

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

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

113. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945
Paulinus Verlag, Trier

Renate Brandscheidt

Literarische Gestalt, theologische
Aussage und Stellung des 90. Psalms
im vierten Psalmbuch

Reinhold Bohlen

„Dabru emet“: Ein Meilenstein auf
dem Weg des christlich-jüdischen Dialogs

Sebastian Schneider

Marta & Marta.

Versuch einer neuen Sicht auf Lk 10,38-42

Elisabeth Hurth

Der Apostel Jesu Christi.
Paulus als literarische Figur

Besprechungen

Neue theologische Literatur



2005 P 273

1 2004

INHALT

AUFSÄTZE

- Renate Brandscheidt: „Unsere Tage zu zählen, so lehre du“ (Psalm 90,12).
Literarische Gestalt, theologische Aussage und Stellung des 90. Psalms
im vierten Psalmbuch.....1
- Reinhold Bohlen: „Dabru emet“: Ein Meilenstein auf dem Weg
des christlich-jüdischen Dialogs34
- Sebastian Schneider: Marta & Marta. Versuch einer neuen Sicht auf Lk 10,38-42..... 47

KLEINER BEITRAG

- Elisabeth Hurth: Der Apostel Jesu Christi. Paulus als literarische Figur..... 69

BESPRECHUNGEN 78

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR 82

Anschriften der Mitarbeiter:

- Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Reinhold Bohlen, Universitätsring 19, 54296 Trier
PD Dr. Sebastian Schneider, Lindenweg 4, 65817 Eppstein-Vockenhausen
Dr. Elisabeth Hurth, Wendelsteinstraße 50, 65199 Wiesbaden

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Wolfgang Göbel und Prof. Dr. Heribert Wahl, Universitätsring 19, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Buch & Print, Postfach 30 40, D-54220 Trier; Maximineracht 11c, D-54295 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck: repa druck gmbh, Saarbrücken

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

Urheberrechtliche Hinweise:

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

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

„Unsere Tage zu zählen, so lehre du“
(Psalm 90,12)

Literarische Gestalt, theologische Aussage und Stellung des 90. Psalms
im vierten Psalmenbuch

Schwermut und Ernst bescheinigte einst B. Duhm¹ dem Dichter des 90. Psalms, der jeden seiner Leser an das Hinzugehören zu einer todbegrenzten Menschheit erinnert und hierin eine schuldbeladene Nichtigkeit erkennt, die auch in der Geschichte des Gottesvolkes eine verhängnisvolle Wirkung zeitigt: „Ja, wir sind dahingeschwunden unter deinem Zorn, wegen deiner Zornesglut sind wir schreckensstarr“ (Ps 90,7). Nicht nur der quantitative Abstand des endlichen Menschen zu dem ewigen Gott scheint somit den Psalmisten und mit ihm die betende Gemeinde zu bewegen, sondern auch das scheinbar ausweglose Wegsterben von Gott als Ausdruck eines Gerichtes, das auf dem Menschen allgemein und dem sündigen Gottesvolk im besonderen lastet. Dann aber ist die Aussage des Psalms vielschichtiger als jene Erklärer meinen, die den Text zweiteilen und die an Jahwe gerichteten Bitten V. 13–17 für die Hinzufügung eines „observanten Jahweverehrer“ halten, der die aus V. 1–12 sprechende „Daseinsverdrossenheit“ nicht hinnehmen wollte², oder die bei Annahme der Einheitlichkeit des Psalms in diesem ein weisheitlich-philosophisches Nachsinnen über die Aspekte der Zeit vermuten: über die Ewigkeit Gottes, über die gefährdete und verwirkte Zeit des Menschen³. Aber auch Erklärer, die dafür plädieren, den Psalm weniger als eine Klage über die generelle Kürze des Lebens zu lesen, sondern als eine Klage über die lange Dauer einer als kollektive Erniedrigung Israels empfundenen Situation, verkennen die den Psalm durchziehende eigentümliche Spannung zwischen dem Geschick des Menschen und dem des Gottesvolkes⁴. Wenn C. Westermann im Anschluß an seine Auslegung des 90. Psalms resümiert: „Die Auslegung hat gezeigt, wie sehr das Verständnis von Ps. 90 am Begreifen

¹ B. DUHM, Die Psalmen (KHC 14), Tübingen 1922, 344.

² So H.-P. MÜLLER, Der 90. Psalm. Ein Paradigma exegetischer Aufgaben, in: ZThK 8 (1984) 265–285.265.

³ So J. SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch (BBB 140), Berlin 2002; vgl. auch K. SEYBOLD, Zu den Zeitvorstellungen in Psalm 90, in: DERS., Studien zur Psalmenauslegung, Stuttgart 1998, 147–160 (= ThZ 53 [1997] 97–108).

⁴ Vgl. T. KRÜGER, Psalm 90 und die „Vergänglichkeit des Menschen“, in: Biblica 75 (1994) 191–219; H.-J. KRAUS, Die Psalmen (BK XV/2), Neukirchen-Vluyn 1989, 794–801.

seiner Ganzheit hängt“⁵, dann hat er in der Tat das Hauptproblem benannt, das ein Verständnis dieses ungewöhnlichen Psalms erschwert. Hinzu kommen Fragen nach der literarischen Einheitlichkeit, der Gattung und dem zeitgeschichtlichen Ort sowie nicht geringe Schwierigkeiten bei der Bestimmung von Wortbedeutungen, Verbformen und Satzstrukturen.

Eingedenk der Vielfalt exegetischer Aufgaben, vor die dieser Psalm den Ausleger stellt, will die folgende Darlegung einen neuen Blick auf die literarische Gestalt und theologische Aussage von Psalm 90 werfen, der im jetzigen Kontext des Psalters das vierte Psalmenbuch (Ps 90–106) eröffnet und dessen Sonderstellung nicht zuletzt daran abzulesen ist, daß er als einziger Psalm die Auszeichnung „Mosepsalm“ erhalten hat, eine Würdigung, die im Hinblick auf seine Positionierung im vierten Psalmenbuch eigens zu gewichten sein wird.

I. Zur literarischen Gestalt

A. Beobachtungen zum Text

Die Autoren, die die literarische Integrität von Ps 90 anzweifeln, nehmen in der Regel einen literarkritischen Bruch nach V. 12 an und sehen V. 13–17 als (mehrstufige) Erweiterung des Grundpsalms V. 1–12 an⁶. Hauptargument ist die thematische Verschiedenheit – hier „Gott und die Menschheit“, dort „Jahwe und Israel“ –, wobei kontrovers diskutiert wird, ob die Nachträge die Entfaltung des zuvor Gesagten oder dessen Korrektur im Blick haben. Stilistische Bewertungen wie: „V. 13–17 ist, wenn überhaupt viel weniger weisheits-theologisch imprägniert als V. 1–12“⁷ bzw. die Behauptung, daß V. 1–12 „mit seiner Schlußbitte V. 12 ein in sich stimmiger und geschlossener Text sei“⁸, sollen diese These untermauern, können aber, da sie auf der subjektiven Sicht des Auslegers beruhen, kein tragfähiges literarkritisches Argument darstellen⁹.

Aber auch Autoren, die von der Einheitlichkeit des Textes ausgehen, haben bereits eine Vorentscheidung getroffen, wenn sie sich auf die kunstvolle Struktur des Psalms beziehen, die durch zahlreiche Stichwortverbindungen geschaffen wird¹⁰. Dieser Sach-

⁵ C. WESTERMANN, Der 90. Psalm, in: DERS., Forschung am AT (ThB 24), München 1964, 344–350, 349.

⁶ So u. a. E. ZENGER, in: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen. 51–100 (HThKAT), Freiburg 2000, 607–609 nach Revision früherer Positionen. 1985: Grundschrift V. 2–12; erste Erweiterung V. 13–14; zweite Erweiterung V. 1.15–16; dritte Erweiterung V. 17. 1994: Grundschrift V. 2–12; Erweiterung V. 1b.13–17. Vgl. auch K. KOENEN, Jahwe wird kommen zu herrschen über die Erde. Ps 90–110 als Komposition (BBB 101), Weinheim 1995, 51 f. und Anm. 4; W. H. SCHMIDT, „Der du die Menschen lässest sterben“. Exegetische Anmerkungen zu Psalm 90, in: F. CRÜSEMANN (Hg.), Was ist der Mensch? (FS H. W. Wolff), München 1992, 115–130, 126–130; MÜLLER, Der 90. Psalm (Anm. 2), 267 f.

⁷ ZENGER (Anm. 6), 608.

⁸ ZENGER (Anm. 6), 608.

⁹ So auch SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3), 144.

¹⁰ Vgl. C. FORSTER, Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in

verhalt kann jedoch für sich genommen keine Einheitlichkeit begründen, da die Bewertung von Stichwortverknüpfungen auch gegenteilig ausfallen kann.

Daß die Gedankenführung von Ps 90 außerordentlich bewegt ist, haben die Erklärer immer wieder festgehalten. Läßt sie aber auch auf Kohärenzstörungen schließen? Ein erster Einschnitt liegt in V. 4b vor: „und (wie) eine Wache in der Nacht“. Die Vergleichspartikel fehlt, der Vergleich selbst ist im Unterschied zu V. 4a nicht ausgeführt, die Aussage klappt nach. Inhaltlich gesehen bringt der Vergleich mit der Nachtwache keinen absolut neuen Gedanken. Vielmehr liegt der Aussageakzent auf einer Präzisierung und Vervollständigung des in V. 4a thematisierten Sachverhaltes: Tausend Jahre sind vor Gott wie ein schwindender Tag und wie der Bruchteil einer Nacht, so daß sich die Wirkgrößen Tag und Nacht hier zu einer Aussage über eine zeitliche Ganzheit formieren und die Bedeutungslosigkeit von tausend Menschen-Jahren im Hinblick auf den Ratschluß Gottes herausstellen. Da die Aussage V. 4b im Kontext der Verse 4a.5–6 durchaus entbehrlich ist, darf sie als das Werk eines Glossators angesehen werden.

Auch die Aussageinheit V. 5–6 ist nicht Teil des Primärpsalms, denn sie liefert lediglich eine Erklärung für den in V. 4a erwähnten Jahrtausend-Tag und stellt mit dem Objektsuffix in *z'ramtām* zudem einen Bezug zur Aussage über die Rück- und Wiederkehr der Menschen in V. 3 her. Auch wenn Gott die Menschen mit Schlaf übergossen und so die Möglichkeit zur Regeneration der Lebenskraft geschenkt hat (V. 5), wird der Sachverhalt der Todverfallenheit nicht aufgehoben (V. 3). Die Existenz der Menschheit gleicht damit der Kurzlebigkeit des Grases, das sich am Morgen nur flüchtig erneuert und am Abend bereits wieder vertrocknet ist (V. 6). Gegenüber V. 3–4a sagen die Verse 5–6 sachlich nichts Neues aus, sondern erläutern und bekräftigen die dortigen Gedanken von einer anderen Warte aus. Daher dürfen sie als das Werk eines Bearbeiters angesehen werden.

Auch V. 10 erweckt Bedenken hinsichtlich seiner Ursprünglichkeit. Nach der Schilderung eines bis in die Gegenwart der Beter andauernden und sich verschärfenden Zorngerichtes Gottes, die – worauf nicht zuletzt die durch die Wurzel *kālāh* hergestellte Inklusion hinweist (V. 7.9) – mit V. 9 abgeschlossen ist, setzt V. 10, was auch die Nominalsätze andeuten, zu einer grundsätzlichen Betrachtung der Lebenszeit der Sprecher an. Das ist aber nicht das Thema von V. 7–9, so daß V. 10 als eine spezifizierende Erklärung zu bewerten ist. Darauf weist die im Anschluß an V. 9 vorgenommene Kombination „Tage unserer Jahre“ ebenso hin wie das hier im Unterschied zu V. 5.9 verwendete feminine Genus von *šānāh*.

Eine Ergänzung stellt ebenfalls V. 15 dar, der bereits durch die femininen Genusformen bei *jōm* und *šānāh* (vgl. V. 10) auffällt¹¹. Nachdem die Bitte in V. 14 um die Zuwendung der göttlichen Gnade mit dem Versprechen, sich zu freuen, endet, richtet V. 15 die ausdrückliche Bitte an Jahwe, eine der Zeit der Not entsprechende Zeit der Freude zu gewähren und erinnert damit an Vorstellungen, die anderwärts im AT die

weisheitlichen Psalmen, Zürich 2000, 163; KRÜGER, Psalm 90 (Anm. 4), 192; P. AUFFRET, *Essai sur la structure littéraire du Psaume 90*, in: *Bib* 61 (1980) 262–276.276; S. SCHREINER, *Erwägungen zur Struktur des 90. Psalms*, in: *Bib* 59 (1978) 80–90.80, der allerdings offenläßt, ob der kompositorischen Einheit des Psalms nicht doch ein älteres Lied V. 1–12 zugrunde liegt und ob nicht auch V. 13–17 ursprünglich separat existiert haben (90).

¹¹ SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft* (Anm. 3) stellt den Genuswechsel fest, vermag aber keinen Grund für die Abweichung anzugeben (156).

eschatologische Wiederherstellung des Jahwevolkes zur Sprache bringen (Jes 61,7; Ijob 40,12). Stilistisch erweist sich die Stichwortanknüpfung an V. 14 (*sāmah*) als ein Spezifikum des Ergänzers, der in V. 5–6 (zweimaliges *babboqær*) und V. 10 (*jôm* und *šānāh* vgl. V. 9) ein ähnliches Vorgehen erkennen ließ.

Ein Nachtrag ist ebenfalls die Segensformel in V. 17, die im Hinblick auf die in V. 10 vermerkte notvolle Lebenszeit und die vergebliche Mühe hier die Festigkeit des eigenen Tuns von Gott erbittet. Im Anschluß an V. 16, der das Offenbarwerden der göttlichen Planung in ihrer Vollendung erbittet, liegt hier somit ein Themenwechsel vor. Der literarkritische Bruch wird zudem durch den Wechsel der Gottesbezeichnung (^a*donāj* ^{ae}*lohēnū*; vgl. V. 13: *JHWH*) angezeigt, wodurch zwar eine Inklusion mit V. 1–2 (^a*donāj*; ^{ēl}) entsteht, diese aber als sekundär gelten muß, da in V. 17 die Anrede Gottes in eine Rede über Gott wechselt. V. 17 gehört jedoch nicht der in V. 5–6.10.15 erkannten Erweiterungsschicht an, deren Anliegen es ist, die Einsichten der Grundschicht zu präzisieren. Hier liegen vielmehr Glossen vor (V. 17aα; V. 17aβ,b), die das im Bekenntnis V. 1–2 beschlossene Vertrauen in die Offenbarungsgegenwart Jahwes auf Zukunft hin bekräftigen. Durch die Wiederaufnahme des *ālēnū* aus V. 17aα in V. 17aβ, das aber für die Wiederholung der Aussage in V. 17b entbehrlich ist, wird eine Anbindung an den Segenswunsch V. 17aα geschaffen und dessen Abschlußcharakter aufgesprengt. Die Empfindung eines Abschlusses wird jetzt durch die inhaltliche Wiederholung in V. 17aβ und b hergestellt.

Zum Grundbestand des Psalms sind somit V. 1b-2.3-4a.7-9.11-12.13-14.16 zu zählen, zur ersten Erweiterung V. 5-6.10.15, zur zweiten Erweiterung V. 4b.17aα und 17aβ,b.

B. Beobachtungen zur Form

Der Text des Psalms lautet in deutscher Übersetzung¹²:

- V. 1 (All)herr, eine Bleibe bist du uns gewesen in Geschlecht und Geschlecht.
V. 2 Ehe die Berge geboren waren,
die Erde und das Festland in Wehen lagen –
ja, von Ewigkeit her zu Ewigkeit hin (gilt):
du bist Gott (schlechthin).
- V. 3 Du führst den Menschen zurück bis hin zu Zermalmung,
und du hast verfügt: Kehrt wieder, ihr Menschenkinder!
V. 4 Jedoch sind tausend Jahre in deinen Augen
wie ein gestriger Tag (nur), wenn er vergeht,
und (wie) eine Wache in der Nacht.
- V. 5 *Auch wenn du sie mit Schlaf übergossen hast, werden sie (stets) sein
am Morgen wie Gras, das sich flüchtig erneuert:*
V. 6 *Am Morgen grünt es und wird wieder neu,
am Abend wird es welk und vertrocknet.*

¹² Die erste Erweiterung des Grundtextes ist durch Kursivdruck markiert, die zweite durch Unterstreichung.

- V. 7 Ja, wir sind dahingeschwunden unter deinem Zorn,
wegen deiner Zornesglut sind wir schreckensstarr.
- V. 8 Du hast unsere Verschuldungen vor dich gestellt,
unser Geheimstes in das Licht deines Angesichtes.
- V. 9 Ja, unsere Tage haben sich geneigt durch deinen Grimm,
wir haben unsere Tage vollendet wie einen Seufzer.
- V. 10 *Die Tage unserer Jahre machen in sich betrachtet siebenzig Jahre aus,
wenn mit Anstrengung, achtzig Jahre.
Aber ihr Stolz ist Mühsal und Unheil zugleich,
denn eilends war er dahin, und wir mußten auf und davon.*
- V. 11 Wer erkennt die Stärke deines Zornes
und, wie (es) die Furcht vor dir (verlangt), deinen Grimm?
- V. 12 Unsere Tage zu zählen, so lehre du,
damit wir ein Herz von Weisheit darbringen.
- V. 13 Du aber kehre dich wieder her, Jahwe – wie lange noch? –
und erbarme dich deiner Knechte.
- V. 14 Sättige uns am Morgen mit deiner Huld,
dann wollen wir jubeln und uns freuen in all unseren Tagen.
- V. 15 *Erfreue uns gemäß den Tagen, die du uns niedergedrückt hast,
(gemäß) den Jahren, in denen wir Böses sahen.*
- V. 16 Laß über deinen Knechten dein Walten/Werk offenbar werden
und deine Herrlichkeit über ihren Kindern.
- V. 17 Es sei die Güte des (All)herrn, unseres Gottes, über uns.
Und das Werk unserer Hände mache fest über uns,
ja, das Werk unserer Hände mache du es fest.

1. Struktur und Intention

a. Die Grundschrift

Der Primärpsalm erweist sich als eine wohlgegliederte Einheit mit folgenden Aufbau-
elementen¹³:

- V. 1b–2 Bekenntnis zur Einzigkeit und Einzigartigkeit Gottes in Immanenz und
Transzendenz
- V. 3–4a Einsicht in die von Gott verfügte geschöpfliche Ohnmacht des Menschen
- V. 7–9 Klagende Schilderung über die vernichtende Auswirkung des göttlichen
Zornes in der Geschichte des Jahwevolkes
- V. 11–12 Einsicht in die Angewiesenheit auf Gottes Führung und Belehrung
- V. 13–14.16 Bekenntnis zum Gott der Führung (Jahwe) in Bitten um die Vollendung
seines Werkes

Im Zentrum des konzentrisch angelegten Psalms steht eine Schilderung, in welcher die
Beter, worauf nicht zuletzt die Vergangenheitsformen hinweisen, ihre Geschichte als

¹³ Zu weiteren Gliederungsvorschlägen vgl. Forster, Begrenztes Leben (Anm. 10), 145
Anm. 36.

Jahwevolk resümieren. Dabei beklagen sie eine schuldhafte Vergänglichkeit des Jahwevolkes, die sie im Horizont der Vorstellung vom Zorn Gottes als ein Gerichtsverhängnis verstehen und dessen notvolle Auswirkungen sie aktuell als besonders bedrängend erfahren. Die Geschlossenheit des Gedankengangs in dieser Strophe wird auch sprachlich angezeigt: Die in V. 7 und 9 verwendete Wurzel *kālāh* stellt eine Inklusion her, verstärkt durch die Partikel *kī* in den jeweiligen Versanfängen. Zugleich fällt auf, daß die Rede vom göttlichen Zorn in V. 7 (*ap; hemāb*) und V. 9 (*æbrāb*) die in V. 8 vermerkte Einsicht in die eigene Schuld (*āwōn*) rahmt und so den Aussagetenor des Abschnittes nachhaltig unterstreicht.

