollzogen und auf ihren Ertrag für die seelsorgliche Praxis abgeklöpft.

*Abstract:* One crucial challenge in learning pastoral care aims at the competence to make explicit and to develop a theory related to practice that enables to orient and adjust one's pastoral decisions. As an example, a recently developed training course of pastoral care conceptions, especially related to peoples' everyday habitats, is presented; its power for the capacity to act pastorally is examined.

*Schlüsselwörter:* Praktische Theologie – Berufseinführung von Seelsorger/inne/n – Seelsorgeverständnis – Raumorientierte Seelsorge – Pastoralplan

### 1. Einleitung: Fragestellung und Zielsetzung

Das Thema dieses Heftes „Was leistet die Praktische Theologie für die Praxis?“ lässt sich zum einen als Frage nach dem Zusammenspiel von pastoralen Praktikern (Pastoral) und praktisch-theologischen Theoretikern (Wissenschaft) lesen: Wie muss eine wissenschaftliche Praktische Theologie arbeiten, damit ihre Kriterien und Forschungsergebnisse für die pastorale Praxis tatsächlich weiterführende Impulse anbieten? Wie muss sich eine pastorale Praxis aufstellen, damit sie dieses Potential tatsächlich nutzen kann? Zum anderen verweist das Thema auf die praktisch-theologische Kompetenz der pastoralen Praktiker/innen selbst, insofern diese (bewusst oder unbewusst) auf Theorie zurückgreifen, um ihr Handeln als gleichermaßen situationsgerecht und botschaftsgemäß zu begründen und zu entwickeln.

Wiewohl beide Perspektiven naturgemäß eng zusammenspielen und aufeinander verwiesen bleiben, möchten wir in diesem Aufsatz vor allem die letztere Perspektive aufgreifen und fragen, worin eine solche praktisch-theologische Kompetenz der Praktiker/innen besteht und wie sie gelernt werden kann. Sie setzt selbstverständlich theologisches Sachwissen voraus, kommt aber damit nicht aus. Die Komplexität seelsorglicher Handlungssituationen bringt

weitere interdependente Größen ins Spiel: eine (immer auch theoriehaltige) Situationskenntnis und -deutung, unmittelbar handlungsbezogenes Praxiswissen, die eigene Rolle in der Organisation und theoretische Begründungszusammenhänge durchdringen und bedingen sich gegenseitig. Entsprechend der Erkenntnis, dass die eigene Person das wichtigste Medium der Seelsorge ist, erweist sich pastorale Arbeit außerdem stark an die Person gebunden, die sie (aus)übt. In diesen Interdependenzen selbstkongruent und begründet seelsorglich agieren zu lernen, ist daher eine anspruchsvolle Aufgabe. Ein solcher Lernprozess verläuft nicht linear, sondern benötigt Lernschleifen.

Eine solche Lernschleife möchten wir im Folgenden exemplarisch herausgreifen, um daran die Leistungsfähigkeit praktisch-theologischer Zugänge für pastoral-praktische Handlungskompetenz zu überprüfen: die Kurssequenz „Seelsorgeverständnis und raumorientierte Seelsorge“, die in dieser Form für die Ausbildung pastoraler Berufe im Bistum Trier neu entwickelt und in der ersten Jahreshälfte 2007 erstmals durchgeführt wurde. Sie empfiehlt sich deshalb für eine solche Auswertung, weil sie bewusst die verschiedenen Zugänge und Theorieebenen praxisbezogen miteinander zu verknüpfen und in einen Spannungsbogen zu integrieren sucht und insofern den Lernweg der Berufseinführung in nuce abbildet.

Dazu möchten wir zunächst die Kurssequenz mit ihrer Verankerung in der Lernsituation der Berufseinführung, ihren Anlässen, der konzeptionellen Grundidee sowie ihrem Verlauf darstellen (2). Dabei soll exemplarisch deutlich werden, wie die verschiedenen inhaltlichen Handlungsanforderungen (Praxis, Theorieebenen, Grundsatzthemen) zusammenspielen und zusammen gelernt und im Vollzug eingeübt werden können. In einer ersten von drei Reflexionsperspektiven wird dann die Leistung der Praktischen Theologie in doppelter Hinsicht – als Instrument von Seelsorger/innen und als daraufhin ausbildende Fachdisziplin in der Berufseinführung – thesenartig zusammengefasst (3.1). Den Ertrag einer solchen praktisch-theologischen Kompetenzentwicklung für die pastorale Praxis möchten wir schließlich anhand zweier aktueller Herausforderungen vertiefen: der immer dringlicher werdenden Kooperation verschiedener pastoraler Berufe (3.2) und der allerorten anstehenden Erstellung von Pastoralplänen (3.3).

## 2. Konzeption und Verlauf der Kurssequenz

### 2.1 Die grundlegende Lernherausforderung in der Berufseinführung: Das Zusammenspiel von Theorie und Praxis als nicht nur akademisch-theoretische, sondern vor allem berufs-praktische Lernaufgabe

Christlicher Glaube kommt erst als gestaltete Lebenspraxis (Nachfolge) zu sich selbst. Theologie als die wissenschaftliche Reflexion auf den Glauben



und die von ihm her gestaltete Lebenspraxis ist daher in einem basalen Sinn immer auf Praxis bezogen, so wie umgekehrt auch die Praxis des Glaubens immer schon theologische Deutungen zugrunde legt und also theologische Theorie enthält. Dieser Theoriebezug der Praxis und der Praxisbezug theologischer Theorie sind allerdings häufig verdeckt oder verschüttet, so dass der Eindruck einer theorielosen Praxis und einer für die Praxis des Glaubens irrelevanten Theologie entsteht. Soll das nicht auch für die Praxis der Seelsorge gelten, dann besteht eine Hauptaufgabe auf dem Weg zu einem professionellen Seelsorgeberuf darin zu lernen, Theorie und Praxis situationsbezogen und konzeptionell in Verbindung zu bringen, um begründet handeln und das eigene Handeln kritisch reflektieren zu können. Die verschiedenen Bildungsphasen setzen dabei ganz unterschiedliche Akzente. Im Studium steht die Rezeption und Einübung theologischer Theoriebildung im Vordergrund; konkrete Praxisbezüge werden dabei eher hintergründig durch theorie-motivierte punktuelle Kontakte zu seelsorglichen Praxissituationen im Rahmen einzelner Lehrveranstaltungen oder in Praktika sowie (häufig nur implizit) durch entdeckte Relevanzen im Blick auf die eigene Biografie der Studierenden eingetragen.<sup>1</sup> Als Ziel dieser Phase kann die Ausbildung theologischer Urteilskraft genannt werden.

In der Berufseinführung wechselt die Perspektive: Hier erfolgt die Rückfrage nach orientierender Theorie von konkret zu gestaltenden Praxissituationen her. Denn wer verantwortlich und professionell seelsorglich handeln will, braucht Theorien, die ihm helfen, das eigene Handeln zu planen und zu reflektieren. Je weniger dieses seelsorgliche Handeln sich in traditionellen Bahnen bewegt, wo es sich zu einem guten Teil als reflexionsarme Reproduktion anlernbarer Routinen vollziehen konnte, desto expliziter und reflektierter muss dieser Theoriebezug sein. In dieser Phase lautet das Ziel, eine eigenständige berufliche Identität als Seelsorger/in zu entwickeln<sup>2</sup>, um – auch in einer Zeit permanenter Veränderungen in Kirche und Gesellschaft – als Seelsorger/in beruflich handlungsfähig zu sein. Zu dieser beruflichen Identität gehört ein (persönlich zu akzentuierendes) Selbstverständnis als „praktischer Theologe“. Damit ist hier keine disziplinäre Schwerpunktsetzung gemeint, sondern die Kompetenz, gegebene Situationen (Praxis 1) mithilfe theologi-

---

<sup>1</sup> Dass der damit angedeutete Status quo keineswegs als Ideal anzusehen ist, muss hier nicht weiter ausgeführt werden; vgl. dazu etwa Martina BLASBERG-KUHNKE, *Theologie studieren als Praxis. Ein Beitrag zur Korrelationsdiskussion*, in: *Religionspädagogische Beiträge* 39 (1997) 3–18; Georg KÖHL, *Lern-Ort Praxis. Ein didaktisches Modell, wie Seelsorge gelernt werden kann*, Münster 2003 (*Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik* 15), 353–367.

<sup>2</sup> Vgl. Georg KÖHL, *Das Lernziel praktisch-theologischer Berufseinführung: Grundlegung der Entwicklung einer eigenständigen beruflichen Identität als Seelsorgerin oder Seelsorger*, in: *DERS. u. a. (Hg.), Seelsorge lernen in Studium und Beruf*, Trier 2006, 426–429.

scher und humanwissenschaftlicher Theorieelemente so zu klären, dass ein fundiertes seelsorgliches Handeln (Praxis 2) möglich ist.

Dabei lassen sich im Theorie-Praxis-Bezug modellhaft mehrere interdependente Theorieebenen voneinander abheben, die gemeinsam ein bestimmtes Handeln begründen, sich aber nach ihrem Abstraktionsgrad in Bezug auf die gegebene Situation unterscheiden. Obwohl sie zu jedem Zeitpunkt wirksam sind und zum Thema werden können, treten sie in einer handlungsorientierten Lernfolge, wie sie das Trierer Ausbildungskonzept zugrunde legt, doch in verschiedenen Phasen der Ausbildung verschieden stark in den Vordergrund. Wir stellen die Ebenen im Zusammenhang dieser phasenbezogenen Akzentuierungen vor (siehe Abb. 1).

Nach dem Einstieg in das erste Jahrespraktikum in einer Pfarreiengemeinschaft besteht die Aufgabe zunächst darin, sich mit konkreten Handlungsfeldern auseinanderzusetzen. In den verschiedenen pastoralen Situationen stellt sich dabei jeweils die Frage nach theologischen und humanwissenschaftlichen Theorieelementen, die helfen können, die gegebene Situation zu erfassen, Kriterien für ein seelsorglich sachgemäßes Handeln einzutragen und konkrete Handlungsmöglichkeiten zu entwickeln. Dabei sind situationsbezogenen Fragen nach Zielen, Inhalten, Methode des Vorgehens sowie der eigenen Rolle zu beantworten. Diese Ebene der *Praxis-Theorie* klärt und korrigiert die der Praxis inhärenten, unreflektierten Alltagstheorien, die allein zum Zuge kämen, wenn die Perspektiven der Praxis-Theorie nicht entwickelt würden, und gibt ihnen orientierende Bezugsgrößen. Im Durchführen und Reflektieren wird die Praxis-Theorie erprobt, angereichert und so ständig weitergeschrieben. In dieser Phase wird so eine erste Handlungs- und Rollensicherheit ausgebildet.

Welche Entscheidungen auf der Ebene der Praxis-Theorie getroffen werden, hängt aber nicht allein von der Situation ab, sondern auch von den (biografisch mit-motivierten) inhaltlich-theologischen Konzepten, die das seelsorgliche Handeln einer Person – gewusst oder nicht gewusst – grundlegend prägen. Auf dieser *Konzeptebene* sind die grundsätzlichen Vorstellungen von Ist und Soll angesiedelt; hier wird entschieden, welche Situationen für seelsorgliches Handeln als relevant angesehen werden. Zu ihr gehört das Kirchenverständnis und (in Interdependenz dazu) insbesondere das Seelsorgerverständnis. Es hat biografische Wurzeln, steht in Wechselwirkung mit der persönlichen Spiritualität und besonders dem eigenen Menschen- und Gottesbild und ist günstigenfalls im Studium theologisch bearbeitet worden<sup>3</sup>. Als tatsächlich handlungsleitende und tragfähige Basis der eigenen Seelsorgepraxis kann es aber erst nach einer ersten Praxisphase als hauptamtliche/r Seel-

---

<sup>3</sup> Vgl. zum Letzteren Doris NAUER, Professionelle Seel-Sorge. Seelsorge lernen im pastoraltheologischen Hauptseminar, in: KÖHL (Hg.), Seelsorge lernen (s. Anm. 2) 225–231.

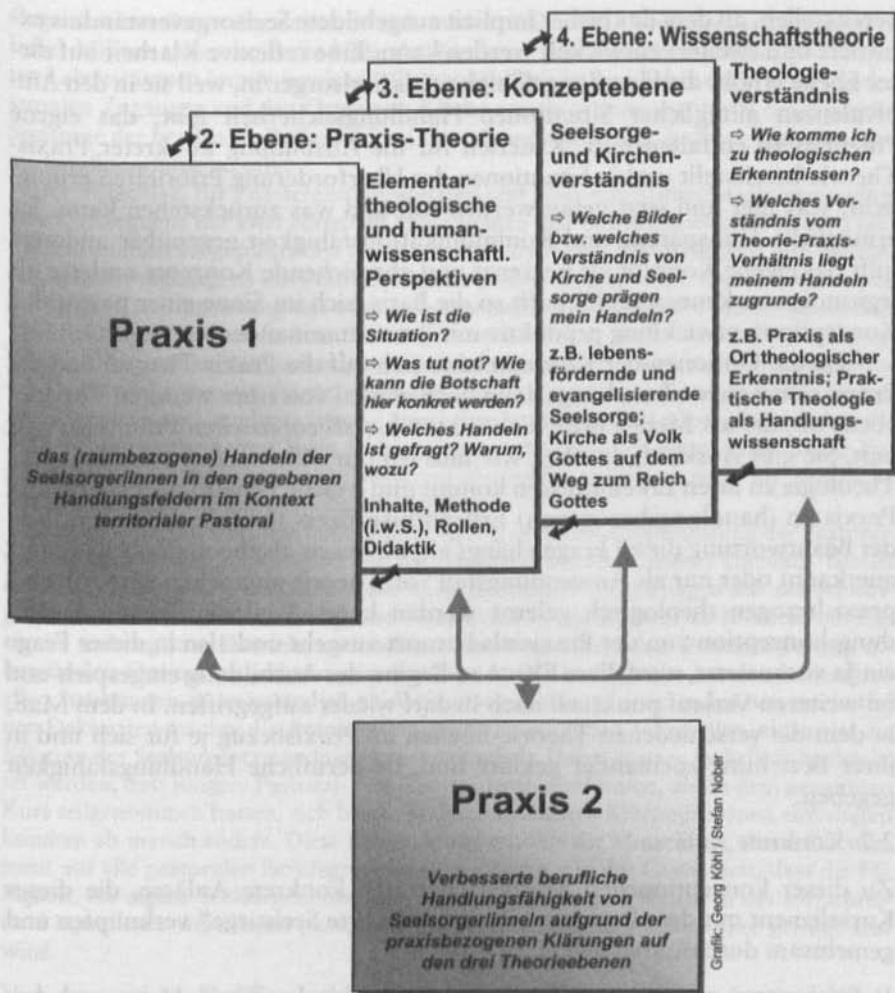


Abb. 1: Ebenen im Theorie-Praxis-Bezug<sup>4</sup>

sorger/in aufgedeckt und weiterentwickelt werden. Als Zeitrahmen für die ausdrückliche Bearbeitung dieser Theorieebene scheint daher die zweite Phase der Ausbildung geeignet. Das ist die Aufgabe der hier vorgestellten Kurssequenz. Im zweiten Jahr der Berufseinführung angesiedelt, soll sie den Ort

<sup>4</sup> Vgl. zur Grafik und ihrer Explikation Georg KÖHL u. a., Einleitung. Anliegen, Ziele und Aufbau des Buches, in: DIES. (Hg.), Seelsorge lernen (s. Anm. 2) 17–20, hier 18 f.

bereitstellen, an dem das bisher implizit ausgebildete Seelsorgeverständnis expliziert und (weiter) entwickelt werden kann. Eine reflexive Klarheit auf dieser Ebene erhöht die Handlungsfähigkeit als Seelsorger/in, weil sie in den Ambivalenzen alltäglicher Situationen Handlungssicherheit gibt, das eigene Potential zu entfalten hilft, Kriterien für die Ausbildung konkreter Praxis-Theorie bereitstellt und in Situationen der Überforderung Prioritäten ermöglicht, was hier und jetzt getan werden soll und was zurückstehen kann. Sie ermöglicht Transparenz und Kommunikationsfähigkeit gegenüber anderen, hilft das eigene Konzept als begrenzt und abweichende Konzepte anderer als legitim anzuerkennen und schafft so die Basis, sich im Sinne einer pastoralen Konzeptionsentwicklung produktiv mit ihnen auseinanderzusetzen.<sup>5</sup>

Wie die Optionen der Konzeptebene sich auf die Praxis-Theorie und die Praxis selbst auswirken, hängt dann noch einmal von einer weiteren Theorieebene ab, die als Meta-Ebene die *wissenschaftstheoretischen* Prämissen enthält. Sie gibt Auskunft darüber, wie und wo (an welchen *loci theologici*) die Theologie zu ihren Erkenntnissen kommt und welche Bedeutung Theorie und Praxis im (handlungsbezogenen) Erkenntnisprozess füreinander haben. Von der Beantwortung dieser Fragen hängt ab, ob Praxis als theologischer Lernort anerkannt oder nur als Anwendungsfall von Theorie angesehen wird, ob also praxisbezogen theologisch gelernt werden kann. Weil die Trierer Ausbildungskonzeption von der Praxis als Lernort ausgeht und also in dieser Frage ein Ja voraussetzt, wird diese Ebene zu Beginn der Ausbildung eingespielt und im weiteren Verlauf punktuell nach Bedarf wieder aufgegriffen. In dem Maß, in dem die verschiedenen Theorie-Ebenen im Praxisbezug je für sich und in ihrer Beziehung zueinander geklärt sind, ist berufliche Handlungsfähigkeit gegeben.

## 2.2 Konkrete Anlässe

Zu dieser konzeptionellen Motivation traten konkrete Anlässe, die dieses Kurselement mit dem Baustein „Raumorientierte Seelsorge“ verknüpfen und gemeinsam durchführen ließen.

1. Erfahrungen mit der vom Theologisch-Pastoralen Institut in Mainz und dem Bischöflichen Generalvikariat Trier in Kooperation mit der Theologischen Fakultät Trier durchgeführten Fortbildung „Pastoral der Lebensräume“ (2003–2004)<sup>6</sup> veranlassten die pastoraltheologischen Fachbegleiter, einen in der Ausbildung der Pastoralassistent/inn/en bereits vorhandenen Studientag „Sozialraumanalyse“ als Lernimpuls für eine lebens- und sozialräumlich orientierte Pastoral inhaltlich weiterzuentwickeln und nach Möglichkeit sukzessive auf die anderen Berufsgruppen auszuweiten. Handlungsleitend war dabei die Einsicht, dass angesichts gerade vergrößerter kirchlicher

<sup>5</sup> Vgl. dazu NAUER, Seel-Sorge (s. Anm. 3) 228 f.

<sup>6</sup> Vgl. zu Konzept und Verlauf der Fortbildung Stefan NOBER, Lebens- und sozialraumorientierte Seelsorge lernen, in: KÖHL (Hg.), Seelsorge lernen (s. Anm. 2) 159–167.

Organisationsräume einerseits und sich tendenziell vielfach verengender binnenkirchlicher Milieus andererseits die Nähe der Kirche zu den Menschen in ihren pluralisierten Lebensräumen immer weniger selbstverständlich ist und daher die Frage nach den sozialen Zugängen und den Orten von Kirche gerade in einer territorial organisierten Seelsorge der bewussten Reflexion und Gestaltung bedarf, um in dieser Situation weiter handlungsfähig zu sein.

Der Vorschlag, für Priesteramtskandidaten und Pastoralassistent/inn/en gemeinsam eine Kurssequenz mit zwei einzelnen Studientagen und einem dazwischen in der Praxissituation zu gestaltenden (sozial)raumanalytischen Praxiselement durchzuführen, wurde vom Regens des Priesterseminars positiv aufgegriffen. Von Anfang an war dabei der Zusammenhang des sozialwissenschaftlich begründeten raumanalytischen Wirklichkeitszugangs mit dem Seelsorgeverständnis im Blick: Worauf im seelsorglichen Alltag meine Aufmerksamkeit gerichtet ist und auf welche Wahrnehmungen ich im Handeln reagiere, hängt wesentlich davon ab, welches Konzept von Seelsorge mich (explizit und implizit) leitet. Umgekehrt kann eine veränderte Perspektive der Wahrnehmung mir helfen, mein Seelsorgeverständnis weiterzuentwickeln. Dieser Zusammenhang von Seelsorgeverständnis und Wahrnehmungspraxis sollte als inhaltliche Spannungsbogen die Kurssequenz durchziehen.

2. Zum Thema „Seelsorgeverständnis“ gab es in der Berufseinführung der Pastoralassistent/inn/en (parallel ebenso für die Gemeindeassistent/inn/en) ebenfalls bereits einen Kurs.<sup>7</sup> Sein Ziel war es, auf der Basis praktischer Erfahrungen mit der Seelsorger/innen/rolle die Selbstklärung und Kommunikationsfähigkeit zu fördern, um das eigene seelsorgliche Handeln zu fundieren und zugleich andere Positionierungen als begründete Optionen anerkennen zu können. Auch dieses Thema hat durch die aktuellen Strukturreformen zusätzlich an Aktualität gewonnen, denn in den neu geschaffenen Dekanaten machte die Anforderung, einen Pastoralplan zu erstellen, vielerorts die Klärung des Seelsorgeverständnisses unumgänglich. Dabei konnte mehrfach beobachtet werden, dass jüngere Pastoral- und Gemeindeferent/inn/en, die an dem genannten Kurs teilgenommen hatten, sich besser in den inhaltlichen Klärungsprozess einbringen konnten als manch andere. Diese Beobachtung erhöhte die Motivation, dieses Kurselement auf alle pastoralen Berufsgruppen zu erweitern – in der Gewissheit, dass die Fähigkeit, die eigene Seelsorgekonzeption kommunizieren zu können, in der fortschreitend komplexer werdenden pastoralen Situation zukünftig noch stärker gefragt sein wird.

Von da aus war der Weg nicht mehr weit, das Thema „raumorientierte Seelsorge“ mit seinen analytischen Zugängen und das Thema „Seelsorgeverständnis“ in einer einzigen strukturierten Kurssequenz komplementär aufeinander zu beziehen. Wegen der Chancen einer berufsgruppenübergreifenden Auseinandersetzung mit dem Thema<sup>8</sup> sollte die Kurssequenz als gemeinsames Ausbildungselement gestaltet werden. Die Ausbildungsleiter für alle vier pas-

<sup>7</sup> Vgl. zum Konzept Georg KÖHL / Peter MOOSMANN, Das eigene Seelsorgeverständnis reflektieren lernen. Grundlegung einer pastoralen Identitätsentwicklung, in: KÖHL (Hg.), Seelsorge lernen (s. Anm. 2) 292–298.

<sup>8</sup> Vgl. dazu unten Abschnitt 3.2.

toralen Berufe konnten für dieses erweiterte Konzept gewonnen werden. Auf dieser Grundlage wurde die im Folgenden beschriebene Kurssequenz entwickelt und von Januar bis Mai 2007 erstmals durchgeführt.<sup>9</sup>

Beide inhaltlichen Komponenten der Kurssequenz basierten damit sowohl auf von fachlicher Seite bereits länger festgestellten Ausbildungserfordernissen im Blick auf qualitativvolles Seelsorge-Lernen<sup>10</sup> als auch auf aktuell ins Blickfeld tretenden konkreten Anforderungen einer in neuen diözesanen Strukturen sich neu aufstellenden Pastoral, waren also praktisch-theologisch wie auch pastoralpraktisch-kaiologisch gut begründet.

### 2.3 Konzeptionelle Grundidee und Zielsetzung

Sowohl das Modell der Theorie-Praxis-Ebenen als auch die Anlässe zeigen, dass das Seelsorgeverständnis als interdependente Größe einerseits konkretes Handeln steuert, andererseits aber von biografischen Faktoren, theologischer Reflexion und pastoraler Praxiserfahrung beeinflusst wird. Vor allem aber muss es sich in den pastoralen Anforderungen einer konkreten *Situation* bewähren, und zwar im Kontext der Handlungsspielräume, die von der jeweiligen *Organisation* – dem Bistum Trier und dem jeweiligen Dekanat bzw. der jeweiligen Pfarreiengemeinschaft – bereitgestellt werden. Dieses Spannungsdreieck von seelsorglichem Selbstkonzept (Seelsorgeverständnis), Situation und Organisation wurde zum Strukturprinzip der Kurssequenz und seines Spannungsbogens.

Die Ziele der Kurssequenz lauteten entsprechend:

- Das in Biografie (incl. Studienphase) und seelsorglicher Praxis implizit ausgebildete persönliche Seelsorgeverständnis soll expliziert (gehoben) werden.
- Der vom Bischof erteilte Seelsorgeauftrag bezieht sich jeweils auf einen konkret umschriebenen, territorial abgegrenzten Zuständigkeitsbereich<sup>11</sup>

<sup>9</sup> An der Konzeption, Planung und (an unterschiedlichen Stellen) bei der Durchführung der Kurssequenz beteiligt waren Georg Köhl, Gundo Lames, Peter Moosmann, Stefan Nöber, Steffen Stutz und Herbert Tholl. Diese große Zahl erklärt sich aus der beschriebenen Vorgeschichte und verweist auf die Vielfalt der eingetragenen Perspektiven. Sie rechtfertigt sich aus dem experimentellen Charakter der Konzeption und Durchführung und den für einzelne Sequenzen gewählten Arbeitsformen in einer mit 19 Personen vergleichsweise großen Teilnehmer/innen/gruppe. Im Blick auf folgende Kurse kann sie nach den Erfahrungen des ersten Durchlaufs gezielt angepasst werden. Die gemeinsame Kursentwicklung und -durchführung bewerten wir als Beispiel gelungener Kooperation.

<sup>10</sup> Vgl. zum Seelsorgeverständnis KÖHL, Lern-Ort Praxis (s. Anm. 1) 78.91 f.; zum raumorientierten Zugang ebd. 346–349.

<sup>11</sup> Neben den territorialen Zuständigkeitsbereichen gibt es natürlich auch kategorial definierte Seelsorgsaufträge, etwa in der Krankenhausseelsorge oder in der Schule. Das trifft allerdings nicht auf die Phase der Ausbildung zu und kann insofern hier vernachlässigt werden.

mit seinen sozialen Kontexten und Situationen. Deren pastorale Herausforderungen sollen an einem konkreten Beispiel methodisch erhoben und mit dem formulierten eigenen Seelsorgeverständnis in ein kritisches Wechselgespräch gebracht werden.

- Bistum, Dekanat und Pfarreiengemeinschaft stellen Ressourcen zur Bearbeitung der Situation bereit, tragen aber als Organisation auch eigene Perspektiven ein und fordern organisationsbezogene Perspektivenentwicklung der Seelsorger/innen. Diese organisationale Dimension der Seelsorge soll in die Auseinandersetzung mit dem Seelsorgeverständnis eingetragen werden.
- Das berufsgruppenübergreifende Lernen soll für eine künftige (auch inhaltliche) Kooperation in der Seelsorge gute Voraussetzungen schaffen. Dazu gehören sowohl die Kompetenz zu inhaltlicher Auseinandersetzung über Ziele und Schwerpunkte der Seelsorge in Pfarreiengemeinschaften und Dekanaten als auch die Anerkennung und Wertschätzung verschiedener begründeter Zugänge als Ressource in einer pluralen und sich wandelnden Situation (Pluralitätstoleranz). Es sollen Gemeinsamkeiten identifiziert, aber auch je eigene (persönliche und berufsgruppenbezogene) Profile akzentuiert werden können.

Für die konzeptionelle Einbindung des Elements „raumorientierte Seelsorge“ ist die bereits angeführte Einsicht entscheidend, dass ein bestimmtes Seelsorgeverständnis auch die Wahrnehmung von Situationen leitet: Je nachdem, wie ich Seelsorge verstehe, werde ich immer nur bestimmte Aspekte einer Situation als (handlungs)relevant ansehen und andere nicht. Dieser Selektionsvorgang in der Wahrnehmung ist *prinzipiell* legitim und unausweichlich, bedarf jedoch bezüglich seiner *inhaltlichen* Kriterien – insbesondere in der Phase der Berufseinführung als der Grundlegung seelsorglicher Berufsidentität – der bewussten Auseinandersetzung und Weiterentwicklung. Ein Weg dazu besteht darin, andere Formen der Wahrnehmung zu üben, um auf weitere Aspekte der gegebenen Situation aufmerksam zu werden, die bisher nicht im Vordergrund standen. Dadurch kommen in der Folge auch andere inhaltliche Kriterien ins Spiel. In dieser Spannung von expliziertem, theologiegeleitetem persönlichem Seelsorgeverständnis einerseits und einer erweiterten, kritischen Situationswahrnehmung andererseits kann das Seelsorgeverständnis bestätigt, vertieft, irritiert und/oder erweitert werden.

Damit gewinnt die Frage des Zugangs zum Spannungspol „Situation“ eine grundlegende Bedeutung. In unserer Kurssequenz haben wir dazu die sozialraumorientierte Perspektive genutzt. Gegenüber stark einzelperson- oder gemeindebezogenen Wirklichkeitszugängen, die in der Ausbildungssituation zunächst meist dominieren, trägt sie eine Verfremdung ein, weil sie den Blickwinkel über die Sozialform Gemeinde und den religiösen Sektor hinaus auf die pluralen Lebenswirklichkeiten von Menschen in einem Siedlungsraum

weitet. Dieser Zugang erhöht die Komplexität möglicher Perspektiven und ist darum in der zweiten Phase der Berufseinführung am Platze, wo er auf der Einübung handlungsfeldbezogener Bedingungsfeldanalytik in der ersten Phase aufbauen kann. Er kann dann produktiv sein, wenn die Möglichkeit gegeben ist, ihn im eigenen Praxisfeld zu erproben.

Dazu wurde ein begrenztes Praxiselement in die Kurssequenz integriert, das anschließend ausführlich situationsbezogen ausgewertet und auf mögliche weiterführende Impulse für das eigene Seelsorgeverständnis und das Handeln im gegebenen Rahmen der Organisation (3. Pol) abgeklöpft werden muss. Auf einer praktisch-theologischen Metaebene können dann die Erträge eingeordnet, der Organisationsbezug verdeutlicht sowie Grundstrukturen zur weiteren Klärung des Seelsorgeverständnisses aufgezeigt und Impulse der Vertiefung gesetzt werden. An dieser Stelle – und sinnvoll erst hier – kann dann auch überlegt werden, wie die erarbeiteten persönlichen Seelsorgeverständnisse einerseits und die angestrebten Berufsrollen als Pfarrer, Diakon, Gemeinde- oder Pastoralreferent/in andererseits aufeinander bezogen sind und integriert werden können. Damit ergibt sich folgender Spannungsbogen:

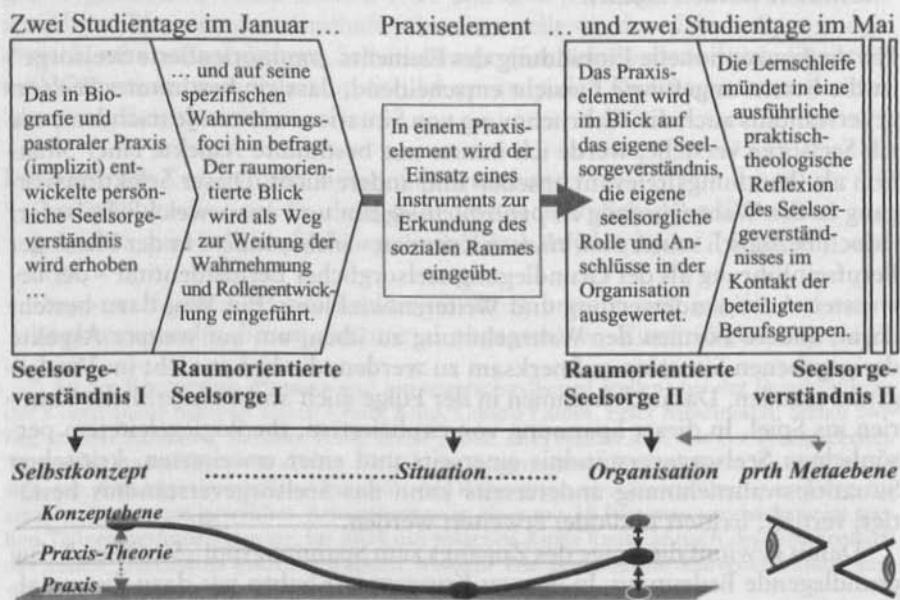


Abb. 2: Inhaltlicher Duktus der Kurssequenz



## 2.4 Verlauf und Ergebnis

Die Kursequenz startete am 23. Januar 2007 mit 19 Teilnehmer/inne/n: fünf Diakonen auf dem Weg zum Priesteramt, sieben Pastoralassistent/inn/en, fünf Gemeindeassistent/inn/en und zwei angehenden Ständigen Diakonen, sämtlich im zweiten Ausbildungsjahr.<sup>12</sup>

### 2.4.1 Seelsorgeverständnis (Selbstkonzept)

Auf dem Hintergrund der Praxiserfahrung des ersten Praktikumsjahres setzte der Spannungsbogen auf der Konzeptebene bei der Explikation des persönlichen Seelsorgeverständnisses ein. Dieser Aufgabe war der erste Tag gewidmet. Dem insgesamt induktiv angelegten Zugang entsprechend wurde als Ausdrucksform nicht die Sprache theoretischer Abstraktion gewählt, sondern eine bildhafte bzw. narrative Ausdrucksebene, die einen engen Anschluss an biografische Erfahrungen ermöglichen sollte. Die Explikation erfolgte in mehreren Schritten:

1. Ein *biografischer* Zugang sollte prägende Bilder und Erfahrungen von Seelsorge aus dem eigenen Lebenslauf heben, einschließlich des zurückliegenden Jahrespraktikums.

2. Ein *biblisch-spiritueller* Zugang regte an, die Ergebnisse des ersten Schrittes auf einen biblischen Grund zu stellen und daraus Ermutigung, Weiterführung oder Korrektur zu gewinnen. Bei beiden Schritten folgte auf Phasen der Einzelarbeit jeweils ein Austausch in der Gruppe. Um den Austausch zwischen den Berufsgruppen zu fördern, wurde dabei auf eine gemischte Zusammensetzung der Gruppen geachtet.

3. In einem dritten Schritt wurden wichtige Aspekte als Stichworte in Einzelarbeit festgehalten und anschließend im Plenum den aus *systematisch-theologischer* Perspektive formulierten Strukturmerkmalen (Dimensionen) von Seelsorge „personal/dialogisch“, „ekklesial“, „universal/kosmisch“ und „eschatologisch“ zugeordnet<sup>13</sup>. Durch diesen Schritt konnte der eigene Zugang in einen größeren Zusammenhang gestellt und zugleich sichtbar werden, welche Dimensionen darin aufgeblendet und welche weniger oder gar nicht beachtet sind. Insbesondere eine nahe liegende Engführung auf die Einzelseelsorge wurde so geweitet.

<sup>12</sup> Die einzelnen Phasen der Berufseinführung der vier pastoralen Berufe sind nur in Teilen synchronisiert: Für die Gemeindeassistent/inn/en ist die Kursequenz nach dem Berufspraktischen Jahr in der Einstiegsphase auf der ersten unbefristeten Stelle platziert, die in den beiden ersten Jahren noch als Ausbildungsphase geführt wird; für die Pastoralassistent/inn/en in der ersten Hälfte des zweiten Jahrespraktikums, das sie in einem Dekanat absolvieren; für die Priesteramtskandidaten (ebenfalls) nach dem Jahrespraktikum in einer Pfarreiengemeinschaft innerhalb ihres fünfmonatigen Diakonatspraktikums zwischen Diakonen- und Priesterweihe. Bei den angehenden Ständigen Diakonen sind die Phasen der Ausbildung sogar innerhalb der Berufsgruppe heterogen.

<sup>13</sup> Vgl. Karl GASTGEBER, Art. Pastoral, in: Ferdinand KLOSTERMANN / Karl RAHNER (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie. Bd. 5: Lexikon der Pastoral, Freiburg 1972, 374–378, 375f.

Am Morgen des zweiten Tages wurden die persönlichen Ergebnisse wiederum in Einzelarbeit zu Leitsätzen des eigenen Seelsorgeverständnisses verdichtet und schriftlich fixiert. Damit war das hinter der konkret gestalteten Praxis stehende, sie motivierende und leitende Konzept in einer vorläufigen Form expliziert. Eine Vergewisserung, welche Situationen oder Aspekte einer Situation von diesem Selbstkonzept her im Fokus der eigenen Wahrnehmung stehen, leitete zum zweiten Pol über: der Situation.