Der innere Rahmen (V. 3–4a; V. 11–12) ist im Hinblick auf ein gemeinsames Thema kontrastierend angelegt. Der Abschnitt V. 3–4a entfaltet die im Glauben gedeutete *conditio humana*: Die auf dem Menschen lastende und von Gott verfügte geschöpfliche Ohnmacht, die sich in der Geschichte der Menschheit im Auf und Ab der Generationen widerspiegelt, ist der Grund, warum der Mensch, selbst bei größtmöglicher zeitlicher Erstreckung der Menschheit, nicht in der Lage ist, die notvollen Implikationen der Vergänglichkeit aus eigener Kraft zu überwinden. Während der Abschnitt V. 3–4a die im Glauben gedeutete *conditio humana* vom Blickwinkel des Menschen und der über ihn verfügten geschöpflichen Ohnmacht her thematisiert, erörtert die Einheit V. 11–12 eben jene *conditio humana* vonseiten Gottes und seiner Planung her. Der Abschnitt beginnt mit einer rhetorischen Frage, die eine natürliche Erkenntnis des göttlichen Zornes bzw. seines Zieles verneint, und erbittet dann in V. 12 – unter Aufnahme des Verbuns *jādaʿ* aus V. 11 – von Gott eine Belehrung darüber, in welcher Weise die unter der Gerichtsverfallenheit stehende Zeit des Menschen im Hinblick auf das Ende des göttlichen Zornes zu zählen ist.

Der äußere Rahmen (V. 1b–2; V. 13–14.16) bedenkt in Bekenntnis und Bitte die göttliche Schöpfungs- und Geschichtsplanung. Während der erste Abschnitt V. 1b–2, gerahmt durch die Würdigung Gottes als Allherr (^a*donāj*) und als Gott schlechthin (*ēl*), die Einzigkeit und Einzigartigkeit Gottes in Immanenz (V. 1b) und Transzendenz (V. 2) in der Art eines heilsgeschichtlichen Rückblickes festhält, zieht der Schlußabschnitt V. 13–14.16 aus diesem Sachverhalt des Glaubens die Konsequenzen für eine Bewältigung des Zorngerichtes in der Gegenwart. Im Sinn eines Bekenntnisses der Zuversicht wird folgerichtig hier der Gott der Führung mit dem sein Mitsein und seinen Erlöserwillen kennzeichnenden Namen Jahwe angesprochen (V. 13), dem gegenüber sich die Beter als „Knechte“ (V. 13.16) verstehen und von dem sie nun die Vollendung seiner Planung in der zukünftigen Geschichte des Gottesvolkes (vgl. V. 16: die Knechte und ihre Kinder) erbitten. Die Geschlossenheit dieses Abschnittes wird durch die rahmende Selbstbezeichnung „Knechte“ in V. 13 und V. 16 unterstrichen. Zugleich erweist sich der Hinweis auf die „Knechte und ihre Kinder“ (V. 16) als eine Ausdeutung des bekenntnishaften „in Geschlecht und Geschlecht“ (V. 1b) und stellt so eine große Inklusion her.

Aus dieser Anlage der Grundschrift läßt sich folgende Intention ablesen: In einer das Gottesvolk in seiner Existenz gefährdenden Notlage, die als Auswirkung eines nicht endenwollenden göttlichen Zornes begriffen wird und in der die Jahweknechte befürchten, daß – entgegen der bisherigen Erfahrung mit Jahwe – ihre Geschichte in der auf der Menschheit allgemein lastenden Vergänglichkeit aufgeht, will der Psalmist unter klarer Einsicht in die Gerichts- und Todverfallenheit des Menschen einerseits und

im Wissen um die bei Gott beschlossene Vollendung seiner Führungsgeschichte andererseits den Jahwetreuen Wegweisung für die Überwindung ihrer Glaubensanfechtung und Orientierung für eine im Glauben an den Gott der Führung begründete Daseinsgestaltung vermitteln.

b) Erste Bearbeitung

Die Anlage in konzentrischer Symmetrie wird auch in der ersten Bearbeitung beibehalten. Dabei werden jedoch die Hauptaussagen des Grundtextes punktuell weitergeführt und präzisiert. Die in der zweiten Strophe V. 3–4a thematisierte *conditio humana* beleuchtet der Bearbeiter in V. 4b–6 mit einem geläufigen Sachverhalt der alltäglichen Erfahrung, indem er die geschöpfliche Ohnmacht des Menschen, die durch den Generationenwechsel gemildert, aber nicht aufgehoben wird, mit dem schnellen Emporwachsen und Vergehen des Grases veranschaulicht. Dabei fällt auf, daß der Bearbeiter den in den Augen Gottes kurzen Jahrtausend-Tag aus V. 4a hier im Hinblick auf das nach Auskunft von V. 3 von Gott verfügte Werden und Vergehen in der Menschheit hin auslegt: Am Morgen blühen sie auf, am Abend sind sie welk.

Die Schilderung des Zorngerichtes in V. 7–9 beschließt der erste Bearbeiter mit einer illusionslosen Bewertung der den Gliedern des Gottesvolkes verliehenen Lebenszeit und stellt heraus, daß diese von einer durch den Menschen nicht zu überwindenden Begrenzung und Mühsal geprägt ist. Dabei entspricht der Hinweis auf das schnelle Schwinden der Lebenszeit dem Tenor der Grasmethapher in V. 5–6, ein Aspekt, der die Zuweisung beider Aussagen an ein und denselben Verfasser unterstützt.

In der Schlußstrophe fügt der Bearbeiter mit V. 15 eine Bitte ein, in der er die eschatologische Wiederherstellung der Jahweknechte erfleht und inhaltlich die Dringlichkeit eines göttlichen Eingreifens betont. Wie schon zuvor läßt auch dieser Einschub eine Stichwortverknüpfung zum Voranstehenden erkennen (vgl. V. 10: „Tage unserer Jahre“ in Aufnahme von „unsere Tage/Jahre“ in V. 9; V. 15: „Tage“; „erfreue“ in Anlehnung an „Tage“; „wir wollen uns freuen“ in V. 14), so daß durch die Doppelung der Leitbegriffe eine größere Intensität in der Aussage erreicht wird. Dieses Vorgehen hat sich in den ganz der ersten Bearbeitung zuzuweisenden Versen 5–6 (zweimal „am Morgen“) als ein Spezifikum bereits abgezeichnet.

c) Zweite Bearbeitung

Die einer zweiten Bearbeitung zuzuweisenden Glossen in V. 4b und V. 17, die nicht alle von ein und derselben Hand stammen müssen, setzen punktuell verdeutlichende Akzente. In V. 4b wird im Anschluß an die Rede vom schwindenden Tag in V. 4a und im Hinblick auf die mit der Erwähnung des Schlafes vorausgesetzte Nacht in V. 5a ein ausdrücklicher Hinweis auf diese Zeiteinheit gegeben, so daß sich die Wirkgrößen Tag und Nacht, bzw. der Bruchteil einer Nacht (Nachtwache), zu einer Aussage über eine Zeiteinheit, bestehend aus Tag und Nacht, vervollständigen.

Die Glossen in V. 17 zielen im ersten Teil V. 17aα auf eine Bestätigung und Einholung des Bekenntnisses in V. 1b–2 für die Gegenwart. Zugleich wird durch die Gottesbezeichnung ^a*donāj* ^a*lohēnū* und die Wurzel *hājāh* eine Inklusion zu diesen Versen hergestellt und damit der abschließende Charakter von V. 17aα, den der Personenwechsel bereits angedeutet hat, in besonderer Weise betont. Die Glosse V. 17aβ.b er-

gänzt den Bitteil der letzten Strophe mit einer weiteren Bitte um die Festigung des eigenen Tuns, der durch die Wiederholung besondere Nachhaltigkeit verliehen wird. Durch die Aufnahme von *ālēnū* aus V. 17aα wird signalisiert, daß diese Bitte im Horizont des Segenswunsches gelesen werden soll. Durch die Wiederholung der inhaltlichen Aussage in V17aβ.b rückt der Akzent des Abschlusses jetzt von V. 17aα auf V. 17aβ.b.

Die Intention des ersten Bearbeiters ist es, auf dem Hintergrund der allgemein menschlichen Situation vor Gott (V. 5–6), die auch der Jahwetreue in aller Härte erfährt (V. 10), die Hoffnung auf die Rettermacht Jahwes, des Gottes der Führung, in ihrer eschatologischen Dimension zu profilieren (V. 15). Daran anschließend stellen die Glossen (V. 4b.17) heraus, daß allein das Eingreifen Jahwes, des Allherrn und Gottes schlechthin, einen Wandel in der Preisgabe des Menschen an seine geschöpfliche Ohnmacht bewirken kann.

2. Form und Funktion

Die Bestimmung des Formganzen von Ps 90, die in der gattungskritischen Forschung im Horizont der Formelemente eines Volksklageliedes vorgenommen und nach Maßgabe der von Westermann herausgearbeiteten Dreidimensionalität des Klagegeschehens (Feindklage, Ichklage, Gottklage)¹⁴ analysiert worden ist, endet in den verschiedenen Untersuchungen immer wieder in einer mehr oder weniger großen Aporie. Daher wird in neueren Abhandlungen zunehmend von einem „Klagegebet sui generis“¹⁵ gesprochen bzw. die Frage nach der Gattung relativiert und Psalm 90 auf eine „Kunstform“ oder „frei gewählte literarische Gestalt“¹⁶ reduziert, eine Feststellung, die letztlich aber für alle literarischen Äußerungen gilt und so betrachtet lediglich ein Defizit kaschiert.

Was Ps 90 von einer Volksklage unterscheidet, ist die Tatsache, daß es hier nicht in erster Linie um die Darstellung einer kollektiv erfahrenen und bestimmten Not geht, sondern um die Aufarbeitung einer als Zorngericht Gottes verstandenen Leiderfahrung, die den Glaubensvollzug der Jahwetreuen belastet. Es handelt sich um eine Sonderform der Volksklage, näherhin um die kollektive Version der *Klage des leidenden Gerechten*, die sich aus der Mittlerklage entwickelt und die in den Konfessionen des Jeremia ihre literarische Ausgestaltung erfahren hat, bevor sie im Hinblick auf die paradigmatische Bedeutung des mittlerischen Zeugnisleidens auf die Situation des leidenden Gerechten im Gericht ausgeweitet (Klgl) und in der Folgezeit Ausdruck einer gläubigen Auseinandersetzung mit jenem Leid wurde, das aus der Verborgenheit Jahwes bei seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung entsteht. Auch in der nachexilischen Zeit, die durch den Neubeginn nach dem Strafgericht des Exils und der darauf aufbauenden Hoffnung auf die Vollendung des Heils gekennzeichnet war, erfuhr die *Klage des lei-*

¹⁴ C. WESTERMANN, Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, in: ZAW 66 (1954) 44–80; DERS., Der 90. Psalm (Anm. 5), 344 ff.

¹⁵ ZENGER (Anm. 6), 604.

¹⁶ SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3), 138 in Anlehnung an G. VON RAD, Der 90. Psalm, in: DERS., Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament. Herausgegeben von O. H. STECK, Neukirchen-Vluyn 1974, 268–283.281.

denden Gerechten somit eine Wiederaufnahme und Weiterentwicklung als Modell für die Behandlung von Krankheit und Tod im Hinblick auf die verheißene Vollendung des Heils (Ps 88; 102) und schließlich für die mit der Leiderfahrung des Menschen schlechthin verbundenen Frage nach der Gerechtigkeit Gottes (Ijob 1–42)¹⁷. In formaler Hinsicht zeichnet sich diese Gattung durch eine planvolle An- und Zuordnung der einzelnen Aussageeinheiten sowie durch eine Einbettung der klagenden Partien in berichtende und reflektierende Teile und einen zunehmend schriftgelehrten Duktus aus.

Im Horizont dieser für das Frömmigkeitsleben der nachexilischen Gemeinde bedeutsamen Gattung einer *Klage des leidenden Gerechten* läßt sich Psalm 90 gut verstehen: Der Psalm beginnt mit einem Bekenntnis (V. 1b-2), das die Glaubenshaltung der Beter und ihr Angewiesensein auf die Führung Gottes umschreibt und geht dann über zu einer Darlegung der von der geschöpflichen Ohnmacht des Menschen gezeichneten Geschichte der Menschheit (V. 3 ff.), in der, so die zentrale Strophe des Psalms, die Geschichte der Jahweknechte aufgrund des göttlichen Zornes aktuell unterzugehen droht (V. 7 ff.), ganz im Gegensatz zu dem rückschauenden Bekenntnis zu Gott als einer Bleibe für sein Volk in jedem Geschlecht am Anfang des Psalms. Die Lösung dieser Glaubensanfechtung sucht der Psalmist in einer Reflexion über das Ziel der göttlichen Geschichtsplanung. Der Schlußteil des Psalms beginnt daher mit der Bitte um eine Belehrung Gottes über das Ziel des göttlichen Zornes (V. 11–12) und mündet schließlich ein in die Bitten der Jahweknechte an den Gott der Führung (Jahwe) um die eschatologische Wiederherstellung. Daß hier ein Klageformular für das Gebetsleben vorliegt, wird nicht zuletzt an den Erweiterungen des Psalms deutlich, die responsorischen Charakter (V. 17) haben, so daß sich die Funktion dieser kollektiv gewendeten Klage des leidenden Gerechten wie folgt umschreiben läßt: Ps 90 will den Jahwetreuen in einer durch die vernichtenden Folgen des göttlichen Zornes hervorgerufenen Glaubensanfechtung dazu anleiten, im Bedenken der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes eine Wegweisung zur Bewältigung ihrer Glaubensnot zu finden.

II. ZUR THEOLOGISCHEN AUSSAGE

A. Semantische Analyse

1. Strophe (V. 1b-2)

Der Psalm beginnt mit einem Bekenntnis zur Einzigkeit und Einzigartigkeit Gottes im Hinblick auf seine Immanenz (V. 1) und Transzendenz (V. 2). Rückschauend auf die heilsgeschichtliche Erfahrung der Vergangenheit, in

¹⁷ Zu diesem Komplex vgl. R. BRANDSCHEIDT, Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Kglg 3 (TThSt 41), Trier 1983; DIES., Das Buch der Klagelieder (GSL.AT 10), Düsseldorf 1988; DIES., Psalm 102. Literarische Gestalt und theologische Aussage, in: TThZ 96 (1987) 51–75; E. HAAG, Psalm 88, in: Freude an der Weisung des Herrn (FS H. Groß), Stuttgart 1987, 149–170; DERS., Vom Sinn des Leidens im Alten Testament, in: IKaZ 17 (1988) 481–494; T. MENDE, Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32–37) (TThSt 49), Trier 1990, 316–320; P. DESELAERS, Das Buch Tobit (GSL.AT 11), Düsseldorf 1990, 56.

der sich das Mitsein Jahwes in Geschlecht und Geschlecht jeweils neu aktualisiert und bewährt hat, ordnen sich die Sprecher in die Generationenfolge des Gottesvolkes ein – ein Ausdruck ihres Bewußtseins, in einer langen Reihe lebendiger Glaubenstradition zu stehen, und ein Zeichen gläubiger Einsicht in Gott, den ruhenden Pol im Wandel der Geschichte¹⁸, dessen absolute Erhabenheit über alles Geschaffene folgerichtig das Thema von V. 2 ist.

Wenn Gott in V. 1b als *māʾōn* apostrophiert wird, dann verwendet der Psalmist nur auf den ersten Blick einen problematischen und doppeldeutigen Ausdruck (1. Schlupfwinkel von wilden Tieren; 2. irdische/himmlische Wohnung Jahwes)¹⁹. Die von einigen Erklärern in Anlehnung an das Tierversteck bzw. die Tierwohnung (Am 3,4 ff.; Nah 2,12 f.; Ps 104, 22 f.; Ijob 38, 40 f.; Hld 4,8) favorisierte Wiedergabe mit „Versteck“²⁰ ist wenig hilfreich, insofern die hierbei vorausgesetzte Semantik (Schlafort; Jagdversteck) das Spezifikum des Bekenntnisses nicht zutage fördert und darum zu keiner wirklichen Erklärung des Gemeinten vorstößt: „Die Gottesprädikation *māʾōn*, die Gott in V. 1b gegeben wird, läßt die Bedrohlichkeit, die es offensichtlich in der Welt gibt, anklingen, aber sie läßt ebenso erkennen, daß, wer sich an Gott hält, Schutz und Zuflucht findet“²¹.

Eine angemessene Erklärung hat auszugehen von der auf Gott bezogenen Verwendung des Substantivs als Bezeichnung seiner irdischen (Tempel) bzw. himmlischen „Wohnung“ (Dtn 26,15; Jer 25,30; Sach 2,17; Ps 26,8; 68,6; 76,3; 2 Chr 30,27; 36,15). Allerdings dürfen hier keine massiven Wohnvorstellungen eingebracht werden. Der Begriff qualifiziert vielmehr den Ort der Offenbarungsgegenwart Jahwes, von dem aus als Haftpunkt gläubiger Einsicht in die Immanenz Jahwes das Kommen Gottes in die Geschichte seines Volkes zu erwarten ist. Für das spezifische Verständnis von Ps 90,1, in dem Gott selbst als „Wohnung“ bezeichnet wird, ist aufschlußreich, daß der so angesprochene Jahwe sich „in Geschlecht und Geschlecht“ als eine Bleibe für sein Volk erwiesen hat. Damit verdeutlicht diese Ausdrucksweise, daß die „örtliche“ Gegenwart Gottes inmitten seines Volkes jene ist, die mit der Geschichte seiner Führung zusammenhängt. Kurz: Im Hinblick auf sein Mitsein in Geschlecht und Geschlecht – eine Ausdrucksweise, mit der die Interpretation des Jahwenamens und die daran geknüpfte Zusage Gottes in Ex

¹⁸ Vgl. A. WEISER, Die Psalmen (ATD 14/15), Göttingen 1966, 406.

¹⁹ Vgl. H. D. PREUSS, Art. *māʾōn*, in: ThWAT IV, Sp. 1027–1030.

²⁰ So u. a. ZENGER (Anm. 6), 602; KRÜGER, Psalm 90 (Anm. 4), 193.

²¹ ZENGER (Anm. 6), 610. Gleiches gilt für die Wiedergabe mit „Unterschluß“, wie sie jüngst SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3), 42 wieder aufgreift. Der Vorschlag von MÜLLER, Der 90. Psalm (Anm. 2), 269, der die Übersetzung „Wohnung“ als unpassend empfindet und daher auf der Basis des arabischen *maʾūnat*²¹ die Bedeutung „Hilfe“ für das hebräische *māʾōn* vorschlägt, erübrigt sich angesichts der Tatsache, daß die im AT vorliegende Semantik aussagekräftig genug ist.