#### 2.4.2 Situation

Der inhaltliche Übergang vom personbezogenen Blick nach „innen“ hin zum Blick ins „Außen“, auf das sich die seelsorgliche Praxis zu beziehen hat, wurde methodisch durch einen Wechsel der Arbeitsformen markiert: Standen bisher längere Zeiten der Einzelarbeit und des persönlich-kollegialen Austausches im Vordergrund, so wurde nun mithilfe fachlicher Inputs und kleinschrittiger Arbeitsaufträge analytisch an konkreten Situationen gearbeitet. Dieser Abschnitt der Kurssequenz war dreigeteilt.

1. Der verbliebene größere Teil des zweiten Studientages diente dazu, den sozialraumanalytischen Zugang kennenzulernen, um so das Praxiselement vorzubereiten. In einer ersten Sammlung, welche Herausforderungen sich von der gesellschaftlichen Situation einerseits und innerhalb der Organisation Kirche andererseits stellen, wurde mehrfach die gesellschaftliche, auch innerhalb der Kirche stattfindende Pluralisierung genannt. Als Möglichkeit, bewusst mit solcher Pluralität von Lebenswelten und Lebensentwürfen im Kontext territorialer Pastoral umzugehen, wurde daraufhin der (sozial)raumorientierte Zugang eingeführt. Er geht – hier nur pointiert angedeutet – vom erweiterten, die gesamte Wirklichkeit von Welt und Mensch umfassenden Pastoralbegriff des Konzils aus<sup>14</sup> und fragt daher über gemeindliche Sozialformen hinaus nach den sozialen Raum-Konstruktionen, die die Lebenswirklichkeiten der Menschen am Ort ausmachen. Die dabei wahrgenommenen (internen und externen) pastoralen Herausforderungen können dann in einem Prozess praktisch-theologischer Kriterienbildung mit den eigenen Handlungsmöglichkeiten in Beziehung gesetzt werden, woraus sich Handlungsoptionen entwickeln lassen. Als methodischer Zugang zur Wirklichkeit dienen gezielt auszuwählende Ansätze aus dem Spektrum des von Marlo Riege und Herbert Schubert entworfenen integrativen Mehrebenenmodells von Sozialrauma-

---

<sup>14</sup> Vgl. dazu etwa (mit Rückgriff auf Elmar Klinger) Rainer BUCHER, Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich?, in: DERS. (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 30–44, bes. 34–39, sowie Heribert WAHL, Die pastorale Zielsetzung des Konzils, in: Walter Andreas EULER (Hg.), 40 Jahre danach. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen, Trier 2005, 141–168.

lyse.<sup>15</sup> Verschiedene methodische Zugänge wurden anhand von vorbereiteten Materialien aus ausgewählten Einsatzorten von Kursteilnehmer/innen erprobt und eingeübt.

2. So ausgerüstet, hatten die Kursteilnehmer/innen den Auftrag, im Kontext ihrer Praktikumssituation ein *Praxiselement* sozialräumlicher Analyse durchzuführen. Es sollte in den pastoralen Arbeitsbereichen bzw. anstehenden Themen in der Pfarreiengemeinschaft bzw. im Dekanat integriert sein und dafür einen praxisrelevanten Erkenntnisgewinn versprechen. Der gewählte Kontext, die spezifische Fragestellung, der methodische Zugang sowie die Ergebnisse sollten beim zweiten Kursblock Anfang Mai 2007 vorgestellt werden und Grundlage weiterführender Auswertung in der Kursgruppe sein.

Durchgeführt wurden unter anderem teilnehmende Beobachtungen in sozialen Einrichtungen, verschiedene Formen von Befragungen sowie Ortsbegehungen – teilweise zur Situationserkundung in spezifischen Arbeitsfeldern (Kinder-, Jugend-, Frauen- oder Familienpastoral, Trauerpastoral, Kindertagesstätten), teilweise zur Erkundung der eigenen Rolle als Kirche im lokalen sozialräumlichen Gefüge. Für diese beiden Zwecke wurden außerdem statistische Informationen ausgewertet, Karten analysiert und der Bestand sozialer Einrichtungen gesichtet. Pastoral- und Gemeindeassistent/innen nutzten das Praxiselement zur Situationserschließung im Blick auf das von ihnen im zweiten Praktikum durchzuführende pastorale Projekt.<sup>16</sup>

3. Der erste Tag des zweiten Kursblocks war vollständig der weiterführenden Auswertung der Praxiselemente gewidmet. In Kleingruppen wurden alle Praxiselemente auf ihren Erkenntnisgewinn zu sozialräumlichen Gegebenheiten und dadurch ins Blickfeld getretene Bedürfnisse hin gesichtet und von daher Herausforderungen der bestehenden Praxis formuliert. Theologische Bezüge konnten dabei zunächst nur implizit thematisiert werden. Um diese Dimension einzuholen, wurde an drei ausgewählten Praxisbeispielen in Kleingruppen – die Wahrnehmung von Bedürfnissen vertiefend – gefragt, 1. welche theologischen Themen, Fragen und Bezüge sich in der konkreten Situation entdecken lassen und 2. welche seelsorglichen Herausforderungen sich daraus ergeben, sprich: welche „gehandelte Theologie“ die Situation braucht. Mit dieser in der Situation entdeckten Theologie wurden die persönlichen Leitsätze vom ersten Kursblock konfrontiert und so an die Ergebnisse der ersten Phase (irritierend oder bestätigend) rückgekoppelt.

<sup>15</sup> Marlo RIEGE / Herbert SCHUBERT, Zur Analyse sozialer Räume. Ein interdisziplinärer Integrationsversuch, in: DIES. (Hg.), Sozialraumanalyse. Grundlagen – Methoden – Praxis, Wiesbaden 2005, 7–68. Zu ersten Erfahrungen mit diesem Zugang in pastoralen Kontexten vgl. NOBER (s. Anm. 6).

<sup>16</sup> Vgl. zu diesem Lernelement Klaus-Gerd EICH u. a., Projektorientiert Seelsorge lernen. Praktisch-theologische und didaktische Überlegungen zur Berufseinführung der pastoralen Berufe, in: Pastoraltheologische Informationen 25 (2005) 53–77.

### 2.4.3 Organisation

Anhand der ausgewählten Praxisbeispiele wurde schließlich der dritte Pol – die Organisation mit ihren verschiedenen Ebenen Bistum, Dekanat, Pfarreiengemeinschaft – eingespielt, indem innerhalb der Kleingruppen Anwaltschaften für die folgenden Perspektiven übernommen und miteinander in einen handlungsorientierten Diskurs gebracht wurden: die erarbeiteten Herausforderungen der Situation, Perspektiven von Handlungsträgern der lokalen Organisation, die Perspektive eines hauptamtlichen Seelsorgers auf Basis der eigenen Leitsätze sowie als überlokale inhaltliche organisationsbezogene Perspektive die des Bischofs.<sup>17</sup> Das Ziel des Gesprächs bestand darin, die identifizierte Herausforderung der Situation mit dem bisherigen Umgang in der Organisation zu konfrontieren und aus dem jeweiligen Blickwinkel Anschlussmöglichkeiten auszuloten.

### 2.4.4 Praktisch-theologische Meta-Ebene

Bisher hatte sich der inhaltliche Duktus zwar auf verschiedenen der eingangs vorgestellten Theorieebenen bewegt – von der *Konzeptebene* (1. Tag) zur Analyse der *Praxis* (Praxiselement) und zur Entwicklung von *Praxis-Theorie* (3. Tag), war jedoch stets konkret person- bzw. situationsbezogen geblieben. Der vierte und letzte Tag der Kurssequenz wechselte nun auf eine praktisch-theologische Meta-Ebene, um die Themen und Prozesse einzuordnen und über den konkreten Situationsbezug hinaus Perspektiven aufzuzeigen. Das erfolgte in vier Schritten. *Zunächst* erarbeitete die Gruppe – noch in der Spur des Pols „Organisation“ und mit Bezug auf die „Pastoralen Leitlinien“ des Bischofs – die Bedeutung der Auseinandersetzung mit dem Seelsorgeverständnis für die Entwicklung von Pastoralplänen<sup>18</sup> und griff damit einen der Anlässe des Kurses ausdrücklich auf.<sup>19</sup> Das Erfordernis, Pastoralpläne zu entwerfen, wirft die Frage auf, wie viel Gemeinsamkeit im Seelsorgeverständnis eine solche gemeinsame Handlungsorientierung erfordert und wie viel Pluralität in den Konzepten der Akteure sie erträgt. Dazu wurden im *zweiten Schritt* über eine Leittextarbeit<sup>20</sup> drei bipolare Spannungen eingespielt, in denen seelsorgliches Handeln zwar verschiedene Akzente setzen kann, die ihr aber als Spannungen bleibend aufgegeben sind: Seelsorge als individueller Trost und/

<sup>17</sup> Dazu konnte auf das Pastoralschreiben von Bischof Reinhard Marx zurückgegriffen werden, das mit den enthaltenen sieben Leitlinien als eine grundlegende diözesane Orientierung in den aktuellen Veränderungsprozessen verstanden sein will. Vgl. Reinhard Marx, Pastoralschreiben „Als Gemeinschaft in Bewegung – nach innen und außen“, Trier 2005, im Internet abrufbar unter <http://www.bistum-trier.de/goto/?1317>.

<sup>18</sup> Vgl. dazu unten den Abschnitt 3.3.

<sup>19</sup> Vgl. dazu oben den Abschnitt 2.2 sowie zum Folgenden vertiefend Abschnitt 3.2.

<sup>20</sup> Verwendet wurden die Texte aus KÖHL, Lern-Ort Praxis (s. Anm. 1) 78–81, 81–83 und 83–86.

oder politischer Anspruch, als Heilung und/oder Befreiung sowie als Beratung und/oder Verkündigung. Auf dieser Grundlage ließ sich die Vielfalt verschiedener Akzentuierungen der Seelsorger/innen nicht mehr nur als Einschränkung, sondern vielmehr als Ressource gemeinsamen Handelns begreifen, insofern sie sich komplementär aufeinander beziehen lassen.

Kein Spannungsfeld, sondern eine Alternative bilden hingegen das Säkularisierungs- und das Evangelisierungsparadigma<sup>21</sup>, die im *dritten Schritt* als faktisch vorhandene Horizonte, Seelsorge zu interpretieren, vorgestellt wurden. In per Video eingespielten Interviews mit Trierer Hauptschüler/inne/n, in denen diese sich zu ihren Lebensperspektiven äußern und zwar nicht Glaube und Religion, wohl aber lebensbestimmende Werte eine zentrale Rolle spielen, konnte auf Anhieb eine Vielfalt theologischer und seelsorglicher Themen entdeckt und so die größere Tragweite des Evangelisierungsparadigmas deutlich werden. Im *vierten Schritt* schließlich wurde das bis jetzt im gemeinsamen Tun implizit mitgelaufene Thema der unterschiedlichen Profile der vier Seelsorgeberufe ausdrücklich in den Mittelpunkt gestellt. Dabei wurde über die jeweiligen Alleinstellungsmerkmale unter den Berufsgruppen auch wechselseitig ein weitgehender Konsens erzielt.<sup>22</sup>

#### 2.4.5 Ergebnisse

Hier ist nicht der Raum, Einzelergebnisse zu referieren. Summarisch kann festgestellt werden, dass sich die Kursgruppe gut auf das anspruchsvolle Design mit der Vielfalt aufeinander bezogener Zugänge (persönlich-biografische Reflexion, verschiedene Theorieebenen, Gestaltung eines Praxiselements) einlassen konnte. Der Übergang von der Explikation der Seelsorgeverständnisse zum raumorientierten Zugang wurde von manchen zunächst als Bruch empfunden; der Zusammenhang konnte für sie erst im zweiten Kursblock von der Auswertung der Praxisbeispiele her eingeholt werden. Am dritten Tag beeindruckten die Fülle und der Anregungsreichtum der von den Teilnehmer/inne/n in den Praxiselementen erarbeiteten Ergebnisse, die für die geplanten Auswertungsschritte vielfältige Anknüpfungspunkte, allerdings hier und da auch Grenzen aufwiesen. Eingeplant war, dass der Klärungsbedarf in den bearbeiteten Handlungsfeldern dabei nicht erschöpfend bearbeitet werden konnte; dieser konnte im Einzelfall an die Fachbegleitungsprozesse in den Praktika verwiesen werden. Die Auswertung ergab ein insgesamt sehr positives Feedback. Besonders positiv bewertet wurden die personbezogene Klärung des Seelsorgeverständnisses, die Auseinandersetzung mit den Berufspro-

<sup>21</sup> Vgl. Norbert METTE, Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma, in: *Diakonia* 21 (1990) 420–429 sowie DERS., Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie. Methodologische Grundlagen in den Handbüchern des deutschsprachigen Raumes, in: *Pastoraltheologische Informationen* 11 (1991) 167–187.

<sup>22</sup> Vgl. dazu genauer unten den Abschnitt 3.2.4.

filen und die berufsgruppenübergreifende Zusammenarbeit. Als hilfreich wurde auch der raumorientierte Ansatz eingeschätzt.

Die formulierten Ziele sehen wir als weitgehend erreicht an. Die erstmals in dieser Weise durchgeführte explizite Bündelung der verschiedenen Theorie-Praxis-Ebenen sowie der verschiedenen interdependenten Bezugsgrößen pastoralen Handelns – Situation, theologische Orientierungen, Organisationsbezug, eigene Rolle – im Spannungsbogen einer integrierten Kurssequenz erwies sich als anspruchsvoll und zugleich reizvolles Lernsetting, in dem sich der Lernweg der Berufseinführung in nuce abbildete. Die Reichweite eines einzelnen Ausbildungselements wie dieser Kurssequenz bleibt dabei selbstverständlich begrenzt: Sie kann nur bestärken und durch neue Impulse weiterführen, was in der Konstruktion der Berufseinführung auch anderswo seinen Lernort findet. Dazu erwies sich die Kurssequenz allerdings als geeignet. Das empfiehlt eine Fortschreibung für die kommenden Jahre.

### 3. Drei praktisch-theologische Reflexionsperspektiven

In drei Reflexionsperspektiven möchten wir den Ertrag sichern und vertiefen. Zunächst soll der Beitrag Praktischer Theologie im Vorgang eines qualifizierten Seelsorge-Lernens und -Übens thesenartig pointiert werden (3.1). Es folgen Überlegungen zum Gewinn einer berufsgruppenübergreifenden Auseinandersetzung mit dem Seelsorgeverständnis im Blick auf die Herausforderung, mit Vertretern anderer Berufsgruppen in der Seelsorge inhaltlich zu kooperieren (3.2). Schließlich wird die Bedeutung persönlich vertretener Seelsorgeverständnisse im Zusammenhang mit der Erstellung von Pastoralplänen beleuchtet (3.3).

#### 3.1 Der Beitrag Praktischer Theologie zur Handlungsfähigkeit von Seelsorger/inne/n: Ertrag in Thesen

In vier Thesen soll der Beitrag Praktischer Theologie zur Handlungsfähigkeit von Seelsorger/inne/n zusammengefasst werden, so wie er von der vorgestellten Kurssequenz her in den Blick kommt. Dabei wird jeweils (1) die Leistung Praktischer Theologie als Instrument in der Hand von Seelsorger/inne/n benannt und von daher (2) die Rolle Praktischer Theologie als ausbildende Disziplin in der Berufseinführung bestimmt. Die Thesen sind nicht einfach deskriptiv zu verstehen, sondern zielen ein Niveau an, das zu erreichen und zu halten den Seelsorger/inne/n auch noch nach Abschluss der Berufseinführung aufgegeben bleibt, wozu die vorgestellte Kurssequenz einen Beitrag leisten will.

1. *Seelsorger/innen mit praktisch-theologischer Kompetenz* sind in der Lage, die biografische und theologische Prägung ihres seelsorglichen Handelns als eigene *Konzeption* zu erkennen, zu explizieren und zu profilieren sowie sie reflexiv – also nicht einfach alternativlos-normativ – als Ressource in die Ge-

staltung pastoraler Praxis einzubringen. Das beinhaltet zugleich die Fähigkeit, die eigene Konzeption auch in ihrer Begrenzung anzuerkennen, sie – spannungsreich und/oder komplementär – auf die Konzeptionen anderer zu beziehen und zu einem gemeinsamen Handeln zu kommen, in dem dennoch gerade nicht alle das Gleiche tun. Sich so selbst-bewusst auf andere beziehen und damit relativieren zu können, schützt vor einem machtförmigen Absolutsetzen der eigenen Konzeption (eine Gefahr, der wegen ihrer exponierten hierarchischen Stellung in besonderer Weise Priester ausgesetzt sind) und stellt eine wichtige Grundlage sachgemäßer seelsorglicher Kooperations- und Leitungskompetenz dar.

*Praktische Theologie als ausbildende Fachdisziplin* hat eine normative Funktion, insofern sie Kriterien seelsorglichen Handelns einträgt, die für alle Konzepte Geltung beanspruchen,<sup>23</sup> vor allem aber eine begleitende und beratende Funktion, indem sie diesen Explikations- und Kommunikationsvorgang personbezogen unterstützt und die Weiterentwicklung im Blick auf die gegebene Situation und das Wechselspiel von Person und Rolle sensibel fördert.

2. *Praktische Theologie als Reflexionsperspektive* versetzt Seelsorger/innen in die Lage, je neu ihre Zugänge zur *Situation* zu überprüfen und zu aktualisieren, um so in den verschiedenen seelsorglich relevanten Bezügen – Einzelpersonen, Gruppen, Schulklassen, Gemeinde, Sozialraum ... – zu einem sach- bzw. persongerechten seelsorglichen Handeln zu kommen. Dazu gehört die Fähigkeit, einerseits humanwissenschaftliche Zugänge ihrer Intention gemäß verwenden sowie andererseits sich über die eigenen Frageperspektiven, die die Bedingungsfeldanalyse leiten, Rechenschaft geben und sie in veränderten Situationen modifizieren zu können.

*Praktische Theologie als ausbildende Fachdisziplin* qualifiziert (für) die Situationszugänge, indem sie zum einen (v. a. in der Studienphase) die Gegenwartssituation als Bezugsgröße kirchlichen Handelns exploriert und darin einführt und zum andern in den einzelnen handlungsfeldbezogenen Lernprozessen der Berufseinführung eine fundierte Bedingungsfeldanalyse als Teil seelsorglichen Handelns forciert sowie verschiedene Modelle dafür einspielt.

3. *Praktische Theologie als Instrument von Seelsorger/innen* erweist ihre *theologische* Kompetenz, indem sie nicht einfach Theologie und theologisch motiviertes Handeln auf eine Situation appliziert, sondern die Praxis als Ort der Entstehung und des Vollzugs von Theologie annimmt, das heißt die verschiedenen (auch implizit) theologischen Perspektiven anderer Akteure im Feld und die Situation mit den darin sich zeigenden Bedürfnissen theologisch ernst nimmt und sie zu den eigenen theologischen Perspektiven und den theologischen Orientierungen der Organisation so in Beziehung setzt, dass daraus

<sup>23</sup> Vgl. dazu unten 3.1.

ein botschaftsgemäßes und situationsgerechtes Handeln erwachsen kann.<sup>24</sup> Dabei sind Konflikte keineswegs ausgeschlossen.

*Praktische Theologie als ausbildende Fachdisziplin* fördert diese praxis- und situationsbezogene theologische Klärung. Sie fordert sie gegen eine falsche Komplexitätsreduktion, die Theologie nur im eigenen Denken und Handeln, nicht aber auch in der Situation und ihren Akteuren gegeben sieht, immer wieder ein und bringt auch die theologischen Orientierungen (in) der Organisation als relevante (nicht absolute) Größe ins Spiel.

4. *Praktische Theologie als Instrument von Seelsorger/innen* befähigt diese, die verschiedenen (sämtlich Theologie beinhaltenden) Pole pastoralen Handelns – seelsorgliches Selbstkonzept, Situation und Organisation – sowie die verschiedenen zu ihrer praxisbezogenen Klärung notwendigen Theorieebenen nicht nur zu unterscheiden, sondern vor allem in einem reflektierten pastoralen Handeln zu *verbinden*, und schafft so erst einen Zusammenhang der sonst unverbunden nebeneinander stehenden Theorieelemente mit bzw. in der Praxis.

*Praktische Theologie als ausbildende Fachdisziplin* sorgt für die Lernschleifen, die notwendig sind, um in der Komplexität realer Situationen handlungsfähig zu sein und zu bleiben, und stellt Modelle bereit, diese Verbindung zu denken und immer wieder zu vollziehen.<sup>25</sup>

### 3.2 Die Auseinandersetzung mit Seelsorgeverständnissen als Beitrag für eine kooperative Pastoral im Bistum Trier

Wenn nach dem Ertrag praktisch-theologischer Kompetenzentwicklung für die erforderliche inhaltsbezogene Kooperation gefragt wird, muss zunächst deren Kontext im Bistum Trier skizziert werden.

#### 3.2.1 Entwicklung der Profile der pastoralen Berufsrollen im Bistum Trier

Seit einigen Jahren wird im Bistum Trier – wie in anderen deutschen Bistümern auch<sup>26</sup> – verstärkt die Frage nach Ausgestaltung und Zusammenspiel der kirchlichen Ämter und pastoralen Berufe gestellt. Ausgelöst wurde diese

<sup>24</sup> Eine der angesprochenen (implizit) theologischen Perspektiven ist die ehrenamtlicher Mitarbeiter/innen; vgl. dazu den Beitrag von Susanne KRAMER in diesem Heft.

<sup>25</sup> Als ein solches Modell taugt nach wie vor – trotz verschiedener berechtigter Einwände – der sogenannte handlungswissenschaftliche Regelkreis. Vgl. Rolf ZERFASS, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in: Ferdinand KLOSTERMANN / Rolf ZERFASS (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München 1974, 164–177, 167.

<sup>26</sup> Vgl. z. B. Johannes WEUTHEN, *Ein Diskursbeitrag zur Ausgestaltung kirchlicher Ämter und Berufe in der katholischen Kirche aus personalentwicklerischer Sicht*, in: Katrin BROCKMÖLLER (Hg.), *Gott beim Wort genommen. Dimensionen theologisch-reflektierter Seelsorge, Dankesgabe für Bischof Dr. Franz Kamphaus, Norderstedt 2007*, 73–103; Manfred BELOK, *Von der Strukturdebatte zur Zieldiskussion*, in: Wolfgang NETHÖFEL / Klaus-Dieter GRUNWALD (Hg.), *Kirchenreform strategisch!*, Glashütten 2007, 489–499.



Debatte im Bistum Trier durch den damaligen Bischof Dr. Hermann Josef Spital, der kritisch feststellte, dass die Stellenbeschreibungen der pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu sehr aus der Perspektive der Einzelperson und deren Fähigkeiten und Interessen erstellt worden seien. Vielmehr seien die Aufgaben, die vor Ort in Pfarreiengemeinschaften und Dekanaten anstehen, stärker in den Blick zu nehmen und innerhalb der Seelsorge-Teams zu klären, welche Mitarbeiterin bzw. welcher Mitarbeiter welche Tätigkeit übernimmt.<sup>27</sup> Im kirchlichen Amtsblatt vom 1. Juli 2003 wurde nach einem längeren Beratungsprozess der „Standardteil der Stellenbeschreibungen für den pastoralen Dienst in der territorialen Seelsorge“<sup>28</sup> veröffentlicht. Dieser formuliert zunächst den gemeinsamen Auftrag aller *auf Ebene der Pfarreien und Pfarreiengemeinschaften* eingesetzten Seelsorgerinnen und Seelsorger. In einem zweiten Teil werden die verschiedenen Berufsprofile (Aufgabenstellung für Pfarrer bzw. bevorzugte Aufgabenfelder der anderen pastoralen Berufe) beschrieben.<sup>29</sup>

In Folge der Zusammenlegung und Entwicklung der Dekanate im Bistum Trier wurde nach einem einjährigen Beratungsprozess mit dem Schreiben des Generalvikars vom 25.09.2006 dann auch eine Rollenbeschreibung der *auf Dekanatebene* vorgesehenen Berufsrollen (Dechanten, Definitoren, Dekanatsreferent/inn/en und Pastoralreferent/inn/en) veröffentlicht und in Kraft gesetzt.<sup>30</sup> Der Wegfall der Regionalebene, die Vergrößerung der Dekanate und deren Funktionswandel hatten es notwendig gemacht, die Aufgaben der auf Dekanatebene handelnden Personen (auch in ihrer Zuordnung zueinander) neu zu definieren; Organisationsentwicklung macht immer auch Personalentwicklung notwendig. So wurden das Amt des Dechanten als Leitungsamt gestärkt, das Amt des Definitors aufgewertet und profiliert, die Aufgaben der neuen Funktionsrolle der Dekanatsreferentin bzw. des Dekanatsreferenten beschrieben und die Aufgaben der Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im Sinne einer Weiterentwicklung der ‚Grunddienste‘ als subsidiäre, projektorientierte Unterstützung der Pfarreien(gemeinschafts)ebene an die neuen pastoralen Räume angepasst.

<sup>27</sup> Vgl. Rainer SCHERSCHEL, Standardstellenbeschreibungen als Voraussetzung für eine gezielte Bildung der pastoralen Berufe, in: KÖHL (Hg.), Seelsorge lernen (s. Anm. 2) 475–481, 475. Man beachte, dass in der genannten Intervention des Bischofs implizit genau die drei Pole Selbstkonzept – Situation – Organisation aufeinander verwiesen werden.

<sup>28</sup> Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Trier 147 (2003) Nr. 119, 132 ff.

<sup>29</sup> Vgl. SCHERSCHEL, Standardstellenbeschreibungen (s. Anm. 27). Dort findet sich auch der Wortlaut des Standardteils der Stellenbeschreibungen.

<sup>30</sup> Vgl. das Schreiben des Generalvikars an die Dechanten, Definitoren, Dekanatsreferent/inn/en sowie Pastoralreferent/inn/en auf Dekanatebene vom 25.09.2006.

### 3.2.2 Irritationen und Klärungsbedarf

Mit den Standardstellenbeschreibungen und dem ‚Rollenpapier‘ für Dekanate sind von Seiten der Organisation wichtige Voraussetzungen für ein besseres und effizienteres Miteinander der Rollenträger geschaffen worden. Es ist aber zu beobachten, dass angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen<sup>31</sup> und der anstehenden kirchlich-strukturellen Veränderungen im Bistum Trier (Entstehung neuer pastoraler Räume auf Ebene der Pfarrgemeinden ab 2011 und Dekanatsentwicklung) für alle Berufsgruppen noch Irritationen bzgl. der eigenen Rolle und den damit verbundenen Aufgaben und Zuständigkeiten bestehen. Ebenso sind die einzelnen Berufe in ihren Aufgaben noch nicht genügend miteinander vernetzt, um den milieudifferenzierten Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft gerecht werden zu können. Teilweise sind die Aufgaben der je anderen Berufsgruppen bisher nicht ausreichend transparent: Oft geschieht in Pfarreiengemeinschaften die Seelsorge von Pfarrer und Gemeindefereferentin mehr neben- als miteinander, oder in der Dekanatskonferenz ist nicht ausreichend bekannt, was der Pastoralreferent arbeitet. An manchen Stellen wird mehr über- als miteinander gesprochen. Dies führt zu Konkurrenzen und Unzufriedenheiten – in allen Berufsgruppen.

### 3.2.3 Förderung der Kooperation in der Seelsorge durch Stärkung aller pastoralen Berufsrollen

Im Sinne einer Professionalisierung<sup>32</sup> des Miteinanders der vier Seelsorgeberufe<sup>33</sup> am gemeinsamen Grundauftrag der Kirche ist aus pastoraltheologischer Sicht für eine Stärkung aller pastoralen Berufe durch Herausstellung der jeweiligen Alleinstellungsmerkmale zu plädieren. Georg KÖHL hat auf der Grundlage der Standardstellenbeschreibungen einen Vorschlag für die Weiterentwicklung der Profile der vier pastoralen Berufe in der territorialen Seelsorge im Bistum Trier vorgelegt. In dem Arbeitspapier (s. Abb. 3) wird

<sup>31</sup> Vgl. z. B. [www.sinus-sociovision.de](http://www.sinus-sociovision.de) oder Michael N. EBERTZ, *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg im Breisgau 2003.

<sup>32</sup> WEUTHEN, Diskursbeitrag (s. Anm. 26) 75 f.: „Neben der *Communio*-Dimension, die ein typisches Familien-/Sippenelement ist, bedarf es der deutlichen Verstärkung der *Sendungs-* oder auch *Ministratio*-Dimension (G.e.S. Nr. 4), die andere Kulturelemente für die Kirche insgesamt, besonders aber für die Personalarbeit fordert, als sie in der *Communio*-Prägung priorisiert sind: Hier nämlich geht es um Zielorientierung, Ausrichtung, Abstimmung, Zusammenarbeit, Situationsanalyse, Kompetenz, Veränderung, Begleitung, Planung, Leitung und letztlich Leistung im Sinne einer Grundbewegung, die etwas will und einen Auftrag hat“.

<sup>33</sup> Schon Ende der 1970er Jahre hat der damalige Regens des Trierer Priesterseminars, Anton Arens, davon gesprochen, dass Seelsorge in Zukunft nur noch gemeinsam oder gar nicht mehr gehe. Dieser Einwurf hat bis heute mehr denn je Anspruch auf Gültigkeit. Angesichts größer werdender Räume stellt sich die Frage, wie das vorhandene Personal der vier pastoralen Berufsgruppen in diesen Räumen sinnvoll miteinander pastoral arbeiten kann.

zunächst der gemeinsame Auftrag aller Berufsgruppen in den pastoralen Handlungsfeldern in je eigener Zuständigkeit beschrieben. In einem zweiten Teil werden die vier Seelsorgeberufe mit ihren spezifischen Aufgaben (Alleinstellungsmerkmale) differenziert und der entsprechenden Einsatzebene/Struktur zugeordnet. Die Einzelheiten können der Abbildung 3 entnommen werden.

Die Aufstellung zeigt zum einen, dass eine Profilbildung der vier Seelsorgeberufe mit ihren Alleinstellungsmerkmalen unter den gegebenen Bedingungen möglich ist. Darüber hinaus wird deutlich, dass alle pastoralen Berufe gewinnen, wenn ihre Profile komplementär aufeinander bezogen werden. Wir plädieren deshalb für die Profilierung *aller* pastoralen Berufsrollen. Diese fördert die Kooperation in der Seelsorge hauptamtlicher Seelsorger/innen in den neuen pastoralen Räumen.

### 3.2.4 Der Kurs „Seelsorgeverständnis und raumorientierte Seelsorge“ als gelungenes Beispiel für die Förderung der Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit hauptamtlicher Seelsorger/innen

In der pastoraltheologischen Ausbildung der vier Seelsorgeberufe im Bistum Trier werden formale Fähigkeiten erworben, die wichtige Bausteine für die Teamfähigkeit bilden.<sup>34</sup> Darüber hinaus soll in dem Kurs „Seelsorgeverständnis und raumorientierte Seelsorge“ aufgrund der oben genannten Praxisbeobachtungen die *Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit der Berufsgruppen miteinander* gefördert werden.

Die Entwicklung eines eigenen Seelsorgeverständnisses in der Optik Selbstkonzept, Situation und Organisation ist grundlegend für alle angehenden Seelsorger/innen. In der Kommunikation erschließen sie sich „eine gemeinsame Welt, in der sie als aktive Subjekte miteinander kommunizieren, Normen und Werte entwickeln und so ihre Identität gewinnen.“<sup>35</sup> Dies gründet auf einer konstruktivistischen Sichtweise von Kommunikation: Die Wirklichkeit, in der Menschen leben, kommt durch Kommunikation zustande. „Der Mensch kann nicht nicht kommunizieren.“<sup>36</sup> Deshalb ist der Mensch unbedingt darauf angewiesen, mit anderen Menschen deren je andere Wirklichkeiten auszutauschen bzw. sich mit ihnen zu verständigen.<sup>37</sup> Nur so hat Kommunikation eine „wirklichkeitsstiftende und -erhaltende Macht.“<sup>38</sup> Es

<sup>34</sup> Vgl. Ute WAGNER, Teamfähigkeit als Basisqualifikation seelsorglichen Handelns, in: KÖHL (Hg.), Seelsorge lernen (s. Anm. 2) 306–308.

<sup>35</sup> Matthias SCHARER / Bernd Jochen HILBERATH, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, 2. überarb. Aufl. Mainz 2003, 34.

<sup>36</sup> Paul WATZLAWICK / Janet H. BEAVIN / Don D. JACKSON, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern 102000, 51.

<sup>37</sup> Vgl. SCHARER / HILBERATH, Kommunikative Theologie (s. Anm. 35) 34.

<sup>38</sup> Ebd.: „Kommunikation hat also eine wirklichkeitsstiftende und -erhaltende Macht:

Abb. 3: Profile der vier Seelsorgeberufe im Bistum Trier

(Georg KÖHL)

<b>I. Gemeinsames Profil: Seelsorge in pastoralen Handlungsfeldern in eigener Zuständigkeit</b>			
1.1 Verkündigungsdienst			
1.2 Religionsunterricht			
1.3 Beratung und Begleitung von ehrenamtlichen Mitarbeiter/inne/n			
1.4 Einzelseelsorge / Ansprechbarkeit für suchende Menschen			
1.5 Gemeindeentwicklung			
<i>Pfarrer</i>	<i>Diakon</i>	<i>Gemeindereferent/in</i>	<i>Pastoralreferent/in</i>
<b>2. Spezifische Merkmale</b>			
2.1 Leitung der Seelsorge in Pfarrei / Pfarreiengemeinschaft	2.1 Individuelle und soziale Diakonie	2.1 Leitung des Gemeindeaufbaus (Initiierung und Unterstützung von Aktionen, Gruppen und Projekten)	2.1 Entwicklung von pastoralen Projekten (im Bereich der Erwachsenenpastoral)
2.2 Mitarbeiterführung und -fürsorge	Initiierung und Begleitung sozialpastoraler Projekte	2.2 Gewinnung, Unterstützung, Aus- und Fortbildung von ehrenamtlichen Mitarbeiter/inne/n	2.2 Begleitung / Beratung von Teams, hauptberuflichen Mitarbeiter/inne/n in kirchlichen Einrichtungen
2.3 Liturgische, sakramentale Dienste	2.2 Liturgisch-sakramentale Dienste	2.3 Konzeptentwicklung Gemeindeaufbau und Ehrenamt	2.3 Aus-, Fort- und Weiterbildung von ehrenamtlichen Mitarbeiter/inne/n
2.4 Pastorale Konzeptentwicklung, Grundsatzfragen (Pfarrei / Pfarreiengemeinschaft)	2.3 Mitwirkung bei Verkündigung und Gemeindeaufbau	2.4 Mitarbeit in den Bereichen Verkündigung und Liturgie	2.4 Geistliche (spirituelle) Angebote für unterschiedliche Gruppen und Milieus
			2.5 Mitarbeit in den Bereichen Verkündigung und Liturgie
			2.6 Pastorale Konzeptentwicklung / Grundsatzfragen (auf Dekanats-ebene)
<b>3. Struktur</b>			
3.1 Pfarrei / Pfarreiengemeinschaft	3.1 Pfarrei / Pfarreiengemeinschaft	3.1 Pfarrei / Pfarreiengemeinschaft	3.1 Dekanat (Pfarreien)
3.2 Kategorie (nach entsprechender Berufserfahrung u. Weiterbildung)	3.2 Kategorie (nach entsprechender Berufserfahrung u. Weiterbildung)	3.2 Kategorie (nach entsprechender Berufserfahrung u. Weiterbildung)	3.2 Kategorie (nach entsprechender Berufserfahrung u. Weiterbildung)
<b>Koinonia / Leiturgia</b> <b>Martyria</b>	<b>Diakonia</b> <b>Leiturgia</b>	<b>Koinonia</b> <b>Diakonia</b>	<b>Martyria</b> <b>Koinonia</b>

geht um Identitätsbildung in solidarischer Gemeinschaft.<sup>39</sup> In einem den anderen wahrnehmenden und wertschätzenden Kommunikationsprozess kann die eigene Position entwickelt und vertreten werden.