3,14–15 eingeholt wird – ist Gott die „Wohnung“ seines Volkes, der „Stützort“²², der den Aufbau und Fortbestand des Gottesvolkes über alle Wechselfälle der Geschichte und alles Werden und Vergehen in der Natur hinaus garantiert hat²³. Das in diesem Zusammenhang verwendete Perfekt *hājītā* „du bist gewesen“, dessen Wurzel *hājāh* im Hinblick auf die Selbstausslegung Gottes in seinem Namen (Ex 3,14: *’æb’jæb* „ich bin/werde sein“) als bekenntnis-hafte Bestätigung zu verstehen ist – Gott hat sein Namensversprechen in der Geschichte seines Volkes eingelöst –, sollte daher nicht in ein zeitloses Präsens eingedeutscht werden. Keinesfalls ist die vom Glauben der Sprecher getragene Feststellung *hājītā lānū* „von der inneren Logik“ der Aussage „überflüssig“²⁴; das als *dativus commodi* zu verstehende *lānū* hat vielmehr die Auszeichnung derer im Blick, denen das Mitsein Gottes in seiner Führungsgeschichte zuteil geworden ist und die in V. 13.16 als „Jahweknechte“ namentlich hervortreten. Daß der Gott der Führung in Ps 90,1 als „Allherr“ (Adonai) angerufen wird, fügt sich stimmig in die bisherige Auslegung ein, insofern mit dieser Anrede die Königsherrschaft Jahwes in seinem Volk und die auf diesem Sachverhalt basierende Einzigartigkeit Gottes im Vergleich mit der heidnischen Götterwelt angesprochen ist (Dtn 10,17; Ps 136, 2f.; Jos 3,11.13; Mi 4,13; Sach 4,14; 6,5; Ps 97,5).

Wenn sich die „örtliche“ Gegenwart des Allherrn in der Geschichte seines Volkes bewährt hat, so hängt dies nach Auskunft von V. 2 damit zusammen, daß er der Gott schlechthin (El) und allem Werden und Vergehen prinzipiell enthoben ist. Mit dem Prädikat El, das von der dtn Zeit an zur alttestamentlichen Gotteslehre gehört und das die Ausschließlichkeit der Herrschaft Gottes in seinem Volk beinhaltet, verbindet sich immer stärker auch das Wissen um das ausschließliche Gottsein Jahwes, der in seinen Taten von keinem Gott im Himmel und auf Erden erreicht wird²⁵, so daß diese Gottesbezeichnung zu Recht die betonte Schlußposition in V. 2 einnimmt. Zum Erweis der Einzigkeit Jahwes als El bedient sich V. 2 eines Stils, der in den Kosmogonien des Alten Orients vorgegeben war und der auch in biblische Darstellungen Eingang gefunden hat, nämlich durch Negation des Bestehenden dessen Abhängigkeit von Gott und seiner Planung herauszustellen (Gen 2,4b; Spr 8,24f.; Ez 16,4). In V. 2 steht aber nicht die Schöpfertätigkeit Gottes als solche zur Debatte, sondern sein Wesen als höchster und d. h. für biblisches Denken letzt-

²² So F. DELITZSCH, Die Psalmen, Leipzig 1894, 586.

²³ Daß bei der Verehrung heiliger Orte die Offenbarungsgegenwart Gottes und nicht der Ort als solcher das entscheidende Moment ist, belegen u. a. Aussageeinheiten wie Jer 7,1–15; Jes 66,1 ff.

²⁴ Gg. SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3), 172.

²⁵ Vgl. G. BRAULIK, Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: E. HAAG (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 104), Freiburg 1984, 115–159.

lich einziger Gott. Zur Verdeutlichung dieses Sachverhaltes verarbeitet der Psalmist mythische Aussagen, die die Anfangsgrößen der Schöpfung, denen als Urgegebenheiten göttliche Funktion zukommt, betreffen.

Die Aussage über die Geburt bzw. das Geborenwerden der an erster Stelle genannten Berge trägt nicht der Erschaffung der die Erdscheibe tragenden Weltberge durch Jahwe – vorauszusetzen wäre dann ein *passivum divinum* – und der mit ihnen verbundenen Symbolik der Unerschütterlichkeit und Ewigkeit Rechnung²⁶, sondern zielt – worauf nicht zuletzt die im Alten Testament singuläre Verbindung von *har* und *jālad* hinweist – auf die Berge als Sitz der Götter, die mythischem Denken zufolge eine eigene Entstehungsgeschichte haben und sich somit, anders als der Gott Israels, nur graduell von der übrigen Schöpfung abheben²⁷ und keine eigentliche Weltranszendenz haben. Die an zweiter Stelle thematisierte schöpferische Potenz von Erde und Erdkreis²⁸ hat das für mythisches Denken so bedeutsame Phänomen der Fruchtbarkeit im Blick, auf dem hier letztendlich alles Weltgeschehen beruht und das für die Geschichte der Schöpfung, anders als die von Jahwe auf Vollendung hin erschaffene Welt, allein den Kreislauf von Werden und Vergehen und somit die Wiederkehr des immer Gleichen beinhaltet. Der Anschluß dieser Aussage an die voranstehend thematisierte Geburt der Berge mittels narrativem *Tempus* deutet insofern einen Progress an, als die Hervorbringung der Götterberge als Sitz der Gottheiten die Voraussetzung für das Werden in der Schöpfung darstellt.

Die Aufnahme mythischer Reminiszenzen in V. 2 verleiht dem Bekenntnis zu Jahwe, dem Allherrscher und Gott schlechthin, neben der Vergewisserung des eigenen Glaubens eine religionspolemische Note: Mögen andere Menschen einer vergötzten Diesseitigkeit huldigen und die Präsenz des Göttlichen in der Welt des Geschaffenen verorten, die in Ps 90 Betenden jedenfalls verehren einen Gott, der von Ewigkeit her zu Ewigkeit hin über alles Geschaffene prinzipiell erhaben und dennoch in seiner Schöpfung immanent ist und der durch die Führungsgeschichte mit seinen Erwählten einen Ort der Sicherheit gestiftet hat, der für den Menschen erfahrbar, aber im Blick auf die freie Selbsterschließung Gottes diesem jedoch nicht verfügbar ist.

²⁶ Gg. ZENGER (Anm. 6), 610; FORSTER, *Begrenztes Leben* (Anm. 10), 172; K. SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT I, 15), Tübingen 1996, 317f.

²⁷ Vgl. SCHMIDT, *Der du die Menschen* (Anm. 6), 120 Anm. 21: „Jene Ps 90,2 einleitende Negation ‚noch nicht, bevor‘ ... kann altorientalische Überlieferung auch auf das Sein der Götter beziehen und sie in eine genealogische Folge einfügen“.

²⁸ Das masoretische Polel *ʾēhōlel* kann als 2. P. Sg. m. (Subjekt Jahwe) oder als 3. P. Sg. fem. (Subjekt Erde/Erdkreis) gelesen werden. Der Kontext spricht für letzteres. Autoren, die für die 2. P. Sg. m. votieren, müssen einen wenig überzeugenden Perspektivenwechsel und eine uneinheitliche Aussage in Kauf nehmen.

2. Strophe V. 3–6

Nachdem die erste Strophe die Bedeutung der durchgehaltenen Führung Jahwes für die geschichtliche Existenz des Gottesvolkes ermessen und auf die Einzigkeit und Einzigartigkeit des Allherrn als Gott schlechthin zurückgeführt hat, richtet sich der Blick der Beter in der zweiten Strophe auf den Menschen und seine schöpfungsmäßigen Voraussetzungen für das heilsgeschichtliche Handeln Gottes. Die im Glauben gedeutete *conditio humana* in ihrer Auswirkung auf die Erstreckung des Menschen in die Geschichte stellt das Thema der Aussageneinheit dar²⁹. Aus diesem Grund wechselt der Psalm mit V. 3 in die generalisierende Perspektive, ohne dabei jedoch die Anrede Gottes außer Acht zu lassen. Wie bereits Westermann festgestellt hat, stehen die Aussagen in V. 3 ff. dadurch ganz im Zeichen der im Vertrauensbekenntnis des Anfangs verankerten Bejahung, so daß der Schlußteil des Psalms wieder in das vertrauende Sich-Werfen auf den ewigen Gott einmünden kann³⁰.

Wenn einleitend V. 3a das Zunichtwerden des Menschen und den Abbau seiner Existenz thematisiert, so gibt die Wortwahl zu erkennen, daß es hier nicht um eine Bestandsaufnahme der natürlichen Todverfallenheit des Menschen geht, sondern um die Beschreibung eines von Gott als Gericht verfügtten Vorgangs der Auflösung, der in seiner Radikalität auf jenes Fluchgeschehen verweist, das urgeschichtlich in Gen 3,17–19 als ein die Geschichte des Menschen nach dem Sündenfall prägendes Verhängnis geschildert wird. Daß sich in der Aussage über das Scheitern des Menschen, der in Ps 90,3 im Zeichen einer schuldhaften Hinfälligkeit ^{ae}*nōš* genannt wird³¹, keine Stichwortverknüpfung zu Gen 3 aufweisen läßt, hängt damit zusammen, daß der Psalmist eine schriftgelehrte Interpretation des dort thematisierten Sachverhaltes vorlegt. Gen 3,19 hält im Rückbezug auf den Vorgang der Erschaffung des Menschen aus dem Staub des Ackerbodens, wodurch der Mensch aus der Niedrigkeit von Gott zu einem handlungsfähigen Gegenüber erhoben und zur Teilhabe an der Lebensfülle bestimmt ist, fest, daß der unter dem Einfluß der Macht des Bösen aus der Lebensgemeinschaft mit seinem Schöpfer ausgebrochene Mensch als Folge dessen wieder zu Staub und im Tod mit einer bleibenden und durch keinerlei menschliche Anstrengung zu beseitigenden Nichtig-

²⁹ Wenn MÜLLER, Der 90. Psalm (Anm. 2) in diesem Zusammenhang behauptet: „Die Last, die das Göttliche für den Menschen immer auch bedeutet, wird am Abstand zwischen der Ewigkeit Gottes (V. 2) und der Sterblichkeit des Menschen (V. 3.5 ff.) erfahren“ (270), dann ist dies eine Erklärung, die vom Sinn des Psalms wegführt.

³⁰ WESTERMANN, Der 90. Psalm (Anm. 5), 346.

³¹ Das Substantiv ^{ae}*nōš* beinhaltet die Kreatürlichkeit, Hinfälligkeit des Menschen, aber auch dessen gewalttätige Selbstherrlichkeit. Vgl. F. MAAS, Art. ^{ae}*nōš*, in: ThWAT I, Sp. 373–375.

keit konfrontiert wird³². Auf der Basis dieser Glaubenseinsicht hebt nun der Psalmist in V. 3a die Initiative Jahwes in diesem als Gericht Gottes zu verstehenden Vorgang nachdrücklich hervor. Wenn dabei das Ziel des göttlichen Gerichtshandelns mit „Zermalmung“ (*dakkā* = *dakkāh* als abstraktes Substantiv) umschrieben wird³³, dann geht es dem Psalmisten weder um ein diesem Vorgang zugrundeliegendes gewalttätiges Moment³⁴ noch um „die nüchterne Konstatierung des Faktums, daß Gott selbst den Menschen zu wertlosem Material zerreibt“³⁵, sondern vielmehr um den Aufweis der Durchsetzungskraft Gottes gegenüber dem Sünder, dessen Selbstherrlichkeit keinen Bestand hat und mit dem Tod endgültig zunichte gemacht wird (vgl. Jjob 4,19; Ps 104,29; 146,4; Koh 12,7; Gen 18,27; 1 Makk 2,63). Vergleichs-

³² Zu diesem Themenbereich vgl. R. BRANDSCHEIDT, Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen. Zur Traditionsgeschichte der Sündenfallerzählung von Gen 3, in: TThZ 109 (2000), 1–23.

³³ W. VON SODEN, Zum Psalm 90,3: Statt *dakka* lies *dukka*!, in: UF 15 (1983), 307–308 vermerkt die ungewöhnliche Ausdrucksweise und vermutet, daß hier nicht der Vorgang des Sterbens thematisiert wird, sondern der völlige Zusammenbruch der Menschen, wenn Gott sie wegen Überschreitung ihrer Grenzen abweist. Daher plädiert von Soden dafür, anstelle von *dakkā* das Pf. Pu'al von *dk'* (*dukkā*) zu lesen, was seiner Meinung nach auch die Übersetzung der LXX an dieser Stelle (*ταπεινω*) erklären würde, und übersetzt Ps 90,3 wie folgt: „Du kannst den Menschen zurückstoßen, bis er ganz zerschlagen da liegt“. Im Ansatz ist die Beobachtung von Sodens sicher nicht von der Hand zu weisen. Aber der Psalm hat nicht nur die Erniedrigung des Menschen in seinem Tun im Blick, sondern die Zerschlagung des sich auflehrenden Menschen bis in den Tod, der so als Endpunkt eines göttlichen Strafgerichtes verstanden wird.

³⁴ Den Sachverhalt einer schriftgelehrten Auslegung von Gen 3,17–19 in Ps 90,3 übersehen einige Autoren, wenn sie zwar richtig vermerken, daß die Redeweise in V. 3a es verbietet, den Sterbevorgang als ein natürliches Geschehen wahrzunehmen, aber aufgrund der Wortwahl glauben, eine Verbindung zu Gen 3 verneinen zu müssen, und statt dessen ein gewalttätiges Moment im göttlichen Handeln herausstellen, das in dieser Weise betont ein höchst problematisches Gottesbild (Willkürgott) zur Folge hat. Gg. ZENGER (Anm. 6), 610; FORSTER, Begrenztes Leben (Anm. 10) 176f.

³⁵ So H. GZELLA, Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalter (BBB 134), Berlin 2002, 313. Eine solche Behauptung ist theologisch anfechtbar. Der Mensch wird von Gott nicht als Person gebrochen und zunichtegemacht, sondern insofern er als Sünder den Hochmut seiner Erhebung gegen Gott in der Preisgabe an seine geschöpfliche Ohnmacht bis in den Tod hinein erfährt. Die Behauptung, daß der Mensch zu wertlosem Material zerrieben wird, widerspricht dem biblischen Zeugnis, u. a. der Feststellung in Ps 51, 19, wo es heißt, daß Gott ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz – also einen Menschen, der sich unter Gottes Gericht beugt – nicht verschmäht, Gott also auch im Gericht sein heilsgeschichtliches Telos, nämlich den Menschen zur Vollendung seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung zu führen, aufrechterhält. Eben dieser Sachverhalt steht auch hinter der Übersetzung der LXX, die in Ps 90,3 *dakkā* mit *ταπεινω* übersetzt, nicht weil sie, wie Gzella meint, die „steilere Aussage des hebräischen Textes“ (312) aufgrund der Unsterblichkeitshoffnungen nicht annehmen wollte (310), sondern weil für die LXX *ταπεινω* das entscheidende Verbum ist, um die Erniedrigung des gefallen Menschen bis in den Tod auszudrücken, aber auch die Glaubensgewißheit, daß Gott damit seine Heilsabsichten nicht suspendiert.

weise wird die Wurzel *dākāb* auch an anderer Stelle im AT in Zusammenhängen verwendet, die die Zerschlagung feindlicher und chaotischer Kräfte durch ein göttliches Gerichtshandeln thematisieren (Ps 89,10.11; 87,4; Jes 51,9f.; Ijob 9,13; 26,12)³⁶. Die Preisgabe des Menschen an eine vom Scheitern des Sünders geprägte geschöpfliche Ohnmacht führt aber nur deshalb nicht zur Auslöschung des Menschen und zu einem Ende der Geschichte der Menschheit, weil Gott selbst das Todesgericht seiner Heilsabsicht als Schöpfer unterordnet. Der in antithetischem Parallelismus zu V. 3a stehende und durch Impf. cs. in einen Sachzusammenhang mit dieser Aussage gebrachte V. 3b bekräftigt auf dem Hintergrund der in der Urgeschichte faßbaren Glaubenstradition von der Erlöserabsicht des Schöpfers (Gen 3,20.21.24; 6,5–6; 8,21–22; 9,1–17; 12.1–3)³⁷, daß Gott am Fortbestand der Menschheit und damit an seiner ursprünglichen Schöpferabsicht (Gen 2,18–24)³⁸ festhält und trotz des Abbaus der menschlichen Existenz im Einzelfall eine Geschichte der Menschheit will, die hier, wo es um den Eintritt ins Dasein geht, in Erinnerung an den von Gott gesetzten Anfang Adamskinder (*b^enē-’ādām*) genannt werden³⁹.

Aus dem von Gott verfügbaren Fortgang der Menschheitsgeschichte und dem dadurch gemilderten Todesgericht läßt sich jedoch nicht ableiten, daß sich im Verlauf der Menschengenerationen die Daseinsstrukturen für den Menschen ändern und dieser in der Lage sein wird, die Bedingungen seiner geschöpflichen Nichtigkeit zu überwinden bzw. unwirksam zu machen. Selbst die größtmögliche zeitliche Erstreckung als Basis für die weltgestalterischen Möglichkeiten des Menschen – in V. 4 symbolisiert durch den Hinweis auf tausend Jahre⁴⁰ Menschheitsgeschichte – reicht nicht aus, eine der Ewigkeit Gottes vergleichbare Existenz aufzubauen. Mit dieser Aussage will V. 4

³⁶ Vgl. H. F. FUHS, Art. *dāka*, in: ThWAT II, Sp. 207–221.216.

³⁷ Zu diesem Themenbereich vgl. R. BRANDSCHEIDT, Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen (Anm. 32); DIES., Noach und Abraham, Urgeschichte und Heilsgeschichte im Werk des Jahwisten, in: TThZ 107 (1998) 1–24.

³⁸ Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein ist“ (Gen 2,18). Zur Tradition und Interpretation von Gen 2,18–24, in: R. BRANDSCHEIDT/T. MENDE (Hg.), Schöpfungsplan und Heilsgeschichte (FS E. Haag), Trier 2002, 29–60.

³⁹ Die Frage, ob die Versteile 3a und 3b einen antithetischen (*šūb* 1. „zurückkehren“; 2. „wiederkehren“) oder synonymen Parallelismus (*šūb* in beiden Fällen „zurückkehren“) bilden, ist viel diskutiert. Die Autoren, die in letzterem Sinn votieren (SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft [Anm. 6], 122 Anm. 28; KRAUS [Anm. 4], 798; WEISER [Anm. 18], 407; SCHREINER, Erwägungen [Anm. 10], 81 u. a.), müssen eine unschöne und wenig sinnvolle Aussagendoppelung in Kauf nehmen, zumal es für den so verstandenen V. 3b keine Parallele im AT gibt, wohl aber für die Rede von der Wiederkehr der Menschengenerationen (vgl. Koh 1,4).

⁴⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Koh 6,6. Dazu R. BRANDSCHEIDT, Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet (TThSt 64), Trier 1999, 273–279.

dem Leser nicht die abstrakte Vorstellung vermitteln, daß die Zeit des Menschen derjenigen Gottes inkommensurabel ist⁴¹, sondern auf den Tatbestand hinweisen, daß der Mensch die Zeitlinie nicht verlassen kann, die ihn immer wieder in die Nichtigkeit zurückfallen läßt. Aus diesem Grund schrumpfen die mit menschlicher Aktivität gefüllten tausend Jahre vor Gott zu einem gestrigen Tag zusammen, in dem Moment, in dem er im Schwinden begriffen ist, wenn er also der Verfügungsgewalt des Menschen entgleitet und unwiderruflich dahin und unabänderlich ist, nicht weil Gott den Menschen und seine Geschichte verachtet oder weil er nicht in der Lage ist, die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens zu erfassen⁴², sondern weil diese unter dem Gesetz des Sündenfalls und damit des göttlichen Zornes stehende Existenzweise des Menschen, ungeachtet der Generationen, die Welt gestaltet und Leistungen vollbracht haben, zum Aufbau eines ewigen, d. h. mit unverbrüchlichem Leben gefüllten Daseins nichts beizutragen vermag. Wenn der Psalmist diese Einsichten derart pointiert zur Sprache bringt, dann sicherlich auch mit Blick auf ein seinerzeit um sich greifendes säkulares Denken, das die *conditio humana* in einem anderen Licht sieht und in der Geschichte des Menschen die aufsteigende Linie einer Weltbemächtigung wahrzunehmen glaubt.