Im Kursgeschehen zeigte sich, dass die angehenden Seelsorger/innen jenseits der Grenzen der Berufsgruppen in ihrem Seelsorgeverständnis und ihren pastoralen Optionen viele Gemeinsamkeiten entwickelten. Dies entspricht der Vergewisserung (Verständigung) über den gemeinsamen Auftrag bzw. die gemeinsamen Aufgaben von Kirche.<sup>40</sup>

Diese Verständigungsphase machte den Weg frei für eine notwendige weitere Differenzierung. Indem nun die Berufsrollen der vier Seelsorgeberufe in den Blick kamen, wurden die Unterschiede (Alleinstellungsmerkmale) herausgearbeitet. Im Sinne des gemeinsamen Auftrags ist dies nun nicht mehr in Ausgrenzung oder im Gegeneinander geschehen, sondern im Bewusstsein des Aufeinander-Verwiesen-Seins.

Die Kursteilnehmer/innen hatten die Aufgabe, in vier Kleingruppen jeweils ein Profil der Seelsorgeberufe zu bearbeiten. Wichtig war dabei, dass in jeder Kleingruppe alle Berufsgruppen vertreten waren (bei den Diakonen war dies nur teilweise möglich). So war gewährleistet, dass in die Profilbeschreibung sowohl die Selbst-Perspektive der jeweiligen Berufsgruppe als auch die Fremdwahrnehmung durch die je anderen Berufsgruppen eingetragen werden konnten. In einer anschließenden Plenumsrunde wurden die Alleinstellungsmerkmale der einzelnen Berufe herausgearbeitet. Das Erschließen der Seelsorgeberufe und ihrer Alleinstellungsmerkmale im kommunikativen Verständigungsprozess begünstigte, dass die Berufsprofile aufgaben- und praxisorientiert formuliert wurden. Gleichzeitig erhielten sie durch die „Außenwahrnehmungen“ ein konstruktiv-kritisches Korrektiv.

Innerhalb des Kurses wurde den angehenden Seelsorger/inne/n klar, dass das mitunter spannungsreiche Thema „kirchliche Ämter und pastorale Dienste“ entlastet werden kann, weil es von der Praxisseite seine Relevanz bekam und konstruktiv zusammengearbeitet wurde. Im Ergebnis der Auseinandersetzung mit den Berufsprofilen hat sich gezeigt, dass es große Übereinstim-

---

„Die subjektive Wirklichkeit von etwas, das nie besprochen wird, fängt allmählich an, hinfällig zu werden“ (Peter L. Berger).

<sup>39</sup> Vgl. auch Susanna MARTINEZ, *Wir sind Frau Lot. Gedichte*, Mannheim 1986, 28: „Wir müssen Solidarität üben. Solidarität, heißt es, müssen wir üben. Ja, üben, weil wir's noch nicht können“.

<sup>40</sup> WEUTHEN, Diskursbeitrag (s. Anm. 26) 79, bestimmt diesen Auftrag wie folgt: „Auftrag und Aufgabe der Kirche: Die wirkmächtige Begegnung mit dem auferstandenen Jesus Christus als essentieller Konkretisierung der Liebesgeschichte Gottes, die in jedem Menschen durch sein ‚aus Liebe Geschaffen-sein‘ schon immer angebrochen ist, zu ermöglichen.“ Für das kirchliche Handeln geht es nicht darum, „das Heil den Menschen zu bringen, sondern zu helfen, dass jeder Mensch seine durch Gott grundgelegte Liebes- und Heilsgeschichte mit Gott entdecken und mit anderen teilen kann“ (ebd.).

mungen zwischen den Standardstellenbeschreibungen bzw. den von Georg KÖHL skizzierten Berufsprofilen und den Einschätzungen der Kursteilnehmer/innen gibt.

Die innovative Leistung des Kurses sehen wir darin, dass im kommunikativen Verständigungs- und Erschließungsprozess des Kurses personal fundierte, inhaltsbezogene Kooperation nicht nur thematisiert, sondern auch vollzogen wurde. Insofern hat er Modellcharakter für die Seelsorge und ist eine Dienstleistung der pastoraltheologischen Berufseinführung für die Personal- und Organisationsentwicklung im Bistum Trier.

### 3.3 Seelsorgeverständnisse und Pastoralplanentwicklung

Durch die Aufforderung der Bistumsleitung, Pastoralpläne für die Pfarreien/Pfarreiengemeinschaften und Dekanate zu erstellen, sind alle hauptberuflichen Seelsorger/innen vor die Frage nach ihrem Seelsorgeverständnis gestellt. Schien es bis vor einigen Jahren so, dass es zumindest unter den Priestern Konsens darüber gebe, was Seelsorge ist<sup>41</sup>, zeigt sich seit einigen Jahren, dass die Theorieansätze, aber auch die Praxisformen der Seelsorge sehr unterschiedlich sind und manchmal unversöhnlich nebeneinander stehen. Das bereitet nicht selten zunächst erhebliche Schwierigkeiten, eine gemeinsame Basis zu finden.

#### 3.3.1 Ein eigenes biografisch und theologisch begründetes Seelsorgeverständnis braucht die Rückbindung an einen Grundkonsens

Um einen gemeinsamen Pastoralplan zu verfassen, ist ein Grundkonsens notwendig über das, was mit Seelsorge gemeint ist. Die Modellierung des eigenen Seelsorgeverständnisses ist nicht beliebig gestaltbar. Eine wichtige Orientierung für einen Verständigungsprozess ist die Anerkennung der biblischen und der systematisch-theologischen Grundlagen von Seelsorge.

Seelsorge im Neuen Testament hat den lebendigen Menschen mit Leib und Seele vor Augen. Eine biblische Parabel, wie Jesus Seelsorge verstanden hat, ist aus der Emmauserzählung zu erschließen (Lk 24,13–35): Jesus kommt zu den Jüngern, die auf dem Weg sind, und geht mit ihnen. Er fragt sie, was sie beschäftigt und bedrückt. Die Jünger erzählen von ihren Sorgen, ausgelöst durch die Ereignisse der letzten Tage. Jesus bietet Deutungsmöglichkeiten

---

<sup>41</sup> „(Seelsorge) gehört zu jenen pastoraltheol(ogischen) Grundwörtern, die sich einer langen Gesch(ichte) u. einer dauernden Akzeptanz innerhalb (u. bisweilen auch außerhalb) des kirchl(ichen) Sprachgebrauchs erfreuen, obwohl dieser Begriff allein im 20. Jh. beacht(ichen) Bedeutungsverschiebungen unterlag. Vereinzelte Vorschläge, den (Seelsorge)-Begriff durch ein vermeintlich weniger mißverständ(liches) Wort wie etwa ‚Heildienst‘ od(er) ‚Menschensorge‘ zu ersetzen, konnten sich nicht durchsetzen. Vielmehr glich sich der Begriff einem veränderten Sinngehalt an, ohne dabei an Bedeutung zu verlieren“: Philipp MÜLLER, Art. Seelsorge. I. Begriff und Formen, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 9, 383.

für die Ereignisse aus den Jüngern bekannten Traditionen an und weitet damit ihr Sichtfeld. Durch eine vertraute Zeichenhandlung, das „Brotbrechen“, kommt er ihnen so nahe, dass ihr Herz „brennt“. Sie können die Ereignisse der letzten Tage in einem positiveren Licht sehen und die Tiefendimension der Ereignisse erahnen. Sie erzählen „ihren Leuten“ ihre Erlebnisse und deuten sie aus dem Glauben (Glaubenserfahrungen).

Seelsorge ist menschliches Begegnungs- und Beziehungsgeschehen, orientiert an unserem trinitarischen Gottesverständnis und dem katholischen Traditionsverständnis (Bewahrung und Erneuerung) verpflichtet. Sie hat das Heil aller Menschen und der gesamten Schöpfung zum Ziel im Wissen darum, dass Gott immer schon „am Werk“ ist und dereinst sein Werk vollenden wird.<sup>42</sup> Bleibende Aufgabe von Kirche ist es, verwurzelt in der christlichen Tradition, gegenwarts- und situationsbezogen die Botschaft von der angebrochenen Gottesherrschaft zu verkünden und verschüttete Aspekte wieder neu ans Licht zu bringen. „Dum lasset uns am Alten, so es gut ist halten, und auf diesem Grund' Neues bauen Stund' um Stund'.“ (Schlüsselqualifikation „keyrgmatisches Vergegenwärtigungshandeln“).

### 3.3.2 Anerkennung von Pluralität und „Bipolarität“

Eine weitere Voraussetzung für Konsensbildungsprozesse im Zusammenhang der Pastoralplanentwicklung ist die Anerkennung von Pluriformität der Seelsorge. Pluralität als Wert sehen zu können, setzt einen eigenen begründeten Standpunkt sowie die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme voraus.<sup>43</sup>

Doris Nauer hat eine differenzierte Systematik der Seelsorgeverständnisse vorgelegt, die die Vielfalt der Ansätze und ihrer Kombinationen zeigt.<sup>44</sup> Um in einen sachlichen Diskurs eintreten zu können, ist eine notwendigerweise pluriforme Seelsorge<sup>45</sup> „bipolar“ zu konstruieren mit der Offenheit für verschiedene Optionen zwischen zwei „Polen“ je nach Situation, Auftrag und Selbstkonzept, z. B. zwischen Beratung und Verkündigung, Heilung und Evangelisierung, individuellem Trost und politischem Anspruch.

„Die Korrelation und die Grundspannung von Beraten und Bezeugen, von Lebenshilfe und Glaubenshilfe, von Krisenberatung und christlicher Vergewisserung ist für die Seelsorge unaufgebbar, auch wenn sie auf dem Hintergrund des theologischen Pluralis-

<sup>42</sup> Vgl. GASTGEBER, Art. Pastoral (s. Anm. 13).

<sup>43</sup> Perspektivenübernahme muss als Prozess des Konstruierens von Bildern gesehen werden, in denen wir selbst als Betrachter vorkommen. Wir können dem Anderen immer nur „auf der Spur“ sein. Aber diese Spur finden wir nicht vor, sondern müssen sie gehend erkunden, probeweise konstruieren und ihre Gangbarkeit erfahren – immer im Bewusstsein, nie in seinen Fußstapfen gehen zu können („lebendiger Dialog“).

<sup>44</sup> Vgl. Doris NAUER, Seelsorgekonzepte im Widerstreit, Stuttgart 2001, 401.

<sup>45</sup> Vgl. Leo KARRER, Plädoyer für eine multiforme Pastoral in einer Zeit zunehmender Kirchendistanzierung, in: BiLi 65 (1992) 14–21.

mus und der unterschiedlichen Methoden eine verschiedene Ausformung gewinnen kann ... In der kirchlichen Seelsorgepraxis muss generell die methodische Kompetenz als auch die Theologiekompetenz gewährleistet sein, obwohl unterschiedliche Anforderungen eine verschiedenartige Sachkompetenz voraussetzen.“<sup>46</sup>

### 3.3.3 Unterschiedliche Optionen, z. B. „neue“ Inkulturation des Evangeliums durch Verstärkung der projekt- und lebensraumorientierten Seelsorge

Auf der Grundlage einer solchen verbindlichen Orientierung hat jede/r Seelsorger/in die Möglichkeit und Verpflichtung, ein eigenes sach- und situationsgemäßes Seelsorgeverständnis – die „Zeichen der Zeit“ beachtend – zu erarbeiten, um bei der pastoralen Planung in Pfarreien(gemeinschaften) und Dekanaten qualifiziert mitwirken zu können. Eine solche Option möchten wir abschließend skizzieren.

„Auf katholischer Seite finden sich die Begriffe ‚evangelisieren‘ und ‚Evangelisation‘ offiziell erst wieder in den Texten des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965). Die Grundlage bietet die Offenbarungskonstitution ‚Dei Verbum‘; sie macht deutlich, dass Evangelisierung nicht Indoktrination (ist), sondern geisterfülltes Zeugnis durch Wort und Tat und durch das ganze Leben der Kirche (DV 7 f.). Sie ist besonders den Bischöfen aufgetragen (LG 24 f.), aber auch den Laien; diese sollen die konkrete Lebenswelt mit dem Geist des Evangeliums durchdringen (LG 34; AA 2).“<sup>47</sup>

Evangelisierung ist die Mission der Kirche. Sie

„ist das Gegenteil von Selbstgenügsamkeit und Selbstbeschäftigung; Mission bedeutet Aufbruch, ist Grenzüberschreitung und ... Horizonterweiterung. Darin sind Mission und Ökumene Zwillinge. Ökumene will die Grenzen der eigenen Kirche auf die anderen Kirchen hin überschreiten; Mission überschreitet die Grenzen zur Welt und zu den anderen Religionen.“<sup>48</sup>

Eine solche missionarische Kirche der Zukunft braucht Innovationen von hoher Qualität. Strukturell, personell und finanziell bedeutet das eine Aufwertung der projektorientierten Seelsorge<sup>49</sup> gegenüber einer nach wie vor im Rahmen der Möglichkeiten vorzuhaltenden pastoralen „Grundversorgung“ im Territorium. Es gilt, die bisherige Arbeit zu überprüfen und Abschied zu nehmen von dem, was nicht zukunftsfähig ist.<sup>50</sup>

Stärker als bisher ist Seelsorge am Lebensraum der Menschen zu orientie-

<sup>46</sup> Friedrich WINTZER (Hg.), *Seelsorge*, München 1978, 11.

<sup>47</sup> Walter Kard. KASPER, „Neuevangelisierung Europas“ (Festvortrag beim Besuch des Missionswissenschaftlichen Instituts durch den Kardinal am 3. Juni 2007), online im Internet: <http://www.mwi-aachen.org/aktuelles/news/kaspar2007.asp> (Abruf 18.08.2007) II.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Vgl. Klaus-Gerd EICH u. a., *Projektorientiert Seelsorge lernen. Praktisch-theologische und didaktische Überlegungen zur Berufseinführung der pastoralen Berufe*, in: PThI 25 (2005) 53–77.

<sup>50</sup> Vgl. Bischof MARX, *Pastoralschreiben* (s. Anm. 17) 7.



ren, d.h. aufmerksamer für die konkreten Lebenssituationen der Menschen zu werden, damit „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ auch „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1) werden können (wahrnehmende Kirche). Deshalb sind kirchliche Orte und Veranstaltungen so zu gestalten, dass sie qualifizierte menschliche Begegnungen ermöglichen und eine Kultur des Dialoges mit verschiedenen Milieus, der Toleranz, der Wertschätzung und des Vertrauens werden können („Kultur der Gastfreundschaft“ vor allem für „Menschen auf der Suche“). Es geht auch darum, verlorene Glaubwürdigkeit in zentralen Lebensfragen wieder zu gewinnen. „Darum, an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“ (Mk 7,20)

So sehr es richtig ist, die zentrale Bedeutung der Eucharistiefeier für die Entwicklung christlicher Gemeinden herauszustellen, so wichtig ist es aber auch, die oft äußerliche „Messfixiertheit“ aufzubrechen und auf einen umfassenden Entwicklungsprozess hinzuarbeiten.<sup>51</sup> Die Vergegenwärtigung von und die Danksagung für Jesu Leben, Tod und Auferstehung in der Messe kann nicht folgenlos bleiben. Leben und Tod der Menschen sind die zentralen Ansatzpunkte für die Seelsorge.

„Wenn sich jemand in der Seelsorge mit seinem Leben, dessen Höhepunkten und Abgründen auseinandersetzt, darüber etwas von seinem Leben, von seinem Grund und Ziel versteht, darüber in Dank oder Gnade einstimmen kann, dann ist auch das eine Art, Gott, das Leben zu feiern – aber eben eine durch und durch individuelle, ganz spezifische Kommunikationsform, sehr anders als die Liturgie, aber nicht weniger zentral.“<sup>52</sup>

Für eine christliche Gemeindeentwicklung der Zukunft sind deshalb Koinonia und Diakonia die Glaubwürdigkeitskriterien für Martyria und Liturgia.

Nach christlicher Überzeugung verändert die universale Solidarität Gottes mit den Menschen auch die gesellschaftlichen Beziehungen qualitativ. Seelsorge muss sich neben der Sorge um den Einzelnen in das politische Ringen um „Solidarität“ einmischen durch Öffentlichmachen der menschlichen Nöte, durch Kritik an Ausblendungsmechanismen, durch Protest gegen alle Formen von Ungerechtigkeit und durch praktische Hilfe für die Betroffenen.

Kairologisch, d.h. die „Zeichen der Zeit“ ernstnehmend, definieren wir Seelsorge als Dienst an der Geschöpflichkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Menschheit.

Im Blick auf die Erarbeitung von Pastoralplänen bedeutet die zuletzt dar-

<sup>51</sup> Vgl. Georg KÖHL, Ehrenamtliche Mitarbeiter/innen qualifizieren. Pastoralpläne als Instrumente strategischer Personal- und Gemeindeentwicklung, in: Wolfgang NETHÖFEL / Klaus-Dieter GRUNWALD (Hg), Kirchenreform strategisch!, Glashütten 2007, 512–530.

<sup>52</sup> Michael KLESSMANN, Seelsorge und Liturgie, in: Wege zum Menschen 59 (2007) 188–202, hier 200.

gelegte individuelle oder auch von mehreren vertretene Optionalität, dass es jenseits des notwendigen Konsenses eine legitime Vielfalt und Unterschiedlichkeit von Seelsorgeverständnissen in einer Pfarrei(engemeinschaft) oder einem Dekanat geben soll und darf, allerdings offen für den persönlichen Dialog miteinander und den fachlichen Diskurs untereinander. Damit ein solcher Diskurs gelingt und zu einer Weiterentwicklung seelsorglicher Praxis beiträgt, ist praktisch-theologische Kompetenz der Seelsorger/innen unverzichtbar.

## Praxisanleiterschulungen als praktisch-theologische Aufgabe

Praktisch-theologische Reflexion eines Workshops

*Zusammenfassung:* Aufgaben und Stellung der Praxisanleiter im Ausbildungskonzept des Bistums Trier werden dargestellt. Es folgen Sequenzen einer Praxisanleitertagung zum Thema „Religiöse Kompetenz“; die vermittelten Theorieinputs werden aufgezeigt und in ihren Reflexionsschritten beleuchtet. Abschließend wird überprüft, inwieweit Praktische Theologie als Planungs- und Reflexionsfolie seelsorglichen Handelns begriffen werden kann.

*Abstract:* Tasks and positions of instructors in the educational program of the diocese of Trier are explained, followed by sequential parts of a pastoral trainers' workshop concerning the topic of „religious competence“. The theoretical inputs conveyed there are illustrated along the steps of their cogitation. Finally there is a review of how practical theology can be conceived of as a background of planning and reflecting pastoral practice.

*Schlüsselwörter:* Praxisanleiter(schulung) – Korrelationsmodell – Religiöse Kompetenz (Mehrdimensionenmodell als Planungs- und Reflexionsinstanz)

### 1. Praxisanleiterinnen und Praxisanleiter: Qualitätssicherung in der Seelsorgeausbildung durch differenzierte Rollen

In der Ausbildung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern sind die Bistümer gut beraten, in die Qualität von Praktika und Praxisanleitung zu investieren. Die praktische Ausbildung stellt die Schnittstelle dar, an der der kirchliche Auftrag in konkrete Situationen hinein übersetzt wird und an der sich das Selbstkonzept des Seelsorgers herausbildet<sup>1</sup>. Im Bistum Trier ist in den letzten Jahren die Einbindung der Praxisanleitung in ein Gesamtkonzept praktisch-theologischer Ausbildung und Berufseinführung kontinuierlich weiterentwickelt worden<sup>2</sup>.

Tendenziell kann man festhalten, dass die Funktion von Praxisanleiter(inne)n im Ausbildungssystem darin besteht, Handlungsmodelle zum Erwerb

<sup>1</sup> Vgl. Georg KÖHL, Das Lernziel praktisch-theologischer Berufseinführung, in: DERS. (Hg.), Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 426–429.

<sup>2</sup> Hinweise dazu finden sich in Steffen STUTZ, Handlungsorientierung in der Berufseinführung der pastoralen Berufe im Bistum Trier. Eine pastorgeschichtliche Skizze, in: KÖHL, Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 482–493.

der Berufsrolle zu liefern und den Praktikant(inn)en Praxis-Theorien für bestimmte Handlungszusammenhänge und -felder aufzuzeigen<sup>3</sup>. Sie werden unterstützt von pastoraltheologischen, -liturgischen, religionspädagogischen und homiletischen Fachbegleitern und Studienleitern, die eine fachliche, praktisch-theologische Gesamtsicht gewährleisten. Dabei sind Fachbegleiter die Protagonisten der Konzepttheorie, die theoretisch die sich stellenden Situationen durchdringen und konzeptionell die Polarität von Theorie und Praxis bearbeiten helfen, während die Studienleitung, die wissenschaftstheoretische Absicherung des Ausbildungskonzeptes garantiert.<sup>4</sup>

Durch regelmäßige Fortbildungsangebote und Kollegiale Praxisberatung ist die Praxisanleitung gut in das Netzwerk des Seelsorgelernens integriert. Als nächster Schritt steht in Trier die Bildung einer Fachgruppe Praxisanleitung mit verbindlichen Standards bevor.

## 2. Eine Fortbildungstagung mit Praxisanleitern und Praxisanleiterinnen zum Thema *„Religiöse Kompetenz als Ziel religionspädagogischer Arbeit“*

Aus dem eben Gesagten wird deutlich, dass Studienleitung, Fachbegleitung und Praxisanleitung selbst Orte installieren müssen, an denen sie in einen fachlichen Austausch über ihr Theorie-Praxis-Verständnis treten können. Ein institutionalisierter Ort dieses Austausches ist die jährliche Praxisanleitungstagung. Im Januar 2007 wurde das Thema *„Religiöse Kompetenz als Ziel religionspädagogischer Arbeit“* bearbeitet. Geleitet wurde die Veranstaltung vom Studienleiter für Religionspädagogik und einem Fachbegleiter für Pastoraltheologie. Bei der Vorbereitung waren drei verschiedene Bedeutungsebenen im Blick:

- die religionspädagogisch-fachliche Ebene als Anspruch an professionelles Handeln,
- die Ebene der Praxisanleitung im Sinne einer Krieteriologie für die Wahrnehmung und Beurteilung der Arbeit von Praktikanten,
- die persönlich-biographische Ebene als Grundlage von Authentizität und Plausibilität religionspädagogisch-katechetischen Handelns.

Der Einstieg in die zweitägige Veranstaltung geschah anhand einer biographischen Spurensuche. Schon die Vorstellungsrunde wurde dazu genutzt, eine

---

<sup>3</sup> Das gilt mit entsprechenden Differenzierungen für Praxisanleitung in jeder Phase der Seelsorgeausbildung, sei es in Praktika vor und während des Studiums, im Berufspraktischen Jahr der Gemeindeforentenausbildung, in Pastoralkurspraktika und selbst in Berufseinführungsphasen inkl. der Kaplanszeit bei Priestern. Ausbildungsphasen in der Praxis ohne qualifizierte Anleitung bleiben oft ohne Lernfortschritt und können im ungünstigen Fall sogar problematische Entwicklungen verstärken.

<sup>4</sup> Zu den damit angesprochenen Theorieebenen vgl. (mit etwas anderer Akzentuierung) den Abschnitt 2.1 im Beitrag von Nober / Stutz / Köhl in diesem Heft.

Anknüpfung zur Thematik herzustellen. Neben den üblichen Daten sollten die Teilnehmer(innen) ihren Namenspatron nennen und überlegen, ob an dessen Biographie bzw. Legende etwas zu entdecken sei, was für das eigene Leben im Hinblick auf eine religiöse Kompetenz von Bedeutung ist. Es folgte eine Einzelarbeit unter dem Thema: „Meiner religiösen Entwicklung auf der Spur: Welche Personen, Ereignisse und Umstände waren für diese Entwicklung prägend?“ Nach 45 Minuten wurde ein Austausch in Dreiergruppen angeregt, der laut Rückmeldung der Teilnehmer(innen) sehr intensiv verlief und gleichermaßen individuelle wie intersubjektiv vergleichbare Erfahrungen zu Tage treten ließ.

## 2.1 Erster Theorieinput: Das Korrelationsmodell von Edward SCHILLE-BEECKX als theologische Legitimation eines erfahrungsorientierten Ansatzes religionspädagogischen Arbeitens

In einem nächsten Arbeitsschritt erfolgte eine theologische Vergewisserung dieses Vorgehens. Dabei wurde auf das Korrelationsmodell von SCHILLE-BEECKX rekurriert, der eine Analyse der Struktur von Erfahrung vorlegt und ein existentielles Offenbarungsverständnis herausarbeitet.

### 2.1.1 Die Struktur von ‚Erfahrung‘

Seit Mitte der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts kommt dem Begriff der Erfahrung der Status einer „Schlüsselkategorie der Religionspädagogik“<sup>5</sup> zu. Ihm wohnt ein zutiefst emanzipatorisches Verständnis inne, da er die Bedeutung des Subjekts im Prozess der Emanzipation betont.<sup>6</sup> Es gilt die eigene Lebens- als Glaubensgeschichte zu interpretieren.<sup>7</sup>

„Erfahrung ist einerseits zweifellos ‚eine Art‘ Grundwort (...) für den komplexen Modus der Genese menschlicher Einsichten und darüber hinaus für eine derzeit weithin zu beobachtende Bewegung, die den Modus in geschichtlich spezifischer Weise versteht. (...) Zugleich ist Erfahrung aber auch ein zutiefst unaufgeklärter Begriff, der nicht eindeutig bestimmt ist und häufig vage gebraucht wird.“<sup>8</sup>

Angesichts dieser terminologischen Ungeklärtheiten ist es unabdingbar, offen zu legen, von welchem Konstrukt von Erfahrungen in diesem Zusammenhang gesprochen wird.

Erfahrung wird als dialektisches Begegnungsgeschehen zwischen Subjekt und Objekt begriffen, „innerhalb dessen sich mit dem *Widerfahrnis*, dem *Er-*

<sup>5</sup> Peter BIEHL, Art. Erfahrung, in: LexRP I, 422–426, 422.

<sup>6</sup> Dieter ZILLESSEN, Art. Erfahrung 5, TRE 10, 136–141, 137.

<sup>7</sup> Georg KÖHL, Lern-Ort Praxis. Ein didaktisches Modell, wie Seelsorge gelernt werden kann, Münster 2003, 145.

<sup>8</sup> Burkard PORZELT, Jugendliche Intensiverfahrungen. Qualitativ-empirischer Zugang und religionspädagogische Relevanz, Graz 1999, 3.

lebnis, der durch *Deutung* konstituierten *Erfahrung als solcher* sowie dem Horizont der Deutung vier elementare Ebenen unterscheiden lassen, die miteinander verschränkt sind“<sup>9</sup>.

Der Begriff des *Widerfahrnisses* bezeichnet dabei die objektive bzw. passive Keimzelle der Erfahrung. Im Widerfahrnis meldet sich etwas vom Subjekt nicht Bedachtes oder Produziertes. Das Ich begegnet dem Anderen als Anderem.<sup>10</sup>

„Im *Erlebnis* konzentriert sich die Aufmerksamkeit des Subjekts auf die Augenblicklichkeit des Widerfahrnisses, als Jetztterlebnis umfasst es all das, was der Erlebnisträger in seiner unmittelbaren Auseinandersetzung mit dem Widerfahrnis fühlt, wünscht und denkt.“<sup>11</sup>

Der Begriff der *Erfahrung* trägt dann das reflexive Moment ein. Erfahrung ist im strengen Sinne „retrospektive Vergegenwärtigung und reflexive Deutung eines Erlebnisses“<sup>12</sup>, die sich jedoch nicht im luftleeren Raum, sondern im Deuterahmen bisheriger Erfahrungen vollzieht, die ihrerseits immer in kollektive Erfahrungshorizonte eingebettet sind.

## 2.1.2 Das fundamentaltheologische Korrelationsmodell Edward SCHILLEBEECKX<sup>7</sup>

Die Anschlussfähigkeit der Erfahrungsstruktur an die christliche Rede von Gott wurde mit Hilfe des ‚Kronzeugen‘ dieser Problemstellung E: SCHILLEBEECKX überprüft. Es folgt sein Gedankengang zu einem grundlegenden Verständnis von *Offenbarung als Erfahrung*.

### 2.1.2.1 Existentielles Offenbarungsverständnis

SCHILLEBEECKX<sup>7</sup> Theologie fußt auf der Prämisse, dass sich Gott dem Menschen einzig und allein im „Medium“<sup>13</sup> menschlicher Erfahrungen mitteilt. Offenbarung ist per se vermittelt durch erlebte und interpretierte Fakten, die sich zu einer ‚Geschichte‘ verdichten.<sup>14</sup> Während sich das ‚Ja‘ der göttlichen Heilspräsenz ausschließlich in menschlich-befreienden Geschehnissen, die sich zu einer Heilsgeschichte zusammenfügen, erfahren lässt, geben die Ereignisse des Leids und des Unrechts nur insofern Zeugnis von Gott, als diese als Veto, Gericht und Kontrast zur Unterdrückung von Menschen erfahrbar werden.<sup>15</sup> Befreiung und Empörung über das Unrecht sind allgemein menschliche Erfahrungen.

<sup>9</sup> Ebd., 4.

<sup>10</sup> Ebd., 4f.

<sup>11</sup> Ebd., 5.

<sup>12</sup> Ebd., 5.

<sup>13</sup> SCHILLEBEECKX, Menschen; die Geschichte von Gott, Freiburg / Basel / Wien 1990, 33.

<sup>14</sup> Ebd., 29.

<sup>15</sup> Ebd., 28f.

Religiöse Erfahrungen setzen diese allgemein menschlichen Erfahrungen zwingend voraus, sind aber keineswegs mit ihnen identisch. Zu religiösen Offenbarungserfahrungen werden die anthropologischen Erfahrungen erst im Deutehorizont von Traditionen, die menschliche Erfahrungen explizit auf Gott beziehen.<sup>16</sup> Religiöse Rede ist somit „*stets ein zweiter Diskurs*“<sup>17</sup>. „Glaube an Gott umschließt weltliche Erfahrungen, bei denen etwas danach verlangt, zur Sprache gebracht zu werden, was allein als Glaubenssprache zur Sprache kommen kann.“<sup>18</sup> Die *Sinnhaftigkeit* dieser religiösen Rede als Rede zweiter Ordnung, die explizit ‚Gott‘ selbst zum ausdrücklichen Objekt hat, hängt davon ab, *ob verständlich wird, wovon wir reden, wenn wir von Gott reden.*<sup>19</sup>

#### 2.1.2.2 Religiöse Offenbarungserfahrung als Erfahrung mit menschlicher Relevanz-erfahrung

Menschliche Erfahrungen unterscheiden sich nach SCHILLEBEECKX hinsichtlich ihrer „Offenbarungsdichte“<sup>20</sup>. Sie lassen sich somit in eine Hierarchie einordnen, die von alltäglichen Routine- bis zu „existentiellen Relevanz-erfahrungen“ reichen<sup>21</sup>. *Routineerfahrungen* finden „innerhalb der so genannten oberflächlichen Selbstverständlichkeiten statt, sie gehen lautlos an uns vorüber, wie Eintagsfliegen.“<sup>22</sup> *Relevanz-erfahrungen* sprengen dagegen den alltäglichen Rahmen und erweisen sich für das Subjekt als persönliche Offenbarungen, in denen „sich etwas Überraschendes ereignete, etwas, was die alltäglichen Routineerfahrungen durchbrach und sich bei näherem Zusehen (...) als etwas ‚Neues‘ erwies, etwas Neues, in dem wir doch unser tiefstes Selbst wieder erkennen.“<sup>23</sup>

Der Alltag kann von zwei elementaren Typen von Relevanz-erfahrung aufgebrochen werden, durch solche „von Leiden und Übel, von Unterdrückung und Unglück“<sup>24</sup> auf der einen und durch „fragmentarische, aber wirkliche Erfahrungen von Sinn und Glück“<sup>25</sup> auf der anderen Seite. Solche Relevanz-erfahrungen sind für SCHILLEBEECKX die *Bedingung der Möglichkeit religiö-*

<sup>16</sup> „Das ist die erste Sinnebene. Es wird menschliche Befreiung vollzogen und auch erfahren. In einer religiösen Erfahrungstradition des Glaubens an Gott wird dieses menschliche Befreiungsmoment auf einer zweiten Sinnebene interpretiert, in Beziehung zu Gott.“ Ebd., 29.

<sup>17</sup> Ebd., 114.

<sup>18</sup> Ebd., 114.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 116.

<sup>20</sup> Ebd., 47.

<sup>21</sup> Zum Begriff der Relevanz-erfahrung PORZELT 9.

<sup>22</sup> SCHILLEBEECKX, 45.

<sup>23</sup> Ebd., 46

<sup>24</sup> Ebd., 27.

<sup>25</sup> Ebd., 28.

ser Offenbarungserfahrungen. „Religiöse Erfahrungen (...) sind deutlich menschlichen Offenbarungserfahrungen verwandt und setzen diese voraus.“<sup>26</sup>

„Religiöse Erfahrungen macht man an, in und mit persönlichen menschlichen Erfahrungen“<sup>27</sup>, und zwar „im Licht einer bestimmten religiösen Tradition“<sup>28</sup>, die sich als religiöse auf Gott bezieht<sup>29</sup>.

### 2.1.2.3 Wechselseitige Korrelation zwischen überlieferten und gegenwärtigen Erfahrungen

Christlicher Glaube hat es in einem doppelten Sinn mit Erfahrung zu tun: zum einen mit überlieferten Erfahrungen der Tradition und zum anderen mit gegenwärtigen Erfahrungen. Der Begriff der Korrelation bringt zum Ausdruck, dass sich diese Erfahrungen ausdrücklich aufeinander beziehen und dass es christlichen Glauben nicht außerhalb von Erfahrungen gibt. Dies impliziert ein existentielles und ein hermeneutisches Religionsverständnis.<sup>30</sup>

Als Problem erweist sich jedoch die Zuordnung dieser beiden Pole. Bis in die heutige Zeit hält sich das Missverständnis, dass Korrelation nach dem Muster ‚Der Mensch fragt, der Theologe antwortet‘ funktioniert. SCHILLEBEECKX spricht aber von einer wechselseitigen Erschließung: „Die Autorität christlicher Glaubenserfahrungen kann nicht einseitig in den konkreten Glaubenszeugnissen der apostolischen Glaubenserfahrungen (...) liegen, ebenso wenig in dem, was man moderne Erfahrungen nennt.“<sup>31</sup> Die Überlieferung auszublenden heißt die Preisgabe eines unverzichtbaren religiösen Deuterahmens. *Religiöse* Erfahrung wird dann verunmöglicht.<sup>32</sup> Die gegenwärtigen Erfahrungen auszublenden heißt, dass es keine religiöse *Erfahrung* mehr geben kann, sondern lediglich Indoktrination.

„Aus der Unverzichtbarkeit und je besonderen Autorität von überlieferter und aktueller Erfahrung zieht dieses Begegnungsmodell zwei Konsequenzen: Zum einen wird beiden Erfahrungskomplexen gleichermaßen die Kompetenz zugemessen, das Gegenüber sinnvoller Weise prüfend und korrigierend in Frage stellen zu können. Zum anderen wird der tatsächliche Vollzug gegenseitiger Prüfung und Korrektur als notwendige Bedingung erachtet, daß religiöse Überlieferung und Erfahrung eine produktive oder befreiende Kraft gewinnen können. Nur wenn sich nämlich allgemein menschliche Erfahrungen und religiöse Erfahrungstraditionen wechselseitig kritisieren (lassen), ver-

<sup>26</sup> Ebd., 48.

<sup>27</sup> Ebd., 48.

<sup>28</sup> Ebd., 48

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 126f.

<sup>30</sup> Vgl. PORZELT, 10.

<sup>31</sup> SCHILLEBEECKX, 93.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 85, 93.



mögen sie sich im Licht des je anderen Erfahrungspols zu läutern. Wechselseitige kritische Korrelation setzt voraus, daß religiöse Erfahrungstradition und allgemein menschliche Erfahrung sich etwas zu sagen haben und sagen sollten. Insofern die religiöse Überlieferung ‚kritisch daran erinnert‘, was Menschen ‚in meist unglücklich verlaufenen geschichtlichen Ereignissen an Weisheit und schmerzlichen Einsichten in die Bedingungen wahrer Menschlichkeit gewonnen‘ haben, und insofern sie entgegen der ‚bleibenden Widerspenstigkeit alles sinnlosen Leidens‘ an einer in Gott begründeten Hoffnung auf umfassende Befreiung festhält, vermag sie aktuelle Erfahrungen aufzusprengen und auf mehr Menschlichkeit hin auszurichten.

Insofern umgekehrt Gegenwartserfahrungen der entscheidende Ort sind, in dem sich tradierte Erinnerungen und Hoffnungen zu bewähren haben, muss sich die religiöse Überlieferung gegenüber aktuellen Erfahrungen als nachvollziehbar und tragfähig ausweisen. Dies schließt die Möglichkeit ein, dass die Gegenwart blinde Flecken und Defizite aufdeckt, vor denen religiöse Überlieferung als menschlich vermittelte Offenbarung keinesfalls gefeit ist. Edward SCHILLEBEECKX betont entschieden, dass die dargelegte wechselseitige kritische Korrelation keinesfalls ausschließlich als theoretisches Geschehen verstanden werden darf.<sup>33</sup>

Im Horizont christlicher Offenbarung stellt sich die Frage nach einem letztgültigen, verbürgten Sinn aller menschlichen Erfahrungen. Angesichts des Leids ist die Frage nach dem Sinn jedoch nicht theoretisch entscheidbar. Ob es eine letzte Hoffnung gibt, auf die es sich zu setzen lohnt, lässt sich nicht theoretisch beantworten, sondern einzig und allein handelnd vorwegnehmen. „Über Sinn wird (...) durch die praktische Vernunft entschieden.“<sup>34</sup> Befreiendes Handeln vermittelt und verkörpert letzte Hoffnung. Will sich eine solche Hoffnung als glaubhaft erweisen, muss sie sich in konkreten Handlungsvollzügen identifizieren und gegenüber der Vernunft verantworten lassen.

### 2.1.3 Zur Bedeutsamkeit von Relevanzverfahren im Korrelationsgeschehen

In der persönlichen Auseinandersetzung stellten die Teilnehmer(innen) der Praxisanleitertagung heraus, dass mit dem Verweis auf menschliche Relevanzverfahren als Bedingung der Möglichkeit religiöser Offenbarungserfahrungen die biographische Reflexion für die Entwicklung eines persönlichen Glaubens unabdingbar wird. Mit dieser Feststellung war zugleich der Kern jeglicher bildenden Prozesse berührt. Durch die Beschäftigung mit der eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte wurde bei den Praxisanleiter(innen) zweierlei deutlich: zum einen die Notwendigkeit, Glauben als wechselseitigen Erschließungsprozess von subjektiver Erfahrung und kollektiver Überlieferungserfahrung zu begreifen, zum anderen die daraus folgenden praktischen Konsequenzen für religionspädagogisch-katechetisches Han-

<sup>33</sup> PORZELT, 12f.

<sup>34</sup> SCHILLEBEECKX, Erfahrung und Glaube, CGG XXV, 1980, 73–116, 103.

deln. Durch das Eingebundensein in die kollektiven Überlieferungserfahrungen wurde deutlich, dass ein biographisch-erfahrungsbezogener Ansatz alles andere als subjektivistisch ist. Für die Anleitung von Berufspraktikant(inn)en konnte verdeutlicht werden, dass der Fokus neben einer „handwerklichen“ Praxisausbildung vor allem auf der Identitätsbildung liegen muss, die durch eine kontinuierliche Reflexion der Plausibilität von Rolle und Person gefördert wird. Gleichzeitig liegt hier der Schlüssel für die spirituelle Dimension der Praxisanleitung, indem hier persönlich-biographische Reflexion, seelsorgliche Realität und der Verkündigungsauftrag der Kirche in einzigartiger Weise verdichtet sind.

## 2.2 Religiöse Kompetenz als Zielbestimmung religiöser Erziehung

### 2.2.1 Zweite Sequenz: Woraufhin zielt religiöse Erziehung?

Nach dieser Vergewisserung und Veranschaulichung des Zusammenhangs von Erfahrung und Offenbarung wurde eine veränderte Fragestellung eingespeist. Es wurde das Problem aufgeworfen, ob es angesichts der Mannigfaltigkeit der subjektiven Zugänge zum Glauben und der Vielfalt an Möglichkeiten, die religiöse Fragen evozieren, überhaupt so etwas wie eine zielgerichtete religiöse Erziehung geben kann. Was muss jemand wissen und können, um ihn oder sie als kompetent in religiösen Fragestellungen zu betrachten, lautete die Aufgabenstellung. Die Bearbeitung erfolgte erst einzeln, die Ergebnisse wurden auf Karten festgehalten und anschließend im Plenum zusammengetragen.<sup>35</sup> Diese Klärung der Vorverständnisse ermöglichte die Adaption einer weiteren religionspädagogischen Fachperspektive.

### 2.2.2 Zweiter Theorieinput: HEMELS Modell religiöser Kompetenz

Das Mehrdimensionenmodell aus Ulrich HEMELS Habilitationsschrift *Ziele religiöser Erziehung* wurde bearbeitet<sup>36</sup>, um ein Theoriekonstrukt zu gewinnen, das eine Verständigungsperspektive für die inhaltliche Füllung des Begriffs der religiösen Kompetenz anbietet.

Jeder Mensch steht vor der Aufgabe, die Welt zu deuten. Man kann die Welt nicht nicht deuten. HEMEL spricht vom „Weltdeutungszwang“<sup>37</sup>. Dieser Aufgabe korrespondiert die Fähigkeit des Menschen, die Welt deuten zu können. „Diese fundamentale Weltdeutungskompetenz ist die Bedingung der

<sup>35</sup> Leider kann die Vielfalt der Möglichkeiten, die religiöse Kompetenz nach Bekunden der Teilnehmenden ausmachen, hier nicht wiedergegeben werden.

<sup>36</sup> Ulrich HEMEL, *Ziele religiöser Erziehung. Beiträge zu einer integrativen Theorie*, Frankfurt / Bern / New York / Paris 1988.

<sup>37</sup> Ebd., 396.

Möglichkeit für den schrittweisen Aufbau einer handlungsorientierenden Wertmatrix und eines persönlichen Weltmodells.<sup>38</sup>

Da Erziehungsziele zeit- und kontextabhängig sind, erscheint es fraglich, ob überhaupt übergeordnete Ziele religiöser Erziehung ausgemacht werden können.<sup>39</sup> HEMEL unternimmt den Versuch einer solchen übergeordneten Zielbestimmung.<sup>40</sup> Er sucht nach einem Fundament, „das sich als Ausgangspunkt für eine intersubjektive und wissenschaftlich nachvollziehbare Begründung von Zielen religiöser Vermittlung eignet.“<sup>41</sup> Dabei muss dieses Fundament sowohl theologischen als auch humanwissenschaftlichen Begründungslinien Stand halten. Nach HEMEL entfaltet sich das religiöse Bewusstsein aus folgenden Faktoren:

- Fundamentale Religiosität;
- Religiöse Sozialisation und Erziehung;
- Religiöse Identifikation.<sup>42</sup>

Die ‚Fundamentale Religiosität‘ ist als ein *anthropologisches A priori* aufzufassen, das dem Menschen eignet, wie Sprachfähigkeit, Musikalität u. a. Diese ‚Fundamentale Religiosität‘ ist mit dem Menschsein gegeben, losgelöst von einer Aktualisierung. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit zur Entfaltung eines christlichen Glaubensbewusstseins, das in Freiheit bejaht wird. „Ohne eine solche fundamentale Religiosität im Sinn einer konkreten *Freiheit zur Religion* wäre religiöse Erziehung gegenstandslos, ebenso wie Sprecherziehung ohne die Voraussetzung der Sprachlichkeit sinn- und gegenstandslos wäre.“<sup>43</sup>

„Der zweite Faktor der Genese religiösen Bewusstseins sind Prozesse religiöser Sozialisation und Erziehung als die äußere Bedingung der Möglichkeit für die Entfaltung religiöser Selbst- und Weltdeutung.“<sup>44</sup> Religiöses Bewusstsein entwickelt sich nicht von selbst, „sondern aufgrund der Teilhabe an den in einer Glaubensgemeinschaft überlieferten Erfahrungen. Da die Entstehung von religiösem Bewusstsein insoweit stets auf einen kommunikativen Handlungszusammenhang im Rahmen einer bestimmten Glaubensgemeinschaft verweist, kann man religiöse Erziehung als das *kommunikative A priori* religiösen Bewusstseins bezeichnen.“<sup>45</sup>

Diese beiden erstgenannten Faktoren bilden eine notwendige, jedoch noch keine hinreichende Bedingung für das Zustandekommen eines religiösen Be-

<sup>38</sup> Ebd., 397.

<sup>39</sup> Zu den Einwänden, die gegen dieses Vorhaben sprechen, vgl. HEMEL, Ziele, 546–548.

<sup>40</sup> Der Gedankengang kann hier nicht im Einzelnen nachgegangen werden. Es können lediglich seine Ergebnisse berücksichtigt werden.

<sup>41</sup> Ebd., 548.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 553.

<sup>43</sup> Ebd., 553.

<sup>44</sup> Ebd., 554.

<sup>45</sup> Ebd., 554.

wusstseins. Denn zusätzlich bedarf es der persönlichen Ratifikation des vermittelten Glaubens, der subjektiven religiösen Identifikation.<sup>46</sup>

„Ohne die subjektive und personale Voraussetzung religiöser Identifikation mit einer bestimmten Weise religiöser Selbst- und Weltdeutung kommt nach der hier vertretenen Auffassung religiöses Bewusstsein nicht zustande.“<sup>47</sup>

Die Frage des Zustandekommens der religiösen Identifikation ist von zentraler religionspädagogischer Bedeutung. Wie kann diese angebahnt und pädagogisch verantwortlich strukturiert werden? HEMEL führt hier den Kompetenzbegriff<sup>48</sup> ein. In der gegenwärtigen pädagogischen Diskussion löst der Begriff der ‚Kompetenz‘<sup>49</sup> den Qualifikationsbegriff ab.<sup>50</sup>

Der Perspektivenwechsel vom Qualifikationsdenken hin zum Kompetenzdenken zeitigt ungeahnte Folgen für die Zielbestimmungsthematik. Die Schwäche des Qualifikationsbegriffs besteht darin, dass er zu sehr die Erfordernisse der ‚objektiven‘ Seite der Welt in den Blick nimmt. Der Kompetenzbegriff betont dagegen stärker die subjektbezogene Seite allen Handelns<sup>51</sup> und fokussiert den Erwerb einer theologischen Identität als Aneignungsleistung des Subjekts.<sup>52</sup> HEMEL plädiert deshalb für die Gewinnung einer ‚religiösen Kompetenz‘ als Globalziel religiöser Erziehung:

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 554.

<sup>47</sup> Ebd., 554.

<sup>48</sup> Vgl. zum Kompetenzbegriff die einschlägigen Artikel im HWP, Hermann STENGER, Kompetenz und Identität, in: DERS. (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche, Freiburg 1988, 31–133; Jürgen HABERMAS, Theorie des Kommunikativen Handelns, 2 Bde. Frankfurt 1981–1983.

<sup>49</sup> Vgl. zum Begriff der Kompetenz in praktisch-theologischen Zusammenhängen: Klaus-Gerd EICH, Der Einsatz Pastoraler Mitarbeiter des Bistums Trier in der Schule. Ein religionspädagogischer Entwurf und ein empirischer Beitrag zur Rezeption und Evaluation von Qualitätsmanagementsystemen für Religionsunterricht und Schuleelsorge, Neuwied 2003 ([www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/715](http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/715)), 82–87.

<sup>50</sup> Vgl. Rolf ARNOLD, Wandel der Lernkulturen. Ideen und Bausteine für ein lebendiges Lernen, Darmstadt 1998, 105–113.

<sup>51</sup> Vgl. ebd.

<sup>52</sup> „Die Diskussion um Inhalt und Reichweite der beiden Begriffe kann hier nicht geführt werden. In meinen Ausführungen folge ich jedoch weitgehend dem Gedankengang des Kaiserslauterer Arbeitspädagogen R. Arnold. Arnold fügt folgende Gründe für eine kompetenzorientierte Wende an: 1. Kompetenz ist ein subjektbezogener Begriff, im Gegensatz zum Qualifikationsbegriff, der sich auf die Erfüllung konkreter Erfordernisse bezieht, 2. K. ist ein ganzheitlicher Begriff, im Gegensatz zur Qualifikation, der unmittelbar tätigkeitsbezogen ist, 3. K. verweist auf die Selbstorganisation des Lernenden im Gegensatz zu fremdgesteuertem Lernen in Qualifikationsmaßnahmen, 4. K.-lernen ist offen für Wertefragen, nicht lediglich sachorientiert, 5. der K.-begriff beinhaltet die Vielfalt der prinzipiell unbegrenzten individuellen Handlungsdispositionen.“ So Klaus-Gerd EICH, Nicht nur für die Schule, sondern auch für die Seelsorge lernen sie. Didaktische Handlungskompetenz als Ziel religionspädagogischer Ausbildung im Bistum Trier, in: KÖHL, Seelsorge lernen (s. Anm. 1) 390–396, 394 Anm. 28 im Anschluss an ARNOLD, Wandel, 105–113, bes. 107f.

„RELIGIÖSE KOMPETENZ ist die erlernbare, komplexe Fähigkeit zum verantwortlichen Umgang mit der eigenen Religiosität in ihren verschiedenen Dimensionen und in ihren lebensgeschichtlichen Wandlungen.“<sup>53</sup>

Er legt ein Fünffaktorenmodell vor, um das Ziel religiöser Kompetenz genauer zu fassen. Schematisch stellt sich das Modell wie folgt dar:<sup>54</sup>



Folgende Dimensionen religiösen Lernens werden dabei akzentuiert:<sup>55</sup>

### 2.2.2.1 Religiöse Sensibilität

Intention ist die Eröffnung oder Vertiefung eines qualifizierten Zugangs zur religiösen Wirklichkeit und eine persönlich zu verantwortende Aufgeschlossenheit für religiöse Weltdeutung.<sup>56</sup> Ziel ist die „Sensibilisierung für die Tiefendimension der Wirklichkeit“<sup>57</sup>. Sensibilität bezeichnet in diesem Zusammenhang die „religiöse Aufgeschlossenheit, Ansprechbarkeit, Offenheit, Wahrnehmungsfähigkeit und Aufmerksamkeit eines Menschen“<sup>58</sup>, die jedoch als dynamische Größe zu betrachten ist und lebensgeschichtlichen Wandlungen folgt. Theologisch ist die religiöse Sensibilität als Konkretisierung des Transzendenzbezugs des Menschen aufzufassen, aus religionspädagogischer Sicht ist sie „dagegen die Basis für jede weitere religiöse Entwicklung. Von

<sup>53</sup> HEMEL, Ziele, 674.

<sup>54</sup> Ebd., 573.

<sup>55</sup> Dabei orientieren sich die einzelnen Dimensionen an den von HEMEL erarbeiteten Dimensionen seines taxonomischen Modells, das folgende taxonomisch relevanten Größen kennt: Ziel des kognitiven Bereichs, Ziele des Wertens und Wollens, Ziele des Gefühlslebens, Handlungsbezogene Ziele, Soziale und Kommunikative Ziele und die ganze Person umfassende Ziele. Vgl. ebd., 167.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 675–677.

<sup>57</sup> Rudolf ENGLERT, Glaubensgeschichte und Bildungsprozess. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München 1985, 491.

<sup>58</sup> Ebd., 568.

ihr hängt u. a. die subjektive Disposition und Motivation für religiöses Lernen ab<sup>59</sup>. Auf der Handlungsebene geht es um Tätigkeiten wie: staunen, danken, lieben, zweifeln, klagen. Taxonomisch geht es um Ziele des Gefühlsbereichs.

#### 2.2.2.2 *Religiöses Ausdrucksverhalten*

Intentional geht es um die Befähigung zur Übernahme religiöser Rollen, z. B. Beter(in), Messdiener(in), Gottesdienstbesucher(in), Caritasmitarbeitende, und um die Förderung religiöser Handlungsfähigkeit: Teilhabe, Mitvollzug und Umgang mit Formen gelebter Frömmigkeit und gelebter christlicher Nächstenliebe. Auf der Handlungsebene sind dies z. B. Gebet, Kreuzzeichen, Vater unser sprechen können, Was tue ich bei Notsituationen? usw. Lerntheoretisch geht es um Üben, Gewohnheiten entwickeln, Partizipation, aber auf der Grundlage freier Entscheidungen.<sup>60</sup> Taxonomisch ist die Ebene der Handlungsbezogenheit angesprochen (pragmatische Dimension).<sup>61</sup>

#### 2.2.2.3 *Religiöse Inhaltlichkeit*

In dieser Zieldimension geht es um die ganzheitliche Aneignung religiöser Bildung als Möglichkeit zur Aneignung von Religiosität als Orientierungsgröße für eine persönliche Weltdeutung.

Das Lernen von religiösen Inhalten ist nicht mit einer reinen Wissens- und Informationsspeicherung zu verwechseln.<sup>62</sup> Inhaltlichkeit bleibt dort defizitär, wo sie nicht auf einer lebendigen und persönlichen Aneignung beruht, sondern lediglich Reproduktion unverarbeiteten Wissens ist. Wissensvermittlung liegt häufig das Missverständnis zugrunde, dass Wissen und Verstehen identisch sind. Es wird davon ausgegangen: Wenn man den Inhalt wiedergeben oder ein Phänomen beschreiben kann, dann sind sie auch verstanden worden. „Aber Verstehen ist mehr: Erst wenn das Gelernte in einen für uns wichtigen Zusammenhang eingeordnet werden kann, wenn es einen Sinn für uns hat, wenn es Denken und Wahrnehmung leitet, zu Entdeckungen führt und Engagement bewirkt, wenn es Einfühlung und Mitempfinden ermöglicht, dann erst fängt der Verstehensprozess an.“<sup>63</sup>

Lerntheoretisch stehen hier Modelle der Humanistischen Pädagogik im Hintergrund. Exponiertes Beispiel ist die Themenzentrierte Interaktion nach

<sup>59</sup> Ebd., 569.

<sup>60</sup> Vgl. dazu die Lernmodelle der Konditionierung, vgl. Klaus KIESSLING, *Religiöses Lernen. Multidisziplinäre Zugänge zu religionspädagogischer Theorie und Praxis*, Frankfurt 2003, 32–40, und des Lernens am Modell, ebd., 41–46.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 677–680.

<sup>62</sup> Ebd., 681.

<sup>63</sup> ARNOLD, 21.

R. C. COHN.<sup>64</sup> Taxonomisch ist die Dimension des kognitiven Lernens und der Persönlichkeitsentwicklung angesprochen.<sup>65</sup>

#### 2.2.2.4 *Religiöse Kommunikation*

HEMEL versteht Kommunikation als Anbahnung oder Aktualisierung einer Beziehung. Im religiösen Bereich kann diese Anbahnung oder Aktualisierung in dreifacher Hinsicht konkretisiert werden: als Beziehung zu Gott, als Beziehung zu den Mitgliedern der eigenen Religionsgemeinschaft und zu Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften oder Außenstehenden.<sup>66</sup> Dabei geht Kommunikation über rein sprachliche Äußerungen hinaus und beinhaltet eine Vielfalt von Ausdrucksformen, die eine dialogische Struktur aufweisen. In diesem Bereich geht es um Sprachkompetenz, Interaktionskompetenz, Dialogkompetenz und religiöse Symbol- und Mitteilungsfähigkeit. Auf der Handlungsebene geht es um Sprachspiele wie Erklären, Rechtfertigen, Erzählen, Bekennen, Überzeugen, Argumentieren u. ä., aber auch um kommunikative Vollzüge wie z. B. Feiern, Beten, Mahlhalten. Aus lerntheoretischer Sicht geht es um informationsstrukturelle Betrachtungsweisen, die Faktenwissen und Wertwissen zusammenschauen und daraus Problemlösungsstrategien entwickeln möchten. Taxonomisch ist dies dem Bereich Sozialer und kommunikativer Ziele zu zuordnen.<sup>67</sup>

#### 2.2.2.5 *Religiös motivierte Lebensgestaltung*

Im Mittelpunkt steht die persönlich verantwortete Entscheidung zur Übernahme von Glaubenstraditionen und eine dieser Glaubenstradition gemäße Lebensgestaltung, die den Zusammenhang von Mystik und Politik realisiert. Es geht darum, Einsicht zu gewinnen in die Folgen der Entscheidung, als Christ(in) leben zu wollen. Normative Fragestellungen, die einen Lebensentwurf maßgeblich beeinflussen, kommen ins Spiel. Individuelle und kollektive Wertsysteme werden selbst wertend in den Blick genommen.

Auf der Handlungsebene und taxonomisch geht es um Entscheiden und Werten sowie die ganze Person umfassende Ziele.<sup>68</sup> Lerntheoretisch ist die Frage nach Sozialem Lernen aufgeworfen.<sup>69</sup>

Einschränkend muss bei diesem Modell darauf hingewiesen werden, dass

---

<sup>64</sup> Ruth C. COHN / Alfred FARAU, *Gelebte Geschichte der Geschichte der Psychotherapie*, Stuttgart 1987. Vgl. zum Zusammenhang von Religionspädagogik und TZI das Projekt Kommunikativer Theologie von Bernd Jochen HILBERATH und Matthias SCHARER, *Kommunikative Theologie*, Mainz 2003.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 680–682.

<sup>66</sup> Ebd., 603.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 682–686.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 686–689.

<sup>69</sup> Vgl. KIESSLING, 119–127.

die Identifikation mit einer Glaubensstradition niemals religionspädagogisch hergestellt werden kann, sondern selbst theologisch als gnadenhaftes Geschenk aufgefasst werden muss, das dem Menschen unverfügbar bleibt.<sup>70</sup> Religiöse Kompetenz muss also nicht zur religiösen Performanz werden.

### 2.2.3 Auswertung dieser Sequenz

Die Auseinandersetzung mit dem Mehrdimensionenmodell ermöglichte den Teilnehmer(inne)n eine kritische Hinterfragung ihrer eigenen Praxis in Bezug auf die Vermittlung und Aneignung von Glaubensperspektiven. Besonders deutlich wurde, dass es kaum Praxismodelle gibt, die eine Ausgewogenheit der verschiedenen Dimensionen erkennen lassen, sondern dass die meisten Modelle stark inhaltslastig sind. Die Beschäftigung mit dem Thema motivierte zur Reflexion, welche Dimensionen in der eigenen Praxis unterbelichtet erscheinen, und in der Konsequenz zur Entwicklung von Ideen, wie diese Dimensionen Berücksichtigung finden können.

Befreiend wurde erlebt, dass die einzelnen Dimensionen nicht gegeneinander ausgespielt werden können: dass die Alternative nicht religiöse Sensibilität *oder* religiöse Inhaltlichkeit heißt, sondern dass stets sowohl das Eine als auch das Andere im Blick zu halten ist, wenn auch didaktisch unterschiedlich akzentuiert. Gleichzeitig wurden gut operationalisierbare Kriterien für die fachliche Praxisanleitung gewonnen.

## 3. Praktisch-theologische Implikationen der Tagung

In der beschriebenen Praxisanleiterschulung wurde der Frage nachgegangen, was unter religiöser Kompetenz zu verstehen ist. Dabei leuchteten verschiedene Perspektiven auf, wie Praktische Theologie als Planungs- und Reflexionshilfe seelsorglichen Handelns fungieren kann.

### 3.1 Religiöse Kompetenz als Beitrag zur Subjektwerdung

Durch die Thematisierung der jeweiligen Biographien in ihrer glaubensgeschichtlichen Entwicklung machte die Tagung ernst mit der Forderung, dass der Glaube einen unverzichtbaren Beitrag zur Subjektwerdung leistet. Diese Thematisierung der Gottesfrage im Kontext menschlicher Lebenspraxis befreit den Menschen vom Zwang der Selbsterlösung, wobei die so gewonnene Identität selbst jedoch nur als ‚Identität im Fragment‘<sup>71</sup> begriffen werden kann.<sup>72</sup> Somit werden die Adressaten in ihrer Lebensgeschichte ernst genom-

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 639.

<sup>71</sup> Henning LUTHER, Identität und Fragment, in: DERS., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160–182.

<sup>72</sup> So Heribert WAHL, Art. Subjektwerdung, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 9, 1074.



men, und das Korrelationsmodell trägt das reflexive Moment für ein solches Vorgehen ein.

### 3.2 Das Mehrdimensionenmodell religiöser Kompetenz als religionspädagogische Fachperspektive und Reflexions- und Planungshilfe

Das Modell HEMELS weitet die Perspektive dessen, was unter religiöser Kompetenz zu verstehen ist, da es neben der Inhaltsdimension die Dimensionen der religiösen Sensibilität, des Ausdrucksverhaltens, der Kommunikation und der Lebensgestaltung einführt. Dieses Modell ermöglicht eine kritische Sichtung der eigenen Praxis, macht aufmerksam auf unterbelichtete Momente in den eigenen Konzeptionen (Planung) und leitet an, Bildungsprozesse reflexiv einzuloten.

Das Modell ist durch seine formale Struktur offen für inhaltliche Füllungen in verschiedenen Lernkontexten (z. B. Katechese, Erwachsenenbildung usw.).

### 3.3 Die Tagung als Beitrag zur Entwicklung einer didaktischen Handlungskompetenz

Herbert HASLINGER weist der Praktischen Theologie die Aufgabe einer wissenschaftlich verantworteten Kompetenzvermittlung für Seelsorger(innen) zu.<sup>73</sup> Er fordert von ihr, dass sie den didaktisch-methodischen Standard anderer Bildungsbereiche nicht unterschreitet. „Didaktische und methodische Elemente sind nämlich keineswegs nur Modephänomene, sondern eine Voraussetzung dafür, dass die Lebenswirklichkeiten der Menschen und die daraus erwachsenden Erfahrungen in der ihnen eigenen Vielschichtigkeit in der Lehre virulent werden können.“<sup>74</sup>

Das Setting der Tagung bildet selbst eine exemplarische Lehr-Lernstruktur ab, die in verschiedene Kontexte transferiert werden kann, und löst somit die Zielperspektive der religionspädagogischen Ausbildung ein, die Entwicklung einer ‚Didaktischen Handlungskompetenz‘.<sup>75</sup>

### 3.4 Die Tagung als Beitrag zur Bearbeitung der Dialektik des Theorie-Praxis-Verhältnisses

Die Tagung nahm ihren Ausgang in der konkreten Alltagspraxis der Praxisanleiter(innen) und thematisierte die dort auftauchenden Probleme. Damit löste diese Tagung die Forderung nach ‚Kontextualisierung‘ ein, die HASLINGER

<sup>73</sup> Vgl. Herbert HASLINGER / Gundelinde STOLTENBERG, Ein Blick in die Zukunft der Praktischen Theologie, in: Herbert HASLINGER (Hg.), Praktische Theologie. Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 511–530, 524f. Ohne jedoch eine Rückkehr der Praktischen Theologie zur Handwerkskunde der Seelsorger(innen) vornehmen zu wollen.

<sup>74</sup> Vgl. HASLINGER / STOLTENBERG, 524.

<sup>75</sup> Zur Begründung vgl. EICH, Nicht nur für die Schule, 393.

GER / STOLTENBERG als wissenschaftstheoretisches Programmwort für die Wirklichkeitsnähe der Praktischen Theologie sehen.<sup>76</sup> Die Tagung leistete einen Beitrag zum Verständnis der Praktischen Theologie als „Kunst der Wahrnehmung“<sup>77</sup>.

War die konkrete Praxis Ausgangspunkt des Theologisierens, so kam durch die Theorieinputs auch die wissenschaftlich verantwortete Theologie zu ihrem Recht, und die beiden Pole wurden in eine fruchtbare Spannung versetzt.

HASLINGER arbeitet als ein Postulat Praktischer Theologie als Handlungstheorie *Kritik und Veränderung* heraus.<sup>78</sup> Durch die Einspielung des Korrelations- und des Mehrdimensionsmodells wurde die eigene Praxis kritisch beleuchtet bzw. positiv verstärkt und Veränderungspotential ansichtig.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 516.

<sup>77</sup> Vgl. Albrecht GRÖZINGER, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995.

<sup>78</sup> Vgl. HASLINGER, *Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis*, in: DERS. (Hg.), *Praktische Theologie*. Bd. 1: *Grundlegungen*, Mainz 1999, 102–121.

## Die Profile der einzelnen pastoralen Dienste und die Personalentwicklungsprozesse auf dem praktisch-theologischen Prüfstand

*Zusammenfassung:* Alle pastoralen Dienste sind heute mehr denn je herausgefordert, klare Berufsprofile auszubilden und entsprechende Schlüssel-Qualifikationen zu entwickeln; sie werden kurz vorgestellt. Allein eine theologisch verantwortete Personalentwicklung vermag mit den inhaltlichen und organisationalen Anforderungen in den neuen Strukturen Schritt zu halten.

*Abstract:* All pastoral ministries are challenged today, and more than ever, to develop sharp professional profiles and to intensify their specific key qualifications which in short are presented. Only a theologically reflected personality development is able to meet the organizational requirements in new pastoral structures.

*Schlüsselwörter:* Profile pastoraler Berufe – Schlüsselqualifikationen – Personalentwicklung

### 1. Chancen der Vielfalt der Dienste – Notwendigkeit der Kooperation

Eine pluralitätsfähige Kirche braucht eine Vielfalt pastoraler Dienste und Ämter, inkulturiert in den jeweiligen gesellschaftlichen Kontext.<sup>1</sup> Aufgabe dieser Dienste und Ämter ist die Unterstützung einer vom Evangelium inspirierten Vielfalt kirchlicher – auch spezifisch ortskirchlicher – Ausdrucks- und Sozialformen von Kirche innerhalb einer differenzierten Gesellschaft sowie die Entdeckung und der Schutz der Charismen in den Gruppen und Gemeinden, um eine evangelisierende Pastoral zu ermöglichen.<sup>2</sup>

Zum eigentlichen Durchbruch des Gedankens einer evangelisierenden Seelsorge kam es erst nach dem Konzil, ausgelöst durch das Apostolische Schreiben von Papst Paul VI. „*Evangelii nuntiandi*“ aus dem Jahr 1975.

<sup>1</sup> „Neben den Dienstämtern, die eine Weihe erfordern und durch die einige zu Hirten bestellt werden und sich in besonderer Weise dem Dienst an der Gemeinschaft widmen, erkennt die Kirche sicher auch die nicht an eine Weihe gebundenen Dienste an; diese müssen der Kirche freilich einen besonderen Nutzen gewährleisten. Ein Blick auf die Ursprünge der Kirche macht vieles klar und erlaubt, eine alte Erfahrung bei den Dienstämtern aufzugreifen. Diese Erfahrung ist um so wertvoller, weil sie es der Kirche erlaubte, zu wachsen, sich zu festigen und auszubreiten.“ (EN 73)

<sup>2</sup> Vgl. Leo KARRER, *Damit Gemeinde lebt*, in: DERS. (Hg.), *Handbuch der praktischen Gemeindearbeit*, Freiburg 1990, 280–314, hier 288f.; Norbert METTE, *Gemeinsam im Dienst einer evangelisierenden Pastoral*, in: Paul HOFFMANN (Hg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf<sup>2</sup>1989, 208–231.

„In Deutschland hat man dieses Dokument lange Zeit – man muss es leider sagen – verschlafen. In diesem zukunftsweisenden Schreiben sagt Paul VI.: ‚Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren‘ (EN 14). Nach dem Papst entsteht die Kirche aus der Evangelisierung; sie ist das für die Evangelisierung, sie muss aber auch selbst immer wieder neu evangelisiert werden (EN 15). Paul VI. denkt besonders an die Evangelisierung der Kulturen. Denn für ihn ist der Bruch zwischen Evangelium und Kultur das Drama unserer Zeit (EN 20). Entsprechend geht es in der Evangelisierung um eine neue Inkulturation des Evangeliums.“<sup>3</sup>

Der Prozess der Inkulturation des Evangeliums in den deutschen Ortskirchen erfordert eine Bündelung der Kräfte, eine neue Ausrichtung der hauptamtlichen Dienste und Ämter und neue Formen des Ehrenamtes, verbunden mit neuen Formen der Zusammenarbeit zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen.<sup>4</sup>

„Die Aufgabe des Amtes in der Kirche besteht vor allem auch darin, den Charismen Raum zu geben, d.h. die Begabungen anderer zu entdecken, sie zu schätzen und zu fördern und sie schließlich fruchtbar zu machen für das Ganze.“<sup>5</sup>

„Darüber hinaus wird die Kirche zukünftig einen erheblichen Teil der Ressourcen in Projekt-, Produkt- und Qualitätsentwicklung stecken müssen.“<sup>6</sup>

In den meisten deutschsprachigen Bistümern gibt es neben den gesamtkirchlichen (geistlichen) Ämtern (Bischof), Priester und Diakon als ortskirchlichen Dienstanstalt den Seelsorgeberuf des Pastoralreferenten / Pastoralassistenten für Frauen und Männer und in Deutschland dazu noch im gleichen ekklesiologischen Status den pastoralen Beruf des Gemeindeferenten bzw. der Gemeindeferentin.

Die per Weihe auf Lebenszeit übertragenen gesamtkirchlichen Ämter sind qua Auftrag und Status mehr der bewahrenden Seite des katholischen Traditionsverständnisses verpflichtet und stärker in die „Sippenkultur“ eingebunden (Teilhabe an der „mensa episcopi“). Die durch Beauftragung und Arbeitsvertrag übertragenen ortskirchlichen pastoralen Dienste verstehen sich qua Aufgaben und Selbstverständnis weniger von der „Zugehörigkeit zur kirch-

<sup>3</sup> Walter KASPER, „Neue Evangelisierung Europas“. Festvortrag beim Besuch des Missionswissenschaftlichen Instituts durch den Kardinal am 3. Juli 2007, 1 ([www.mwi-aachen.org/aktuelles/news/kaspar2007.asp](http://www.mwi-aachen.org/aktuelles/news/kaspar2007.asp)).

<sup>4</sup> Vgl. Pastoralschreiben des Bischofs von Trier Dr. Reinhard MARX: „Als Gemeinschaft in Bewegung – nach innen und außen“, Trier 29.6.2005, 8.

<sup>5</sup> Michael BOLLIG, Hausforum im Interdiözesanen Seminar Burg Lantershofen, 20. September 2006 (maschinenschriftliche Broschüre), 8.

<sup>6</sup> Valentin DESOY, Wir sind dann mal weg. Zur langfristigen beruflichen Perspektive von Laien in der Pastoral, in: gemeindeferentinnen. bundesverband: das magazin 6 (2007) Heft 2, 2–7, hier 6.

lichen Großfamilie“ her, sondern als professionelle Seelsorger und Seelsorgerinnen, die ihre Kompetenz in Form qualifizierter Arbeit in die Kirche einbringen und stärker der erneuernden (innovativen) Seite des katholischen Traditionsverständnisses verpflichtet sind. „Den Status als Beruf, seine organisatorisch-funktionale Begründung, seine Abhängigkeit vom Bedarf und den Ressourcen der Organisation und deren Wandel zu akzeptieren, gibt den Freiraum, neu über die berufliche Zukunft (die eigene und die der Berufsgruppe als ganzer) nachdenken zu können.“<sup>7</sup> Diese Unterschiede sind als Ergänzungen und Chancen zu begreifen und in konkreter Zusammenarbeit zu gestalten („Kooperation statt Konkurrenz“ – allerdings gilt: „Konkurrenz ist, Kooperation muss gelernt werden.“) Gute Chancen, Kooperation zu erleben und anfanghaft einzuüben, bietet eine weitgehend gemeinsam konzipierte und durchgeführte Berufseinführung aller pastoralen Berufe.<sup>8</sup>

## 2. Berufsprofile und notwendige Qualifikationen für Seelsorger/innen

### Pfarrer

In Zukunft wird der Pfarrer zum „geistlichen Leiter“ (Leader, Spiritual), der Gemeindeentwicklungsprozesse initiiert und steuert, Gottesdienste und Sakramentenfeiern gut vorbereitet und durchführt, etwas von Personalführung und -fürsorge versteht und als „Leiter der Seelsorge“ (CIC 1983 Can. 515 § 1, Can. 519)<sup>9</sup> ansprechbar bleibt für die Sorgen und Nöte einzelner Menschen. Klemens SCHAUPP nennt vier Kernelemente der Leitungskompetenz, die für die derzeitige Kirchensituation bedeutsam sind: Mit einer Vision Aufmerksamkeit und Solidarität erzielen (eine Organisation ohne Vision hat keine Zukunft); Sinn vermitteln durch Kommunikation gegen Isolation und Spaltung; selbst Position beziehen und durch dialogische Auseinandersetzung Vertrauen erwerben; Entfaltung der Persönlichkeit durch positives Selbstwertgefühl und Vertrauen in die der Leitung und anderen von Gott geschenkten Fähigkeiten.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Ebd., 3.