Die Aussageabsicht der Grundschrift in V. 4a bekräftigt ein Glossator in V. 4b mit dem Bild von „einer Wache in der Nacht“. Bereits Delitzsch hat die sprachliche Auffälligkeit vermerkt, daß es nicht *ʾašmoræt hallajlah*, sondern

⁴¹ Immer wieder sind Erklärer der Auffassung, in V. 4 gehe es um die unterschiedlichen Maßsysteme der göttlichen und menschlichen Zeit, so daß wegen der astronomischen Proportionen eine Umrechnung nicht möglich bzw. sinnlos sei (vgl. SEYBOLD [Anm. 26], 358; KRÜGER, Psalm 90 [Anm. 4], 206; KRAUS [Anm. 4], 798; MÜLLER, Der 90. Psalm [Anm. 2], 272 u. a.), was einige Erklärer zu einer Transposition des Verses hinter die Aussage über die Ewigkeit Gottes in V. 2 veranlaßt hat (SEYBOLD, Zeitvorstellungen [Anm. 3], 152; H. GUNDEL, Die Psalmen [HK II, 2], Göttingen 1926, 400). Jedoch geht es in Psalm 90, wie auch anderwärts im AT, wo von der Ewigkeit Gottes und der Zeitlichkeit des Menschen die Rede ist, nicht um eine quantitative Aufrechnung; vielmehr stellen Zeit und Ewigkeit zwei verschiedene Seinsweisen dar, die sich grundsätzlich unterscheiden, nicht so sehr durch ihre Dauer, sondern durch ihren Inhalt. Es ist daher nicht angemessen, in abstrakt philosophischer Manier die Ewigkeit Gottes als Negation des Zeitflusses zu bestimmen und die so verstandene Überzeitlichkeit Gottes im Gegenüber zur Zeitgebundenheit des Menschen als das entscheidende Thema von Ps 90 anzusehen, wie dies jüngst SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3) tut. Erstens fällt der Begriff „Zeit“ im ganzen Psalm nicht und auch eine Untersuchung der zeitlichen Begriffe *jōm*, *šānāh*, *ʾōlām* – verbunden mit allgemeinen Überlegungen zum Zeitverständnis im AT – kann nicht ein Thema plausibel machen, das der Psalm so nicht kennt. Aus diesem Grund ist zweitens das Ergebnis dieser Zeitreflexion notgedrungen banal, wenn Schnocks beispielsweise feststellt, daß „Gott außerhalb der Zeit ist“ und daß „die ‚Zeit‘ Gottes mit der menschlichen Lebenszeit nicht koextensiv ist“ (173) und die Gläubigen daher von dem Bewußtsein der Begrenztheit ihres Lebens her den Wert eines jeden einzelnen Tages erkennen sollen (175). Theologische Einsichten sind das nicht.

⁴² So ZENGER (Anm. 6), 610.

ʾāsmūrāh ballajlāh heißt⁴³. Dadurch ist die Zeitangabe „Nacht“ besonders akzentuiert, was nicht zuletzt deshalb erstaunt, weil eine *ʾāsmūrāh* selbstverständlich eine Phase der nächtlichen Zeit meint. Dennoch liegt hier keine Tautologie vor. Als Zeit der Finsternis ist die Nacht nämlich eine Zeit besonderer Gefahren, was die Notwendigkeit von Wachen zur Folge hat (Neh 4,16; Judit 7,5) und die Einteilung der Nacht in Nachtwachen begründet⁴⁴. Wenn also der Glossator in V. 4b tausend Jahre Menschheitsgeschichte mit einer Wache in einer noch andauernden Nacht gleichsetzt, dann stellt er heraus, daß sie in den Augen Gottes eine Zeit darstellen, in der der Mensch gegen eine für ihn nicht zu überwindende Bedrohung ankämpft.

Die Verse 5–6 stellen eine Erläuterung der Aussagen von V. 3–4 durch einen Bearbeiter dar, der mittels Objektsuffix in *z^eramtām* an *b^enē-ādām* in V. 3 anknüpft und in der inhaltlichen Ausrichtung den Aussagetenor auch von V. 4 mit berücksichtigt. Allerdings wird ein Verständnis von V. 5 dadurch erschwert, daß das Verbum *zāram* im AT nicht im Qal, sondern nur im Polel (Ps 77,18) belegt und die Vorstellungswelt der Einheit nicht leicht zu erklären ist, was wiederum eine Reihe von Erklärern bewogen hat, einen an dieser Stelle verderbten Text in Rechnung zu stellen und in Konjekturen einen Ausweg zu suchen⁴⁵. Dennoch kann dem masoretischen Text durchaus ein Sinn abgewonnen werden. So stützt die in V. 5–6 eingesetzte Wachstumsmetaphorik ebenso wie die Bedeutung des Substantivs *zæram* „heftiger Regen“ eine Wiedergabe der Wurzel *zāram* im Sinn von „ausgießen, überschwemmen“⁴⁶. Geht man im Hinblick auf das nachfolgende *šēnāh* von einer Konstruktion

⁴³ DELITZSCH (Anm. 22), 588.

⁴⁴ Vgl. A. STIGLMAIR, Art. *lajil/lajlāh*, in: ThWAT V, Sp. 552–562.556.

⁴⁵ Vgl. die Übersicht bei SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3), 69–73.

⁴⁶ So jüngst auch SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3), der aber in seiner Erklärung den Kontext des Unwetters, innerhalb dessen das Nomen *zæram* verwendet werden kann, in die Bedeutung der Wurzel *zāram* einfließen läßt: „einem Unwetter preisgeben, aufgeben, seinem Schicksal überlassen“ (72). Sicherlich hat SCHNOCKS recht, wenn er auf diese Konnotation von *zāram* hinweist. Da es in Ps 90,5 aber nicht um die Schilderung von Vorgängen in der Natur geht und die Wurzel *zāram* nicht isoliert, sondern in Verbindung mit dem Objekt *šēnāh* als eine metaphorische Aussage erklärt werden muß, ist es nicht ratsam, die kontextgebundene Verwendung des Substantivs *zæram* in anderen Zusammenhängen zu stark zu betonen. Was sich aus der Verwendung des Substantivs für die Verbwurzel ableiten läßt, ist die Konnotation „überschütten, übergießen“. Ob damit eine positive oder negative Semantik verbunden ist, muß der Sachzusammenhang der jeweiligen Stelle entscheiden. Anders MÜLLER, der mit Verweis auf die phönizische Grabinschrift Esmūn ʾāzōr von Sidon (5. Jht. v. Chr.) das Verb *zāram* mit „unterbrechen, dahinfraffen“ wiedergibt (Der 90. Psalm [Anm. 2], 272), eine Übersetzung, die er in einer neueren Untersuchung unter nochmaliger Auswertung besagter Grabinschrift zu präzisieren sucht (MÜLLER, Sprachliche Beobachtungen zu Ps. XC 5f., in: VT 50 [2000] 394–400). Seinen Vorschlag hält SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3) in Anbetracht der unsicheren Belegsituation der Esmūn ʾāzōr-Inschrift für hypothetisch.

mit doppeltem Akkusativ aus⁴⁷, so läßt sich die Übersetzung „mit Schlaf übergießen“, die als geprägte Wendung auch in der akkadischen Literatur belegt ist⁴⁸, durchaus rechtfertigen. Strittig ist allerdings die spezifische Bedeutung von *šēnāb* „Schlaf“. Nach Auffassung vieler Erklärer handelt es sich um eine Metapher für den Tod⁴⁹. Jedoch weist der Kontext auf eine andere Semantik. Aus der Tatsache, daß der Psalmist in V. 5–6 das Werden und Vergehen in der Natur zur Illustration des in V. 3–4 Gemeinten einsetzt, darf geschlossen werden, daß der anfängliche Hinweis auf den Schlaf, mit dem Gott den Menschen überschüttet, zunächst positiv die Voraussetzung darstellt für die Regeneration der Lebenskraft, so wie ja auch der nächtliche Schlaf dem einzelnen Menschen Erholung und neue Kraft zufließen läßt. Damit greift die Aussage die Feststellung von V. 3b über die Wiederkehr der Menschengenerationen auf und illustriert die Voraussetzungen der diesbezüglichen göttlichen Verfügung. Der Vers, der mit einer als Bedingung bzw. Voraussetzung für das Nachfolgende zu verstehenden Perfektaussage *ʿramtām* beginnt und dann in das Imperfekt *jib^ejū* wechselt, veranschaulicht somit die Sachaussage, daß sich der Mensch nur innerhalb der ihm von Gott gesteckten Grenzen seiner Geschöpflichkeit entfalten kann. Auch wenn Gott ihn quasi mit „Erholungsschlaf“ überschüttet und ihm die Verjüngung in den jeweilig aufeinanderfolgenden Menschengenerationen gewährt hat, ist damit das Vergänglichkeitsgericht als solches noch nicht aufgehoben. Die Todesgrenze bleibt für den Menschen absolut, eine Selbsterlösung aus der Bündelung aller geschöpflichen Kraft heraus ist ihm nicht möglich. Zur Kennzeichnung der nur flüchtigen Erneuerung des Menschen weist der Psalmist in V. 5b auf das sich morgendlich ablösende Gras hin und verwendet dabei das Verbum *hālap*, dessen Grundbedeutung zwischen „sich ablösen“ und „neu emporwachsen“ schillert und die beiden Aspekte eines Wechselvorgangs gut zum Ausdruck bringt⁵⁰. Diese Doppeldeutigkeit bildet anschaulich die trügerische Situation ab, die für die geschichtliche Existenz des Menschen bestimmend ist: Die

⁴⁷ Vgl. SCHREINER, Erwägungen (Anm. 10), 83 und Anm. 19.

⁴⁸ Vgl. M. TSEVAT, Psalm XC 5–6, in: VT 35 (1985) 115–117.

⁴⁹ Vgl. SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3), 173; FORSTER, Begrenztes Leben (Anm. 10), 177; DELITZSCH (Anm. 22), 588. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß in den Texten, in denen der Schlaf als eine Metapher für den Todesschlaf fungiert, dieser Sachzusammenhang in der Regel eindeutig zu erkennen ist. Vgl. Jer 51,39.57 (ewiger Schlaf); Ps 13,4 (entschlafen und sterben); Ijob 14,12 (nie mehr aufstehen/schlafen); Dan 12,2 (im Land des Staubes schlafen). Eine weitere Möglichkeit für das Verständnis von *šēnāb* sieht SCHNOCKS in der Herleitung des Namens von der Wurzel *jāšan* „alt werden“. Als Übersetzung von V. 5 schlägt er vor: „Du hast sie der Alterung preisgegeben, sie sind wie Gras, das sich am Morgen regeneriert“ (74). Diese Überlegungen sind insofern abwegig, als es in Psalm 90 nicht um eine Beschreibung des körperlichen Verfalls beim Menschen geht, sondern um eine Reflexion über die theologische Ursache der Vergänglichkeit.

⁵⁰ Vgl. S. TENGSTRÖM/H.-J. FABRY, Art. *hālap*, in: ThWAT II, Sp. 999–1002.

Menschen erneuern sich, aber ein Fortschritt, der die Bedingungen der *conditio humana* grundlegend ändern würde, wird nicht erreicht.

V. 6 führt die Grasmethapher, die auch anderwärts im AT als Symbol für die Vergänglichkeit sowie für das Zunichtwerden des Frevlers fungiert (Ps 103,15 f.; Ijob 14,1; Jes 40,6–8; Ps 37,1 f.; 92,8; 129,6 f.; Ijob 8,11 f.), mittels einer Stichwortanknüpfung an V. 5 *babboqær* weiter aus: die geschichtliche Existenz der Menschheit gleicht dem innerhalb eines Tages schnell aufwachsenden und ebenso schnell welkenden Gras. Vordergründig gesehen findet ein Wachstum statt, das als solches verheißungsvoll ist, zumal wenn man die Zeitangabe „Morgen“ im Sinn der im Alten Orient qualifizierten Zeit, die nach der Finsternis der Nacht Licht und Leben bringt, gewichtet. In Wirklichkeit jedoch spiegelt die Geschichte der Menschheit den Kreislauf von Werden und Vergehen wider, eine Geschichte, die gezeichnet ist von dem vergeblichen Bemühen, die schwindende Lebenskraft zu erneuern und zu halten, so daß gilt, was Koh 1,4 in treffender Kürze formuliert: „Überhaupt nichts Neues unter der Sonne“⁵¹. Daß aber der Psalm, so die Quintessenz der Ausführungen Zengers zu dieser Stelle, mit dieser seiner Darlegung ein „sinnloses Sterben“ beklagt⁵², geht nicht nur an der Intention des Textes vorbei, sondern stellt auch in theologischer Hinsicht eine unzulässige Schlußfolgerung dar. Erstens kann ein Sachverhalt, der ausdrücklich als ein Handeln Gottes ausgewiesen ist, niemals mit dem Etikett der Sinnlosigkeit belegt werden, und zweitens gibt der Psalmist, dadurch daß er die *conditio humana* von Anfang an im Licht des göttlichen Handelns bedenkt und als ein Vergänglichkeits-

⁵¹ Diese Aussage des Buches Kohelet, das als Begleittext für die Auseinandersetzung mit dem Phänomen des säkularen Denkens in der hellenistischen Epoche entstanden ist, zieht ein Fazit aus der zuvor in Koh 1,4–8 geschilderten Daseinsstruktur einer rein diesseitig gesehnen Welt, die von einer in sich kreisenden, unaufhörlichen Bewegung geprägt ist und in der es Neues im Sinn einer teleologischen Dynamik nicht gibt. Vgl. hierzu BRANDSCHEIDT, Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube (Anm. 40), 423 ff.

⁵² Vgl. ZENGER (Anm. 6), 611: „Gott selbst rafft die Menschen weg, weil er die Sterblichkeit verfügt hat ... Die Kette der Generationen ist wie das Gras, das schnell aufsprößt, emporwächst, am Abend verwelkt und vertrocknet – nicht eine Geschichte, so akzentuiert der Psalm mit V. 6b als Schluß der Sequenz, des immer neu entstehenden Lebens als Zeichen unerschöpflicher Lebensmächtigkeit, sondern des dauernden Verwelkens, Vertrocknens – und sinnlosen Sterbens“. Zenger übersieht, daß es dem Psalm – wie der Bibel allgemein – nicht einfach um das Faktum einer von Gott in seiner Allmacht verfügten Sterblichkeit geht, wenn von der Vergänglichkeit des Menschen die Rede ist, sondern um ein den naturhaften Prozeß übersteigendes Gerichtsverhängnis, das das Vergehen des Menschen zu einem Wegsterben von Gott macht. Noch deutlicher spricht das theologische Defizit Zengers aus einer früheren Veröffentlichung zu Psalm 90, wo Zenger die Verfasserintention wie folgt glossiert: „Nimm das Leben an und lebe es, so wie es kommt. Es gehört zur Realität des menschlichen Lebens, daß es begrenzt ist. Zwar gibt es Versuche, dieses ‚tödliche Leben‘ als Brutalität oder als Zorngericht Gottes zu deuten. Laß dich nicht darauf ein: Wer weiß das schon? Also: Du darfst leben, du mußt leben!“ (Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen, Freiburg 1997, 430).

gericht wertet, sehr wohl eine Sinndeutung. Darin liegt biblisch gesehen ja gerade der Schrecken des Todes, der aber nicht durch eine Degradierung Gottes bzw. eine Todesverachtung bewältigt wird, sondern allein durch die Einsicht, daß Gottes Zorn die Bereitschaft, den geschichtlichen Weg seiner Schöpfung als Erlöser mitzutragen, nicht aufhebt⁵³, eine Einsicht, aus der heraus der Psalmist die mit V. 12 beginnenden Bitten gestaltet hat.

3. Strophe (V. 7–10)

Mit V. 7 kehrt der Psalm zur 1. P. Pl. und damit zum „Wir“ des einleitenden Bekenntnisses zurück. Eine Einheit beginnt, in welcher sich die Sprecher rückschauend der ruinösen Folgen eines in der Geschichte des Gottesvolkes fortwirkenden göttlichen Zornes, verursacht durch die Schuldansammlung in den eigenen Reihen, vergewissern. Eine Spannung zum Glaubensbekenntnis in V. 1–2 ist unübersehbar. Während der Allherr seinen Führungswillen in Geschlecht und Geschlecht offenbart und als höchster Gott seine Einzigkeit und Einzigartigkeit erwiesen hat, war die Antwort seines Volkes auf diese Vorgabe getrübt von einer nicht aufgehenden Verweigerung ihm gegenüber, so daß für die Generation der Psalmbeter aller Anlaß bestand, eine Suspension des göttlichen Mitseins und damit ein Ende der Geschichte des Jahwevolkes zu befürchten. Es geht somit dem Psalmisten, wenn er in V. 7 ff. das auf der Geschichte seines Volkes lastende Zorngericht Gottes thematisiert, in erster Linie weder um eine konkrete Notsituation⁵⁴ noch um eine Klage über die Todverfallenheit des Menschen allgemein⁵⁵, sondern – angestoßen durch bedrückende Konsequenzen in der Gegenwart – um die zerstörerische Wirklichkeit des göttlichen Zornes, mit dem ein „Sterben“ des Gottesvolkes einhergeht, so daß dieses nun im Kreislauf der vielen Menschengenerationen aufzugehen droht, die von Gott ins Dasein gerufen und im Gericht der Zermalmung preisgegeben werden⁵⁶.

⁵³ Aus diesem Grund unterscheidet der priesterschriftliche Schöpfungsbericht Gen 1 deutlich zwischen dem Sechstageswerk (Erstellung der Schöpfung) und dem siebten Tag, an dem Gott sein Werk noch einmal zum Gegenstand eines schöpferischen Handelns macht und es vollendet.

⁵⁴ So die These von FORSTER, *Begrenztes Leben* (Anm. 10), 158; KRÜGER, *Psalm 90* (Anm. 4), 206.208 f.; KRAUS (Anm. 4), 797.

⁵⁵ So jüngst wieder SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft* (Anm. 3), 137.