<sup>8</sup> Vgl. Ute WAGNER, Teamfähigkeit als Basisqualifikation seelsorglichen Handelns, in: Georg KÖHL (Hg.), Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 306–309.

<sup>9</sup> Vgl. Michael BÖHNKE, Die Zukunft der ‚priesterlosen‘ Gemeinde. Kirchenrechtliche Aspekte, in: Theologie der Gegenwart 38 (1995) 162–178; DERS., Grundverantwortung. Ein Begriff steht zur Diskussion, in: Pastoralblatt 48 (1996) 119–120.

<sup>10</sup> Vgl. Klemens SCHAUPP, Grundlagen für den Leitungsdienst unter heutigen Bedingungen, in: Gemeinde und Leitungsdienst unter veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen“. Studientage für Dekane vom 09.–12.09.1991, hg. v. Institut für Fort- und Weiterbildung der kirchlichen Dienste in der Diözese Rottenburg Stuttgart, 12/1991 (Materialien 3/6), 4–16.

„Die Praxis lässt sich allerdings nicht von heute auf morgen umstellen, wengleich vieles von dem, was skizziert wurde, bereits jetzt möglich wäre und in Einzelfällen auch geschieht. Ausgangspunkt ist die konkrete Situation. Solange die Seelsorge und ihre Organisation vor Ort nicht aus eigenen Ressourcen heraus realisiert werden können, liegt es natürlich in der Verantwortung des Pfarrers, gemeinsam mit den Haupt- und Ehrenamtlichen und den synodalen Gremien den seelsorglichen Alltag in den gegebenen Strukturen so zu organisieren, dass die Grundfunktionen gesichert ... werden (können). ... Das handlungsleitende Prinzip ist jedoch, nichts zu tun, was der Übernahme von Selbstverantwortung im Wege steht bzw. diese verhindert.“<sup>11</sup>

Wichtigste Aufgabe eines Pfarrers ist die Wahrnehmung und Gestaltung der Leitung der Seelsorge durch Visions- und Konzeptarbeit, Prozesssteuerung, Mitarbeitergewinnung und -führung, Vernetzung und Konfliktmoderation (Gesamtverantwortung). Viele „operativen“ Aufgaben sowohl im Bereich der Verwaltung als auch in der Seelsorge müssen an Fachleute oder qualifizierte ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter delegiert werden. Wichtig ist bei einem solchen Vorgehen, dass die delegierten Leitungsaufgaben eng an den Pfarrer rückgebunden sind.

Für die Ausbildung der Pfarrer sind folgende berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen<sup>12</sup> von Bedeutung:

- Qualifikation zum professionellen Leitungs-Handeln in komplexen Organisationen,
- Qualifikation zu einer authentischen spirituellen und kooperativen Leitungskompetenz in Gottesdiensten und zu einem entsprechenden Leitungsstil,
- Qualifikation, Gottesdienste unterschiedlicher Art text-, symbol- und adressantengerecht vorbereiten und kommunikativ (Gott, Kirche, Welt) entsprechend ihrer Dramaturgie gestalten zu können,
- Qualifikation zu einer situationsbezogenen Verkündigung des Evangeliums (kerygmatisches Vergegenwärtigungshandeln).

Ein Praxisbeispiel für ein zukunftsfähiges Pfarrerverständnis:

Bassenheimer Aufbruch – die Pfarrgemeinde lebendig und zukunftsfähig machen. Ein Pfarrer klinkt sich ein und steuert gezielt und behutsam aus dem Hintergrund

<sup>11</sup> Valentin DESOY, „Seelsorge“ verlernen, in: KÖHL (Hg.), Seelsorge lernen (s. Anm. 8) 378–389, hier 388.

<sup>12</sup> Vgl. zum Konzept der Schlüsselqualifikationen in der Trierer Berufseinführung Engelbert FELTEN u. a., Qualitätssicherung in der Berufseinführung und Fortbildung von Seelsorgern, in: PThI 18 (1998) 325–349, sowie Stephan ACKERMANN u. a., Qualitätsentwicklung in der pastoralen Bildung – Antwort auf die Herausforderungen des II. Vatikanischen Konzils, in: KÖHL (Hg.), Seelsorge lernen (s. Anm. 8) 21–47, bes. 42–47.

*Pfarrer Michael Rams beschreibt, wie er in einen laufenden Gemeindeentwicklungsprozess als „Neuer“ dazukommt und sich in den Prozess als „Leader“ („leitender Mitarbeiter Gottes“) einklinkt. In dieser Beschreibung wird ein praktisch-theologisch reflektiertes Selbst- und Rollenverständnis eines Pfarrers deutlich, das auch in Zukunft tragfähig sein kann. Pfarrer Rams wirkt seit Jahren in der Berufseinführung als Mentor für zahlreiche Pastoralassistent/innen mit.*

*„Die Seelsorge der kirchlichen Amtsträger, also die Qualität ihres pastoralen Handelns, die Art und Weise, wie sie führen und leiten, ist der Schlüssel für Veränderung.“<sup>13</sup>*

*Dieses Praxisbeispiel verdeutlicht auch die Abhängigkeit der Gemeindeentwicklung von der Personalentwicklung.*

*In der Einführung der Festschrift zur 100-Jahr Feier der Konsekration der Pfarrkirche St. Martin schreibt Pfarrer Rams:*

Der Pfarrgemeinderat hatte sich 1999 von der Idee anstecken lassen, eine Gemeindeanalyse zu initiieren, die dann in eine Gemeindeerneuerung führen kann. Anfang des Jahres 2000 bildete sich eine Arbeitsgruppe, die ihren Arbeitsrahmen absteckte und mit der Sammlung von Daten begann. Die Vereine der Ortsgemeinde wurden ebenso befragt wie die kirchlichen Gruppierungen, die Christen beim sonntäglichen Gottesdienst gezählt und Zahlenmaterial von der Gemeindeverwaltung zur Verfügung gestellt. Ein Blick in die Geschichte des Ortes und der Pfarrgemeinde erinnert uns an den Rahmen, in dem sich unser Alltag gestaltet.

Der Arbeitskreis Gemeindeanalyse wurde fachlich von Herrn Karl Josef Felgenheier begleitet, der als pädagogischer Referent in der Katholischen Jugendzentrale in Andernach und in der Fachgruppe „Gemeindeberatung“ des Bischöflichen Generalvikariats in Trier tätig ist. ... Schon zu Beginn der Gemeindeanalyse hatte sich die Arbeitsgruppe auf die Methode „sehen – urteilen – handeln“ verständigt. Dieser erste Teil der Gemeindeanalyse vom Juni 2001 ist das Ergebnis des Arbeitsschrittes „sehen“.

Nun kommt es darauf an, zum Schritt „urteilen“ zu kommen, gerade auch im Blick auf das Evangelium, das uns Christen Richtschnur ist. Unter dem Motto „Bassenheimer Aufbruch – Wir sind Kirche“ gab es eine Impulsveranstaltung am Samstag, dem 19. Januar 2002. Die Leitung hatten Karl Josef Felgenheier und Pfarrer Johannes Stein. Teilnehmer/innen waren die Arbeitsgruppe und interessierte Pfarrangehörige. Aus den vorliegenden Protokollen werde ich einige Ergebnisse auszugswise hier darstellen.

Als Einstieg zu dieser Tagesveranstaltung wurden den Teilnehmern und Teilnehmerinnen drei Fragen zur persönlichen Beantwortung gestellt. ... In drei Kleingruppen wurde anschließend zu der Bibelstelle Jesaja 61,1–9 gearbeitet. Pfarrer Johannes Stein erläutert den Text, setzt ihn in Beziehung zur „Primizpredigt“ Jesu bei seinem ersten öffentlichen Auftreten, wie es im Lukas-Evangelium (Lk 4, 14–21) geschildert wird. ... Jeder biblische Text hat eine befreiende und verpflichtende Botschaft. Die befreiende Botschaft ist die Wiederherstellung der Menschenrechte und -würde; die verpflichten-

<sup>13</sup> Valentin DESOY, „Seelsorge“ verlernen (s. Anm. 11) 389.

de Botschaft ist: Keine neuen ungerechten Strukturen aufbauen und die Freiheit gestalten. Lukas betont besonders das HEUTE. Das HIER und JETZT ist ihm wichtig, in das die befreiende Botschaft gesagt wird. Heute hat sich das Schriftwort erfüllt ... Heute ist euch der Messias geboren. Mit Jesus ist die Befreiung in seinem Reden und in seinem Handeln da. Es ist dann auch der Maßstab für unser Reden und Handeln.

Nach der Bibelarbeit ging es darum, Handlungsperspektiven für die Pfarrgemeinde Bassenheim zu entwickeln. Die Daten der Gemeindeanalyse sollten dazu anhand folgender drei Fragen beurteilt werden. Worüber können wir uns freuen? Wo sind wir gefordert – gefragt – gebraucht? Und was würde uns Spaß machen? ...

Eine zweite Impulsveranstaltung fand am 13. April 2002 statt. Ziel war es, die Zeichen der Zeit im Jahr 2002 mit Blick auf die beim ersten Treffen bearbeiteten Bibeltexte zu deuten und Konsequenzen daraus zu ziehen. ...

Am Montag, 3. Juni 2002, fand ein weiteres Treffen des „Arbeitskreises Gemeindeanalyse“ statt, das auch offen war für Teilnehmer/innen der Impulsveranstaltungen und weitere Interessierte. Bei diesem Treffen, an dem schließlich 8 Personen teilnahmen, wurde überlegt, welche Konsequenzen und Zukunftsperspektiven sich aus den Erkenntnissen der beiden Impulsveranstaltungen ergaben. Nach dem biblischen Befund der beiden Impulsveranstaltungen geht es um eine Option für die „Armen“, für die Zukurzgekommenen. Daraus ergibt sich wiederum die Fragestellung: Wer sind die „Zukurzgekommenen“ in unserer Gesellschaft und speziell in Bassenheim? Hier kamen besonders die Familien mit mehreren Kindern und alte und einsame Männer und Frauen in den Blick. ...

Das, was bisher von mir beschrieben wurde, sind die Entwicklungen und Ergebnisse, soweit ich sie aus Gesprächen und den vorliegenden Protokollen herausarbeiten konnte. ...

Am 23. Juni 2002 wurde ich als neuer Pfarrer nach achtmonatiger Vakanz in die Pfarrei St. Martin Bassenheim eingeführt. Dankbar für das bisher Erarbeitete, klinkte ich mich in den laufenden Prozess der Gemeindeanalyse ein. Das erste Treffen, an dem ich teilnahm, fand am 21.8.2002 statt. Es wurde noch einmal festgestellt, dass unsere Aufmerksamkeit den „Zukurzgekommenen“ gilt. ... Als beherrschende Idee kristallisierte sich das „Projekt Offenes Pfarrheim / Begegnung im Pfarrheim“ heraus. Es wurde vereinbart, dass der Arbeitskreis „Gemeindeanalyse“ sich in dieser Phase als Projektgruppe versteht. Unter dieser Voraussetzung trafen wir uns unter der bewährten Leitung von Karl Josef Felgenheier am 6. November 2002. Inzwischen hatte die Renovierung des Pfarrheimes begonnen und sich das Seelsorger-Team um Pastoralassistentin Anke Lechtenberg erweitert. Karl Josef Felgenheier führte den Arbeitskreis in die Theorie zur Projektplanung anhand verschiedener Arbeitsblätter ein. Wir verständigten uns auf das Ziel, bis zum Jubiläumsfest „100 Jahre Konsekration unserer Pfarrkirche“ eine Projektbeschreibung vorzulegen, die es bisher „Nicht-Beteiligten“ ermöglicht, sich ein möglichst genaues Bild vom Projekt zu machen, und demzufolge auch geeignet ist, Mitarbeiter für das Projekt zu gewinnen.

Zu dieser Zeit, über den Redaktionsschluss für diese Chronik hinaus, befindet sich der Arbeitskreis noch in der Ausarbeitung der Projektbeschreibung. Unabhängig davon kann aber gesagt werden, welche Ideen wir mit dem Projekt „Offenes Pfarrheim“ verbinden: Das Pfarrheim soll zu einem Begegnungsort für jung und alt werden. Wir wollen, dass Kinder und Jugendliche, deren Eltern z. B. berufstätig sind, eine Anlauf-



stelle haben für einen Mittagstisch, für Hausaufgabenbetreuung und Freizeit. Alleinstehende ältere Menschen könnten gemeinsam kochen, essen und Freizeit verbringen. In der Begegnung mit den Kindern und Jugendlichen kann die Kommunikation zwischen den Generationen gefördert werden (Hausaufgabenhilfe, gemeinsame Spiele und Gespräch).

Zum Schluss möchte ich die Frage stellen: Welche Perspektiven könnten sich für unsere Pfarrgemeinde langfristig aus dem Prozess der Gemeindeanalyse ergeben?

Die Kirche ist in der heutigen Gesellschaft ein Anbieter unter vielen Institutionen und Gruppierungen, die den Menschen Lebens- und Orientierungshilfe geben wollen. Auch stellt der christliche Glaube längst nicht mehr das allgemein anerkannte Wertefundament für unsere Gesellschaft. Darum ist es notwendig, dass Kirche und Pfarrgemeinde vor Ort profiliert deutlich machen, aus welcher Hoffnung und Kraft sie leben, und dass das Evangelium Jesu Christi die Motivation ihres Handelns ist. Neben der Begleitung von Menschen an den Wendepunkten ihres Lebens (wie Taufe, Hochzeit, Krankheit und Tod) müssen wir für die Menschen Räume ermöglichen, in denen sie ihre Fragen, Ängste und Hoffnung miteinander teilen und sich über ihren Glauben austauschen können. Die gewachsenen Formen des religiösen Lebens und des Brauchtums brauchen Ausdrucksformen heutigen Lebens, damit sie auch in Zukunft sinnstiftend bleiben. Unsere Gemeindeanalyse soll daher in eine Erneuerung der Gemeinde St. Martin in Bassenheim münden. Nach dem Vorbild anderer katholischer und evangelischer Gemeinden könnte die Erstellung eines „Leitbildes“ für unsere Pfarrgemeinde der nächste Schritt sein. ...

## Diakon

„Der Diakon steht als geistlicher Grenzgänger der sakramentalen Kirche auf der Schnittstelle von Sammlung und Sendung, was mit unterschiedlichen Akzenten in der Form des Diakons mit Zivilberuf und im Hauptamt ausgestaltet werden muss. Beim Diakon mit Zivilberuf besteht primär der hohe Anspruch, die Dimension des Dienens als sakramentale Wirklichkeit in den Hauptberuf zu tragen und dort zu verwirklichen. Die bessere Bezeichnung für diese Form des Amtes wäre dementsprechend: Diakon im Zivilberuf.“<sup>14</sup>

Deshalb ist vor der Weihe zu klären, ob der Bewerber einen Beruf ausübt, der eine erkennbare gesellschaftlich relevante diakonische Ausrichtung hat oder zumindest zulässt.

„Das Amt des Diakons verdeutlicht ‚sakramental-zeichenhaft‘, dass nicht nur das kirchliche Amt insgesamt ‚diakonia‘ bedeutet, sondern dass das gesamte Volk Gottes zur Diakonie, zum brüderlichen Dienst in der Kirche und an der Gesellschaft verpflichtet ist.‘ Die spezifische Aufgabe des Diakons besteht darin, die Gemeinde in den Geist der Diakonie einzuführen, ihn lebendig zu halten, ‚die notwendigen Dienste der Ge-

<sup>14</sup> Richard HARTMANN: Auge und Hand der Kirche. Zum Profil des Ständigen Diakons, Jahrestreffen der Diakone in Fulda am 17. Mai 2003 ([www.theologischefakultaetfulda.de/Professoren/pastoral/download/augeundhand.pdf](http://www.theologischefakultaetfulda.de/Professoren/pastoral/download/augeundhand.pdf)).

meinde anzuregen, zu leiten, Mitarbeiter hierfür (sic) auszubilden und auf neue Nöte der Menschen hinzuweisen.“<sup>15</sup>

Das Profil sollte bestimmt sein von der individuellen und gesellschaftlichen Diakonie: Dabei ist die Zusammenarbeit mit allen Personen und Institutionen „guten Willens“ angesagt, die die „Sorgen und Nöte“ der Menschen zu ihrem Anliegen machen, insbesondere mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Caritasverbandes. Eine wichtige Aufgabe neben dem caritativen „Regelgeschäft“ in den Pfarreien ist die Initiierung und Begleitung sozialpastoraler Initiativen, Aktionen und Projekte. Ein weiterer Schwerpunkt sind die liturgisch-sakramentalen Dienste, wo er als „Auge des Bischofs“ den Lebensbezug jeder Liturgie zu verdeutlichen hat, konzeptionell und in der Praxis. Seine Mitwirkung bei Verkündigung und Gemeindeaufbau sollte vor allem unter der Perspektive des Eintretens für die Benachteiligten und Verlierer unserer Gesellschaft geschehen.

Wichtige berufsbezogene Schlüsselqualifikationen, die in Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung erworben werden, sollten, sind:

- Qualifikation zur Wahrnehmung von Not und die Fähigkeit zu situationsgemäßem Trost
- Qualifikation, gemeinwesenorientiert und vernetzend arbeiten zu können (lebensraumorientierte Seelsorge)
- Qualifikation zum professionellen Handeln in und mit Gruppen und Projekten
- Qualifikation, Gottesdienste unterschiedlicher Art text-, symbol- und adressatenbezogen vorbereiten und kommunikativ (Gott, Kirche, Welt) entsprechend ihrer Dramaturgie gestalten zu können.

#### Gemeindereferent/in

Obwohl es Seelsorge in Zukunft nur noch kooperativ geben wird in Seelsorgeteams, in denen alle gemeinsam „in Absprache miteinander und unter Einbeziehung der pfarrlichen Gremien und Ehrenamtlichen das Gesamtarbeitsfeld in den Blick nehmen und gemeinsam pastorale Schwerpunkte festlegen“ sollen, muss es für jeden pastoralen Beruf einen unverwechselbaren eigenverantworteten Arbeitsbereich geben, der das jeweilige Berufsprofil zum Ausdruck bringt („Alleinstellungsmerkmal“).<sup>16</sup>

1. Aufgrund des beruflichen Profils als Religions-/Gemeindepädagogen,

<sup>15</sup> Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz vom 14.4.1989, Nr. 3, Kap. 40: Rahmenordnung für den Ständigen Diakonat.

<sup>16</sup> Vgl. Georg KÖHL, Gemeindereferentin – Geschichte eines unvollendeten Professionalisierungsversuchs, in: Bischöfliches Generalvikariat Trier (Hg.), Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten im Bistum Trier. 80 Jahre Berufsgeschichte, Trier 2005, 14–36.

der konkreten Aufgabenstellungen in den Pfarreien, der in der Ausbildung vermittelten Schlüsselqualifikationen, des beruflichen Selbstverständnisses vieler Berufsträger/innen und der Berufsgeschichte legt sich nahe, den Gemeindereferent/inn/en die „Leitung des (diakonischen) Gemeindeaufbaus“ zu übertragen. Konkrete Aufgaben sind u. a. die Initiierung, der Aufbau, die Unterstützung und Begleitung von christlichen Gruppen unterschiedlicher Art, die Anregung und Beratung von pastoralen Aktionen, Initiativen und Projekten, die Glaubenskommunikation und christliche Einflussnahme auf die Gestaltung unserer Gesellschaft ermöglichen, die Vernetzung mit der Gemeindeleitung und den entsprechenden Gremien und die Unterstützung der kirchlichen Verbände (Verbesserung der Kommunikation vom unten nach oben). Es geht um den Dienst am Dienst der Ehrenamtlichen zum Aufbau einer solidarischen christlichen Gemeinde, die ein besonderes „Augenmerk“ auf die Notleidenden und „Verlierer“ in unserer Gesellschaft und in der Weltgemeinschaft hat und dadurch die „Reich-Gottes-Vision“ erinnert. Gewinnung, Motivation, Unterstützung, Aus-, und Fortbildung von ehrenamtlichen Mitarbeiter/inne/n ist dabei eine Hauptaufgabe. Für Gemeindeaufbau wie für die Arbeit mit den Ehrenamtlichen sollte auch die Konzeptentwicklung von den Gemeindereferent/inn/en verantwortet werden.

In Zeiten des Umbruchs zu einer verbenden und dialogisch-missionarischen Kirche der Zukunft ist Handeln aus christlicher Glaubensüberzeugung in einer pluralen multikulturellen und -religiösen Gesellschaft auf qualifizierter Kommunikationsprozesse angewiesen.

„Kirche muss sich als Gemeinschaft in Gemeinschaften gestalten. Es ist eine zentrale Aufgabe der Pastoral von heute und morgen, soziale Lebensräume des Glaubens aufzubauen und zu pflegen. Die Gestaltung der Kirche als Gemeinschaft in Gemeinschaften bedarf einer kompetenten Begleitung. Es braucht Menschen, die mit theologischer und sozialer (und didaktisch-methodischer) Kompetenz Gruppen und Gemeinschaften begleiten“<sup>17</sup> („wahrnehmende“ und dialogische Kirche).

Wichtige Schlüsselqualifikationen für zukünftige Gemeindereferenten/innen sind:

- Qualifikation zu einem didaktischen Handeln im weitesten Sinne, u. a. zur Organisation von planvollem Lernen, zu exemplarischem Lernen, zu Lernen im Mix verschiedener Methoden und Sozialformen.
- Qualifikation zum professionellen Handeln in und mit Gruppen und Projekten: zu differenzierter Perspektivenübernahme in themen- und beziehungsorientierten Gruppen, zu einem reflektierten Rollenverständnis und -verhalten in Gruppen und komplexen Projekten.

<sup>17</sup> Eva-Maria FABER, Identität, Profil und Auftrag der pastoralen Dienste, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Der pastorale Dienst in einer Zeit der Aussaat, Bonn 2004 (Arbeitshilfe 185), 49–57, hier 54f.

- Qualifikation zur Entdeckung möglicher erfahrungsbezogener Interdependenzen zwischen biblischen Texten / systematischer Theologie und jeweiliger Gegenwart

### Pastoralreferent/in

Der jüngste und in der Aufbruchstimmung des Konzils entstandene pastorale Beruf ist der des Pastoralreferenten / der Pastoralreferentin; da die Entwicklung des Berufs in den deutschen Ortskirchen unterschiedlich verlaufen ist<sup>18</sup>, beziehe ich mich ausdrücklich auf das Bistum Trier.<sup>19</sup>

Das strukturelle „Alleinstellungsmerkmal“ der Berufsgruppe im Bistum Trier ist die Einsatzebene Dekanat, inhaltlich ist es die vielfältige Arbeit „hinter den Kulissen“ operativer kirchlicher Arbeit (Arbeit auf der sekundären Ebene, Meta-Ebene).

Eine wichtige Aufgabe ist die konzeptionelle (praktisch-theologische) und als Dekanatsreferent/in auch die organisatorische (Zu-)Arbeit für die Dechanten und die übrigen pastoralen Mitarbeiter/innen. In der Regel leiten sie ein bis zwei Arbeitsfelder auf der Dekanatsstufe (z. B. Kinder- und Jugendpastoral, religionspädagogische und spirituelle Begleitung der Erzieherinnen, Trauerpastoral), und mit bis zu 50 % arbeiten sie subsidiär im Auftrag des Dechanten oder in einem verabredeten Projekt nach Bedarf in einer Pfarrei oder Pfarreiengemeinschaft.

In der kategorialen Seelsorge (Krankenhaus, Justizvollzugsanstalten, Hochschulgemeinde) leisten Pastoralreferent/inn/en theologisch wie didaktisch-methodisch qualifizierte pastorale Arbeit. Im Rahmen von Gestellungsverträgen sind sie als religionspädagogisch qualifizierte Lehrer/innen an verschiedenen Schultypen tätig und an der Entwicklung von Schulseelsorge-Konzepten im Praxis-Theorie-Praxis-Verschnitt entscheidend beteiligt (Arbeit an Nahtstellen zwischen Kirche und Gesellschaft).

Pastoralreferent/inn/en sollen „Brückenbauer“ sein zwischen unterschiedlichen pastoralen Mitarbeiter/inn/en, zwischen kirchlichen und pastoralen Mitarbeiter/inn/en, zwischen Ehren- und Hauptamtlichen, zwischen kirchlichen und gesellschaftlichen Gruppen und Gremien, zwischen Verbänden und gemeindlichen Gruppen und Kreisen und zwischen der „Großfamilien“- und der professionellen Kirchenkultur. Zentrale Aufgabe in allen Arbeitsfeldern ist es, die Bedeutung theologischer Reflexion für die Glaubensentwicklung der Einzelnen wie für die Gemeindeentwicklung insgesamt immer wieder einzubringen.

<sup>18</sup> Vgl. Georg KÖHL, *Der Beruf des Pastoralreferenten*, Freiburg (Schweiz) 1987, 193–217.

<sup>19</sup> Eine eher für die meisten deutschen Ortskirchen zutreffende Berufsbeschreibung: Georg KÖHL, *Pastoraler Beruf zwischen Kirche und Gesellschaft*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 111 (2002) 11–14.

Wichtige Schlüsselqualifikationen für angehende Pastoralreferent/inn/en sind:

- Qualifikation zur erfahrungsbezogenen Wahrnehmung von Gegenwart in unterschiedlichen Kontexten
- Qualifikation zur Entdeckung möglicher erfahrungsbezogener Interdependenzen zwischen biblischen Texten / systematischer Theologie und jeweiliger Gegenwart
- Qualifikation zu einem reflektierten Rollenverständnis in Gruppen, komplexen Projekten und Organisationen.
- Qualifikation zur Anwendung und Beurteilung unterschiedlicher Leitungs- und Beratungsstile,
- Qualifikation zur Organisation von planvollem und exemplarischem Lernen,
- Qualifikation zu Lernen im Mix verschiedener Methoden und Sozialformen,
- Qualifikation zu einem subsidiären Lehrer- / Vermittlerverständnis.

### 3. Zwischen Qualitätssicherung und Qualitätsentwicklung in der Personalentwicklung der Seelsorgeberufe im Bistum Trier

*Qualitätssicherung* soll sicherstellen, dass eine Dienstleistung, in unserem Fall das Lernarrangement in der Berufseinführung, ein festgelegtes Qualitätsniveau erreicht. Teil der Qualitätssicherung ist die Gleichheit der Dienstleistung mit einer zweiten und jeder weiteren. Hier geht es also nicht darum, besser zu werden, sondern auf einem festgelegten Niveau Konstanz zu erreichen. *Qualitätsentwicklung / Qualitätsmanagement* bedeutet die umfassende Planung, Steuerung und Überprüfung der Strukturen und Arbeitsprozesse mit dem Ziel, die festgelegten Ergebnisse zu überprüfen und – wenn nötig – zu verbessern. Im Gegensatz zu punktuellen Bemühungen um Verbesserungen in einzelnen Bereichen geht es hier um einen systematischen Prozess, der die gesamte Einrichtung in den Blick nimmt. Die Bemühungen um Qualität sind immer zu den selbst gesetzten Zielen und angestrebten Ergebnissen eines Dienstleiters in Bezug zu setzen.

Für die Qualitätsprüfung von beruflichen Bildungs- und Entwicklungsprozessen sind drei Hauptbereiche relevant: A. Input, d. h. Konzept, Planung, Angebote, B. Durchführung, d. h. Infrastruktur, Professionalität und Didaktik, und C. Output, d. h. Zielgenauigkeit, Berufszufriedenheit, persönliche Entwicklung. Das Trierer Konzept der Berufseinführung der pastoralen (Laien-)berufe kann sich unter Qualitätsgesichtspunkten durchaus sehen lassen, wenn man diese Qualitätskriterien des Modells der Qualitätssicherung in der

beruflichen Bildung von Rolf Arnold<sup>20</sup> zugrunde legt, sowohl im Blick auf Konzept, Planung und Angebot als auch im Blick auf Infrastruktur, Professionalität und Didaktik. Hingewiesen sei hier auf die Veröffentlichungen und Arbeitsmaterialien (CD-Rom) sowie das konkrete Lernarrangement.

Leo Karrer und Norbert Mette, zwei der renommiertesten katholischen Pastoraltheologen, stellen die praktisch-theologisch (fachwissenschaftlich) wie didaktisch reflektierte Konzeption, Planung und das daraus abgeleitete Lernangebot in Trier in seinem Modellcharakter für die Berufseinführung der pastoralen Berufen anderer Diözesen heraus.

„Will man den öfters als Praxisschock apostrophierten Übergang vom Studium zum Beruf qualifiziert gestalten, dann ist nach einem Weg zu suchen, der einen theorieleeren Pragmatismus ebenso vermeidet wie ein realitätsfernes Theoriekorsett. Ein differenziertes Lernkonzept ist schon seit Jahren im Bistum Trier (und in Anlehnung an die Trierer Konzeption in weiteren Bistümern) in Erprobung. Ohne Übertreibung kann gesagt werden, dass es im deutschsprachigen Raum Modellcharakter hat.“<sup>21</sup>

„Abgesehen davon, dass die Arbeit ein gediegenes Konzept für die (Aus-)Bildung in der Berufseinführungsphase für pastorale Laienberufe vorlegt und damit dankenswerterweise ein Desiderat in der theologischen Berufs(aus)bildung aufgearbeitet worden ist, dürfte deutlich geworden sein, dass sie dabei eine Reihe von Themenkreisen anspricht (und von der von ihr zu bearbeitenden Materie her ansprechen muss), die weit über die engere Thematik hinaus für die Praktische Theologie relevant und interessant sind. Um nur einige Beispiele – der Gliederung folgend – zu nennen: Die Methode des projektorientierten Lernens wird ausführlich mitsamt mit ihr gemachter Erfahrungen dargestellt. Die typologische Einordnung in der Praxis begehender Seelsorgekonzepte ist gelungen und sehr instruktiv. Mit dem Vergleich von zwei diözesanen Seelsorgekonzepten wird theoretisch und methodisch ein Beitrag zu einer vergleichenden Praktischen Theologie geleistet. Überzeugend wird die Interdependenz von professioneller Kompetenz und personaler Identität mit Blick auf pastorales Lernen als Heuristik für das didaktische Berufseinführungskonzept herausgearbeitet. Die hier entwickelte spezielle Didaktik ist für die gesamte theologische Ausbildung modellhaft.“<sup>22</sup>

Für die Berufsgruppe der *Gemeindereferent/innen* zeigen eine vor kurzem durchgeführte Befragung, die stark zurückgegangene Fluktuation sowie die große Anzahl qualifizierter Praxisanleiter/innen die Zielgenauigkeit des Konzeptes, die insgesamt hohe Berufszufriedenheit sowie trotz zu weniger Aufstiegsmöglichkeiten und der nicht eindeutigen Zuweisung eines abgegrenzten Arbeitsbereiches (Leitung des Gemeindeaufbaus) die Möglichkeiten (beruflicher) Selbstverwirklichung (Output-Qualität). Besonders hervorgehoben

<sup>20</sup> Vgl. ROLF ARNOLD / KONRAD FABER, Qualität entwickeln – aber wie?, Seelze-Velber 2000, 98–103.

<sup>21</sup> LEO KARRER, Geleitwort, in: Georg KÖHL, Lern-Ort Praxis, Münster 2003, 13–15, hier 13.

<sup>22</sup> NORBERT METTE, Rezension zu Georg KÖHL, Lern-Ort Praxis, Münster 2003, in: Internationale Zeitschrift für Praktische Theologie 8 (2004) 326 f., hier 327.

werden – ohne vorgegebene Antworten – die religionspädagogischen und die pastoraltheologischen Studientage und die „kollegiale Praxisberatung“.<sup>23</sup>

Ähnliches gilt für die Berufsgruppe der *Pastoralreferent/innen*: oft professionelle Arbeit – teilweise in unprofessionellem Umfeld –, geringe Fluktuation, „berufliche Aufstiegsmöglichkeiten bzw. Karrieren“ als Dekanatsreferent/in, Fachstellenleiter/in und mit über 25 Personen in Leitungsaufgaben im Bischöflichen Generalvikariat.

Die hauptberuflichen *Diakone* sind bzw. werden immer mehr in das Konzept integriert. Gleiches gilt für die *Priesterkandidaten* in der mit den Pastoralassistent/inn/en gemeinsam konzipierten Phase der Berufseinführung. Entwicklungsbedarf gibt es vor allem in der Effizienz der Infrastruktur: Wünschenswert ist eine weitgehend an den beruflichen Aufgaben orientierte Konzeptionierung, die bei gemeinsamen Aufgaben auch gemeinsam durchgeführt wird. Vor allem in der zweiten Phase der Berufseinführung der Priesterkandidaten fehlt es an Professionalität und Didaktik. Zu verbessern ist auch die inhaltliche Bezogenheit der Studienphase und der Berufseinführungsphase aufeinander. Nur ein lebens- und praxisrelevantes Studium ist eine gute Vorbeugung gegen eine theologieleose Praxis.

Die Beratungs- und Begleitungsprozesse in der Berufseinführung sind personal- und zeitintensiv, aber, wie die beschriebene Situation der pastoralen Laienberufe im Bistum Trier zeigt, äußerst nachhaltig. Von daher ist in einer angespannten Personalsituation – vor allem bei den Führungskräften – die denkbar schlechteste Reaktion, „am Personal für das Personal“ zu sparen in einer Organisation, deren wichtigstes Kapital qualifiziertes Personal ist.

<sup>23</sup> Vgl. Ute JOSTEN, Kollegiale Beratung statt Ausstieg, in: KÖHL (Hg.), Seelsorge lernen (s. Anm. 8) 336–341.

## Ehrenamtliche als Praktische Theolog/inn/en?!!

*Zusammenfassung:* Der Beitrag versteht die Strukturveränderungen in den Bistümern als Chance zur Wiederentdeckung der Kompetenzen des ganzen Volkes Gottes als Praktische Theolog/inn/en und versucht auf diesem Hintergrund Perspektiven für ein erneuertes Zusammenspiel haupt- und ehrenamtlicher Mitarbeiter/innen im Hinblick auf die anstehenden Dekanats- und Gemeindeentwicklungsprozesse darzulegen.

*Abstract:* The structural changes in German dioceses are understood as a chance to rediscover the competences of the whole „people of God“ seen as Practical Theologians. Perspectives for a new cooperation of professional and voluntary pastoral workers are presented in view of future developmental processes in deaneries and parishes.

*Schlüsselwörter:* Ehrenamtliche Mitarbeiter/innen – Praktisch-theologische Kompetenz -Kirchliche Strukturreformen – Anforderungen an hauptamtliche Seelsorger/innen

### 1. Problemanzeigen

Schleichende, aber nicht mehr zu übersehende Veränderungen der Pfarreienslandschaft, wie sinkende Mitgliederzahlen (z. B. Bistum Magdeburg), Verknappung der Finanzmittel (z. B. Bistümer Berlin, Essen, Hamburg) oder Rückgang an Priestern im aktiven Dienst haben in den letzten Jahren in praktisch allen Bistümern Reformprozesse notwendig gemacht. Der Ruf nach verstärkter ehrenamtlicher Mitarbeit wird im Zuge der Veränderungsprozesse nicht nur lauter, sondern unterliegt vielfach dem Verdacht, Ehrenamtliche als Lückenbüßer für Aufgaben heranzuziehen, die nicht mehr durch hauptamtliches Personal geleistet werden können. Pfarreien und Pfarreiengemeinschaften sehen sich oftmals vor Situationen gestellt, die ein „Weitermachen-wie-bisher“ offenkundig nicht mehr zulassen. Genau das jedoch steht in vielen Fällen erst gar nicht zur Disposition – wenn nicht mit hauptamtlichen Mitarbeiter/innen, dann wird eben mit der Hilfe Ehrenamtlicher weitergemacht.<sup>1</sup>

Diese erste Problemanzeige spiegelt ganz grundsätzlich die Not, die sich aktuell in vielen Köpfen und Herzen der beteiligten Personen breit macht.

---

<sup>1</sup> Vgl. Andreas KRAMPMANN-GRÜNEWALD, Bedrohung oder Chance? Der Strukturwandel freiwilligen Engagements in Kirchengemeinden, in: LS 57 (2006) 130–137, spez. 134.



Der Reformprozess des Bistums Trier, vor allem das Projekt 2020<sup>2</sup>, hat versucht, die Ehrenamtlichen in den Gremien in den Beratungsprozess zur Erstellung des neuen Strukturplans 2020 aktiv einzubeziehen, um den Prozess auf eine breite Basis zu stellen, und hat ihnen einen großen Stellenwert zugeschrieben. Vor allem der Dekanatsrat mit den ehrenamtlichen Delegierten der Pfarreien- und Pfarrgemeinderäte hat eine nicht zu unterschätzende Bedeutung gewonnen und dabei sein eigenes Profil geschärft. Hervorzuheben ist das Engagement der Dekanatsrats-Vorsitzenden, die mehrheitlich den Kommunikationsprozess befördert und zum Gelingen des Projektes 2020 maßgeblich beigetragen haben.<sup>3</sup>

Im Blick auf das Thema dieses Beitrages ist zunächst die Spannweite des Ehrenamtes realistisch wahrzunehmen. Gerade die Beratungen zum Projekt 2020 haben deutlich werden lassen, dass die Reformbemühungen nicht nur als Chance gesehen werden, sondern manche die angestoßenen Prozesse eher als bedrohlich ansehen. Um die Spannung, die in der Fragestellung „Ehrenamtliche als Praktische Theolog/inn/en“ liegt, zu verdeutlichen, seien holzschnittartig einige Profile und Mitarbeitermotivationen vorgestellt:

- Menschen, die eher volksgemeinlich geprägt sind und/oder mit der exklusiven Brille des eigenen Milieus ihren ehrenamtlichen Dienst vollziehen und nur über eine eingeschränkte Toleranzfähigkeit verfügen.
- Menschen, die den Eindruck machen, an ihren Ämtern zu „kleben“ und sich nicht vorstellen können, dass es nach ihnen und ohne sie mit der Pfarrei weiter gehen kann.
- Menschen, die sich punktuell für einzelne Projekte engagieren, aber zu einem längerfristigen Einsatz zugunsten der Zukunft der Pfarrei nicht in der Lage oder bereit sind.
- Menschen, die ihr Ehrenamt stark machtorientiert wahrnehmen und mit „ekkesiologischer Definitionsmacht“ über Exklusion/Inklusion in der Pfarrei/en/gemeinschaft entscheiden wollen.
- Menschen, für die nur radikale Lösungen in Betracht kommen und die gerne auf Beispiele aus der Kirche in der Schweiz, in Frankreich oder Lateinamerika verweisen.<sup>4</sup>

Die bisher dargestellten Problemanzeigen zum Thema „Ehrenamtliche als Praktische Theolog/inn/en“ sind aus der Perspektive und gespeist durch Erfahrungen Hauptamtlicher mit Ehrenamtlichen formuliert. Aus der Selbstwahrnehmung Ehrenamtlicher sind andere Aspekte zu ergänzen:

<sup>2</sup> Informationen zum Projekt 2020 sind zu finden unter: [www.projekt2020.bistum-trier.de](http://www.projekt2020.bistum-trier.de).

<sup>3</sup> Erfahrungen des Leiters des Projektes 2020 im Bistum Trier Martin Lörsch.

<sup>4</sup> Ebd.

- Ehrenamtliche machen die Erfahrung, dass ihre Bereitschaft, sich zu engagieren, als selbstverständlich angesehen, ja auch ausgenutzt wird. Wer sich einmal engagiert hat, wird immer wieder gefragt und bekommt immer mehr Aufgaben, aber auf die Reflexions- und Urteilsfähigkeit wird kaum Wert gelegt.
- Ehrenamtliche machen die Erfahrung, dass es sehr schwer ist, ein einmal übernommenes Amt oder einen Dienst nach einer gewissen Zeit auch wieder abgeben zu dürfen. Eine zeitliche Überschaubarkeit spielt für Menschen, die bereit sind, sich ehrenamtlich zu engagieren, jedoch eine zunehmende Rolle.
- Ehrenamtliche machen die Erfahrung, dass sie sich von Hauptamtlichen nicht genügend ernst genommen fühlen. Sie werden nicht an pastoralen Entscheidungsprozessen beteiligt, sondern sind sozusagen ausführende Organe der hauptamtlich getroffenen Entscheidungen und Aufgabenzuweisungen.
- Umgekehrt fühlen sich Ehrenamtliche bei anstehenden Entscheidungen überfordert. Sie wollen ganz ausdrücklich nur ausführende Organe sein.
- Ehrenamtliche machen die Erfahrung, dass ihre Sicht der Wirklichkeit wenig Anerkennung findet. Insbesondere Frauen engagieren sich häufig in gemeindlichen Bezügen, die weniger prestigeträchtig sind (z. B. im diakonisch-sozialen Bereich). Eine Kultur der Anerkennung und Wertschätzung fehlt von hauptamtlicher Seite in vielen Pfarreien.
- Ehrenamtliche machen die Erfahrung, nicht genügend von Hauptamtlichen auf die anstehenden Aufgaben vorbereitet und bei der Wahrnehmung ihres Ehrenamtes unterstützt zu werden. Konkrete Begleitung vor Ort, aber auch die Möglichkeit (über)-gemeindlicher Schulungen (etwa auf Dekanatebene) wird vermisst.<sup>5</sup>

## 2. Strukturveränderung als Chance für die Wiederentdeckung der Kompetenzen des *ganzen* Volkes Gottes als Praktische Theolog/inn/en

Das Bild des II. Vatikanischen Konzils vom Volk Gottes charakterisiert die Wirklichkeit der Kirche als geistliche Gemeinschaft *und* als sichtbare Versammlung, d. h. „Gottgewirktheit“ und „empirische Erfassbarkeit“ gehören beide zum Wesen der Kirche.<sup>6</sup> Ihre empirische Erfassbarkeit zeigt sich demnach in erster Linie an ihrer konkreten Praxis, an ihr ist das Wesen der Kirche grundsätzlich ablesbar und umgekehrt ergeben sich aus dem Wesen entsprechende Handlungsgrundsätze.

Speziell für die Thematik dieses Beitrages ist im Rückgriff auf das Volk-Gottes-Motiv besonders die Gemeinschaftlichkeit und Gleichheit aller Mitglieder hervorzuheben. Grundsätzlich ist die Kompetenz, Praktische Theologin/Praktischer Theologe zu sein, in Taufe und Firmung grundgelegt, vor

<sup>5</sup> Vgl. auch die Interviewergebnisse der Arbeitsgruppe „Aus- und Fortbildung von Haupt- und Ehrenamtlichen“, Dokumentation „Arbeitsgruppen zum Pastoral Schreiben von Bischof Reinhard“: „Als Gemeinschaft in Bewegung – nach innen und außen“, Trier 2005.

<sup>6</sup> Vgl. Siegfried WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis*, Graz 1992, 176f.

aller Ausdifferenzierung in Weihe-, Haupt- oder Ehrenamt. Alle haben damit Anteil am Volk Gottes und tragen gemeinsam die Verantwortung für dessen Angelegenheiten und dessen Auftrag und Sendung in der Welt.

Die zentrale Aufgabe des „Kirche-Werdens“ heißt demnach, „eine dem Gehalt der ‚Communio‘ als Bild und Gleichnis der Liebe zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist entsprechende Gestalt der Kirche mit kommunikativen Lebensstilen und Strukturen zu entwickeln“<sup>7</sup>.

Zunächst sollen kurz die hauptberuflichen Rollen (auch in ihrer derzeitigen, teilweise konfliktbehafteten Zuordnung) in den Blick kommen, bevor der Fokus auf ehrenamtliche Aufgabenträger gelegt wird – nicht zuletzt deshalb, weil es entscheidend sein wird, inwieweit hauptamtliches Tun ehrenamtliches Engagement im Sinne einer Volk-Gottes-Kirche ermöglicht bzw. fördert.

Die Realisierung einer Volk-Gottes-Kirche unter unseren deutschen Rahmenbedingungen braucht eine verbindliche Aufgaben- und Zuständigkeitsklärung unter hauptamtlichen Seelsorger/inne/n im Hinblick auf Zusammenarbeit und kompetente Wahrnehmung von Leitung. „Vor allem für die pastoralen Laienberufe bleibt neben der Erfüllung von Aufgaben und Dienstleistungen die Realisierung der ‚Volk-Gottes-Kirche‘ die zum ‚Reich Gottes‘ unterwegs ist, eine zentrale Aufgabe. Pastoral- und Gemeindeferent/inn/en haben an den Schnittstellen von Kirche und Gesellschaft für ‚Inkulturationsprozesse‘ bzw. für ‚Konfrontationsprozesse‘ im Blick auf das Evangelium Sorge zu tragen.“<sup>8</sup> Durch Projekte, Aufbau von Gruppen, Förderung und Unterstützung von Initiativen<sup>9</sup> halten sie den Innovationscharakter des katholischen Kirchenverständnisses wach und beziehen sich daher auch auf ein Traditionsverständnis, das in der Spannung von Bewahrung und Innovation liegt.<sup>10</sup>

Seelsorge in komplexer werdenden Strukturen kann nur noch kooperativ geleistet werden und erfordert Teamarbeit. Auch das folgt nicht nur einer Not, sondern entspricht der Aufgabe, in einer Volk-Gottes-Kirche kommunikative Strukturen und Stile zu entwickeln. Dazu gehört freilich qualifizierte Teamleitung. Vor allem Pfarrer sind derzeit von dieser Qualitätsanforderung betroffen. „So richtig es theologisch ist, dass Priester mehr sind als Gemeindefeiler, so richtig ist es auch, dass Pfarrer an der Qualität ihres Leitungs-

---

<sup>7</sup> Georg KÖHL, *Lern-Ort Praxis*. Ein didaktisches Modell, wie Seelsorge gelernt werden kann, Münster 2003, 226.

<sup>8</sup> Ebd. 236.

<sup>9</sup> Vgl. Statut der Pastoralreferenten(innen) im Bistum Trier, 2.3 (Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Trier 1980, Nr. 180).

<sup>10</sup> Zum Beruf des Pastoralreferenten vgl. Rainer Maria BUCHER, *Das entscheidende Amt*, in: PThI 9 (1989) 263–294, hier: 294 Anm. 62.

verhaltens (vor allem von den Mitarbeiter/innen) gemessen werden (...). Kommunikative, organisatorische und geistliche Leitung müssen zusammengebracht werden und durch das Leitungshandeln des Pfarrers nachvollziehbar sein. Die drei Leitungsfunktionen können und sollen nicht isoliert voneinander wahrgenommen werden. In der praktischen Tätigkeit greifen sie ständig ineinander.“<sup>11</sup>

Eine missionarisch-werbende Volk-Gottes-Kirche der Zukunft braucht Innovationen von hoher Qualität. Strukturell, personell und finanziell bedeutet das eine Aufwertung der projektorientierten Seelsorge<sup>12</sup> gegenüber einer nach wie vor im Rahmen der Möglichkeiten vorzuhaltenden pastoralen „Grundversorgung“ im Territorium. Die bisherige Arbeit muss überprüft werden und es gilt, Abschied zu nehmen von dem, was nicht zukunftsfähig ist.<sup>13</sup> Stärker als bisher hat sich die Pastoral und Seelsorge vor Ort am Lebensraum der Menschen zu orientieren.

Es geht also nicht um ein Verständnis Praktischer Theologie als Anwendungswissenschaft, sondern um eine praktisch-theologische Theoriebildung aus der Praxis für die Praxis. Ausgangspunkt aller Überlegungen muss immer die verbesserungsbedürftige reale und konkrete Praxis sein. Das Handeln hauptberuflicher Seelsorger hat sich am ‚Evangelisierungsparadigma‘ zu orientieren, um sinnvoll und situationsbezogen zu handeln. „Während sich das Säkularisierungsparadigma vor allem innerhalb des durch die Pole Glaube – Unglaube bzw. Theismus – Atheismus markierten Koordinatensystems bewegt, werden innerhalb des Evangelisierungsparadigmas die Gegensatzpaare Leben – Tod bzw. Gott (des Lebens) – Götzen (des Todes) zu den entscheidenden Bezugspunkten.“<sup>14</sup>

### 3. Ehrenamtliche als Praktische Theolog/inn/en?!!

Der erste Abschnitt hat holzschnittartig gezeigt, wie differenziert sich die Fremd- und Selbstwahrnehmung ehrenamtlicher Aufgabenträger derzeit darstellt. Im Abschnitt 2 wurde deutlich, dass die Entwicklung einer Volk-Gottes-Kirche spezifische Rollenträger im hauptamtlichen Bereich braucht, die in ihren Aufgaben und ihrer Zusammenarbeit zuallererst die Vision einer Volk-

<sup>11</sup> Georg KÖHL, *Lern-Ort Praxis*, 237 f.

<sup>12</sup> Vgl. Klaus-Gerd EICH u. a., *Projektorientiert Seelsorge lernen*, in: PThI 25 (2005) 53–77.

<sup>13</sup> Bischof Reinhard MARX, *Pastoralschreiben „Als Gemeinschaft in Bewegung – nach innen und außen“*, Trier 2005, 7.

<sup>14</sup> Norbert METTE, *Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie. Methodologische Grundlagen in den Handbüchern des deutschsprachigen Raumes*, in: PThI 11 (1991) 167–187, hier: 179.

Gottes-Gemeinde auf dem Weg zum Reich Gottes spiegeln müssen. Unter dem Leitmotiv einer Volk-Gottes-Kirche ist nun das Verhältnis haupt- und ehrenamtlicher Aufgabenträger in Gemeinden und Dekanaten in den Blick zu nehmen – ebenfalls unter der Perspektive der Entwicklung kommunikativer Strukturen und Lebensstile, wobei es im Volk-Gottes zunächst jedem/-r getauften und gefirmten Christ/in zukommt, am Aufbau der Volk-Gottes-Gemeinde mitzuwirken – unabhängig von spezifischen Fähigkeiten und Charismen.

Wenn Ehrenamtlichen die Kompetenz zukommt, Praktischer Theologe / Praktische Theologin zu sein, so ist der Referenzrahmen für diese Praktische Theologie vorrangig die erlebte, erfahrene und erlittene Alltagswirklichkeit und die geplante, durchgeführte und reflektierte pastorale Praxis vor Ort. Dies gilt im Übrigen selbstverständlich auch für das hauptamtliche Personal. „Praxis heißt dann, unter erfahrenen und erlittenen, die eigene Lebenswelt deformierenden systemischen Widersprüchen und damit unter Entfremdung auf eine nicht entfremdete Lebensform hin verändernd zu handeln, eine Lebensform, in der Identitäten gemeinsam gefunden werden, so dass mit den Verhältnissen sich Subjekte verändern können und umgekehrt.“<sup>15</sup>

Die Grund- und Grenzerfahrungen jüdisch-christlicher Tradition und die darin erfahrene und bezeugte befreiende und rettende Wirklichkeit Gottes ist die Grundlage, auf der seelsorgliches Planen und Handeln gründet. Daher ist „die ‚Gebrochenheit‘ menschlicher Geschichte und Existenz ... ein fundamentales, erkenntnisleitendes Interesse Praktischer Theologie. Dieses Erkenntnisprinzip gestaltet Lebenswelt und seelsorgliches Handeln aus der Perspektive der Benachteiligten und Notleidenden.“<sup>16</sup> Die oben beschriebene „Erkenntnistheorie ist notwendig mit der Praxis der Leidenden und mit der Praxis der Leidverhinderung bzw. -milderung verbunden, aber auch mit der Einsicht in die eigene Gebrochenheit und Ohnmacht.“<sup>17</sup>

Unter den bisher genannten Perspektiven kommt es den Hauptamtlichen zu, eine Verständigung und Klärung bezüglich dieses Erkenntnisprinzips mit der Gemeinde und den Ehrenamtlichen anzustoßen. Der Gegenstand Praktischer Theologie ist in diesem Sinne ins Wort zu heben und miteinander zu kommunizieren. Das seelsorgliche Handeln kann dabei sehr unterschiedlich ausfallen, da es sich auf konkrete vorgefundene Wirklichkeiten bezieht. Grundsätzlich gilt jedoch, dass es Christen geschenkt ist, „schätzenswerte Prinzipien des (mit-)menschlichen Lebens zu vertreten, dass gerade *im Schei-*

<sup>15</sup> Helmut PEUKERT, Was ist eine praktische Wissenschaft? In: Ottmar FUCHS (Hg.), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 64–79, hier: 73.

<sup>16</sup> Georg KÖHL, *Lern-Ort Praxis*, 223.

<sup>17</sup> Ottmar FUCHS, *Heilen und befreien*, Düsseldorf 1990, 232.

tern mit der im Prinzip vertretenen Menschlichkeit ... ein ständiger Neuanfang ohne Ende möglich ist. Christliche Prinzipien sind dann nicht mehr kontinuierlich in ihrer Fiktion, sondern in ihrem konkreten Kampf zwischen Brechung und Erfüllung.“<sup>18</sup>

Die Erstellung eines Pastoralplans folgt diesem Prinzip. Im praktischen Tun und Reflektieren geschieht Praktische Theologie als Reflexion von gelungener und gescheiterter pastoraler Praxis. Für Volk-Gottes-Gemeinden kommt es darauf an, „gemeinsame Ziele der Gemeindepraxis zu finden, Konflikte auszutragen, Entscheidungen nach regelgeleiteten Verfahren zu treffen und, falls nötig, auf dem gleichen Wege auch wieder zu korrigieren“<sup>19</sup>. Ein geeignetes methodisches Instrument ist z. B. die sog. „Zukunftswerkstatt“<sup>20</sup>. Auf dem Hintergrund einer evangelisierenden Seelsorge wird auch der Zusammenhang mit der Projektmethode deutlich: Evangelisierende Seelsorge ist auf ein didaktisches Konzept angewiesen, wenn sie Menschen ansprechen und Einfluss auf ihr christliches Handeln nehmen will. „Ziel von projektorientiertem Arbeiten wie von evangelisierender Seelsorge ist der emanzipierte Mensch, der unter theologischer Perspektive sein gottgeschenktes Dasein entsprechend entfaltet ... Die Übernahme von Verantwortung, das Evangelium milieugerecht zu verkünden, heißt, sich einlassen auf einen gemeinsamen geduldigen Lernweg. Ein solcher Lernweg braucht Zwischenstopps zur gezielten Reflexion und zur neuen Orientierung (Fixpunkte und Metainteraktionen).“<sup>21</sup>

Das Erkenntnisprinzip Praktischer Theologie qualifiziert gerade Ehrenamtliche, ihre ureigenen Erfahrungen mit ihrer konkreten Alltagswirklichkeit und ihre Hoffnungserfahrungen als Christ/in in die Pastoral vor Ort einzubringen. Ehrenamtliche wissen vielfach sehr viel besser darüber Bescheid, wie es ist, arbeitslos zu werden/zu sein, in finanzielle Schwierigkeiten zu geraten, Kinder allein erziehen zu müssen, von einer schweren Krankheit betroffen zu sein, mit Tod und Trauer konfrontiert zu werden ...

In kirchlichen Gremien, Gruppierungen und Kreisen müssen Menschen Solidarität erleben und erlernen können. Eine Option für das Lernziel „Solidarität“ hat Einfluss auf die Hierarchie der Fragen und Themen, die im kirchlichen und gemeindlichen Leben vorkommen. „Die konkreten menschlichen Lebensprobleme müssen einen Platz finden in den Grundvollzügen einer christlichen Gemeinde, etwa als ‚Caritas- oder Diakonieguppe‘, ‚Arbeits-

<sup>18</sup> Ebd., 240.

<sup>19</sup> Christof BÄUMLER / Norbert METTE, Christliche Gemeindepraxis, in: DIES. (Hg.), Christliche Gemeindepraxis in Grundbegriffen, Düsseldorf 1987, 9–38, hier: 30.

<sup>20</sup> Vgl. Georg KÖHL / Alexander SABERSCHINSKY, Gott die Ehre ... um der Menschen willen. Ohne qualifiziertes Ehrenamt keine Entwicklung einer christlichen Gemeinde, in: Alexander SABERSCHINSKY (Hg.), Ehrenamt – Last oder Lust? Trier 2006, 87–101.

<sup>21</sup> Georg KÖHL, Lern-Ort Praxis, 268.

konferenz', ‚Projekt mit benachteiligten Jugendlichen‘, ‚Krankenbesuchsdienst‘ oder als ‚Trauergesprächskreis‘.<sup>22</sup>

In überschaubaren Gruppen und Kreisen mit offener Gesprächsatmosphäre können Menschen lernen, über solche Erfahrungen zu sprechen, wobei auf diejenigen Rücksicht zu nehmen ist, „die sich an vertraute Gewohnheiten klammern und im Blick auf ‚Solidarisierung‘ Verlustängste haben“<sup>23</sup>.

Das Lebenswissen und die Glaubenserfahrungen (auch die Glaubenszweifel) Ehrenamtlicher können gerade in diesen Bezügen theologisch einen Beitrag leisten, der von Hauptamtlichen vielfach unterschätzt bzw. nicht gefördert wird. Es können gemeinsame Suchbewegungen entstehen, die keine vorschnellen Antworten geben, sondern davon ausgehen, „dass sich jede menschliche Erfahrungssituation verdichten kann“<sup>24</sup>. Die Grundfunktionen christlicher Gemeinde bleiben freilich: Liturgie, Verkündigung und Diakonie. Zu beobachten ist allerdings, dass sich diese drei Grundfunktionen in den christlichen Gemeinden verselbständigt haben. Die Zuordnung geschieht allenfalls additiv. Diakonie und Verkündigung können zeitweise durchaus ganz wegfallen oder nur unzureichend praktiziert werden, ohne dass für den gemeinen Durchschnittschrsten Gemeinde nicht mehr existieren würde.<sup>25</sup>

Für eine christliche Gemeindeentwicklung sind Koinonia und Diakonia die Glaubwürdigkeitskriterien für Martyria und Liturgia. Im o.g. Sinne ist daher das Ehrenamt „zu stärken, damit die Pfarrei selbst Trägerin der Verkündigung, der Liturgie und der Caritas sein kann“<sup>26</sup>. Der Versuch, ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen stärker als bisher im oben genannten Sinne pastorale Aufgaben zu übertragen, wird keineswegs konfliktlos bleiben. Hier ist ein institutionalisiertes Instrument des Konfliktmanagements mit entsprechend qualifiziertem Personal (aus möglichst allen Berufsgruppen) notwendig.

Ein weiteres sollte beachtet werden: Hauptamtliche müssen auch „dem Bedürfnis der Menschen nach selbstgewählten und differenzierten Beteiligun-

<sup>22</sup> Ebd., 273.

<sup>23</sup> Ebd., 275.

<sup>24</sup> Ebd., 270.

<sup>25</sup> Erst wenn im liturgisch-gottesdienstlichen Bereich Veränderungen angekündigt oder gar real werden, kommt ein Bewusstsein dafür zum Tragen. Die Diskussionen in den Gemeinden des Bistums im Zusammenhang mit dem Projekt 2020, die Äußerung von Ängsten und Befürchtungen beziehen sich größtenteils auf die Gewährleistung einer ausreichenden liturgischen „Versorgung“ und damit auf die personelle Ausstattung der künftigen pastoralen Räume mit genügend Priestern.

<sup>26</sup> Karl LEHMANN, Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen. Dokumentation des Studententages der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 12.04.2007 im Kloster Reute, Bonn 2007 (Arbeitshilfen 213), 106–113, hier: 108.

gen Rechnung tragen, in dem bewusst eine begrenzte Teilhabe und Teilnahme akzeptiert wird, statt eine totale zu erwarten“<sup>27</sup>.

Ganz grundsätzlich sollen abschließend einige Handlungsperspektiven aufgezeigt werden, die das Ehrenamt im Sinne der Entwicklung einer Volk-Gottes-Gemeinde fördern, stärken und auch attraktiver machen können<sup>28</sup>:

- Angebot einer Aufgabenvielfalt, um den persönlichen Fähigkeiten ehrenamtlicher Mitarbeiter/innen entgegenzukommen und um mögliche neue Mitarbeiter/innen zu gewinnen und deren Fähigkeiten auch abrufen zu können.
- Vermeidung von Druck und moralischer Verpflichtung, statt dessen Motivation in einem längeren Prozess.
- Aufgaben klar umschreiben und den zeitlichen Aufwand transparent machen.
- Ermöglichung einer bewussten und selbständigen Entscheidung.
- Persönliche Begleitung, Beratung und Unterstützung durch hauptamtliche Mitarbeiter/innen sowie Angebot von Schulungsmaßnahmen.
- Entwicklung gestufter Anforderungen ehrenamtlicher Aufgaben, um einen persönlichen Kompetenzzuwachs von Mitarbeiter/inne/n zu ermöglichen.
- Teamarbeit ermöglichen, um Isolierung und Überforderung zu vermeiden.
- Notwendige Arbeitsmittel (auch finanzielle) zur Verfügung stellen sowie Verantwortung delegieren.
- Anerkennung der ehrenamtlich geleisteten Arbeit durch Bekanntmachen in der Gemeinde, ausdrücklicher öffentlich ausgesprochener Dank, gemeinsame Feste und Feiern, Zertifizierung (derzeit in der Jugendarbeit bereits üblich), würdige Verabschiedung und persönlicher Dank.
- Förderung von Frauen im Hinblick auf die Übernahme von Leitungsaufgaben.

Die Überschrift dieses Beitrages ist bewusst mit einem Fragezeichen versehen. Denn: Die Lage der ehrenamtlichen Mitarbeit betrifft zuallererst die Frage nach dem Zustand des Volkes Gottes vor Ort.

„Über das Maß der Motivation, im Volk Gottes aktiv zu werden, was übrigens auch ganz außerhalb gemeindlicher pastoraler Orte geschehen kann, über diesen Willen, sich zu engagieren, entscheidet die Attraktivität, die Offenheit, die Güte, die Gesprächsbereitschaft, die Neugierde, die Hilfsbereitschaft, die Phantasie, die Freude, die Demut, Ehrlichkeit und Frömmigkeit, welche jene ausstrahlen, die diesen pastoralen Ort für die Außenstehenden verkörpern.“<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Georg KÖHL, Lern-Ort Praxis, 270.

<sup>28</sup> Auch auf dem Hintergrund des Strukturwandels im Ehrenamt und Freiwilligendienst allgemein. Vgl. dazu beispielsweise: Hans BRAUN, Strukturwandel des Ehrenamts, in: Alexander SABERSCHINSKY (Hg.), Ehrenamt – Last oder Lust? Trier 2006, 11–38.

<sup>29</sup> Rainer BUCHER, Das Ehrenamt in der heiklen Lage der Kirche. Pastoraltheologische Beobachtungen und Klärungen, in: Hans-Georg HUNSTIG / Magdalena BOGNER / Michael N. EBERTZ (Hg.), Kirche lebt. Mit uns. Ehrenamtliches Laienengagement aus Gottes Kraft, Düsseldorf 2004, 125–133, hier 133.



## Pastorale Identität – Bausteine zum Kompetenzprofil von Seelsorgern

*Zusammenfassung:* Im Blick auf die Klinische Seelsorgeausbildung werden biblische, pastoraltheologische und kirchenrechtliche Fundamente gelegt sowie humanwissenschaftlich-psychologische Qualitätsmerkmale in Erinnerung gerufen, um den angestrebten Brückenschlag von solider (Aus-)Bildung und theologisch Gewusstem zum spirituell und pastoral glaubhaft Gelebten vorzustellen.

*Abstract:* Concerning the Clinical Pastoral Education cornerstones of biblical studies, pastoral theology and canon law aspects as well as psychological quality standards are recalled – in order to build a bridge from solid education and theological knowledge to a convincing spiritual way of pastoral „shepherding“.

*Schlüsselwörter:* Seelsorge – Identität – Pastoralpsychologie

### 1 Seelsorge – die Kunst, Beziehungen zu stiften<sup>1</sup>

#### 1.1 Seelsorge als Sorge um das Person-Sein des Menschen

Wenn in den Medien von Katastrophen berichtet wird, wie jüngst vom tragischen Unglück der Magnetschwebbahn ‚Transrapid‘ in Niedersachsen, dann werden in einem Atemzug die Rettungseinsätze von Feuerwehrleuten und Polizeibeamten, von Ärzten und Psychologen sowie von Angehörigen des Technischen Hilfswerkes und von Seelsorgern gerühmt. Das Bemerkenswerte daran ist, dass die Kommentatoren, obwohl zumeist nicht im kirchlichen Milieu beheimatet, den Dienst der Seelsorger als notwendig erachten und ihn durchwegs bejahen. „Seelsorger/Seelsorgerin“ ist eine kirchliche Berufsbezeichnung, die auch dem breiten Publikum der ‚Tagesschau‘- und ‚Heute‘-Nachrichten vertraut ist. Dass die Seelsorger in unserer säkularisierten Gesellschaft eine derart erstaunliche Akzeptanz besitzen, ist neben dem großen persönlichen Einsatz jener Frauen und Männer nicht zuletzt das Verdienst von Ausbildungsinstitutionen wie der „Klinischen Seelsorge-Ausbildung“, die im Erzbistum München und Freising seit zehn Jahren wirkt.

Was erklärt die enorme Nachfrage nach Seelsorge? Kurz und bündig: die menschliche Krisenanfälligkeit. Menschen stürzen durch Unglücke, Krankheiten oder Schicksalsschläge in Trauer und Depression und bedürfen zur

<sup>1</sup> Vortrag zum zehnjährigen Bestehen der KSA im Erzbistum München (25. Oktober 2006); der Redestil wurde im Wesentlichen beibehalten.

Rückgewinnung ihrer Identität einer kompetenten lebensfördernden seelsorglichen Begleitung.

Auf den ersten Blick scheint der „Seelsorge“-Begriff<sup>2</sup> antiquiert zu sein. Und es hat auch an Versuchen nicht gefehlt, den „Seelsorge“-Begriff durch Derivate wie „Menschensorge“ oder „Heilsdienst“ zu ersetzen. Doch keiner der Vorschläge konnte befriedigen. Gleichwohl führte die Diskussion zu einer vertieften Sicht des biblischen Anthropologie-Verständnisses, das in seiner Denkweise niemals von dualistischen Vorstellungen geleitet ist. „Seele“ wird im AT wie im NT durchwegs assoziiert mit Begriffen wie „Atem“, „Leben“ und „Lebenskraft“. Die Bibel meint mit „Seele“ die Existenzform des Menschen in seiner psychosomatisch-sozialen Ganzheit: „Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensodem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen“ (Gen 2,7). Als Schlussfolgerung ergibt sich daraus: „Seele“ ist das, was den Menschen als je einmalige, freie und selbstverantwortliche Person konstituiert. Seele ist das Leben und das Person-Sein des Menschen. Dementsprechend bemüht sich die „Seelsorge“ darum, dass der Mensch als ein von der Krise Betroffener all dies wieder werden kann, was er zuvor gewesen war: nämlich eine einmalige und unverwechselbare, freie und für sein Handeln voll verantwortliche Persönlichkeit. Seelsorge ist also nie nur Sorge um einen Teil des Menschen, sondern stets die Hilfestellung zu einem stimmigen Ineinander aller leiblich-geistig-psychischen und sozialen Komponenten seiner Existenz. Es liegt auf der Hand, dass für solchen Dienst die Seelsorger und Seelsorgerinnen über spezifische Haltungen und Kompetenzen verfügen müssen. Um welche es sich dabei handelt und wie diese erworben werden können/müssen, davon wird an späterer Stelle die Rede sein.

## 1.2 „Seelsorger/in“ ist kein vom kirchlichen Gesetzbuch für Kleriker reservierter Begriff

„Dürfen Laien im pastoralen Dienst, also etwa Gemeindereferenten/-innen und Pastoralreferenten/-innen zu Recht als Seelsorger oder Seelsorgerin bezeichnet werden? Oder ist diese Bezeichnung so geschützt, dass sie allein Priestern vorbehalten ist? Oder äußert sich vielleicht in diesem Begriff etwas so typisch und spezifisch Priesterliches, dass man um der Identität der Priester willen ihnen allein diese Bezeichnung vorbehalten muss?“<sup>3</sup> Diese Fragen stellt der Würzburger Kirchenrechtler Heribert HALLERMANN zu Beginn seines Beitrages „Seelsorger(in) – ein geschützter Begriff? Kirchenrechtliche Klärungen“. Den Anstoß zur Abfassung bekam er durch einige vorausgegangene Pu-

<sup>2</sup> Vgl. Philipp MÜLLER, Art. Seelsorge, in: Lexikon der Pastoral Bd. 2, Freiburg 2002, Sp. 1537–1541.

<sup>3</sup> Heribert HALLERMANN, Seelsorger(in) – ein geschützter Begriff? Kirchenrechtliche Klärungen, in: Lebendige Seelsorge 55 (2004) 210–214, hier: 210.

blikationen, die sich als Versuche verstanden wissen wollten, das unklar gewordene Profil der verschiedenen pastoralen Berufe neuerlich zu schärfen.<sup>4</sup> In gebotener Kürze referiere ich nachfolgend die einschlägigen Ausführungen des Würzburger Kirchenrechtlers:

Der Begriff „Seelsorge“ umfasst nach dem CIC/1983 in den cc. 204 § 1 und 208 zwei verschiedene rechtliche Sachverhalte, die mit der Formulierung „cura animarum“ (Seelsorge) und „cura pastoralis“ (Hirtensorge) beschrieben werden. „Cura animarum“ erweist sich als der allgemeinere, „cura pastoralis“ als der spezielle Begriff. Doch beiden gemeinsam ist, dass sie wesentliche Handlungsweisen der Kirche und ihrer einzelnen Glieder beschreiben, die der umfassenden Sendung der Kirche und dem Heil der Gläubigen dienen. Deshalb darf der Begriff „Seelsorge“ nicht auf den Bereich der gottesdienstlichen Feiern und der Sakramentenspendung oder einzig auf das Handeln von Priestern eingeschränkt werden, weil gemäß c. 204 § 1 alle Gläubigen kraft der Taufe dazu berufen sind, an der Verwirklichung der Sendung der Kirche in allen drei Aufgabenbereichen des Lehrens, des Heiligens und des Leitens aktiv mitzuwirken.

Das Problem des „Seelsorge“-Begriffs liegt in dessen Allgemeinheit und Unspezifität. Sein häufiger Gebrauch liegt an der (sogar bisweilen kirchenamtlich praktizierten) Umgangssprache. Man spricht kaum noch präzise von Pfarrer und Kaplan, von Gemeinde- und Pastoralreferenten. Man spricht vielmehr von Priestern und/oder Seelsorgern bzw. Seelsorgerinnen, oft aber auch nur von Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen. So werden in einem diözesanen Schematismus nach dem Kirchenpatron der Pfarrei, der jeweiligen Katholikenzahl und der Postanschrift als nächste Rubrik die „Seelsorger“ angegeben. Daran schließen sich die Vor- und Zunamen der betreffenden Personen an; eine Amtsbezeichnung wie „Pfarrer“, „Pfarradministrator“, „Kurat“ oder „Pfarrmoderator“ oder ähnliches findet sich nicht. Es kann also auf den ersten Blick nicht festgestellt werden, wer denn der zuständige Pfarrer der betreffenden Pfarrei ist, den es ja nach dem CIC in der einen oder anderen rechtlich dafür vorgegebenen Form geben muss. Folglich herrscht eine gewisse Begriffsverwirrung, und solche Verwirrung löst dann Unsicherheiten aus, denen andere mit klaren Abgrenzungen begegnen möchten. Das Gesetzbuch der lateinischen Kirche trifft bezüglich des Seelsorgerverständnisses zwei klare Aussagen:

1. „Die als ‚cura pastoralis‘ bezeichnete Seelsorge, die deutsch auch ‚Hirtdienst oder Hirtensorge‘, lateinisch auch ‚ministerium pastorale‘ oder ‚munus pastorale bzw. munus pastoris‘ genannt wird, ist jene spezifische

---

<sup>4</sup> Vgl. hierzu: DEUTSCHE REGENTENKONFERENZ (Hg.), *Priester für das 21. Jahrhundert*. Optionen, o. O. März 2003; Ludwig GSCHWIND, *Seelsorger – ein Allerweltsbegriff*, in: *Klerusblatt* 77 (1997) 87.