⁵⁶ Es geht dem Psalmisten, wenn er die *conditio humana* (V. 3–6) und nachfolgend den in der Geschichte des Gottesvolkes fortwirkenden Zorn Gottes thematisiert, nicht um eine Bestätigung des allgemein menschlichen Vergänglichkeitsgeschickes aus dem Erleben des Gottesvolkes heraus (DELITZSCH [Anm. 22], 589) bzw. um die in einer Krise stärker in das Bewußtsein tretende Sterblichkeit des Menschen (FORSTER, *Begrenztes Leben* [Anm. 10], 181; KRÜGER, *Psalm 90* [Anm. 4], 206) oder allgemein um ein universales Reden von der Macht des Todes und der Sünde (WESTERMANN, *Der 90. Psalm* [Anm. 5], 347) bzw. eine „gespenstische ‚Todeslogik‘“ (ZENGER [Anm. 6], 611), sondern um die Ausweglosigkeit, die sich

Die Darlegung beginnt folgerichtig mit explikativem *kī* und der rückschauenden Feststellung über eine todbringende Dezimierung des Gottesvolkes. Das hierbei verwendete Verbum *kālāh* wird auch anderwärts im AT in Zusammenhängen verwendet, die entweder den bevorstehenden Tod eines einzelnen Menschen (Ps 31,11; 39,11; 71,9; 73,26; 102,4; 143,7; Ijob 33,21) oder die vernichtenden Folgen des göttlichen Zorngerichtes am Volksganzen (Ez 20,13; 22,31) thematisieren. Dazu paßt, daß das im Parallelismus stehende Verbum *bāhal* oft in Beschreibungen eingesetzt wird, die innerhalb der Tag-Jahwes-Vorstellung das Element des Gottesschreckens betonen, der die Gegner Jahwes lähmt und dem Untergang weihet (Ps 48,6; 83,16.18; 2,5; Ex 15,15; Jes 13,8; 21,3; Zef 1,18; Jer 51,32; Ez 26,18). Daher beklagen die Beter, daß ihre „Lebenszeit“ als Jahwevolk sich neigt⁵⁷, daß sie ihre Tage verbracht haben wie einen Seufzer, der kaum hörbar hervorgegangen bald schon verklungen ist (V. 9). Grund für diesen Tatbestand ist der Zorn Gottes, der durch das Fehlverhalten der Menschen ausgelöst wird. V. 8 zufolge hat Jahwe die Sünden des Volkes „vor sich gestellt“, eine Ausdrucksweise, die dem forensischen Bereich entstammt und hier die Sünde zum Ankläger werden läßt, der wider den Täter vor Gott Zeugnis ablegt (Hos 7,2; Jes 59,12; Ps 109,15). Näherhin hat der in V. 8 an erster Stelle genannte Begriff *āwōn* das durch Frevel entstandene Schuldverhängnis im Blick, das den Keim des Untergangs in sich birgt und darum zu einer Schuldansammlung führt, die letztlich vernichtende Wirkung zeitigen wird⁵⁸. Das an zweiter Stelle erwähnte „Geheimste“, das Jahwe als Richter in das Licht seines Angesichtes gestellt hat, besagt nicht, daß hier ein göttlicher Inquisitor wider besseres Wissen nach menschlichen Verschuldungen sucht, um für das Übel, das er dem Menschen bringt, eine Rechtfertigung zu finden⁵⁹. Der Begriff *ālūm* hat vielmehr jenes Tun des Menschen im Visier, das heimlich geschieht oder unbemerkt bleibt, das aber vor Gott dennoch offen darliegt und somit zum Gegenstand einer Heimsuchung wird⁶⁰. Der Aussagetenor des Verses erinnert an Koh 12,14, wo der Verfasser darauf aufmerksam macht, daß ein jegliches Tun des Men-

dann für den Menschen auftritt, wenn Gottes Führungswille in der Geschichte des Gottesvolkes ausgeschaltet wird und die Geschichte der Menschheit nur noch im Rhythmus der Strukturen einer gefallenen Schöpfung verläuft.

⁵⁷ Vgl. auch SEYBOLD, Zeitvorstellungen (Anm. 3), 156: „Es geht also nicht um das bevorstehende Ende des eigenen Lebens, vielmehr um das bereits eingetretene Ende der Wirkgruppe und d. h. doch wohl der ‚Knechte‘ insgesamt, d. i. dessen, was andernorts mit ‚Israel‘ bezeichnet zu werden pflegt“.

⁵⁸ Vgl. K. KOCH, Art. *āwōn*, in: ThWAT V, Sp. 1160–1177.

⁵⁹ So MÜLLER, Der 90. Psalm (Anm. 2), 273.

⁶⁰ V. 8 spricht also nicht von unbewußtem Fehlverhalten, das Gott ahndet und angesichts dessen der Mensch vor Gott in seiner Moralität letztlich im Ungewissen lebt (gg. SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft [Anm. 3], 174).

schen jenem göttlichen Gericht unterworfen ist, das über alles Verborgene ergeht (vgl. Koh 3,17f.; 8,11; 11,9).

Der erste Bearbeiter beendet die klagende Schilderung in V. 10 mit einer abschließenden Bewertung der den Betern zubemessenen Lebenszeit und nennt dabei zwei Zahlen: siebenzig Jahre, im Höchstfall achtzig. Warum wird hier eine Zeit angegeben? Um die durchschnittliche Lebenserwartung des damaligen Menschen handelt es sich kaum, und auch das Durchschnittsalter höchster Lebenserwartung liegt nicht im Blick des Verfassers, der sicherlich keine statistischen Interessen hat, wenn er ein derartiges Fazit zieht. Ihm ist vielmehr an einer Qualifizierung der Lebenszeit gelegen, worauf bereits die sprachliche Ausdrucksseite des Verses hinweist: In sich (*bāhæm*) betrachtet machen die Jahre der Beter siebenzig bzw. achtzig Jahre aus. Angaben, die man aufgrund ihrer Konkretheit nicht bagatellisieren sollte⁶¹. Unter Berücksichtigung des Sachverhaltes, daß die Zahl siebenzig anderwärts im AT in einer Verbindung zum babylonischen Exil steht, dessen Dauer mit siebenzig Jahren angegeben wird (Jer 25,11 ff.; 29,10; 2 Chr 36,21; Dan 9,2), und im Hinblick auf die in V. 10 getroffene Feststellung, daß die angesprochenen Jahre nichts als Mühsal und Unheil bedeuten, will der Psalmist die Lebenszeit der Beter bzw. der Glieder des Gottesvolkes als eine „Exilszeit“ werten, der man unter Aufbietung aller Kräfte⁶² zu entkommen sucht (achtzig Jahre). Das Exil ist zwar historisch gesehen überwunden, aber nicht theologisch. Die Erfahrung von Not und Fremdlingsschaft bestimmt weiterhin die Existenz der Jahweknechte, eine wirkliche Heilswende scheint nicht in Sicht⁶³. Wo immer der Eindruck aufkam, einen diesbezüglichen Fortschritt erzielt zu haben – hier symbolisiert durch die nach Art eines Zahlenspruches (vgl. die Folge 7 und 8 in Koh 11,2; Mi 5,4) zu achtzig gesteigerten siebenzig Jahre –, war es eine Illusion, und das, womit man „stolziert“⁶⁴ hat – *rohab* meint das Großtun und Prahlen⁶⁵ –, wurde folglich als Mühsal und Unheil zugleich offenbar. Ein Fortschritt hin zu einer Veränderung der Daseinsstrukturen für den Menschen ist nicht erreicht

⁶¹ Vgl. SCHMIDT, Der du die Menschen (Anm. 6), 125: „Wie hoch die Zahl auch sein mag – bleibt nicht entscheidend, daß sich menschliches Leben überhaupt mit einer Zahl angeben läßt, in der das Gefühlsein der Jahre mit dem Reichtum des Erlebten verschwindet?“

⁶² Mit dem Plural *g^ebūrot* können die kraftvollen Taten Gottes bezeichnet werden, aber auch die angemäße Stärke des Sünders (vgl. Ijob 41,4).

⁶³ KRÜGER, Psalm 90 (Anm. 4) versteht die Anspielung auf die siebenzig Jahre in einem rechnerischen Sinn: Wenn die mit dem Exil verglichene Notlage der Beter siebenzig Jahre währt, dann besteht für einen erwachsenen Betroffenen selbst bei einer Verlängerung durch göttliche Krafttaten keinerlei Aussicht, eine allfällige Wende des kollektiven Geschickes noch zu erleben (212). Mit der Anspielung auf die Exilszeit verfolgt der Psalmist kaum den Zweck, die Dauer der Notzeit zu berechnen, vielmehr will er sie in einem theologisch hintergründigen Sinn qualifizieren.

⁶⁴ So DELITZSCH (Anm. 22), 591.

⁶⁵ Vgl. U. RÜTERS WÖRDEN, Art. *rohab*, in: ThWAT VII, Sp. 372–378.374.

worden, vielmehr hat das universale Gericht, das in ständiger Gegenwart die *conditio humana* bestimmt, sich in einem sündigen Gottesvolk zu einem existenzgefährdenden Niedergang konkretisiert: Der Stolz der achtzig Jahre – ein Hinweis auf eine geschichtliche Situation, die dem Gottesvolk den Anbruch einer durch eigene Kraft herbeigeführten Heilszeit suggeriert hat – war schnell vorbei mit der Wirkung, daß die Betroffenen „davon fliegen mußten“. Erhellend für diese enigmatische Aussage am Schluß von V. 10 ist Jes 16,12, wo es innerhalb einer Gerichtsschilderung heißt, daß Moabs Töchter aus dem Nest verscheucht wie Vögel davonfliegen. Analog dazu stellt auch der Psalmist in V. 10 fest: Wir sind flüchtig, weil wir im Hinblick auf Jahwes Zorn keine „Heimat“ mehr haben, eine Aussage, die – wie die V. 7–10 generell – in einer Spannung zum Eingangsbekenntnis zu Gott als dem Ort der Sicherheit und des Überlebens in V. 1–2 steht und die Glaubensanfechtung der Beter nachdrücklich verdeutlicht.

4. Strophe (V. 11–12)

Die innerhalb der konzentrischen Anlage des Psalms der Aussageneinheit V. 3–4a (4b–6) korrespondierende Strophe V. 11–12 thematisiert die dort im Horizont des Vergänglichkeitsgerichtes dargelegte *conditio humana* mit Blick auf die Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes und leitet zugleich zu den an Jahwe gerichteten Schlußbitten V. 13 ff. über. Die Einheit beginnt in V. 11 mit einer an die weisheitlichen Lehrfragen im Buch Kohelet (Koh 2,19; 3,21; 6,21; 8,11) erinnernden Doppelfrage, deren Thema weniger das Ausmaß der göttlichen Zorneswirkungen ist⁶⁶ als vielmehr die Einsicht in die Unwiderstehlichkeit des göttlichen Handelns bei der Erreichung seines Zieles. Wer erkennt (*jādaʾ*), wer begreift über die mit dem Zorn Gottes gegebene Katastrophensituation für den Menschen im allgemeinen und für das Gottesvolk im besonderen hinaus, daß dieser Gott das heilsgeschichtliche Telos seiner Schöpfungs- und Geschichtsplanung nicht aufhebt?! Um diese Dimension des göttlichen Handelns auch in der Zeit des Zorngerichtes wahrnehmen zu können, ist jedoch, wie V. 11 nachdrücklich betont, die Haltung der Gottesfurcht vonnöten, jene grundlegende Offenheit des gläubigen Menschen dem Offenbarungsgott gegenüber, die zu einer wahren, d. h. wirklichkeitgetreuen Erkenntnis überhaupt erst befähigt. Aus diesem Grund erbitten die Jahwe-

⁶⁶ Nach Auffassung einiger Autoren handelt es sich in V. 11 um eine rhetorische Frage (SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft [Anm. 3], 175; FORSTER, Begrenztes Leben [Anm. 10], 189), die dem Leser die Einsicht vermitteln will, daß kein Mensch in der Lage ist, die Macht des göttlichen Zornes zu erkennen, und folglich die Begründungszusammenhänge für die *conditio humana* der Erkenntnis des Menschen radikal entzogen sind. Was aber unterscheidet dann das Glaubenswissen des Frommen von der Geisteshaltung eines Agnostikers oder Atheisten?!

treuen in V. 12, Gott selbst möge doch lehren (erkennen lassen: *jādaʿ hif.*), wie ihre Tage zu zählen sind. Was diese Aussage beinhaltet, wird von den Auslegern in der Regel als eine vertiefende Schau in das Elend der Vergänglichkeit verstanden, als eine weisheitlich-resignierte Zustimmung zur Kürze des Lebens mit der Schlußfolgerung, daß für den Menschen jeder einzelne Tag bzw. das jeweils Gegebene kostbar ist und deshalb von Gott ein Umgang mit der Zeit erbeten werden muß, der diese nicht passiv verrinnen läßt, sondern Raum zur Gestaltung schafft⁶⁷. Wenn es aber nur darum geht, im Bewußtsein der eigenen Vergänglichkeit über die verbleibenden Möglichkeiten für eine realistische Daseinsgestaltung Klarheit zu erlangen, warum muß dann Gott etwas lehren, was der Mensch im Grunde genommen auch ohne dessen Zutun zu leisten in der Lage ist?

In der auch syntaktisch auffälligen Konstruktion, die den Infinitiv *lim^enōt* dem Imperativ *hōdaʿ* voraufgehen läßt und der Bitte dadurch einen besonderen Nachdruck verleiht, geht es nicht um ein Abzählen und Berechnen, mittels dessen der endliche Mensch die ihm zubemessene Lebenszeit optimal ausnutzen will⁶⁸, sondern um eine weisheitliche Einsicht in die Begrenztheit der vom Zorneswalten Jahwes bestimmten Daseinsform des Menschen allgemein und des Gottesvolkes im besonderen⁶⁹. Für ein Verständnis dessen, was das von Gott gelehrt „Zählen unserer Tage“ meint, ist auf die Aussage Dan 5,25 f. hinzuweisen. In der dortigen Lehrerzählung vom Gastmahl des Belschazzar ist die Rede von einer verschlüsselten Inschrift (*menē menē tekēl u-parsin*), die in der Deutung des Weisen Daniel besagt, daß Gott die Tage der Weltherrschaft Babels „gezählt“ (*menē*) und damit ihr Ende beschlossen hat⁷⁰. Diese

⁶⁷ Vgl. MÜLLER, Der 90. Psalm (Anm. 2), 276; SEYBOLD (Anm. 26), 359; KRAUS (Anm. 4); SCHMIDT, Der du die Menschen (Anm. 6), 124; SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3), 175.

⁶⁸ So ZENGER, „Dem vergänglichen Werk unserer Hände gib du Bestand!“ Ein theologisches Gespräch mit dem 90. Psalm, in: R. PANIKKAR/W. STROLZ (Hg.), Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt in Christentum, Hinduismus und Buddhismus, Freiburg-Basel-Wien 1985, 11–36, 27: „Das Wissen um den Tod möge zu solcher Weisheit hinführen, die die einzelnen und begrenzten Tage des Lebens, wozu auch der Tag des Todes gehört, annimmt – nicht als Verordnung göttlichen Zorns, sondern als verdanktes Leben, das menschlicher Verfügbarkeit entzogen, aber gleichwohl originär menschlich auszuschöpfen ist“. Was bedeutet „originär menschlich“? Ist damit der Adam des Sündenfalls und somit der sich selbst verherrlichende Mensch gemeint? Oder sollte es sich um bloße Rhetorik handeln?

⁶⁹ KRÜGER, Psalm 90 (Anm. 4), 207 f. weist in die richtige Richtung, wenn er die Bitte um die Fähigkeit, „unsere Tage zu zählen“ auf das Ende der in V. 7 ff. beklagten Notlage bezieht. Allerdings hat die Einheit V. 11–12 nicht nur die Bewältigung einer punktuellen Gerichtserfahrung Gottes im Blick, sondern thematisiert in grundsätzlicher Weise die Frage nach der Überwindung des göttlichen Zorns.

⁷⁰ Vgl. E. HAAG, Daniel (NEB), Würzburg 1993, 51, der in seiner Erklärung zu Dan 5,25 ff. auch auf Ps 90,12 verweist. H.-M. WAHL, Ps 90,12: Text, Tradition und Interpretation, in: ZAW 106 (1994) 116–123, der in seiner Untersuchung richtig vermerkt, daß es bei

mit dem Vorgang des Zählens verbundene Konnotation der Beendigung einer Epoche bedeutet in der Übertragung auf Ps 90,12, daß die vom Zorn Jahwes bestimmten Tage der Jahweknechte von Gott gezählt und somit begrenzt sind. Da aber er allein über die Begrenzung verfügt, bedarf der Gläubige einer Belehrung, die ihm die Augen öffnet erstens für den Interimscharakter der Zeit des Zornes in der Geschichte des Jahwevolkes und zweitens für die Einsicht in Zeichen, die den Übergang in die Heilsvollendung ankündigen.

Ziel der Belehrung durch Gott ist ein „Herz von Weisheit“, eine Wendung, die im AT nur hier belegt ist und daher im Zusammenhang mit der Tatsache, daß der Zählvorgang von Gott gelehrt werden muß, eigens zu gewichten ist⁷¹. Mit der in V. 12 angesprochenen Weisheit ist nicht einfach eine Lebensklugheit gemeint, für deren Realisierung Gottes Hilfe erbeten wird⁷², sondern eine Weisheit, die als Folge göttlicher Offenbarung dem Menschen geschenkt wird und die das Herz des Menschen mit einer der Planung Gottes entsprechenden Weisheit erfüllt. Damit stoßen wir auf das Weisheitsverständnis der schriftgelehrten Theologie, für die die Vermittlung der Weisheit in einem engen Zusammenhang mit der geschichtlichen Offenbarung Jahwes steht, eine Reflexion, die in Ijob 28 angestoßen, in Spr 8 weitergeführt und in Sir 24 vollendet wird. Dieses „Herz von Weisheit“, das von Gott in die Lage versetzt wird, das Weltgeschehen im Licht seiner Planung zu sehen und sich nicht in pessimistische Daseinsverdrossenheit oder optimistische Diesseitigkeit zu verlieren, wollen die Beter als eine geschenkte und in Denken und Tun angeeignete Größe Gott zurückgeben und ihm „darbringen“.

Der hier mit *bō* hif. umschriebene Sachverhalt, der sich an der Semantik dieses Verbums im Sinn von „ein Opfer darbringen“ orientiert,⁷³ akzentuiert den Aspekt der Antwort des Menschen auf die Vorgabe Gottes. Der Intention des Psalmisten folgend soll nicht einfach nur ein weises Herz als Ergebnis eigener Tüchtigkeit erworben bzw. davongetragen werden, sondern ein Herz von Weisheit, das von der Offenbarung Gottes erfüllt und geprägt ist, für

der Zählbarkeit der Tage darum geht zu begreifen, daß die Zeit von Gott bemessen ist, bezieht diesen Tatbestand jedoch auf die Endlichkeit, der Gott den Menschen preisgegeben hat, und gelangt zu dem folgenschweren Ergebnis, daß V. 12 eine „Hermeneutik des Todes“ darbieten wolle: „Zu begreifen, daß der Mensch der Endlichkeit verfallen ist, lehre doch!“ (121 f.), eine nicht nur überzogene, sondern auch eine der biblischen Theologie fremde Schlußfolgerung (vgl. u. a. Weish 2,23).

⁷¹ Auf die Bedeutung der Constructus-Verbindung *l'bab häkmāh* macht auch WAHL, Ps 90,12 (Anm. 70), 118 f. aufmerksam.

⁷² So SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3), 104: „Versucht man etwa das Anliegen des ersten Halverses zu formulieren, so liegt der Ton weniger darauf, daß Gott aufgefordert wird, etwas zu tun, sondern darauf, daß das ‚Wir‘ der Beter bereits die Einsicht formuliert, seine Tage zählen zu müssen. So verstanden wird der Vorsatz artikuliert, die Begrenztheit der Lebenszeit anzunehmen, und gerade dafür wird dann die Hilfe Gottes erbeten“.

⁷³ Vgl. H. D. PREUSS, Art. *bō*, in: ThWAT I, Sp. 536–568. 541 f.

Gott als den Geber der Weisheit offengehalten werden, ein Gedanke, den die mit dem Verbum *bōʿ* verbundene Semantik der Opferdarbringung als Zeichen der Hingabe der Person an Gott am besten zum Ausdruck zu bringen vermag und der zudem anzeigt, wie die Glaubensanfechtung der Beter in der Zeit des Zornes Gottes zu bewältigen ist.