Form und Qualität von Seelsorge, die den Hirten der Kirche, also dem Papst für die Gesamtkirche, dem Diözesanbischof für seine Teilkirche und dem Pfarrer für die ihm anvertraute Pfarrei, (allen also) in ihrer Eigenschaft als sichtbares Haupt einer verfassungsmäßigen Gemeinschaft von Gläubigen übertragen ist. Diese ‚spezifische Seelsorge‘ ist Inhalt des entsprechenden Kirchenamtes und ist stets als volle umfassende Seelsorge („plena cura animarum“) konzipiert. Gemäß c. 150 CIC kann ein solches Kirchenamt gültig nur jenen übertragen werden, welche die Priesterweihe empfangen haben. Nicht die Seelsorge allgemein, sondern nur die volle Seelsorge im Sinne des c. 150 CIC ist also den Priestern vorbehalten. Die betreffenden Amtsträger müssen für die ihnen anvertrauten Gläubigen alle Funktionen aus dem umfassenden Aufgabenbereich der drei ‚munera‘ sicherstellen und nach Maßgabe des Rechts beaufsichtigen. Dabei können andere Priester, Diakone und Laien nach Maßgabe des Rechts bei der Verwirklichung der ‚cura pastoralis‘ mit-helfen.“<sup>5</sup>

2. „Träger der Seelsorge bzw. einzelner Seelsorgsaufgaben können, abhängig vom jeweils zu leistenden Dienst und nach Maßgabe des Rechts, Priester, Diakone oder Laien sein. So weist der CIC/1983 immer wieder auf die seelsorglichen Aufgaben der Eltern gegenüber ihren Kindern hin, etwa bei der katechetischen Unterweisung (vgl. c. 774 § 2 CIC), der christlichen Erziehung (vgl. c. 793 CIC) oder der Vorbereitung auf die Erstkommunion (vgl. c. 914 CIC). Ehrenamtliche, vor allem Frauen, leisten wesentliche Dienste in der Seelsorge der Pfarreien. Träger dieser Art von Seelsorge, die auf dem eigenen Apostolat der Gläubigen gründet, das gemäß c. 204 § 1 CIC unmittelbar aus der Taufe erwächst, werden gewöhnlich nicht als Seelsorger bezeichnet ... (Die Bezeichnung ‚Seelsorger‘ wird dagegen) zu Recht für solche Personen verwendet, die aufgrund einer besonderen Sendung oder aufgrund der Übertragung eines Kirchenamtes (wichtige) Aufgaben der Seelsorge im Namen der Kirche erfüllen, so etwa für Pastoralreferenten und Gemeindeferenten sowie für Diakone und Priester, die in der Seelsorge tätig sind. Der Priester ist im übrigen auch nicht ohne weiteres ‚Seelsorger‘ (z. B. Professor). Er ist dies nur und insofern als ihm ein entsprechendes Kirchenamt übertragen wurde, dessen Inhalt eine volle oder nicht volle Seelsorge ist.“<sup>6</sup>

Gilt es aus dem Vorangegangenen ein Fazit zu ziehen, dann kann es nur lauten: „Der Versuch, den Begriff *Seelsorger* ausschließlich für Priester reservieren zu wollen, kann aus dem geltenden Kirchenrecht heraus nicht begründet werden und wurzelt meist in einer falschen Interpretation der cc. 145 § 1 u. 150 CIC.“<sup>7</sup> Aus kirchenrechtlicher wie aus pastoraltheologischer Sicht wä-

<sup>5</sup> Heribert HALLERMANN (2004) 212 f.

<sup>6</sup> Heribert HALLERMANN (2004) 213.

<sup>7</sup> Heribert HALLERMANN (2004) 213 f.

re es sehr wohl zu wünschen, dass für die verschiedenen seelsorglichen Ämter und Dienste die spezifischen Berufsbezeichnungen gewählt werden und zwar nicht, um diese Ämter und Dienste voneinander abzugrenzen, sondern vor allem deswegen, weil auf diese Weise das Zusammenwirken der verschiedenen Seelsorgerberufe zur Verwirklichung der einen Sendung der Kirche und somit das Wesen der Kirche als ‚Communio‘ deutlicher sichtbar wird.

## 2 Seelsorge – im Zeichen des Hirten und des Lammes

Seit der geistesgeschichtlich-emanzipatorischen Epoche der Aufklärung mit dem Ruf nach selbständigem Vernunftgebrauch und Autonomie des Individuums und seit dem kirchengeschichtlich-kopernikanischen Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65) mit seiner Aufforderung zum apostolischen Wirken des gesamten Gottesvolkes<sup>8</sup> fällt es manchem Gläubigen schwer, die Hirt- und Herdenmetapher weiterhin als Leitbild der Seelsorge anzuerkennen. Warum? Jenen Zeitgenossen geht es nicht um die Ablehnung des biblischen Bildes, in dem Jahwe als „Hirte Israels“ (Ez 35, Ps 23) bezeugt wird, oder um das Ablenden der Aussage, in der sich Jesus selbst als der „Gute Hirte“ (Joh 10) bezeichnet. Vielmehr lassen sich zwei gegenläufig-aktuelle Gründe benennen: Zum einen – positiv – das Ernstgenommenwerden von Mündigkeit und partnerschaftlichem Mitsein im gesellschaftlichen Leben; und zum anderen – negativ – ärgerliche Erfahrungen mit kirchlichen Hirtengestalten, von denen (meist nur) eine Überich-Botschaft ausgeht mit der präskriptiven Primärbotschaft „Das sollst du, das darfst du nicht!“ Theologisch-kirchliche Insider wissen selbstverständlich, dass solche Verkündigung nicht dem biblischen Gott entspricht. Unser Gott ist ein einladender und kein vorladender Gott. Ein Gott, den das Leid der Menschen so anrührt, dass er mit der geschundenen Kreatur mitleidet. Aber dennoch bringen jene verwundeten Zeitgenossen eben doch mit Gott zusammen, was sie von den ‚Überich-Hirten‘ vernehmen. Umso notwendiger ist es, genau hinzuschauen und davon positiv Zeugnis zu geben, welche Bilder die Bibel mit Gott ‚zusammenbringt‘.

### 2.1 Bilder, die die Bibel mit Gott ‚zusammenbringt‘

„Du sollst dir kein Gottesbild noch irgendein Gleichnis machen“, so beginnt das Bilderverbot in Ex 20,4, das zusammen mit dem Fremdgötterverbot am Beginn der „Zehn Gebote“ beim Bundesschluss Gottes mit Israel am Sinai steht. Dieses Verbot, das in seinem historischen Kontext zuallererst ein Kultbildverbot war, das sich gegen die Abbildung Jahwes als Götter- und Götzen-

<sup>8</sup> Vgl. Dekret über das Apostolat der Laien (*Apostolicam actuositatem/AA*), in: LThK3, Erg. Bd. 2, Freiburg 1967, 585–701.

statue und damit gegen deren Missbrauch wendete, ergibt auch heute noch Sinn. Es spricht gegen die Versuchung, Gott durch Bilder definieren und begrenzen zu wollen und dabei zu vergessen, dass Gott letztlich nicht verfügbar ist.

Trotz dieser grundlegenden Weisung redet die Bibel – angefangen vom Buch Genesis bis zur Offenbarung des Johannes – von Gott in einer Fülle von Bildern und Gleichnissen. Einige dieser Wortbilder sind uns sehr vertraut, andere fremder. Gott erscheint in der bilderreichen Sprache wie ein Vater, ein König, ein Richter, ein Fuchs, eine Burg, ein Löwe, ein Vogel, eine Quelle, eine Mutter, eine Hebamme und wie ein Hirt.

Gerade Jesus redet immer wieder in Gleichnissen von Gott und dem Reich Gottes. Die Rede von Gott ist in der Bibel ausgesprochen bilderreich und vielfältig; so vielfältig, wie eben die Gotteserfahrungen der Menschen waren. Die Rede von Gott bzw. die Gottesbilder der Bibel sind keine hergestellten Bilder, die Menschen nach ihrem Geschmack und ihren Projektionen angefertigt hätten. Vielmehr sind es Wort-Bilder und Reden von Gott, die sich so ‚eingestellt‘ haben. Sie sind also nicht verfügbar und beliebig. Sie geben Zeugnis von den Beziehungen zwischen Gott und den Menschen.<sup>9</sup>

Das Bild vom ‚Hirten‘ ist für Gott nicht weit hergeholt. Zwar bezeichnen sich auch orientalische Könige ihren Völkern gegenüber als ‚Hirten‘, und das mit ziemlichem Recht; denn sie scheren und schlachten ihre Untertanen. Wenn demgegenüber die Bibel Jahwe mit dem gleichen Prädikat bezeichnet, dann wird dies zur Abrechnung mit den falschen Hirten, auch mit denen Israels (Ez 34). Während die falschen Hirten nur sich selbst weiden und die Herde der Zerstreuung und den wilden Tieren preisgeben (Ez 34,2.5.8), kümmert sich Jahwe um sein Volk und holt es aus der babylonischen Zerstreuung zurück. Die verlorenen Tiere sucht er, die verletzten verbindet er und die schwachen kräftigt er. Er will ihr Hirt sein und für sie sorgen, wie es recht ist (Ez 34,6).

Das Johannesevangelium greift mit Jesus von Nazaret als dem ‚Inbegriff der Heilsgegenwart Gottes‘ das Motiv des „Guten Hirten“ auf, mit welchem sich Jesus selbst bezeichnet. Im „Guten Hirten Jesus“ ergreift Gott die Menschheit aufs neue und aufs ganze. In ihm finden alle das Leben und zwar „in Fülle“ (Joh 10,10). Kurzum: Jesu Sendung sowie die von ihm vorgenommene Aussendung der Zwölf und der zweiundsiebzig Jünger lässt sich als umfassende Hirtensorge Gottes für die Menschen begreifen. Dass Jesu Tod am Kreuz und in seiner Nachfolge die Jünger in ihrem Hirtensein bis zur Hingabe des Lebens gefordert werden können, das beweist die lange Liste der Martyrer bis auf den heutigen Tag.

---

<sup>9</sup> Vgl. Jürgen WERBICK, Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München 1992, bes. 49–200.

## 2.2 Die „hirtliche Basiskompetenz“ als operationale Perspektive

Von Hermann STENGER, dem Nestor der deutschsprachigen katholischen Pastoralpsychologen, stammt der Begriff „hirtliche Basiskompetenz“. Was bewog STENGER zu dieser Wortschöpfung und was ist unter diesem Begriff zu verstehen? Freimütig gibt er darüber Auskunft: „Ohne das II. Vatikanische Konzil wäre ich sicher nicht auf die Idee gekommen, das Hirtenbild anders als bisher üblich zu sehen und zu deuten. (Doch) Auf dem Konzil kehrte, nach jahrhundertelanger anders gearteter Einschätzung der Respekt vor der Kompetenz aller Glaubenden zurück. Die Laien traten aus dem Schatten, den der lichtvolle Weihestand und Ordensstand auf sie geworfen hatte, hervor.“<sup>10</sup> Im CIC/1983 wird juristisch-konsequent durch die Überschrift des II. Buches mit „Volk Gottes“ jene durch das Konzil gewollte Tendenz zur Symmetrie zwischen Klerus und Laien aufgegriffen. Der c. 208 erkennt Klerikern und Laien die „wahre Gleichheit in Würde und Tätigkeit“ zu. Und c. 275 § 2 konstatiert: „Die Kleriker haben die Sendung anzuerkennen und zu fördern, welche die Laien, jeder zu seinem Teil, in Welt und Kirche ausüben.“ Das Fazit lautet: Der CIC/1983 rezipiert als Gesetzbuch der Kirche die Intention des Konzilsdekretes über das „Apostolat der Laien“, dessen Text in Art. 3 durchaus ‚hirtlich‘ klingt:

„Pflicht und Recht zum Apostolat haben die Laien kraft ihrer Vereinigung mit Christus, dem Haupt. Denn durch die Taufe dem mystischen Leib Christi eingegliedert und durch die Firmung mit der Kraft des Heiligen Geistes gestärkt, werden sie vom Herrn selbst mit dem Apostolat betraut. Sie werden zu einer königlichen Priesterschaft und zu einem heiligen Volk (1 Petr 2,4–10) geweiht ... Aus dem Empfang d(ies)er Charismen, auch der schlichteren, erwächst jedem Glaubenden das Recht und die Pflicht, sie in Kirche und Welt zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche zu gebrauchen“ (AA, Art. 3).

Auffällig ist die Aussage, dass die Glaubenden „vom Herrn selbst“ mit dem Auftrag zum „Apostolat“ betraut werden. Ihre Berufung ist unmittelbar. Somit brauchen sie nicht darauf zu warten, bis sie ihnen von einer kirchlichen Instanz verliehen wird. Die „Weihe“, von der im Konzilstext die Rede ist, versteht Stenger als eine Art „Hirtenweihe“, als geistgewirkte Sendung zu hirtlichem Handeln in Kirche und Welt. Deshalb bezeichnet Stenger das „hirtliche Handeln der Gläubigen“ mit „Basiskompetenz“, weil sie den speziellen hirtlichen Kompetenzen zugrunde liegt und ihnen sowohl ihre humane als auch ihre christliche Qualität verleiht. Dabei ist es unerlässlich zu wissen, dass hirtliche Kompetenz auf einer dreifachen Berufung durch Gott beruht:

<sup>10</sup> Hermann STENGER, *Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder*, Innsbruck / Wien 2000, 19.

- „Hirtlich kompetent sind alle Menschen aufgrund ihrer Ermächtigung zum Leben. Allen, die von Gott erschaffen worden sind, ist die Hirtenschaft über die Erde und über alles, was da lebt, anvertraut (1. Dimension der Berufung).
- Hirtlich kompetent sind Christinnen und Christen aufgrund ihrer Erwählung zum Glauben. Alle, die zum Glauben gekommen sind, nehmen nachfolgend am Handeln des Guten Hirten Jesus teil (2. Dimension der Berufung).
- Hirtlich kompetent sind alle Gläubigen aufgrund ihrer Berufung zum speziellen Dienst. Allen Berufenen hat Gott besondere Gaben, Charismen, verliehen, die es ihnen ermöglichen, ihre Sendung in Kirche und Welt zu erfüllen (3. Dimension der Berufung). Einer dieser speziellen Dienste (mit Gemeindeleitung und Sakramentspendung) ist das Dienstant der geweihten Priester-Hirten.“<sup>11</sup>

Wenn wir diese Berufsabfolge betrachten, dann wird ersichtlich, dass die hirtliche Kompetenz epigenetisch aufgebaut ist.

Zunächst: Alle Menschen nehmen am ‚allgemeinen Hirtentum‘ teil, weil alle von Gott erschaffen worden sind und von ihm einen wirklichen Auftrag erhalten haben.

Sodann: Alle Glaubenden und Getauften partizipieren an der Hirtenschaft Christi und sind dazu aufgerufen, so hirtlich zu handeln, wie er hirtlich gehandelt hat.

Und schließlich sind beide, das naturale und das spezifisch christliche Hirtentum, die Voraussetzung für die speziellen Kompetenzen des geweihten Priesters, der zum Aufbau des Leibes der Gemeinde, der Kirche und darüber des Gottesreiches ‚qua Weihe‘ berufen und eingesetzt ist.

Unser Interesse gilt – bei voller Respektierung des geweihten Hirtendienstes – fortan sowohl dem naturalen als auch dem christlich allgemeinen Hirtentum. Zur Idee des gemeinsamen Hirtentums gehört die Einsicht, dass der Hirte ohne das Lamm bzw. ohne die Herde nicht gedacht werden kann. Das Lamm ist mit dem Typus des Hirten auf Gedeih und Verderb verbunden, vorgebildet durch den „Guten Hirten“, den Johannes der Täufer als das „Lamm Gottes“ prophetisch begrüßt hat. Das wechselseitige Verwiesensein von Hirte und Lamm bzw. das bipolare Einssein von Hirte und Lamm spiegelt unser Leben in diesem Äon wider. Es ist das für alle Hirtinnen und Hirten gemeinsame Schicksal und nach STENGER „gleichsam das sich ständig wiederholende Ostinato der Hirtenmelodie.“<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Die drei Dimensionen der Berufung wurden von Hermann STENGER erstmals und ausführlich dargestellt in: Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann. Transparenz als pastoral-theologische Leitidee, in: Ehrenfried SCHULZ / Hubert BROSEDER / Heribert WAHL (Hg.), Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft (FS Hans Schilling zum 60. Geburtstag), St. Ottilien 1987, 65–78.

<sup>12</sup> Hermann STENGER (2000) 21.



### 3 Hirte und Lamm – pastoralpsychologisch gedeutet

#### 3.1 Die Sorge des Hirten als lösend-redemptive Beziehung

Wenn in den nachfolgenden Überlegungen das wechselseitige Verwiesensein von Hirt und Lamm in pastoralpsychologischer Sicht reflektiert wird, dann wird mit guten Gründen das von Carl R. ROGERS entwickelte psychotherapeutische Konzept<sup>13</sup> zugrunde gelegt. Eingedenk dessen, dass es eine Vielfalt von therapeutischen Schulrichtungen gibt, halte ich im Anschluss an Hermann STENGER seine drei Merkmale hirtlicher bzw. seelsorgerlicher Kompetenz – „Wertschätzung, Einfühlung, Echtheit“ – deshalb für allgemeingültig, weil sie sowohl einen anthropologisch-lösenden als auch einen theologisch-redemptiven Umgang zwischen Therapeut und Klient bzw. zwischen Hirt und Lamm/Herde ermöglichen. Rogers hat Einstellungen und Verhaltensweisen entdeckt, die mit den Motiven des Guten Hirten und derer, die ihm als Hirten und Hirtinnen nachfolgen, unschwer in Verbindung zu bringen sind.

Rogers ist *erstens* der Ansicht, dass die helfende Person umso effektiver sein wird, je höher sie den anderen *wertschätzt*: „Für mich heißt das, die andere Person zu achten – ihre Meinungen, ihre Gefühle, ihre Person. Es bedeutet eine nicht-besitzergreifende Anteilnahme. Es bedeutet ein Akzeptieren des anderen Individuums als eine eigenständige Person, eine Hochachtung vor ihm, dem Wert aus eigenem Recht zukommt. Also, was wir sagen wollen, ist, dass die helfende Person diesen Anderen als einen unvollkommenen Menschen mit vielen Gefühlen und vielen Möglichkeiten wertschätzt. Und ich glaube, je mehr man seine Wertschätzung, seine teilnehmende Einstellung lebt, umso mehr ist das der Ausdruck einer eigentlichen, tragfähigen Zuversicht und eines Vertrauens in die Fähigkeit des Menschen. Je mehr dieses Vertrauen vorhanden ist, umso mehr ist persönliches Wachsen möglich.“<sup>14</sup>

Die Gottebenbildlichkeit ist für Seelsorger der theologische Beweggrund, jedem Menschen mit unbedingter Wertschätzung zu begegnen. Diejenigen, die sich Christen nennen, erhalten darüber hinaus in Jesus die Gewähr, dass sich der treue Gott durch die menschlichen Verstrickungen in „Sündenfall“ und „Erbschuld“ nicht zu einem Widerruf der Ebenbildlichkeit verleiten lässt. Er reagiert vielmehr mit einem erneuten Ja zum Menschen, das den Namen „Erbarmen“ trägt. Erbarmen wird somit zum vollkommenen Synonym für die bedingungslose Wertschätzung des Menschen durch Gott, die in Jesu

<sup>13</sup> Carl R. ROGERS, Rückblick auf die Entwicklung meines therapeutischen und philosophischen Denkens, in: Peter JANKOWSKY u. a. (Hg.), Klientenzentrierte Psychotherapie heute, Göttingen 1976, 26–33.

<sup>14</sup> Carl R. ROGERS (1976) 27.

Tod und Auferstehung ihren Höhepunkt erreicht hat und in seiner Wiederkunft die Vollendung erfahren wird.

Rogers zweites Merkmal therapeutischer Kompetenz heißt „Einführung“ oder „Empathie“<sup>15</sup>. Dieses Bemühen hat nichts mit einem „mitleidig-sentimentalen Nett-Sein“<sup>16</sup> zu tun. Einführendes Verstehen verlangt ein hohes Maß an Aufmerksamkeit, wobei der Therapeut bemüht ist, wenigstens für kurze Zeit mit allen Kräften beim anderen zu sein. Taktvoll betritt er die Welt des Klienten, der ihm die Erlaubnis gegeben hat, alles anzusehen und einige Dinge auch zu berühren, die zur Ausstattung des persönlichen Innenraumes gehören. Wenn der Therapeut kein Eindringling ist, sondern ein Betrachter, der mit den Augen des Herzens sieht, der auch nicht wegschaut, selbst wenn er Abgründiges zu Gesicht bekommt, dann fühlt sich der Klient ernst- und angenommen und beginnt, sich selbst anzunehmen. Er findet Mut, die Dinge zu ordnen und das Haus zu entrümpeln; denn nur was man annimmt, kann man ändern. Freilich gilt ebenso: alles verstehen heißt nicht: mit allem einverstanden sein!

Welche theologische Botschaft klingt hier auf, wenn der Gute Hirt die zu ihm gehörenden Schafe einzeln bei ihrem Namen nennt und die Seinen ihn kennen, seinen Geruch, seine Gestalt, sein ganzes Wesen? Johannes beobachtet in seinem Evangelium einen Wandel im Verhältnis des Guten Hirten zu seiner Herde gegenüber dem AT. Bei Jesaja wird z. B. das ganze Volk Israel als heiliges Kollektiv angesprochen: „Ich rief dich beim Namen, mein bist du“ (Jes 43,1). Hier ist der Adressat die Herde, das ganze Volk. Jeder einzelne ist selbstverständlich mitgemeint, wird aber nicht ausdrücklich hervorgehoben. Jesus dagegen betont das Kennen eines jeden Individuums. Das setzt einen substantiell neuen Akzent. Neu ist das unmittelbar Persönliche. Die Beziehung wird direkter, intimer. So wird aus seiner persönlichen Anteilnahme ein Mittragen, ein Mitleiden (*sympatheia*).

Rogers drittes Merkmal psychoanalytischer Kompetenz heißt „Echtheit“. Nach seinem bereits zitierten Beitrag „Rückblick auf die Entwicklung meines therapeutischen und philosophischen Denkens“ bedeutet „Echtheit, in der Beziehung eine Person zu sein, nicht ein Aushängeschild oder eine Fassade. Echtheit bedeutet, dass der helfende Mensch Zugang zu seinen Gefühlen hat; dass er fähig ist, diese Gefühle auszudrücken und sie mitzuteilen. Echtheit bedeutet, dass sich der Therapeut gegenüber dem Klienten voll einbringt. Und je mehr diese Eigenschaft der Echtheit vorhanden ist, umso wirkungsvoller wird die Beziehung sein“.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Vgl. Carl R. ROGERS (1976) 31.

<sup>16</sup> Vgl. Heribert WAHL, Empathie als diakonische Praxis. Ein selbstpsychologischer Beitrag zur praktischen Ekklesiologie und Theorie der Seelsorge, in: Ehrenfried SCHULZ / Hubert BROSEDER / Heribert WAHL (1987) 79–99.

<sup>17</sup> Carl R. ROGERS (1976) 29.

Die Qualität der beiderseitigen Beziehung bemisst sich an der wechselseitigen Transparenz, d. h. ein jeder zeigt sich dem anderen so, wie er wirklich ist, ohne jedwede Maske, m. a. W.: die Außen- und Innenseite stimmen überein. Diese Transparenz fördert jedoch nur dann das menschliche Zusammenleben, wenn sie ‚diskret‘ ist. Eine indiskrete Offenheit verletzt die eigene Person und die des anderen. Sie lässt die bedingungslose Wertschätzung und das Prinzip des Sich-Einfühlens außer acht. Transparenz ist kein Exhibitionismus. Zur Wertschätzung des Menschen gehört das Taktgefühl und das Einhalten von Schamgrenzen.

Echtheit, Offenheit und Transparenz spielen bei der Beziehungsgestaltung von Mensch zu Mensch eine große Rolle. Das gleiche gilt auch für die Kirche insgesamt. „Sie ist nur dann als redemptives, Erlösung verheißendes Milieu erfahrbar, wenn sie sowohl nach innen als auch nach außen transparent ist. Überall dort, wo sie undurchsichtig bleibt, ruft sie Misstrauen hervor und büßt sie ihre Glaubwürdigkeit ein.“<sup>18</sup> Konkret gesagt: Eine *Communio-Ekklesiologie*, die nicht den Willen zur Transparenz erkennbar macht, ist eine Phrase (z. B. kirchenamtliche Entscheidungen und Bischofsnennungen).

Ich fasse zusammen: Die drei Beziehungsqualitäten „Wertschätzung“, „Empathie“ und „Echtheit“ sind aufeinander angewiesen. Sie stellen keine methodisch-handwerklichen Techniken dar, sondern sie sind labile Errungenschaften des Therapeuten/Hirten/Seelsorgers. Sich nach ihnen auszurichten, ist anstrengend und gelingt oft nur partiell, doch bilden sie sozusagen die „*conditio sine qua non*“ der seelsorglich angestrebten lösend-redemptiven Beziehungsgestaltung.

### 3.2 Die Sorge des Hirten für das Eine von Hundert

Das Gleichnis vom verlorenen Schaf aus dem Lukas-Evangelium (Lk 15,1–7), auf das diese Teilüberschrift anspielt, trifft über den unmittelbaren biblischen Sinn hinaus auf alle einzelnen zu, die bei einem Hirten oder einer Hirtin Hilfe für ihr Leben suchen. Jedesmal, wenn dies geschieht, entsteht für Hirt und Lamm eine gewisse Zeit lang eine gemeinsame Beziehung.

Was früher in der Erbauungsliteratur unter „Seelenführung“ zu lesen stand, wird in der gegenwärtigen Spiritualitätsliteratur als „Geistliche Begleitung“ thematisiert. Dabei handelt es sich nicht um einen bloßen Etikettentausch. Vielmehr sind bei der Geistlichen Begleitung die gleichen anthropologisch-psychologischen Voraussetzungen am Werk wie im gesamten modernen Beratungswesen, z. B. in der Eheberatung, in der Sozialarbeit, in der Psychotherapie.

Das Ideal eines geistlichen Begleiters stellt uns die Benediktusregel in der Gestalt des Abtes als Arzt und Hirten vor Augen. In Nr. 27 der Ordensregel ist

<sup>18</sup> Hermann STENGER (2000) 203.

zu lesen: „Der Abt muss sich sehr darum sorgen, dass er keines der ihm anvertrauten Schafe verliert. Er ist sich bewusst, dass er die Sorge für gebrechliche Menschen übernommen hat, nicht die Gewaltherrschaft über gesunde ... Er ahme den Guten Hirten mit seinem Beispiel der Liebe nach: Neunundneunzig Schafe ließ er in den Bergen zurück und machte sich auf, um das eine verirrte Schaf zu suchen. Mit dessen Schwäche hatte er soviel Mitleid, dass er es auf seine Schultern nahm und zur Herde zurücktrug.“<sup>19</sup>

Das Hirtenethos leitete von Anfang an die Kirche – in Ost und West sowohl innerhalb als auch außerhalb der Klöster – als lebens- und glaubensfördernde Seelenführung. Der Wechsel im Sprachgebrauch, so wie es der Slogan ausdrückt: „Von der Seelenführung zur Geistlichen Begleitung“, hat geistesgeschichtliche Gründe und liegt im subjektbetonten Menschenbild und im emanzipatorischen Elan der Aufklärung. Nicht zuletzt wurde er noch verstärkt durch die „Anthropologische Wende“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Biblisch gründet die Akzentverschiebung auf der umfangreichen Weg- und Begleitungstheologie (Ex 33,12–17; Tobit; Joh 14,4–6; Lk 24,13–35).

Theologisch gekennzeichnet ist die Geistliche Begleitung dadurch, dass der/die Begleitende nicht an die Stelle Gottes tritt und den Willen Gottes auslegt, sondern dass beide nach dem Willen Gottes suchen und beide einzig Gott und nicht sich selbst zum Maßstab machen. Anthropologisch steht die Subjektwerdung und die Selbstverantwortung im Mittelpunkt. Das Verhalten des Begleitenden ist ein subsidiäres, ohne Leugnung der Rollenverschiedenheit. Diese Haltung verlangt eine pastorale und ekklesiale Selbstbescheidung sowie weitgehenden Verzicht auf direkte Ratschläge und vor allem auf jede Art von Indoktrination und Manipulation (wie es beispielsweise von „Opus Dei“ bei Austrittswilligen mit finsterner Gewalt betrieben wird). Geistliche Begleitung ist keineswegs Seelenführung zum Billigtarif. Die spirituelle Kompetenz des geistlichen Begleiters speist sich vielmehr aus Selbsterfahrung und psychologischen Grundkenntnissen, aus Gebet, Meditation und Kontemplation und nicht zuletzt aus Supervision und Exerzitien, um angesichts des verwirrenden Angebots an Esoterik und fernöstlichen Gurus stets die „Unterscheidung der Geister“ im Blick zu behalten.<sup>20</sup> Schließlich muss, wer andere begleitet, sich auch selbst begleiten lassen.

### 3.3 Die Sorge des Hirten für sich selbst

Jesus bezeichnet sich selbst als den Hirten, der ohne Einschränkung gut ist, und gibt dafür die Begründung: „Der gute Hirt setzt sein Leben ein für die

<sup>19</sup> Friedrich RUPPERT / Adalbert STÜFE, Der Abt als Arzt – der Arzt als Abt, in: Münsterschwarzacher Kleinschriften 108, Münsterschwarzach 1997, 11.

<sup>20</sup> Vgl. Ehrenfried SCHULZ, Gebet und Meditation als Wege zur pastoralen Identität, in: Handbuch der Pastoralpsychologie, hg. v. Isidor BAUMGARTNER, Regensburg 1990, 265–285.

Schafe“ (Joh 10,11). Gutsein ist hier identisch mit der Bereitschaft zur radikalen Hingabe. Es ist ein Geschenk Gottes an unsere Zeit, wenn es auch heute Vorbilder dieses totalen Einsatzes gibt (z. B. Oskar ROMERO, Mütter TERESA u. a.). Das Ideal des Totaleinsatzes darf jedoch nicht durch eine realitätsfremde Idealisierung entstellt werden. Das Gutsein in der Nachfolge Jesu behält im Alltag seinen Wert nur dann, wenn es der Empfehlung folgt, die der amerikanische Psychoanalytiker Donald W. WINNICOTT an die Adresse der Mütter richtet: nicht perfekt gut, sondern „genügend gut“ sein zu wollen<sup>21</sup>; denn das absolute Gutsein ist eine eschatologische Größe. Das relative Gutsein besteht in einem langwierigen Prozess, bei welchem das Gleichgewicht zwischen der Sorge für andere und der Sorge für sich selbst erreicht worden ist. Schon vor dreißig Jahren hat George Herbert MEAD die plausible Theorie der „Identitätsbalance“<sup>22</sup> vorgelegt, die von zwei Aspekten des ‚Ich‘ ausgeht. MEAD unterscheidet zwischen dem Ich im Verhältnis zu sich selbst (zu seinen leiblichen, seelischen und geistigen Bedürfnissen) und dem Ich im Verhältnis zu seiner Mit- und Umwelt (zu den Erwartungen, die von außen an die Person herangetragen werden). Das individuelle Ich nennt er „I“ und das soziale Ich nennt er „ME“ (in der deutschen Sprache gibt es dafür keine entsprechenden Wörter). Um ihre Identität zu festigen, muss die Person bestrebt sein, die Balance zwischen dem „I“ und dem „ME“ zu halten. Gelingt dies nicht, kommt es zu einer Gleichgewichtsstörung: Dann wird entweder die Hingabekomponente überbetont oder die Abgrenzungskomponente favorisiert – beides geschieht jedenfalls auf Kosten der Identität der Person und ihres hirtlich-souveränen Handelns. Eine solche Einseitigkeit kann nach Hermann Stenger folgendermaßen vermieden werden: Zum einen durch Distanzierung von den vielfältigen Rollen, zu denen der Hirtenalltag fordert; und zum anderen durch Distanzierung vom eigenen Ich, um reflektierend sich selbst gegenüber treten zu können. Immer geht es um das Erreichen der Spannungstoleranz zwischen einer ‚Hingabe ohne Preisgabe‘ und einer ‚Abgrenzung ohne Selbstsucht‘.<sup>23</sup> Aber es geht nicht minder um das Besorgtsein des Hirten um eine ‚gesundheitsfördernde Lebensordnung‘, die ausdrücklich die gesamte Lebenskultur einschließt, sowie um das Bemühen eines ‚ganzheitlichen Werdewillens‘, der in den Bereichen beruflicher Kompetenzerweiterung und spiritueller Berufsverwirklichung seine inhaltliche Ausgestaltung erfahren muss.<sup>24</sup> Da jedoch die Alltagsbeanspruchungen jedes Seelsorgers so singulär aussehen, muss der/die Betreffende für sich selbst die entsprechenden Initiativen ergrei-

<sup>21</sup> Vgl. Donald W. WINNICOTT, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, München 1974, bes. 24–36.

<sup>22</sup> George H. MEAD, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt 4. Aufl. 1980.

<sup>23</sup> Vgl. Hermann STENGER (2000) 144–147.

<sup>24</sup> Vgl. Hermann STENGER (2000) 284–287.

fen, um einerseits das Gleichgewicht (zwischen „I“ und „ME“) zu halten und andererseits für eine gute Gestalt des eigenen Lebens zu sorgen.

In drei Kapiteln haben wir bausteinartige Überlegungen zum Selbstverständnis der Klinischen Seelsorgeausbildung, wie sie seit zehn Jahren im Erzbistum München und Freising arbeitet, zusammengetragen. Das *erste* Kapitel signalisierte den Bedarf an Seelsorgern und zeigte auf, dass das weitgefassete Seelsorge-/Seelsorgerverständnis keinen begrifflichen Misswuchs darstellt, sondern ganz im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils steht und auch vom CIC/1983 voll mitgetragen wird. Das *zweite* Kapitel erschloss eine Fülle von Bildern, welche die Bibel mit Gott ‚zusammenbringt‘. Im Bild Jesu vom Guten Hirten, der sein Leben für die Seinen einsetzt, liegt theologisch die operationale Perspektive für jegliches seelsorgliches Handeln. Das *dritte* Kapitel deutete die Dyade ‚Hirt-Lamm‘ pastoralpsychologisch als lösend-redemptive Beziehung, als Sorge für das Eine von Hundert und als Sorge des Hirten für sich selbst. Richten wir zum Abschluss einen würdigend-rundenden Blick auf das Profil unserer zu ehrenden Jubilarin.

#### 4. Zehn Jahre „Institut für Klinische Seelsorgeausbildung (KSA)“ im Erzbistum München und Freising – zehn Jahre Seelsorgerqualifizierung im Zeichen des Hirten und des Lammes

##### 4.1 KSA – eine Institution zur Bildung von Seelsorgern mit geistlichem Gütesiegel

Die Institution „KSA“ entstand in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in den USA und erhielt das Etikett „Clinical Pastoral Education“ (CPE). Die Entstehungsursache war das Wahrnehmen einer Kluft, die besonders im Klinikbereich als schmerzlich empfunden wurde. Konkret handelte es sich um das Auseinanderklaffen von intellektuell-theologischem Wissen und eigenen Lebenserfahrungen. Die Sehnsucht nach einer lebensweltbezogenen Theologie, die sich für Menschen in Krisenerfahrungen bewährt, ist also der Entstehungs- bzw. Zeugungsgrund. Väter der CPE-Bewegung gibt es zwei: Auf theologischer Seite ist es Anton C. BOISEN, der für die Seelsorgerausbildung ein „Clinical Pastoral Training“ (CPT) entwarf, und auf medizinischer Seite gilt Richard CABOT als Pionier, der die case-study-Methode entwickelte und für die Theologiestudierenden ein eigenes klinisches Jahr konzipierte. Sowohl das Theologiestudium als auch die Mediziner Ausbildung haben in den Vereinigten Staaten ein etwas anderes Profil als in Deutschland. So wird auch heute noch in den USA der Praktischen Theologie kein Universitätsstatus zuerkannt. Die Fächer Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Homiletik und Liturgik, Hodegetik und Poimenik bleiben dort der Seminausbildung überlassen. Auch spielt in den Staaten im Klinikbereich die ärztliche hierar-

chische Struktur eine ungleich größere Rolle als bei uns. Und schließlich ist der interdisziplinäre Austausch zwischen der Schulmedizin und der Theologie, trotz der aufrüttelnden Intervention von Elisabeth KÜBLER-ROSS<sup>25</sup>, noch kaum entwickelt.