5. Strophe (V. 13–17)

Die in der konzentrischen Anlage des Psalms mit der Anfangsstrophe V. 1–2 den äußeren Rahmen bildende Strophe V. 13–14. 16 (15.17) thematisiert in Form von Bitten die Vollendung der zu Beginn des Psalms angesprochenen Selbstoffenbarung Gottes in Schöpfung und Geschichte. Aus diesem Grund wechselt in V. 13 kaum zufällig der Gottesname in die Anrede „Jahwe“, die im Horizont von Ex 3, 14–15 den Führungsanspruch und Führungswillen Gottes sowie die darin eingeschlossene Vollendung seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung beinhaltet. Der Anrede „Jahwe“ korrespondiert in V. 13 die Selbstbezeichnung der Beter als „seine Knechte“ (vgl. auch V. 16), ein Ausdruck, der im Kontext des Psalms die im Zorngericht bewährte Zugehörigkeit zu Jahwe beinhaltet. Eingedenk des Tatbestandes, daß *ʿebād* über eine bloße Demutsbezeichnung hinaus auch die Sonderstellung eines Menschen und dessen Werkzeugfunktion in der heilsgeschichtlichen Planung Gottes bezeichnen kann (2 Sam 3,18; 7,5.8: David; Dtn 34,5; Jos 1,1–2: Mose; Jos 24,19; Ri 2,8: Josua; 1 Kön 14,18; 15,29: Propheten; Ijob 1,8; 2,3: Ijob; Jer 27,16: Nebukadnezar), drückt dieser Titel⁷⁴, über die Bezugnahme auf ganz Israel (Jes 41,8.9; 42,18 f.; 43,21; 44,1 f. 21 f.; 45,4) hinaus, das Selbstverständnis der hinter Ps 90 stehenden jahwetreuen Kreise aus, die mit dieser Kennzeichnung sowohl ihre auf der Zuordnung zu Gott gründende Würde als auch ihre Aufgabe am Gottesvolk in der Bewährung der genuinen Jahwetraktionen verbinden.⁷⁵

Wegen der Jahwetreuen im Volk wird Jahwe um eine Hinkehr (vgl. Joel

⁷⁴ Vgl. H. RINGGREN / RÜTERS WÖRDER, Art. *ʿābad*, in: ThWAT V, Sp. 982–1012. 999 f.

⁷⁵ Daß hier nicht das ganze Volk, sondern eine bestimmte Trägergruppe gemeint ist, stellt auch U. BERGES, Die Knechte im Psalter. Ein Beitrag zu seiner Kompositionsgeschichte, in: Bib 81 (2000) 153–178 heraus (176). MÜLLER, Der 90. Psalm (Anm. 2), 268 denkt an Observantenkreise des nachexilischen Juda im Gegensatz zu den religiös gleichgültig Gewordenen. Zu *ʿebād* als Bezeichnung für den nachexilischen Frommen im Gegensatz zu den Gottlosen vgl. auch Jes 56,6; 65,8 f. 13–15; 66,14; Ps 123,2; Mal 3,18. Demgegenüber bleibt SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3) unentschieden: „Dabei gibt es im Text weder einen Hinweis darauf, daß diese Identifikation einschränkend verstanden werden müßte, so daß nun etwa nicht mehr von ‚den Menschen‘, sondern nur noch von Israel die Rede sei, noch wird man umgekehrt hier die explizite Aussage sehen dürfen, daß alle Menschen sozusagen anonyme Knechte JHWHs seien. Anders als die im vierten Psalmbuch folgenden JHWH – Königspsalmen ist Ps 90 an solchen Fragen offenbar wenig interessiert“.

3,14) gebeten, wobei der Psalmist mit Bedacht das Verbum *šûb* verwendet, das zuvor in V. 3 den von Gott verfügten Kreislauf der Menschengenerationen umschrieben hat. Eine derartige Rück- und Wiederkehr vermag die Daseinsstrukturen für den Menschen nicht zu ändern, wohl aber die mit der Absicht einer Beendigung des Zorngerichtes verknüpfte Hinkehr Gottes selbst. Wenn einige Autoren in diesem Zusammenhang mit Erstaunen vermerken, daß scheinbar ungeachtet entsprechender Aussagen in V. 8 die Sündenvergebung in dieser Bitte kein Thema ist⁷⁶, so übersehen sie, daß es dem Psalmisten nicht um die Verzeihung punktueller Verfehlungen Israels geht, sondern um die Überwindung eines Zorngerichtes und seiner Folgen, die in der Geschichte des Menschen allgemein und in der Geschichte des Gottesvolkes im besonderen dazugeführt haben, dass die Mächte des Unheils dominieren und den Menschen immer wieder in seine schuldbeladene Nichtigkeit zurückfallen lassen. So gesehen bittet V. 13 um die Vollendung der Führung Jahwes, um eine Heilswende, die dem mit dem Wechsel der Generationen sich fortsetzenden Zorngericht Gottes ein Ende setzt und die ungebrochene Gemeinschaft mit und die Lebensfülle bei Gott als Vollendung seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung anbrechen läßt. Aus diesem Grund auch folgt die die Bitte der Beter unterbrechende Frage nach der Dauer des Zorngerichtes („wie lange“) dem Appell an Jahwe, sich seinem Volk zuzukehren, bevor dann das Erbarmen Jahwes mit seinen Knechten erleht wird. Das in diesem Zusammenhang verwendete Verbum *naham* nif. mit Jahwe als Subjekt ist semantisch breit gefächert und beinhaltet auch den Sachverhalt der Reue Gottes, jenen Entschluß, trotz anderer, ihm zu Gebote stehender Möglichkeiten, die Geschichte des Menschen als Erlöser mitzutragen und entsprechend seiner ursprünglichen Schöpferabsicht zu vollenden (vgl. Gen 6, 5–8)⁷⁷. Allein auf diesem Hintergrund ist die Frage nach dem „wie lange“ des auf der Schöpfung lastenden Zorngerichtes sinnvoll, während sie im Hinblick auf die Schuldansammlung des Menschen und die daraus resultierenden irreversiblen Schuldfolgen ins Leere stieße.

Der Bitte um Jahwes Zuwendung und eine damit einhergehende Beendigung der Zeit des Zornes schließt sich in V. 14 der Ruf nach dem Erweis seines Bundessinnes *hæsæd* an, wobei die Beter die Heilswende als eine „Sättigung am Morgen“ erleben. Kontrastierend zu V. 5, wo mit der Zeitangabe „am Morgen“ die flüchtige Existenz der Menschengenerationen verknüpft ist, wird hier – unter Berücksichtigung der altorientalischen Vorstellung, daß der Morgen als eine qualifizierte Zeit gewertet wird, die den Übergang von der Finsternis (Tod) zum Licht (Leben) bedeutet (vgl. Ps 5,3; 30,6; 46,6; Jes

⁷⁶ Vgl. FORSTER, Begrenzttes Leben (Anm. 10), 195; SCHMIDT, Der du die Menschen (Anm. 6), 127; WEISER (Anm. 18), 410.

⁷⁷ Vgl. hierzu BRANDSCHEIDT, Noach und Abraham (Anm. 37), 1–24.

17,12.14; 33,2; Zef 3,4)⁷⁸ – von den Betern der Durchbruch einer Gnadenzeit erhofft, die jenen Abend nicht mehr kennt, an dem die Nichtigkeit zur drückenden Gewißheit wird und von dem der erste Bearbeiter in Ausdeutung der Grasmethapher V. 5 f. spricht. Dann aber lenken die Bitten in V. 13 f. nicht mit „einigem Wortaufwand ins konventionell-Psalmistische zurück“⁷⁹, sondern basieren auf der priesterschriftlichen Eschatologie von Gen 1,1–2,4a, wo der siebte Tag, der keinen Abend mehr kennt, das Ende des Schöpfungswerkes klar als Vollendung erscheinen läßt (Gen 2,2–3). Die Selbstaufforderung zu Jubel und Freude in V. 14b, mit der die Beter der Rettertat Jahwes antworten wollen, entspricht formal einem Lobgelübde, das aber hier auf die ganze Lebenszeit der Beter ausgeweitet ist (alle unsere Tage) und damit unübersehbar einen Kontrapunkt zur Zeit des Zorns (V. 9: unsere Tage) setzen will.

Die Selbstverpflichtung der Beter in V. 14b wandelt der erste Bearbeiter in V. 15 zu einem dringlichen Appell an Jahwe, die unter dem Zorngericht Leidenden entsprechend der ihnen widerfahrenen Zeit des Unheils zu erfreuen, um so sicherzustellen, daß allein von Gott die Wende zum Heil ausgehen kann. Dabei spricht V. 15 von den Betern als denen, die Jahwe „erniedrigt hat“ (*ʿānāb pi.*), ein Ausdruck, der den Aspekt der Verwerfung und scheinbaren Suspension der Erwählung des Gottesvolkes insgesamt (Jes 64,11; 1 Kön 8,35; Kgl 3,31–33 u. ö.) beinhaltet, bei dem aber auch – nicht zuletzt im Hinblick auf die Selbstbezeichnung der Beter als „Knechte“ – das vierte Gottesknechtlied berücksichtigt werden sollte; denn vom Gottesknecht heißt es in Jes 53,4: „Wir aber hielten ihn für einen Bestraften, einen von Gott Geschlagenen und einen Erniedrigten“. Theologisch bedeutsam sind im Hinblick auf die Aussage Ps 90,15 zwei Aspekte der von Gott verfüzten Erniedrigung des Volkes im Gericht: Erstens, daß Gott nicht grundlos und freudigen Herzens betrübt, sondern weil die Züchtigung für den Menschen heilsam ist (Kgl 3, 31–33), und zweitens, daß der Planung Gottes zufolge der im Glauben angenommene Weg in die Erniedrigung der erste Schritt zur Bewältigung des Zorngerichtes und seiner Folgen darstellt, wie es das Beispiel des Gottesknechtes lehrt⁸⁰. Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß der Psalmist, wenn er eine Zeit der Freude entsprechend der Zeit der Erniedrigung von Jahwe erbittet, nicht einen Anspruch der Beter für die erlittene Not geltend

⁷⁸ Vgl. B. JANOWSKI, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils (WMANT 59), Neukirchen 1989.

⁷⁹ So MÜLLER, Der 90. Psalm (Anm. 2), 268: „Die Bitten um Jahwes Zuwendung (13–14a) und Freundlichkeit (*no'am*, 17) lenken mit einigem Wortaufwand ins konventionell-Psalmistische zurück: Die Hilfe für den sterblichen Menschen, worin immer sie besteht, nimmt bei der Wiederbegründung des Gottesverhältnisses ihren Ausgang“.

⁸⁰ Zur Übertragung der Rede vom leidenden Gottesknecht auf das Jahwevolk vgl. auch J. GOLDENSTEIN, Das Gebet der Gottesknechte. Jesaja 63,7–64,11 im Jesajabuch (WMANT 92), Neukirchen 2001, 164 ff.

machen oder gar für einen „fairen Ausgleich“ plädieren will⁸¹, sondern die Wiederherstellung des Volkes im Horizont eines von Anfang an zugesagten und durch das Zorngericht nicht aufgehobenen Heiles zur Sprache bringt, das aber, weil es sich um eine Wiederherstellung nach dem Gericht handelt, neu gegeben werden muß und so gesehen theologisch eine Überbietung der Zuwendung Gottes am Anfang darstellt. Eschatologische Vorstellungen klingen in V. 15 an, wenn auch keine transzendent-eschatologischen im Hinblick auf die Auferstehung des Menschen und seine Vollendung.

Die Grundschrift schließt in V. 16 mit der ausdrücklichen Bitte um den Erweis der letzten und entscheidenden Gottestat, die die Verhältnisse grundlegend ändert⁸², weshalb der Psalmist mittels der Präposition *ʾel* bzw. *ʾal* hervorhebt, daß Israels Heil nicht Selbstzweck, sondern Jahwes Werk ist und von oben („über“) Israel entgegenkommt. Der Begriff *poʾal* („Werk“) beinhaltet unter verschiedenen Aspekten das Handeln Gottes in Schöpfung und Geschichte⁸³, das sich seiner Heilsplanung gemäß vollzieht, und meint hier auf die Zukunft gerichtet das Offenbarwerden seines bisher verborgenen Erlösungswerkes. Dem entspricht in V. 16b der Wunsch, daß dem Israel der Endzeit (Kinder der Knechte) Gottes Herrlichkeit (*hādār*) – gemeint ist die Vollendung der Führungsgeschichte als Wirkung der zum Ziel gelangten Königsherrschaft Jahwes (vgl. Ps 145,12) – zuteil werden möge. Mit dem Hinweis auf die Nachkommen der Jahweknechte stellt der Psalmist zudem eine Inklusion mit V. 1–2 her und holt das Bekenntnis zum Allherrscher als der „Wohnung“ für das Gottesvolk in Geschlecht und Geschlecht neu und bleibend ein.

Der in V. 17 vom Ergänzter angefügte Segenswunsch, der den Blick auf die Gegenwart der Sprecher lenkt, bittet Jahwe zunächst um den fortgesetzten Erweis seiner „Güte“ (*noʾam*) als „Raum“ für ein gelingendes Leben. Der Terminus *noʾam*, der im profanen Kontext die Schönheit eines liebenden Gemeinschaftsverhältnisses umschreibt, meint auf Jahwe bezogen jenen Segen, der aus seiner Heilszuwendung resultiert und dessen man in der gottesdienstlichen Feier mit ihrem Zuspruch gewiß werden kann (Ps 27,4)⁸⁴. In Ergänzung zu der Bitte um das endgültige Offenbarwerden des göttlichen Erlösungswerkes (V. 16) und um den ungebrochenen Erweis der Güte Jahwes (V. 17aα) gehen die Beter Jahwe um die Festigung ihres Tuns an. Damit spre-

⁸¹ So SEYBOLD (Anm. 26), 360; FORSTER, Begrenztes Leben (Anm. 10), 196; KRÜGER, Psalm 90 (Anm. 4), 208.

⁸² In Frageform zur Diskussion gestellt von SCHMIDT, Der du die Menschen (Anm. 6), 129 und Anm. 67; vgl. auch H. IRSIGLER, Vom Adamssohn zum Immanuel (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 58), St. Ottilien, 1996, 66: „Diese Wünsche eröffnen der Rezeption von Ps 90 einen neuen Horizont: die Hoffnung auf ein eschatologisches Erscheinen von Gottes Herrlichkeit und Freundlichkeit“.

⁸³ Vgl. K.-J. ILLMANN, Art. *poʾal*, in: ThWAT VI, Sp. 697–703.

⁸⁴ Vgl. T. KRONHOLM, Art. *noʾam*, in: ThWAT V, Sp. 500–506.

chen sie nicht einfach nur das Gelingen ihrer Arbeit inmitten der Mühsal des Lebens an⁸⁵. Weder menschliche Großtaten noch ein rühmendes Andenken sind hier der Gegenstand. Der Ausdruck „Werk unserer Hände“ ist vielmehr, da es sich um das Werk der „Jahweknechte“ handelt, ein qualifiziertes Tun. Im Buch Deuteronomium, wo diese Wendung gehäuft vorkommt, fungiert sie als Umschreibung für jenes Wirken des Menschen, das dem Aufbau und Ausbau des Verheißungslandes dient (Dtn 2,7; 16,15; 24,19; 28,12; 30,9). Es geht in V. 17 somit um ein menschliches Tun in Entsprechung zu den Zielen Gottes, um ein Tun, das die Welt als Schöpfung Gottes kenntlich macht, um das, was urgeschichtlich der Auftrag des Menschen ist: die Schöpfung zu „bebauen und zu bewahren“ (Gen 2,15). Dieses Aufbauwerk – und nicht einfach die Arbeit schlechthin – soll Gott „festigen“. Dem entspricht, daß der Verfasser hier das Verbum *kūn* verwendet, das das Zurüsten bereits (von Gott) erstellter Größen meint⁸⁶ und so die Zuordnung des menschlichen Tuns zur göttlichen Vorgabe (vgl. Jes 45,18) treffend herausstellt⁸⁷. Dieses Werk der Jahweknechte soll Gott „über/gegen uns“ festigen, d. h. „über“ die Vergänglichkeit des Menschen hinaus und „gegen“ alle Versuche einer Zerstörung durch den sündigen Menschen selbst. Offenbar hat der Ergänzter eine Phase der Restauration des Gottesvolkes vor Augen, was erklärt, warum er die Bitte um die Festigung des menschlichen Tuns durch Gott in V. 17b – auch auf dem Hintergrund von V. 10b – unter starker Hervorhebung des göttlichen Subjektes wiederholt.

II. Theologische Synthese

Immer wieder weist das nachexilische Schrifttum des Alten Testaments auf die Schuldgeschichte Israels und auf das Versagen des Gottesvolkes gegenüber der Führung Jahwes hin, aber ebenso auch auf den durchgehaltenen Heilswillen Jahwes und seine Vergebungsbereitschaft, die Israel die Umkehr und damit den Ausweg aus seiner Unheilssituation ermöglicht⁸⁸. Was den Psalm 90 jedoch aus der Reihe all dieser Rückblicke, die allesamt eine epochale Schuld Israels beklagen, deutlich heraushebt, ist die Tatsache, daß hier die im Zorn-

⁸⁵ So MÜLLER, Der 90. Psalm (Anm. 2), 278: „Da der Tod jedenfalls unabwendbar ist, soll doch gleichsam die kleine Unsterblichkeit des menschlichen ‚Werks‘ ... die unerreichbar bleibende eigentliche Unsterblichkeit ersetzen“. Ähnlich SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3), 177.

⁸⁶ Vgl. K. KOCH, Art. *kūn*, in: ThWAT IV, Sp. 95–107.104.

⁸⁷ Damit ist kaum gemeint, was ZENGER (Anm. 6), 613 wie folgt umschreibt: „Mit dem Verb ..., ‚festmachen/zurüsten‘ erfleht der Psalm, daß das, was die Menschen selbst tun und wirken, durch Gottes Mitwirken ein wirkungsvoller Beitrag zur Schöpfung als Gesamtprozeß des Lebens werde“. Soll demnach Gott lediglich Sorge tragen dafür, daß die Aktionen des Menschen von Erfolg gekrönt sind?!

⁸⁸ Vgl. hierzu die prophetische Gerichtsrede in Ez 20,1–44 und die Umkehrbekenntnisse in Esra 9,1–10,6; Neh 1,1–11; 9,1–10,44 sowie in Dan 9,1–27 und Bar 1,1–5,9.

gericht Jahwes eingetretene Existenzgefährdung Israels im Horizont der *conditio humana* angesiedelt ist und daher den Eindruck erweckt, als stehe im Auf und Ab der Menschheitsgenerationen der Untergang des Gottesvolkes bevor. Zeitgeschichtlich weist dies auf eine Situation Israels hin, in der sich die Jahwetreuen (oder Knechte Gottes) offensichtlich in ihrem Volk als Minderheit empfinden und das Gros des Volkes einem Diesseitsoptimismus huldigt, der sich ökonomisch und politisch von der Assimilation an ein innerweltliche Erfolgsdenken mehr versprach als von dem Festhalten an der Jahwetradition. Dies war in Israel der Fall, als zur Zeit der Ptolemäer- und Seleukidenoberherrschaft in Palästina prohellenistische Reformjuden eine Politik der Anpassung an das Heidentum betrieben (1 Makk 1,11) und man in dem angeblich rückständigen Ethnos der Juden den Ehrgeiz der Griechen, die Überlegenheit ihrer Zivilisation und Kultur durch eine bis in die mythische Vorzeit zurückreichende Ahnenreihe aufzuweisen, durch genealogische Konstruktionen nachzuahmen suchte (1 Makk 12,21)⁸⁹. Aus diesem Grund stellt Ps 90 sowohl in der Grundschrift wie auch in seiner Bearbeitung die kreatürliche Ohnmacht des Menschen und den illusionären Charakter seiner eingebildeten Geschichtsmächtigkeit heraus, bevor er den auf Israel lastenden Gotteszorn (1 Makk 1,64) zur Sprache bringt, der angesichts der Ohnmacht des Menschen, von seinen Voraussetzungen her dessen Aufhebung zu betreiben, der Situation das Stigma der Auswegslosigkeit aufprägt. Einzig und allein im Glauben an die Führungsgeschichte Jahwes mit Israel, wo gerade nicht das Erfolgsdenken im Sinn dieser Welt die Existenz des Gottesvolkes bestimmt und gesichert hat, kann die Hoffnung auf ein Weitergehen der Heilsgeschichte und ihre Vollendung aufblühen und das Denken der Jahwetreuen bestimmen. Die Parallelen zu der in hellenistischer Zeit Israels entstandenen Literatur des Alten Testaments weisen auf schriftgelehrte und dem apokalyptischen Denken verhaftete Kreise hin, in denen Ps 90 entstanden ist. Es dürfte sich näherhin um die Gruppe der sog. *maskilim*, der „Verständigen“ handeln (Dan 11,33.35; 12,3.10), die nach Auskunft des Buches Daniel Einsicht in die Planung Gottes erstreben (Dan 9,20) und die – weil der Tempelkult zu Jerusalem in der vormakkabäischen Zeit säkular affiziert war – im Lehrhaus und in den Synagogen die Anfechtung und Irritation der Frommen wahrgenommen und reflektiert haben und so für die Gruppe der Jahwetreuen zu einer geistigen Stütze wurden.