Als Begründer der KSA in der Bundesrepublik Deutschland gelten evangelischerseits Hans-Christoph PIPER und katholischerseits Josef MAYER-SCHEU. PIPER<sup>26</sup> gründete 1970 das erste evangelische KSA-Zentrum in Hannover, MAYER-SCHEU 1979<sup>27</sup> das katholische KSA-Zentrum in Heidelberg. Die drei Ansätze, die für die KSA von Anbeginn leitend waren und die auch heute noch ohne Einschränkung im ökumenischen Gleichklang gelten, lauten:

1. Das Leid und die Lebenskrisen des Menschen sind der Quellgrund eines konsequent kontextuellen theologischen Denkens;
2. die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Kunst (Dichtung, Malerei, Musik) soll zur Weitung und zur Schärfung der theologischen Wahrnehmung führen;
3. der Erfahrungsbezug gilt als ‚roter Faden‘ allen Vorgehens bei Wahrung der grundlegenden Differenz zwischen Selbst- und Fremderfahrung (Medien zur Eruiierung sind: Fallstudien und Gesprächsprotokolle, Einzel- und Gruppensupervision sowie Kontextanalysen bezüglich einer theologisch-interdisziplinären Theoriebildung).

Die 1972 gegründete „Sektion Klinische Seelsorge Ausbildung“ in der „Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie“ (DGfP) umfasst in unserem Land inzwischen 17 Zentren; eines davon im Münchner „Kaspar-Stanggassinger-Haus“. Zwar gibt es an der Münchner Katholisch-Theologischen Fakultät die an Amerikas Universitäten vermissten praktisch-theologischen Disziplinen. Doch als langjähriger Fachvertreter und Prüfungsausschussvorsitzender (bei dem nicht nur die Noten, sondern auch die Sorgen der Studierenden zusammenkamen) weiß ich von zwei regelmäßigen Klageliedern zu berichten. An der Münchner ‚Alma Mater‘ gibt es:

1. eine intellektuell hochstehende Theologie, aber auch spirituelle Defizite;
2. ein gefächertes Lehrangebot in den praktisch-theologischen Disziplinen, aber zu wenig lebensweltbezogene Übungen.

Dieses Armutszeugnis stellt sicher keine Besonderheit der Münchner Szene

---

<sup>25</sup> Elisabeth KÜBLER-ROSS hat in Wort und Schrift zu Sterben und Trauern die moderne Gesellschaft aufgeweckt. Bei einer Nachfrage, wie viele Titel zur Zeit zur Todesthematik erhältlich seien, eruierte eine computerkundige Buchhändlerin 2800 Nummern.

<sup>26</sup> Vgl. Peter PULHEIM, Art. Klinische Seelsorgeausbildung, in: Lexikon der Pastoral Bd. 2, hg. v. Konrad BAUMGARTNER und Peter SCHEUCHENPFLUG, Freiburg 2002, 965–966.

<sup>27</sup> Vgl. Josef MAYER-SCHEU, Die Heidelberger Kurse in Klinischer Seelsorgeausbildung, in: Werner BRUNERS / Jürgen SCHULTZ (Hg.), Das Lernen des Seelsorgers. Identität – Zielsetzung – Handeln im pastoralen Dienst, Mainz 1982, 120–129.

dar. Schon vor dreißig Jahren klagte ein (in einem Bändchen von Josef SUDBRACK „Beten ist menschlich“ zitierter) flämischer Benediktinerpater Frederick VANDENBROECKE darüber, dass die Trennung von theologischer Wissenschaft und Frömmigkeit, von Theologie und Glaube gewissermaßen einem ‚Ehebruch‘ gleichkomme.<sup>28</sup> Wie dem auch sei. Jedenfalls gilt die KSA in München heute als nicht mehr wegzudenkende Institution für die Münchner Theologenausbildung. Ausgesprochen gern kommen Studierende hierher, um für die Seelsorge die so unabdingbare kommunikative Kompetenz in Theorie und Praxis zu erwerben, um ihre Emotionalität und Spiritualität weiter zu entwickeln und im geschützten Raum einer Gruppe die gemachten Selbst- und Fremderfahrungen zu reflektieren. Wenn unstrittig gilt, dass die Person das wichtigste Medium der Seelsorge ist, dann erhalten die Theologen durch die KSA-Ausbildung eine Schlüsselqualifikation, die für sämtliche kirchliche Praxisfelder von höchster Relevanz ist. Ganz gleich, ob sie später in der Pfarreseelsorge oder Kategorialseelsorge, in Pfarreien oder Kliniken, in Altenheimen oder Gefängnissen eingesetzt werden, stets werden sie mit der hier erworbenen Fähigkeitskompetenz den Menschen begegnen können.

#### 4.2 KSA – ein Brückenschlag aus theologisch Gewusstem zum spirituell Gelebten

Weil ich als Priester und jetzt als universitärer Ruhestandler aus dem pastoralen Bereich komme und diesem, solange es die Kräfte zulassen, auch zugewandt bleiben mag, bewegt mich das Thema einer ‚lebensweltbezogenen spirituellen Theologie‘ sehr stark. Es geht mir dabei nicht um eine erbauliche Theologie im schlechten Sinn. Im Hintergrund steht vielmehr der Wunsch nach einer ‚zweiten Naivität im Glauben‘, nach jener ‚Einfalt von Weisheit‘, für die schließlich auch die kompliziertesten Entfaltungen und Verästelungen des Arguments in der ‚Mitte des Christlichen‘ eingebunden sind.

Die vielfach empfundene Trennung zwischen (kritischer) Theologie einerseits und (frommer) Spiritualität andererseits halte ich für grundfalsch und sehr gefährlich. Warum? Weil sie etwas auseinanderreißt, was innerlich zusammengehört: Jede Theologie, die wirklich bei ihrer Sache ist, ist auch spirituell und im Wortsinn erbaulich, weil bezogen auf die Auferbauung der Gemeinde und der einzelnen Gläubigen in ihr. Und jede Spiritualität, die sich Rechenschaft gibt über ihre Option (und wann je ginge es anders?), ist wesentlich auch theologisch, verpflichtet also auf die nachdenkende Verantwortung der Inhalte. Genau darin erkenne ich auch die ‚Leitvorstellung der KSA‘: „Sie geht von der Erfahrung aus und bezieht den ganzen Menschen mit seiner

---

<sup>28</sup> Vgl. Ehrenfried SCHULZ, Der Praxisbezug der Theologie als Wissenschaft. Reflexionen zum Glauben-Lernen an einer Theologischen Fakultät, in: MThZ 48 (1997) 265–285, bes. 268–271 (Themaheft: Theologie an der Universität. Zum 525. Stiftungsfest der LMU).



Wahrnehmungs- und Beziehungsfähigkeit, mit seiner Emotionalität und Spiritualität ein.“ [Quelle?]

Gegenüber einer Theologischen Fakultät, die im Corpus einer staatlichen Universität mit säkularen Nachbarfakultäten zusammenlebt und in der Lehrende und Studierende dem skeptischen ‚Zeitgeist‘ auf Schritt und Tritt begegnen, scheint es mir der KSA mit dem in geschlossenen und überschaubaren Kursen vermittelten Bildungsgut wesentlich besser zu gelingen, den Brückenschlag aus dem Gewussten zum Gelebten zu finden: den Brückenschlag aus der Reflexion in die Überzeugung, aus dem Wort in den Wert, und aus dem Studierten in das Gebetete. Solcher Brückenschlag ist unabdingbar; denn Seelsorger(in) ist nicht schon, wer über ein theologisches Diplomzeugnis verfügt. Seelsorger(in) ist vielmehr nur derjenige, der seine Lebensspur in der Nachfolge des Guten Hirten zu führen gewillt ist. In dreifacher Hinsicht kann die KSA den jungen Theologen einen Zugang zur ‚lebensweltbezogenen spirituellen Theologie‘ erschließen:

1. Sie kann die Kursteilnehmer aus lähmenden lebensgeschichtlichen Defiziten befreien und gewissermaßen eine Kompassfunktion für den vielfach erst zu konzipierenden beruflichen und privaten Weg darstellen.
2. Sie kann die Kursteilnehmer aus historisch wie biographisch bedingten ekklesiologischen Verengungen herausführen und ihnen etwas von der faszinierenden Reich-Gottes-Perspektive vermitteln.
3. Sie kann und sollte die Aufmerksamkeit der Kursteilnehmer von sich weg auf die Benachteiligten und Stummen in unserer Gesellschaft lenken. So wie einst Jesus sich durch nichts und niemanden abhalten ließ, den Menschen die Frohe Botschaft zu verkünden und Kranke zu heilen, den Blinden das Augenlicht wiederzugeben und den Stummen die Sprache, so sollte es auch für die KSA keine wichtigere Aufgabe geben, als ebenfalls – selbstredend unter den Bedingungen der Gegenwart – so zu handeln, wie Er gehandelt hat.<sup>29</sup>

#### 4.3 KSA – ein Hauch von der pfingstlichen Verheißung des Propheten Joel (Apg 2,17)

Es gibt Personen, Gemeinschaften und Institutionen in der Kirche, denen man bedenkenlos ein geistliches Gütesiegel zuerkennen kann. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie vom Glauben her durchherrscht sind und nichts für sich selbst wollen – keinen Posten, keinen Einfluss, keine Macht, auch kein Geld. Sie wollen nur Hilfe ausstrahlen nach dem Ur- und Vorbild des Guten Hirten. Einem jeden von uns fallen Namen ein und Wirklichkeiten leuchten auf: Ich

<sup>29</sup> Vgl. Ehrenfried SCHULZ, Exkurs: Theologie studieren als Aufbrechen aus biographischen, ekklesiologischen und gesellschaftlichen Engführungen, in: DERS., Der Praxisbezug der Theologie als Wissenschaft, aaO. 284f.

brauche nur drei kirchliche Institutionen zu nennen – die Klöster St. Anna und St. Bonifaz und das Priesterseminar – und alle wissen: Tag für Tag wird hier Obdachlosen der Mittagstisch gedeckt. Ich brauche nur das Bildwort „Arche“ in den Mund zu nehmen – und alle wissen: Hier leben christliche Idealisten mit Behinderten wie in einer Familie zusammen. Ich brauche nur den Begriff „Hospiz“ aufzurufen und alle wissen: Hier handelt es sich um Männer und Frauen, die in Kliniken oder ambulanter Hausbegleitung den Sterbenden in dieser ehrfurchtslosen Zeit zur Seite stehen. Der emeritierte Bischof von Innsbruck, Reinhold STECHER, bezeichnet solche kostbaren Zeitgenossen als „Heizkörper“<sup>30</sup>, weil sie die Botschaft Jesu in bester Glaubwürdigkeit – gleichermaßen die Umwelt ‚wärmend‘ – ausstrahlen.

Ich kenne eine beachtliche Zahl an Seelsorgern und Seelsorgerinnen, die durch die KSA-Kurse gegangen sind und präzise dieses Glaubensprofil gewonnen haben. Hier haben sie gelernt, was es heißt: Wahrnehmen und Zuhören; was es heißt: mit dem Herzen verstehen; was es heißt: die Balance halten zwischen gelebter Nähe und notwendiger Distanz; was es heißt: einer einmal getroffenen Berufsentscheidung die innere Treue zu bewahren. Jenen Seelsorgern und Seelsorgerinnen ist der Emmausgang der Jünger (Lk 24,13–35) zur ‚Magna Charta‘ ihrer Berufsauffassung geworden.

Mit einem Wunsch für das weitere Wirken der KSA möchte ich schließen: Ich wünsche ihr „einen Hauch von der pfingstlichen Verheißung des Joel“. Damit meine ich genau das, was Petrus in seiner Pfingstpredigt (Apg 2,14–36) vom Propheten Joel zitiert: „In jenen Tagen wird es geschehen, spricht der Herr, da will ich von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden weissagen, eure jungen Männer werden Visionen haben und eure Alten Traumgesichte. Ich will über Knechte und Mägde meinen Geist ausgießen“ (Joel 3).

Fast immer denken wir beim Hören dieser Stelle an außergewöhnliche Begabungen und Zustände, für die der christliche Normalverbraucher eigentlich nicht in Frage kommt. Demgegenüber spricht der Text von einer breitgestreuten, das ganze Volk erfassenden Geistesgabe, von Mann und Frau, von Alt und Jung und sogar von Sklaven. Ergo: Die von Joel angekündigten Visionen und Gesichte, die Petrus in seiner Rede wörtlich übernimmt, gehen alle Erlösten an. Mit dem „Hauch von Pfingsten“ ist ein Gedanke ausgesprochen, der unserer Kirche insgesamt und allen in ihrem Namen wirkenden Seelsorgern gut täte. Ich meine, in unserer Kirche und hier im Institut der KSA zumal, darf das Tröstlich-Visionäre nicht sterben. Es gehört nach Bischof STECHER „entscheidend zur Faszination des Christentums. Es schwingt durch den Prolog des Johannes und durch das Gesicht des Sehers von Patmos, durch die Summe

<sup>30</sup> Vgl. Reinhold STECHER, Gedanken zur Aktualität einer spirituellen Theologie, in: Theologie der Gegenwart 48 (2005) 311–315, hier: 313.

des Aquinaten, der alles im Glanz der Gloria Dei sieht, (es schwingt) durch den Sonnengesang des Poverello und durch die Poesie des Johannes von Kreuz und (ebenso) durch die Schau des Teilhard de Chardin vom Alpha zum Omega des Universums.<sup>31</sup> Deswegen wünsche ich der KSA, die jene ‚lebensweltbezogene spirituelle Theologie‘ vermittelt, einen „Hauch von Joel“. Es wird in den Kursen und Projekten den Teilnehmern nämlich nicht nur humanwissenschaftliches und theologisches Know how vermittelt, sondern sie werden auch existentiell geprägt. So wird der Glaube froh und krisenfest: weltkrisen- und kirchenkrisenfest.

<sup>31</sup> Reinhold STECHER (2005) 314.

DELGADO, Mariano / FUCHS, Gotthard (Hg.): Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Band II: Frühe Neuzeit (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 3). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2005, 403 Seiten, geb., € 40,00, ISBN 3-17-018892-5.

Der Band stellt das Mittelglied einer Reihe von drei Bänden dar, die in einem diachronen Durchgang das im Titel genannte Thema behandeln. Der hier zu besprechende Band umfasst 19 Beiträge beginnend mit der *Devotio moderna* und Nikolaus von Kues im 15. Jh. bis hin zu Nikolaus von Zinzendorf im 18. Jahrhundert. Die Nennung dieser Namen macht bereits auf mehrere Gestaltungsprinzipien des Bandes aufmerksam: Mit zwei Ausnahmen stellen alle Autoren/Autorinnen einerseits auf einzelne Personen der Theologie- und Kirchengeschichte ab, zum anderen ist der Band konsequent konfessionsübergreifend angelegt und schließlich überwiegt der deutschsprachige Raum, ohne dass allerdings die für die Frühe Neuzeit und ihre mystischen Bewegungen außerordentlich bedeutsame *romania* ignoriert würde (Beiträge zu Savonarola; Ignatius von Loyola; Teresa von Avila/Johannes vom Kreuz, Franz von Sales, Johannes Calvin, Blaise Pascal). Alle Aufsätze stammen aus der Feder ausgewiesener Experten/Expertinnen (genannt seien aus Trierer Perspektive nur Klaus Reinhardt/Harald Schwaetzer vom Cusanus-Institut in Trier oder Michael Sievernich, der sich Friedrich Spees annimmt) und sie sind durchgängig gehaltvoll und zudem gut lesbar, selbst für jene Leserinnen und Leser, die keine Kenner der Mystik oder mystischen Theologie sind (etwas schwer zugänglich, ja beinahe hermetisch ist allerdings der Beitrag von Oswald Bayer über Luther geraten). Die Gestaltung der einzelnen Beiträge folgt keinem einheitlichen Schema, jedoch kreisen sie regelmäßig, wenn auch mehr oder weniger eng, um die im Haupttitel genannten Stichworte Mystik und Kirchenkritik.

Die Auswahl der behandelten Persönlichkeiten ist m. E. insgesamt gut nachvollziehbar, wovon auch die Herausgeber überzeugt zu sein scheinen, bleiben sie doch jede Begründung für die von ihnen vorgenommene Auswahl schuldig. Gleichwohl lassen sich Einwände oder Bedenken formulieren. Unglücklich ist die chronologische Abgrenzung. In einen Band, der ausdrücklich die Frühe Neuzeit behandelt, ist es doch anfechtbar, die *Devotio moderna*, Nikolaus von Kues und Klaus von der Flüe aufzunehmen. Ob all jene, denen in diesem Band ein Artikel gewidmet ist, tatsächlich Mystiker/Mystikerinnen waren, steht keinesfalls fest. So negieren die beiden Autoren des Beitrags über Nikolaus von Kues explizit (S. 40), dass dieser ein Mystiker war. Bei Spee ist die Frage heiß umstritten, wobei Michael Sievernich hier allerdings zu einer bejahenden Antwort tendiert. Kaum anders verhält es sich bei Luther (während Oswald Bayer dieses Problem übergeht, stellt sich Volker Leppin dieser Frage in seinem Beitrag zu Karlstadts mystisch geprägter Kritik an Luther). Auch im Blick auf Calvin wäre diese Frage zu stellen, sie wird jedoch von Carl-A. Keller in seinem ansonsten instruktiven Beitrag nicht angegangen, wahrscheinlich deshalb nicht, weil er die von Calvin in einem Selbstzeugnis kurz beschriebene *subita conversio* ohne weitere Reflexion mit einer mystischen Erfahrung gleichsetzt (eine ähnliche Anfrage ließe sich an Oswald Bayer im Blick auf Luther formulieren). Ob man dies tun kann, ist einer näheren Begründung und Diskussion würdig. Fragen lassen müssen sich die Herausgeber auch, inwieweit die von der Titelgebung her anscheinend bei ihnen vorausgesetzte Gleichsetzung von Mystik und Kirchenkritik in Wirklichkeit so ohne weiteres stimmt. Volker Leppin jedenfalls hat unlängst für das Spätmittelalter deutlich herausgearbeitet, wie differenziert die Verhältnisse in dieser Hinsicht liegen (S. 127 in diesem Band knapp angerissen). Als bemerkenswertes Ergebnis der verschiedenen Beiträge in diesem Band zeigt sich zudem, wie weit die Kirchenkritik auch der behandelten Personen auseinanderging, von der nahezu sublimen Kritik bei Ignatius, die

Peter Knauer nur durch akribische Textvergleiche aufzeigen kann, bis hin zur vollständigen Absage an jegliche institutionell greifbare Form von Kirche (bei Müntzer oder Tersteegen).

Fazit: Trotz der Einwände hält der Kirchenhistoriker mit diesem Band eine erhellende Lektüre und einen guten Wegweiser in schwierigem Gelände in der Hand, für den man dankbar ist.

Bernhard Schneider, Trier

DIEZ, Karlheinz / HARTMANN, Richard / MÜLLER, Christoph G. / ODENTHAL, Andreas: Kirche und Gemeinde: Wie kommen Christen zusammen? Theologische Überlegungen zum Pastoralen Prozess im Bistum Fulda, Frankfurt/Main: Knecht 2004, 125 S., kart., 13,00 €, ISBN 3-7820-0881-2

Entstanden ist das schmale, gehaltvolle Bändchen aus einem Symposium, mit dem die Fuldaer Theologische Fakultät den Weg der Neugestaltung der Pastoral wissenschaftlich begleitet: ein Dialog-Angebot angesichts der „gemeinsamen“ Herausforderung aller Beteiligten und Betroffenen im Bistum (mit Geleitwort des Bischofs). Den vier Rubriken „Vermittlung von Polaritäten“; „Kirche als Netzwerk“; „Gemeinde Gottes“; „Heilige Geheimnisse und Lebenswirklichkeit“ entsprechen vier themabezogene Vorträge (Dogmatik, Pastoraltheologie, NT und Liturgiewissenschaft). Aus der Fachperspektive beziehe ich mich hauptsächlich auf die beiden praktisch-theologischen Beiträge.

Richard HARTMANN (39–61) fragt (gekonnt in quaestio-Manier) „zur Rolle des Einzelnen in der Gemeindebildung“: „Wieviel Gemeinde braucht ein Mensch?“ Wenn Christwerden heute nicht mehr exklusiv in Gemeinde/Pfarrei geschieht, muss pastoral die „Einheit mit der Kirche“ (can. 209 §1 CIC) sozialpsychologisch und organisatorisch auch anders zu sichern sein. Und wenn Kirche in einer Gesellschaft der Individualisierung, Pluralisierung und Mobilität als Dienstleisterin zur „Tankstelle“ für „geistliche Güter“ wird, auf die Getaufte (auch bei nur partieller Identifizierung) einen Rechtsanspruch haben (can. 213 CIC), müssen für die Zulassung zu den Sakramenten andere Kriterien entwickelt werden als in den 1970er Jahren, als auf Gemeinde-Engagement gesetzt wurde. Kirche muss sich, um ihrer Sendung zu entsprechen, sensibel und offen für unterschiedliche kulturästhetisch-soziale Teilnahmeoptionen selbst-organisieren und differenzieren. Für ihre Transparenz im Lebensraum der Menschen darf sie auf die selbstverständliche Orientierung an den Bedürfnissen der Gläubigen bei einem Papst wie Gregor dem Großen (Regula Pastoralis) zurückgreifen und Gemeindebildungen auf Grund eigener Wahl und Entscheidung fördern, wobei auch diakonische Gruppen anerkannte Elemente eines in sich pluralen kirchlichen Netzwerks (Michael HOCHSCHILD) sind. Solche Netzwerke können ganz verschiedene Organisationsformen beheimaten und das moderne Individuum von den Fesseln sozialer Überbestimmtheit (gerade auch im kirchlichen „Ehrenamt“!) befreien. Sie funktionieren nur, indem „Austauschprozesse“ initiiert und organisiert werden. Von daher gelingt auch eine unverkrampfte Neu-Definition der pastoralen Berufsrollen insgesamt (als Netzpfleger und Brückenbauer) und des ordinierten Priesters (als Vorsteher der Einheit und Verbindung stiftenden und repräsentierenden Eucharistiefeyer). Auf diesem Boden gelebter Christustreue und *Verbundenheit* untereinander erst lautet jetzt die Eingangsfrage Wie vermag Kirche vielen Einzelnen und ihren Gemeinden auch verlässliche „*Verbindlichkeit*“ im tragenden Netz zu ermöglichen? (61)

Der exegetische Blick (Christoph G. MÜLLER: „Zusammenkommen als Gemeinde Gottes“, 65–95) bestätigt eindrücklich das Grundkriterium der „*Kommunikabilität*“ in einem „heilvoll geordneten Miteinander“ bei Paulus sowie die *Aushandlungs-* und *Konsensprozesse* (symphonein) in der Gemeinde des Matthäus (18,19). Sind solche (und ähnlich erstaunliche) Stichworte („Arbeit im Team“, „Ein-Leib-Sein der Gemeinde“ im Brotessen, „missio-

narische Funktion des Gottesdienstes“: Teilnahme von Nicht-Christen als Gäste, Zusage der Christus-Präsenz „nicht ortsgebunden, sondern personbezogen“) in Dogmatik, Liturgik und Liturgiepastoral schon hinreichend aufgenommen und realisiert?

In „sieben Thesen zur Zukunft gemeindlicher Liturgie“ fragt Andreas ODENTHAL (jetzt Tübingen) nach dem Zusammenhang zwischen täglichem Gottesdienst und Eucharistiefeyer (98–125) und verhandelt dabei höchst bedeutsame liturgisch-pastorale Konsequenzen heutiger Umbauprozesse. Ich notiere lediglich einige Spitzensätze: 1) Ohne Pflege der Zeichenebene ist auch die sakramentale Struktur der Kirche als ganze gefährdet. 2) Die typisch römische Ausprägung der täglichen Eucharistiefeyer führte (als „Ersatz“ des Stundengebets) zur Vernachlässigung anderer Liturgieformen. Damit „fehlt vielerorts der Unterbau für diese Hochform der Liturgie“ (105)! 3) Der Wortgottesdienst wird als eigenwertige Form missachtet, wo er durch angehängte Kommunionausteilung mit der Messe verwechselbar ist (113) – zu wenig erscheint mir hier noch der ebenso sakramentale (vom Konzil bestätigte!) Charakter des Wortes Gottes gewürdigt, wo alle anderen, nicht-eucharistischen Formen faktisch doch als theologisch-liturgischer Defekt, als „Notlösung“ und „Ersatz“ gewertet werden. So kann die Empfehlung, die Kultur der Wort-Gottes-Feier (celebratio verbi Dei) zu verlebendigen, m. E. nicht voll greifen. 4) Guardini folgend hebt Odenthal die zwei grundlegenden Pole hervor, die m. E. auch über die Liturgie hinaus für die Struktur des Glaubens in all seinen Dimensionen gelten: die „heiligen Geheimnisse“ (die uns anvertrauten Lebenszeichen des Glaubens) einerseits, die Lebenswirklichkeit der heutigen Menschen andererseits. Beide Pole müssen in ständiger Wechselbeziehung zueinander gehalten und immer wieder aufeinander justiert werden.

Ob diese Grundpolarität des Glaubens als Beziehungsgeschehen fugenlos mit der „Polarität des katholischen (et-et)“ überein geht, ist eine spannende Frage, die der dogmatische Beitrag (Karlheinz DIEZ, 11–36) „zu den Wesenszügen der Kirche“ noch nicht beantwortet, da er zwar viele Polaritäten aufführt (communio-Ekklesiologie: Verschiedenheit/Einheit; Kirche als Mysterium/Institution; Eucharistie/Hierarchie; gemeinsames und Weihepriestertum u. a.), aber doch im (ausgewogenen) Einerseits/Andererseits verbleibt. Wertvoll finde ich, dass die drei klassischen Grundvollzüge (Verkündigung, Liturgie, Diakonie) als „dreifacher Dienst der Sendung“ begriffen sind, während „Koinonia“ als Klammer die Einigung der Glaubenden bei all ihrer individuellen Vielfalt zum Tragen bringt (22). Dennoch ist m. E. nüchtern festzuhalten: Das kommunikale katholische „und“ vermag die Brücke vom hehren Ideal zur ekklesialen Wirklichkeit (26) noch nicht zu schlagen. Dazu nimmt dieses „et-et“ allzu oft das, was es mit der einen (grundsätzlichen) Hand großzügig hinstreckt, mit der anderen (amtlich-normativen) Hand hinterrücks wieder zurück und weg. So wird etwa eine „gestufte Kirchlichkeit“ innerhalb der soziologischen Dienstleistungsorganisation Kirche (Medard Kehl), die sich auf ihre dienende Instrumentalität für Gottes Heilswillen (LG 1; 48; GS 42) beruft und starre Grenzen zwischen „innen“ und „außen“ in der „ecclesia ab Abel“ verfließen lässt (LG 2), im nächsten Atemzug als Existenzgefährdung und Identitätszerstörung gezeichnet, wo das faktisch das Christsein und die Kirche „normiere“ (31). Das führt dazu, dass „kulturelle Diakonie“ (Kehl) sofort katechetisch-(missionarisch) verzweckt und verkürzt wird zur Suche nach „Anknüpfungspunkten“ für die „eigentliche“ Verkündigung. Theologische „communio“ brauche die Umsetzung in empirisch gelingende „communicatio“ (33): Dieser sympathische Satz zeigt unfreiwillig, wie weit leider die Communio-Theologie von der erfahrbaren Wirklichkeit der miteinander kommunizierenden Menschen, auch in der Kirche, (noch) entfernt ist. Überzeugend dagegen werden die Sakramente beschrieben als „Einweisung in das Sendungsgeheimnis der Kirche, um selbst (Sakrament) für andere zu werden“ (34): Gestaltkreis einer Liebe, die aus dem geschenkten Geheimnis zum Leben und zur Selbstwerdung befähigt, um anderen dazu zu verhelfen, auch im Glauben.

*Fazit:* Im tragenden Subtext sind die vier Fachbeiträge gut aufeinander bezogen und stel-

len für gegenwärtige Suchbewegungen bei den pastoralen Umbau-Prozessen wichtige Fragen und weisen auf Lösungswege hin, die zu Optionen führen (können), wenn manche Angstschalen wegbrächen.

Heribert Wahl, Trier, he.wahl@nexgo.de

HASLINGER, Herbert: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen. Düsseldorf: Patmos Verlag 2005, 309 Seiten, kart., 19,90 €, ISBN 3-491-70392-1.

Angesichts der Umstrukturierungsprozesse in vielen Bistümern steht das Gemeindegemeinde erneuert ganz vorne auf der Themenliste. Unter den unterschiedlichen Positionierungen, die dazu von religionssoziologischer, pastoral-administrativer und praktisch-theologischer Warte aus erfolgen, markiert das Buch des Paderborner Pastoraltheologen Herbert HASLINGER eine deutliche Wortmeldung, die schon im provokativen Titel durchschlägt und nicht weniger als ein (neues Verstehen von Gemeinde) verheißt. Tatsächlich bietet es – unter der programmatischen Leitlinie, dass Gemeinde für den Menschen da sei und nicht umgekehrt – eine Fülle von kritischen Beobachtungen, prononcierten Stellungnahmen und zugespitzten Optionen, die eine Art kopernikanischer Wende im Denken über Gemeinde heute einfordern (8f.). H.s herbe Kritik der „Gemeinde-Idee“ durchzieht als *cantus firmus* sein Buch und liest sich über (für mich manchmal zu) weite Passagen wie eine Fortschreibung und Verifizierung der „kritischen Thesen“ (1975), die Hans SCHILLING vor über 30 Jahren gegen die „Gemeindekirche“ vorbrachte. Diese Langzeit-Kontinuität ist bedenkenswert; spannender noch ist die Frage, ob und wie sich das Bedingungs-feld verändert hat, in dem heute erneut eine „Pathologie der Gemeinde“ (OFFELE 1967!) diagnostiziert wird. Ohne die z. T. scharfe Kritik (auch von Aspekten Kooperativer Pastoral, lebensweltorientierter Seelsorge, Sozialpastoral) zu teilen, greife ich wichtige Aussagen heraus und schließe meine Anfragen an:

1) Gerade im Interesse des Individuums, das wieder klar den Vorrang vor allen Aktivitäten einer Animationspastoral (von Haupt- und immer mehr Ehrenamtlichen) erhalten muss, fordert H. eine (runderneuerte), klar territoriale Sozialgestalt: Um in der Gesellschaft präsent zu sein, die Lebenswelt der Menschen wahrzunehmen und ein heilsamer, diakoniegeprägter „Ort für alle Menschen“ zu werden, braucht es einen solidarisch „einfachen“ Lebensstil, eine „nichtmissionierende Mission“, die sich zu den Menschen schicken und von ihnen beanspruchen lässt, und eine glaubhafte Wertschätzung distanzierter Kirchlichkeit (205–212). Nur wenn Gemeinde völlig „selbstlos“ Pluralitätstoleranz gegenüber anderen Lebensformen übt, kann sie „Stützpunkt des Lebens“ und „Lebensort für alle“ sein, wo die Bedürfnisse jedes Menschen aufgenommen und „beheimatet“ werden. *Anfrage*: Ist „für alle und jeden“ nicht ein zu weitgreifendes, überforderndes Ziel, statt uns „zum Menschen zu gesellen“ (Alfred DELP), wo er uns braucht? Bedenklich finde ich die Rede von einer ständig propagierten „Selbstlosigkeit“ (11, 82, 156, 180, 199, 208, 269). Psychologisch ist das Gegenteil von „selbstbezogen“ (autozentrisch) nie das selbst-lose, sondern das uneigennützig, zweckfrei auf den anderen gerichtete (allozentrische) Verhalten, das gerade ein starkes Selbst voraussetzt! So meint es H. in der Sache auch.

2) Unrealistische, ideologieanfällige Leitbilder (lebendige Basis-Gemeinde, primärgruppenhafte Gemeinschaft) müssen entzaubert werden, um den gesellschaftlichen Herausforderungen anders zu begegnen als durch fundamentalistischen Rückzug, Kontrastgemeinde, Vereinsmeierei oder kundenfreundliche Vermarktung, also durch Sektenbildung und Milieuverengung. Das „pastorale Grundscheisma“ macht H. dabei nicht zwischen Klerus und Laien aus, sondern zwischen Gemeinde-Establishment und „einfachen Leuten“, wobei die „Würgefessel der Amtsfrage“ (70) primär den Priestern selbst schade und die Qualität des sakramentalen Amtes unsichtbar mache, da die neuen pastoralen Strukturen allerorten allein vom

archimedischen Punkt des priesterlichen Amtes her konstruiert werden. Die unvermeidliche Auslagerung der „Alltags-Seelsorge“ aus den Gemeinden vor Ort verstärkte nur (als entscheidende Fehlentwicklung) das pelagianische Leistungsprinzip einer ständig (über)fordernden, verbürgerlichten „Mitmach“-Gemeinde, statt inmitten des modernen Mobilitätsstress Beheimatung erfahren zu lassen. *Anfrage:* Für mich nicht nachvollziehbar werden alle Autoren abgezankelt, die Koinonia nicht als vierten Grundvollzug der Kirche, sondern als ihr einigendes oder fundierendes Identitäts-Band verstehen; heftig attackiert H. den Begriff „Gemeinschaft“ (freilich entlang der soziologischen Unterscheidung von F. TÖNNIES!) als theologischen Irrweg. Wenn jedoch in den „Anregungen“ (Kap. 9) für soziale „Einbettung“ doch „stabile ... Gemeinschaftsformen“ (262f.) eingefordert werden, bringt H. wichtige psychologische, subjekt- und symboltheoretische Implikate der kritisierten Koinonia wieder ein und holt sich von ihr die fehlende theologische Bestimmung: Geborgenheit und Freiheit als Frucht der Gotteskindschaft!

3) Auf einem Missverständnis zu beruhen scheint mir die Kritik an der Aussage, Gemeinde sei „Subjekt der Seelsorge“ (195 ff.). Die Formel meint nicht die Beziehung zu Gott, sondern beschreibt als gruppenpsychologische Analogie das ekklesiologisch legitime und notwendige Selbst-Sein der Kirche. Sicher schließt das kein kollektives Agieren ein, erschöpft sich aber auch nicht im Handeln der Leitungssubjekte an gemeindlichen „Objekten“, sondern hat analog jenes konkrete Gesamt von Glaubenden im Auge, das „sich als Kirche sehen lassen“ kann (H. STENGER) und – mehr als das Ensemble von Einzelnen – eine ekklesiale Ko-Subjektivität in der gemeinsamen Würde darstellt („Volk Gottes“). So wenig die Gemeinde ihre universelle Sendung verletzen darf, indem sie nur „passende“ Menschen aussucht (197), so sehr muss die „Passung“ natürlich vom diakonalen Selbst-Pol der Kirche auch angeboten und ermöglicht werden – auch H. hebt immer wieder zu Recht diese facilitator-Aufgabe hervor. Ausdrücklich stimme ich der Option zu, in jeder Gemeinde vor Ort müsse zumindest eine Seelsorgeperson beständig präsent sein, mit seelsorglicher Zuständigkeit und personaler Zuverlässigkeit, der – als „Notlösung“ (weil ohne Eucharistievorsitz) – das Amt der Gemeindeleitung übertragen wird. *Anfrage:* In manchen Passagen erscheint mir Gemeinde, trotz der klaren Diakonie-Orientierung (gestützt auf Emmanuel LEVINAS), theologisch unterbestimmt: Ist sie wirklich *nur* „Ort, an dem Menschen leben können“ oder (im Bild) „Berghütte“, in der man einkehrt? Neben der diakonisch stabilisierenden „Beheimatung“ (als Teilaspekt der Wahrheit und der Aufgabe) fasst mir dieses Bild in der nachchristentümlichen Situation ein Element zu wenig griffig, das volkskirchlich fast nicht mehr wahrgenommen würde: das Herausgefordert-Sein, Herausgelockt- und Pro-Voziert-Werden.

H. selber führt es ja als streitbarer Theologe eindrücklich selber vor. Er liefert überhörbare Anstöße für die Suche nach pastoral stimmigen Sozialformen, Amts- und Leitungsstrukturen einer konsequent diakonisch an den Bedürfnissen der Menschen orientierten Kirche, der es weder modisch um bodenlose „Zwischenräume“ noch gemeindezentristisch um sich selbst geht, die aber gerade deshalb in ihren Ortsgemeinden wie in allen anderen, heute notwendigen Sozialgestalten nicht „selbstlos“ sein darf. In manchem bleibt der Verfasser seiner Kritik der Gemeinde-Idee „gegenabhängig“ verhaftet; viele seiner weiterführenden Anstöße erscheinen dagegen noch zu wenig konkretisiert und differenziert und in ihrem Potential ausgeschöpft. Alles in allem: ein Widerspruch hervorrufendes, entschiedenes Buch in unsere Umbruchzeit hinein, das nach Resonanz verlangt. Hier ist weiterzuarbeiten, sofern ein wirklicher, auch kritischer Austausch gewünscht ist.

Heribert Wahl, Trier, he.wahl@nexgo.de