Das in Ps 90 in grundsätzlicher Manier aufgewiesene Spannungsverhältnis zwischen dem umfassenden Schuldverhängnis, das auf der Menschheit im allgemeinen und auf dem Gottesvolk im besonderen lastet, einerseits und dem heilsgeschichtlichen Einsatz Jahwes zur Vollendung seines Werkes anderer-

⁸⁹ Vgl. K. BRINGMANN, Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa, Göttingen 1983, 72.

seits dürfte der Grund sein, warum Ps 90 im jetzigen Kontext das vierte Psalmenbuch eröffnet, in dem es um die Bewältigung des „großen Exils“ geht. Gemeint ist nicht in einem vordergründigen Sinn die Fortwirkung des babylonischen Exils und seiner Folgen⁹⁰, sondern die Israel nach Ez 20,35 aufgegebene Wanderung durch die „Wüste der Völker“, die zu einer Läuterung Israels vor der Heilsvollendung durch Jahwe führen soll und die mit ein Grund ist, warum im vierten Psalmenbuch – eingedenk der ersten Wüstenwanderung am Beginn der Volkwerdung Israels – die Gestalt des Mose eine herausragende Rolle spielt.

Abgesehen von Ps 77,21 wird Mose ausschließlich im Bereich des vierten Psalmenbuches erwähnt (Ps 90,1; 99,6; 103,7; 105,26; 106,16.23.32). Die im Psalter singuläre Zuschreibung von Ps 90 an Mose wird gewöhnlich mit dem Sachverhalt erklärt, daß Mose am Ende der Tora (Dtn 32f.) auf Exil und Heimkehr vorausblickt und selbst vor dem Einzug in das gelobte Land sterben muß. Für die meisten Autoren ist damit die pentateuchische Moseüberlieferung angesprochen, die Mose als den Fürbitter des Ur-Anfangs präsentiert, wenn die Geschichte mit Gott weitergehen soll⁹¹. Sicherlich sind die Bezüge zwischen Ps 90 und Dtn 32f. nicht zu leugnen; letztlich jedoch belegen sie allein die Bedeutung maßgeblicher Glaubensvorstellungen für die nachexilische Theologie, nicht aber geben sie Auskunft über den traditionsgeschichtlichen Hintergrund des hier und im vierten Psalmenbuch dargebotenen Mosebildes.

Der Titel „Gottesmann“, der in der wohl als sekundär einzustufenden Überschrift Ps 90,1 dem Mose beigelegt wird (vgl. Dtn 33,1; Jos 14,6; Esra 3,2; 1 Chr 23,14; 2 Chr 30,16), wird in der alttestamentlichen Überlieferung zwar auch anderen charismatischen Führergestalten zuteil (Samuel; David), ist aber von Haus aus ein archaischer Prophetentitel, der insbesondere mit der Elija- und Elischaüberlieferung verwachsen ist, wo die Reinerhaltung des Jahweglaubens das entscheidende Thema ist⁹². Die Mosestellen im vierten Psalmenbuch heben diesbezüglich alle Aspekte eines prophetischen Selbstverständnisses hervor (Sendung; Einblick in die Wege Gottes; Fürbitte für die Schuldigen; Wundertätigkeit)⁹³. Entscheidend für den Charakter der hier vorgestellten Tätigkeit des Mose ist aber nach Ps 106,23.32 ein Mittlertum, das

⁹⁰ Vgl. KRÜGER, Psalm 90 (Anm. 4), 208f.; FORSTER, Begrenztes Leben (Anm. 10), 164f.

⁹¹ Vgl. SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft (Anm. 3), 185–191.187; E. ZENGER, Das Weltkönigtum des Gottes Israels (Ps 90–106), in: N. LOHFINK/E. ZENGER, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154), Stuttgart 1994, 151–178.155.177f.; DERS. (Anm. 6), 609; FORSTER, Begrenztes Leben (Anm. 10), 164; KRÜGER, Psalm 90 (Anm. 4), 211f.

⁹² Vgl. N. BRATSIOTIS, Art. ἴς, in: ThWAT I, Sp. 238–252.250f.

⁹³ Hinter der Erwähnung des Mose zusammen mit Aaron und seiner Zuordnung zu den Priestern (Ps 99,6) steht das Glaubensbewußtsein von Mose als dem Urbild des Mittlers in Israel und von Aaron, dem Repräsentanten dieses Mittlers im Priesterstand.

für das Gelingen der Sendung in der Zeit des göttlichen Zornes vor einem Einsatz des Lebens nicht zurückschreckt (vgl. auch Ex 32,30–32). Mit dieser Anspielung auf den nach Ez 13,5 dem prophetischen Mittler abverlangten Totaleinsatz gewinnt die Charakterisierung von Ps 90 als Mosepsalm eine neue Qualität. Denn man darf bei dieser Aussage voraussetzen, daß die traditionsgeschichtlich an Mose orientierte Gottesknechtsprophetie, die in Jes 53 von der Realisierung dieses Totaleinsatzes durch den Gottesknecht und seiner Bestätigung durch den ihn sendenden Gott spricht⁹⁴, theologisch ihre Spuren hier hinterlassen und auch das pentateuchische Mosebild des Retters, Befreiers und Gesetzgebers auf das Urbild eines prophetischen Mittlers hin vertieft hat (Dtn 18,15–18). Wenn man diesbezüglich die Anlage des vierten Psalmenbuches berücksichtigt, das in seinen Eckpsalmen 90 und 106 die Bedeutung des Mose zugeschriebenen Totaleinsatzes in seiner auf das Jahwevolk ausgerichteten Sendung unterstreicht und damit als normativ für den Weg durch die „Wüste der Völker“ herausstellt, und wenn man dazu bedenkt, daß Ps 90 und 106 den Rahmen für die die Aufrichtung der Königsherrschaft Jahwes thematisierenden Jahwe-Königs-Psalmen abgeben, dann wird mittels des Mose-Bezuges der Weg beschrieben, auf dem sich die Aufrichtung der Königsherrschaft Jahwes realisiert und über den – weil die Königsherrschaft Jahwes von Anfang an universal ausgerichtet ist (Gen 12,1–3) – die Wege Israels und der Völker zusammenlaufen. In diesen Horizont hineingestellt, gewinnt die im Bekenntnis der Jahweknechte Ps 90,12 bekundete Opferbereitschaft („damit wir ein Herz von Weisheit darbringen“) erst ihre eigentliche Tiefendimension als Nachfolge des prophetischen Mittlers Mose und zugleich ihre bleibende Bedeutung, insofern nach dem Zeugnis der Gottesknechtsprophetie der sendende Gott den Einsatz des Mittlers mitträgt und vollendet (Jes 52,13 f.; 53,10–12).

⁹⁴ Vgl. hierzu E. HAAG, Stellvertretung und Sühne nach Jesaja 53, in: TThZ 105 (1996) 1–20.

„Dabru emet“:

Ein Meilenstein auf dem Weg des christlich-jüdischen Dialogs¹

I.

Am 10. September 2000 erschien in der New York Times und in The Sun of Baltimore jeweils ein ganzseitiger Anzeigentext, der durch das Einstellen ins Internet zugleich weltweit zugänglich wurde². Seine auffallende Überschrift zitiert eine Aufforderung aus dem biblischen Buch Sacharja³ in hebräischer Sprache: „Dabru emet“ [Redet Wahrheit]! Der Untertitel erläutert: „Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“. Am darauf folgenden Tag stellte das in Baltimore ansässige *Institute for Christian and Jewish Studies* die Erklärung als „Nationalprojekt jüdischer Gelehrter“ der Öffentlichkeit vor⁴. Unterschrieben war die Stellungnahme von ihren vier Autoren – einer Dame und drei Herren – und weiteren 172 Mitunterzeichnern, allesamt jüdische Gelehrte, Professorinnen und Professoren, Präsidenten rabbinischer Kollegs oder Konferenzen sowie Gemeinderabbiner und –rabbinerinnen aus allen vier Hauptrichtungen des Judentums.

Das Aufsehen erregende Anliegen dieses Dokumentes klingt bereits in seiner Einleitung an: Es möchte auf die Veränderungen reagieren, die sich in den Jahrzehnten nach dem Holocaust, der Schoa, in den christlichen Kirchen und deren Theologie hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Judentum ergeben haben. Die Autoren erklären: „Als eine Gruppe jüdischer Gelehrter unterschiedlicher Strömungen – die nur für sich selbst spricht – ist es unsere Überzeugung, dass es für Juden an der Zeit ist, die christlichen Bemühungen um eine Würdigung des Judentums zur Kenntnis zu nehmen. Wir meinen, es ist für Juden an der Zeit, über das nachzudenken, was das Judentum heute zum Christentum zu sagen hat“.

¹ Rede im Rahmen des akademischen Festaktes der Theologischen Fakultät Trier am 30. April 2003 aus Anlass des Wechsels im Rektorenamt.

² Vgl. zum Folgenden: M. SIGNER, Ursprung und Prozess des amerikanisch-jüdischen Dokumentes „Redet Wahrheit“, in: H. H. HENRIX (Hg.), Fenster zur Welt: Fünfzig Jahre Akademiearbeit in Aachen (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen; 20), Aachen 2003, 297–308.

³ Vgl. Sach 8,16: „Das sind die Dinge, die ihr tun sollt: Sagt untereinander die Wahrheit! Fällt an euren Stadttoren Urteile, die der Wahrheit entsprechen und dem Frieden dienen“ (EÜ).

⁴ Vgl. H. HEINZ, Das geht uns an – um Gottes willen! Eine christliche Antwort auf „Dabru Emet“: Bibel und Liturgie 76, 2003, 64–68, hier 64.

Eine solche Zeitansage lässt aufhorchen. Denn der nach dem grauenhaften Geschehen der Schoa neu einsetzende und durch die Gründung des Staates Israel intensivierte *christlich-jüdische Dialog* ist bislang durch eine strukturelle Asymmetrie gekennzeichnet. Das will nicht besagen: Es sei nicht zu einem echten Zwiegespräch zwischen einander respektierenden Partnern gekommen, die den Wahrheitsgehalt ihrer jeweiligen religiösen Überzeugung nicht in Frage stellen und bemüht sind, das Gegenüber und dadurch wiederum die eigene Glaubenswelt und Religion besser zu verstehen. Nein, der von Zwi WERBLOWSKI in diesem Zusammenhang geprägte Begriff der Asymmetrie will sagen: Das Judentum bedarf nicht des Christentums, um sich seines Glaubens zu vergewissern. Der christliche Glaube jedoch bedarf des Judentums, um seine Identität zu definieren und zu bewahren.

Dieser Sachverhalt gibt einen wesentlichen Grund dafür ab, dass beide Seiten sich im christlich-jüdischen Dialog durchaus von unterschiedlichen Beweggründen leiten lassen: Christen sind sich ihrer Jahrhunderte langen Israel-Vergessenheit bewusst geworden und besinnen sich auf ihre eigenen Wurzeln im Judentum, nehmen also theologisch ihren Ursprung im Judentum wahr. Demgegenüber nennen jüdische Gesprächspartner meist pragmatische Gründe für ihren Einsatz im christlich-jüdischen Zwiegespräch; diese bündeln sich zu dem Bestreben, Antisemitismus und Juden Hass zu überwinden. Relativ wenige machen sich die Überzeugung von Schalom BEN-CHORIN zu eigen, wonach der Glaube von Millionen Menschen an Jesus als den Christus den Juden nicht gleichgültig sein könne, auch wenn er nicht der Glaube der Juden ist.⁵ Doch zu diesen wenigen gehören offenkundig die Unterzeichner von „Dabru emet“, wenn sie feststellen: „Wenngleich der christliche Glaube für Juden keine annehmbare Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, dass Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind“⁶. Damit zeichnet sich dezidiert das Bestreben ab, den Dialog zwischen Juden und Christen nicht nur auf politischen, sozialen und ethischen Feldern zu fördern, sondern auch auf theologischer Ebene zu führen. Daher der Untertitel der Erklärung: „Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“.

Eine solch ausdrückliche Antwort jüdischerseits auf bemerkenswerte

⁵ Vgl. W. P. ECKERT, Grenzen des christlich-jüdischen Dialogs: Wort und Antwort 38, 1997, 158–163, hier 162f.

⁶ Zitiert nach der deutschen Übersetzung des Dokuments in: H. H. HENRIX / W. KRAUS (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. 2: Dokumente von 1986–2000, Paderborn / Gütersloh 2001, 974–976, abzurufen auch unter der Internetadresse http://www.jcrelations.com/stmnts/njsp_dabru_emet_dt.htm. Weitere Übersetzungen ins Deutsche finden sich u. a. in: Die Tagespost, 7. 10. 2000, Nr. 120, 5; Freiburger Rundbrief N.F. 8, 2001, 114–117. Der Originaltext ist dokumentiert in: SIDIC English Edition 33 (2000) Nr. 3, 16f.; abzurufen auch unter der Internetadresse <http://www.jcrelations.net/en/displayItem.php?id=1014>.

kirchliche Verlautbarungen sowie auf eine veränderte Praxis in Liturgie, Religionsunterricht und Katechese hat es bis dato nicht gegeben. Nur dreimal hatten sich zuvor jüdische Organisationen zum christlich-jüdischen Verhältnis geäußert⁷, und zwar jeweils in Reaktion auf vorausgegangene christliche Erklärungen.⁸ Somit ist Dabru emet – nach der Einschätzung Werner TRUTWINS – „ein Beweis für den unerhörten Wandel, der im Verhältnis von Juden und Christen stattgefunden hat“⁹. Hanspeter HEINZ, der langjährige Vorsitzende des Gesprächskreises Juden-Christen beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, gesteht freimütig, dass er „nach der Jahrhunderte langen Geschichte der Judenfeindschaft erst in Jahrzehnten auf sie zu hoffen gewagt“ hätte¹⁰.

II.

Wie kam es nun zu dieser Erklärung? Wer sind ihre Autoren?

Die Geschichte beginnt mit den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts. 1994 brachte Michael SIGNER, Professor für jüdische Geistesgeschichte und Kultur am Department für Theologie der katholischen University of Notre Dame in Indiana, eine Gruppe von jüdischen Gelehrten zusammen, deren Forschungsarbeit sich auf Christen und Christentum konzentrierte¹¹. Doch die allmählich zu Tage tretende Diversifizierung der Ansichten stellte die Identität dieser „jüdischen Akademikergruppe zum Studium des Christentums“ im Laufe der Jahre zunehmend in Frage. Als es einigen ihrer Mitglieder

⁷ Vgl. die „Erklärung über christlich-jüdische Beziehungen vom 30. Januar 1986“ der Vollversammlung des Jüdischen Weltkongresses (Deutscher Text in: R. RENDTORFF / H. H. HENRIX (Hg.), *Die Kirche und das Judentum: Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn-München 1988, 634 f.); die Antwort des „Internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen“ auf das vatikanische Dokument „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa“ vom 8. September 1998 (Deutscher Text in: HENRIX / KRAUS (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, 958–965); die „Stellungnahme zur Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II. am Ersten Fastensonntag 2000 in St. Peter in Rom“ der „Zentralkonferenz der amerikanischen Rabbiner und die Rabbiner-Versammlung“ (Deutscher Text in: HENRIX / KRAUS (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, 965 f.)

⁸ Das Inhaltsverzeichnis von HENRIX / KRAUS (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, zeigt, dass jüdische Stellungnahmen im christlich-jüdischen Gespräch selten sind. Über 100 evangelischen und 200 katholischen Verlautbarungen stehen in diesem Zeitraum nur acht jüdische Äußerungen gegenüber sowie dreizehn Texte, an denen Juden und Christen gemeinsam gearbeitet haben. Darauf weisen hin: H. HEINZ, *Wie Juden das heutige Christentum sehen: Zur jüdischen Erklärung „Dabru Emet“*, in: *Freiburger Rundbrief N.E.* 10, 2003, 2–15, hier 5 mit Anm. 7, und W. TRUTWIN, *Dabru Emet: Christ in der Gegenwart* 2002, Nr. 11, S. 85 f., hier S. 85.

⁹ TRUTWIN, *Dabru Emet*, 85 f.

¹⁰ HEINZ, *Das geht uns an*, 65.

¹¹ Vgl. dazu SIGNER, *Ursprung und Prozess*, 298–301; HEINZ, *Wie Juden das heutige Christentum sehen*, 3.

schließlich an der Zeit schien, eine theologische Neubewertung des Verhältnisses des Judentums zum Christentum und zu den Christen anzugehen, nahm ein kleiner gewordener Zirkel die Arbeit an der projektierten Erklärung auf und unterfütterte sie durch das Begleitbuch „Christianity in Jewish Terms“¹² [„Das Christentum in jüdischer Begrifflichkeit“]. Dieses Gemeinschaftswerk unternimmt erstmals den Versuch, Juden aus ihrer eigenen Tradition heraus an Sachverhalte des christlichen Glaubens und Lebens heranzuführen, wohl-gemerkt, nicht zu deren Übernahme zu führen, sondern einen möglichen Verstehenshorizont zu eröffnen. Fast zwei Jahre währte der Diskussionsprozess, den die vier Autoren – zuletzt unter der Leitung des Rabbiners David SANDMEL als Moderator – zurücklegen mussten. Gemeinsam mit dem schon genannten Hauptinitiator Michael SIGNER waren dies die Bibelwissenschaftlerin Dr. Tikva FRYMER-KENSKY, University of Chicago Divinity School, Rabbiner David NOVAK, Professor für Jüdische Studien an der Universität von Toronto sowie Peter W. OCHS, Professor für jüdische Philosophie am Seminar für Religiöse Studien der Universität von Virginia. Das Institute for Christian and Jewish Studies in Baltimore stellte den Rahmen zur Verfügung, in dem das Projekt entwickelt werden konnte.

Nachdem die Autorengruppe die Erklärung fertiggestellt hatte, sandte sie deren Wortlaut an mehr als 300 Rabbiner, jüdische Gelehrte und Theologen mit der Bitte, den Text zu prüfen und zu unterschreiben, und zwar ohne ein Wort zu ändern. Michael SIGNER zu diesem Vorgehen: „Brillianter Rabbiner und Gelehrter zu bitten, ein Dokument zu unterzeichnen, ohne ihre Gedanken darüber aufzunehmen, ist die Höhe der *Chuzpe*, einer Dreistigkeit, aber es erleichterte uns die Aufgabe, die Erklärung zu veröffentlichen und das Buch zu beenden“¹³. Das Unerwartete geschah: Mehr als 170 der Angeschriebenen¹⁴ fanden sich bereit, die Erklärung zu unterzeichnen, darunter einige der renommiertesten Führer des amerikanischen Judentums. Über das Internet signierten nachfolgend auch Juden aus Europa und Israel. Bis November 2002 wurde *Dabru emet* fast dreihundertmal unterschrieben, wenn auch einige der Unterzeichnenden gegen einzelne Punkte der Erklärung Bedenken trugen. Doch zugunsten des Gesamtunternehmens stellten sie diese zurück. Nach der Veröffentlichung von *Dabru Emet* und dem Begleitband *Christianity in Jewish Terms* löste sich die Arbeitsgruppe auf.¹⁵

¹² *Christianity in Jewish Terms*, ed. by Tikva FRYMER-KENSKY [et al.], Boulder, Colorado / Oxford 2000.

¹³ SIGNER, *Ursprung und Prozess*, 302.

¹⁴ HEINZ, *Wie Juden das heutige Christentum sehen*, 3, spricht von 170 zustimmenden Antworten „von Vertretern aller Richtungen des amerikanischen Judentums, unter ihnen zwanzig Vertreter der modernen Orthodoxie“.

¹⁵ Vgl. HEINZ, *Wie Juden das heutige Christentum sehen*, 4.

III.

Was nun hat die Billigung all dieser Unterzeichner gefunden? Welche Aussagen tragen sie in globo mit? Wen wollen sie ansprechen? Werfen wir einen Blick auf Struktur und Inhalt des Dokumentes.

Auf eine kurze Einleitung, in der die Verfasser ihre Beweggründe zur Formulierung der Stellungnahme umreißen, folgen acht Punkte, Statements. Jeder dieser Punkte beginnt mit einem thesenartigen Leitsatz, der dann in wenigen Zeilen entfaltet wird. Auf diese Weise spricht die Erklärung an:

- die Verehrung desselben Gottes durch Juden und Christen,
- die Sinnsuche in der gemeinsamen Heiligen Schrift,
- die Respektierung des jüdischen Anspruchs auf das Land Israel,
- die gemeinsam anerkannten moralischen Prinzipien der Tora,
- den Nationalsozialismus als ein nicht-christliches Phänomen,
- die bestehenden unauflöselichen Glaubensunterschiede zwischen Juden und Christen,
- die Überzeugung, dass jüdische Praxis durch Dialogbereitschaft nicht geschwächt wird,
- und die Verpflichtung von Juden und Christen zu einem gemeinsamen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden.

In der Abfolge der acht Thesen ergibt sich somit eine theologische Struktur: Mit seinem ersten Leitsatz „Juden und Christen beten denselben Gott an“ setzt das Dokument grundlegend beim Gottesbegriff ein. In seinem letzten Statement schließt es mit endzeitlicher Hoffnung; es beruft sich auf die jesajische Vision der Völkerwallfahrt zum Berg des Herrn am Ende der Tage (Jes 2,2-3). Die stark theologische, ja theozentrische Ausrichtung des Dokumentes leuchtet zudem in den Abschnitten 2-4 auf. Diese sind der Auslegung der biblischen Offenbarung, dem Verheißungsland Israel und den ethischen Prinzipien der Tora gewidmet. Insgesamt wollen die acht Punkte erläutern, „auf welche Weise Juden und Christen miteinander in Beziehung stehen können“¹⁶; alle wesentlichen Aspekte des christlich-jüdischen Beziehungsfeldes scheinen in ihnen angesprochen, „heiße Eisen“ werden nicht ausgespart. Die Autoren haben den Mut, auch komplexe Sachverhalte zu schlichten Aussagen zu verdichten.

Erstadressat des Dokumentes ist das (amerikanische) Judentum. Es wird zu einer neuen Würdigung des Christentums eingeladen. Dabru emet wurde zunächst verfasst, um eine Diskussion innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu initiieren¹⁷. Denn sehr wenige Juden wissen um die enormen Veränderungen in der christlichen Theologie, die sowohl in der katholischen wie in der evangelischen Kirche stattgefunden haben. Michael SIGNER in einem Interview mit

¹⁶ Zitat aus dem Einleitungsabschnitt von Dabru emet.

¹⁷ Vgl. dazu SIGNER, Ursprung und Prozess, 304 f.

Rudolf PESCH: „Wir müssen unsere Leute davon unterrichten, was sich in der Christenheit, was sich in der katholischen Kirche ereignet hat. Wir brauchen nicht damit fortzufahren, die selbe Litanei der negativen Bilder herzuzusagen“¹⁸. Die jüdischen Adressaten der Erklärung sollen also dazu angeregt werden, die neuen Haltungen innerhalb des Christentums kennen zu lernen und sich angstfrei dem Dialog zuzuwenden. Gerade deshalb ist das Begleitbuch „Christianity in Jewish Terms“ notwendiger Teil des Projekts. Mögen auch viele Juden und Jüdinnen die tiefgreifenden sozialen Folgen des stattgehabten Wandels im christlichen Glauben erfahren haben, so sind sich doch – nach Einschätzung der Autoren – nur wenige der religiösen Quellen dieses Wandels bewusst¹⁹.

Doch über die Ansprache der jüdischen Erstadressaten hinaus darf das Dokument auch eine „Agenda für den jüdisch-christlichen Dialog“ genannt werden²⁰, insofern Dabru emet eine neue Phase dieses Zwiegesprächs einleiten möchte. Dass es den Autoren um eine neue Qualifizierung des jüdisch-christlichen Dialoges zu tun ist, lässt schon der Termin der Veröffentlichung im Vorfeld des jüdischen Versöhnungstages ahnen, was leider in der Berichterstattung kaum gewürdigt wird²¹. Denn mit dem Yom kippur stellt sich für jüdisches Empfinden die Aufgabe der t^eschuwa, der Umkehr, um die man sich besonders in den zehn Tagen zwischen und einschließlich Neujahr und Versöhnungstag bemüht. Diese Tage haben im Jahreszyklus eine besondere Qualität als Bußzeit angenommen und werden daher *asseret yeme t^eschuwa* genannt. Es besteht der Aufruf, sich in diesen Tagen mit den Mitmenschen auszusöhnen. Es geht darum, auf eigene Verfehlungen gegen Mitmenschen aufmerksam zu werden und die um Verzeihung zu bitten, gegen die man sich verfehlt hat. Und auf der anderen Seite soll jeder und jede bereit sein, eine erbetene Verzeihung auszusprechen; eine angebotene Entschuldigung soll man nicht zurückweisen. In den Worten des Maimonides: „Der Mensch darf nicht hartnäckig sein, indem er sich nicht besänftigen lassen will; er sei vielmehr leicht zu versöhnen und schwer zu erzürnen. Wird man um Verzeihung gebeten, so gewähre man sie gern und aus vollem Herzen. Selbst dann, wenn man tief verletzt worden ist und einem viel Unrecht zugefügt worden ist, soll man sich nicht rächen und nichts nachtragen. So zu handeln, ist Art des jüdi-

¹⁸ In: Die Tagespost, 10. 10. 2000, Nr. 121,6.

¹⁹ Vgl. *Christianity in Jewish Terms*, Preface, XI.

²⁰ Vgl. Hanspeter Heinz, *Das geht uns an*, 64.

²¹ Irrtümlicherweise bezeichnet HEINZ (*Wie Juden das heutige Christentum sehen*, 2; *Das geht uns an*, 64) den Publikationstag 10.09.2000 als „Vorabend des Jom Kippur 5761“. Tatsächlich jedoch wurde der Yom kippur 5761 knapp einen Monat später begangen; er fiel auf den 9. Oktober 2000. Vgl. dazu etwa die entsprechende Jahresübersicht in F. REISS, *The Standard Guide to the Jewish and Civil Calendars*, West Orange 1986.

schen Herzens, die Nichtjuden sind darin anders, sie bewahren ihren Zorn ewiglich auf.“²²

Und nun das Denkwürdige: Die Autoren der Erklärung Dabru emet werten den Wandel in der christlichen Haltung gegenüber den Juden in den letzten fünfzig Jahren als eine solche Umkehr. Sie reagieren damit in großherziger Weise auf eine Einschätzung, die zwei Jahre zuvor die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden ausgesprochen hatte. Denn diese Päpstliche Kommission hatte in ihrem Dokument „Wir erinnern: eine Reflexion über die Shoah“ an der Schwelle zum dritten Jahrtausend ausdrücklich den hebräisch-jüdischen Begriff *t^eschuwa* gewählt, um das Äußern des tiefen Bedauerns der Kirche „über das Versagen ihrer Söhne und Töchter aller Generationen“ theologisch zu charakterisieren²³. Wörtlich sagte sie: „Dies ist ein Akt der Umkehr und Reue (*teshuva*)“²⁴. Die Autoren und Unterzeichner von Dabru emet haben es ebenso empfunden, ja, mehr noch: Für sie ist es Zeit, „die christliche ‚Teshuba‘ öffentlich anzuerkennen“; d. h. sie sehen sich in die Pflicht genommen wie gegenüber einem *ba'al t^eschuwa*, einem Umkehrwilligen: Auf die Worte des Maimonides anspielend, ruft Michael SIGNER die Kinder Israels dazu auf, mit einem ‚*leb nachon*‘, mit einem wahren Herzen, mit Großzügigkeit und offener Anerkennung zu antworten²⁵.

IV.

Doch überschreiten die Verfasser der Erklärung damit nicht ihre Kompetenzen? Wer darf, wer kann überhaupt jüdischerseits den angesprochenen kirchlichen und theologischen Prozess als einen Akt der *t^eschuwa* werten? Selbstredend erhob sich mit der Publikation des Dokumentes die Frage nach der Legitimation ihrer Autoren²⁶: Was gibt den vier Wissenschaftlern die Autorität, für die jüdische Gemeinschaft zu sprechen? Und um welche Art von Verlautbarung handelt es sich eigentlich?

Dass das Autorenkollektiv nur für sich selbst sprechen kann und spricht,

²² Moses MAIMONIDES, Gesetze der Umkehr II, 10, zitiert nach: Die „Hilchoth Teschubah“. Die „Hilchoth Deoth“ des Maimonides (Hermon-Bücherei; II, 3). Ins Deutsche übertragen und mit kurzen Noten versehen von Bernhard S. Jacobsen, Frankfurt/M. 1926, 11. Der hebräische Originaltext samt der aus dem Jahre 1850 stammenden Übersetzung durch Chajim Sacks ist leicht zugänglich in: Moses MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, hg. v. E. Goodman-Thau und Christoph Schulte (Jüdische Quellen; 2), Berlin 1994, 426 f.

²³ Das Dokument ist in deutscher Übersetzung zugänglich in HENRIX/KRAUS (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. 2, 110–119; Zitat ebd. 118.

²⁴ Zitiert nach der amtlichen deutschen Separatausgabe des Dokumentes 13.

²⁵ Vgl. das Interview, das R. PESCH mit M. SIGNER geführt hat: „Es ist eine Revolution, wir dürfen sie nicht verschlafen“: Die Tagespost, 10. 10. 2000, Nr. 121, 6.

²⁶ Vgl. dazu SIGNER, Ursprung und Prozess, 304–307.

stellt bereits die Einleitung des Textes klar. Doch fällt hier schon ins Gewicht, dass die vier Verfasser keine einzelne Glaubensrichtung innerhalb des amerikanischen Judentums repräsentieren, sondern dessen vitale Vielfalt²⁷; dasselbe gilt von den Hunderten von Mitunterzeichnern. Da Dabru emet in keines der traditionellen Genres passt, in denen sich im Laufe der Jahrhunderte Juden mit Christen befassten (Takkanot, Responsa, Resolutionen [von der nationalen Versammlung einer Organisation gefasst]), charakterisieren die Autoren ihren Text final als „den Ausgangspunkt einer Diskussion“. Und um diese erwünschte Diskussion in Gang zu bringen, sollten die thematischen Leitsätze der acht statements sowohl als Aussagesätze wie als Fragesätze gelesen werden. Jeder der acht Leitsätze solle als eine quaestio disputata betrachtet werden²⁸.

Dem wurde durchaus entsprochen. Was die bisherige Rezeption von Dabru emet im Judentum angeht, so gab es neben der ersten ermutigenden Unterzeichnungswelle und neben ausführlichen positiven Würdigungen auch heftig protestierende Stimmen. Schon auf die Einladung zur Unterschrift gingen seinerzeit mehr als 30 ablehnende Voten ein, die sich vor allem auf die These zum Holocaust bezogen²⁹. Aber auch alle anderen Punkte – am wenigstens der achte – wurden kontrovers diskutiert, beginnend beim Eingangsstatement „Juden und Christen beten denselben Gott an“ bis hin zu der Frage, ob ein jüdisches Dokument die (Bekenntnis-) Bezeichnung „Jesus Christus“ verwenden dürfe, wie es in der Entfaltung von These 6 geschieht. Dies hier im Einzelnen nachzuzeichnen, verbietet sich aus naheliegenden Gründen. Doch soviel ist festzustellen: Die Diskussion über Dabru emet und die darin angesprochenen Themen hat begonnen, in Deutschland allerdings erst sehr verhalten; das Dokument ist hierzulande nahezu unbekannt.

V.

Doch kehren wir noch einmal zum Ausgangspunkt zurück: Aufgrund der in den letzten Jahrzehnten gemachten ermutigenden Erfahrungen treten die Autoren und Mitunterzeichner von Dabru emet also dafür ein, ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Judentum und Christentum aufzubauen. Die Voraussetzungen dazu sehen sie, im Gegensatz zu früheren Zeiten, jetzt als gegeben an: „Wir hatten es bisher noch nicht mit einer christlichen Welt zu

²⁷ Michael SIGNER weiß sich im Reformjudentum beheimatet, Tikva FRYMER-KENSKY ist der konservativen Richtung im amerikanischen Judentum verbunden, Rabbiner David NOVAK ist einer der Führer der Union für traditionelles Judentum. Peter W. OCHS rechnet sich keiner Denomination zu.

²⁸ Vgl. SIGNER, Ursprung und Prozess, 301–303; Zitat ebd. 303.

²⁹ Vgl. HEINZ, Wie Juden das heutige Christentum sehen, 3 f.

tun, die sich uns zuwendet mit Respekt für unsere Integrität als einem Volk, dessen Bund niemals gekündigt worden ist“³⁰.

Welche historische Wahrheit in diesen Worten mitschwingt, steht uns hier in Trier im wahrsten Sinne des Wortes „plastisch“ vor Augen. Wer an der Liebfrauenkirche vorübergeht, d. h. ihre Westfassade passiert, dessen Blicke werden unwillkürlich von sechs eierschalenweißen Figuren angezogen, die das Hauptportal der Kirche säumen. Sie sind die zunächst auffallendsten Einzelstücke eines reichen Figureschmucks, der die gesamte Fassade der zwischen 1233 und 1260 erbauten Kirche schmückt. Die sechs Skulpturen des Portals bilden je ein Zweierpaar: Von innen nach außen sind es Adam und Eva, die Apostel Petrus und Johannes sowie die Symbolgestalten Ecclesia und Synagoga. Alle sechs Plastiken sind erst vor wenigen Jahren gefertigt worden. Doch während die Figuren Adams, Evas und des Petrus frei geschaffen wurden, stellen die Skulpturen des Johannes, der Kirche und der Synagoge Replikat der Originale dar, die – z. T. beschädigt – im Dom- und Diözesanmuseum aufbewahrt werden. Die – wahrscheinlich von der Reimser Kathedrale beeinflusste – Darstellung der Symbolgestalten der Ecclesia und der Synagoga bringt die mittelalterlich-theologische Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Judentum augenfällig zum Ausdruck: Die Kirche, als junge Frau stolz und aufrecht dastehend, den Blick fest in die Zukunft gerichtet, trägt eine Krone. In der rechten Hand hält Ecclesia einen Kelch; ihre linke Hand umschließt den Kreuzesstab (dieser ist frei rekonstruiert, weil er am Original verloren gegangen ist). Gegenüber steht die Synagoga: Sie neigt den Kopf nach links. Ihre Augen sind verbunden, die Dekalogtafeln rutschen ihr aus der Hand, die Insignien ihrer Würde bieten ein desolates Bild: die Krone rutscht vom Kopf, das Szepter ist gebrochen.

Dieser Ausschnitt eines steingewordenen Welt- und Glaubensbildes hochmittelalterlicher Theologie bildet eine eindrucksvolle reminiszenzartige Negativfolie zur theologischen Gegenwart, in der sich eine christliche Welt – wie Rabbiner Michael SIGNER sagt – „uns zuwendet mit Respekt für unsere Integrität als einem Volk, dessen Bund niemals gekündigt worden ist“.

VI.

Es wäre verlockend, hier zu skizzieren, wie sich diese respektvolle Zuwendung in den einzelnen theologischen Disziplinen konkret gestaltet hat und auswirkt; es hätte seinen eigenen Reiz, anhand der acht Thesen von Dabru emet mögliche Zukunftsperspektiven aufzuzeigen und zu entwickeln. Darf ich Ihnen das beispielhaft anhand jener These von Dabru emet andeuten, die mein eigenes Fachgebiet berührt?

³⁰ M. SIGNER im o. g. Interview.

Der zweite Leitsatz von Dabru emet lautet: „Jews and Christians seek authority from the same book – the Bibel (what Jews call ‚Tanakh‘ and Christians call the ‚Old Testament‘)“; in der von den Autoren autorisierten deutschen Übersetzung wiedergegeben mit „Juden und Christen stützen sich auf das gleiche Buch – die Bibel (das die Juden ‚Tenach‘ und die Christen das ‚Alte Testament‘ nennen).“

Lesen wir diesen Leitsatz nach der Einladung seiner Verfasser als *quaestio disputata* mit der kritischen Fragehaltung „Stimmt das so?“, dann lassen sich zahlreiche Bedenken und Einwände erheben. Sie setzen ein schon bei der Bestimmung der Bibel von Juden und Christen als desselben Buches. Nicht nur – was das Auffallendste ist –, weil die zweieine Bibel der Christen aus Altem und Neuem Testament besteht und die Juden selbstverständlich das Neue Testament in keiner Weise als biblisch betrachten. Hinzu kommt: Die Hebräische Bibel, abkürzend mit den Anfangsbuchstaben ihrer drei Sektionen als Tanakh bezeichnet, ist nicht einfach identisch mit dem Alten Testament der Christen³¹. Hinsichtlich der Anzahl der darin enthaltenen Bücher liegt dies zumindest für die römisch-katholische Kirche – auch für die orthodoxen Kirchen – auf der Hand; die Kirchen der Reformation denken hier anders. Die Hebräische Bibel umfasst nach der heute üblichen – seit den frühen Druckausgaben eingebürgerten – Zählung 39 Bücher. Sie sind in hebräischer Sprache abgefasst, Esra und Daniel teilweise auch in Aramäisch. Die katholische Kirche kennt hingegen 46 alttestamentliche Bücher. Zählen doch jene sieben griechisch verfassten bzw. überlieferten Bücher Tob, Jdt, Bar (einschl. „Brief des Jeremia“), Weish, Sir, 1+2 Makk und die Bucheinschübe in Dan und Est, die über die Hebräische Bibel hinausgehen, zu dem durch das Konzil von Trient 1546 endgültig definierten Kanon des Alten Testaments.

Die Unterschiede setzen sich fort bei der jeweiligen Anordnung und Gruppierung der einzelnen Bücher: Die Hebräische Bibel kennt drei Sektionen, das Alte Testament vier, wobei nur der Pentateuch völlig identisch zu stehen kommt, nämlich am Anfang. Die jeweilige Leserichtung ist eine andere. Um nur die auffälligste zu nennen: Der Tanakh schließt heute mit den Büchern der Chronik, deren letzten Verse programmatisch in das Edikt des Achämeniden Cyrus II., des persischen Großkönigs, münden. Dieses gestattet und initiiert im Jahre 539 den Wiederaufbau des zerstörten Tempels in Jerusalem sowie die Rückkehr des Volkes aus dem babylonischen Exil: „Jeder unter euch, der zu seinem Volk gehört – der Herr, sein Gott, sei mit ihm –, der soll hinaufziehen.“ Der Tanakh klingt also hoffnungsvoll aus mit der für jüdisches Selbstverständnis konstitutiven Trias von Gott, Volk und Land. Demgegen-

³¹ Vgl. dazu im Einzelnen: H. P. RÜGER, Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in den verschiedenen kirchlichen Traditionen, in: Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont (Die Bibel in der Welt; Bd. 22), hg. im Auftrag der Deutschen Bibelgesellschaft/Evangelisches Bibelwerk von Siegfried MEURER, Stuttgart 1989, 137–145.

über sind Anlage und Struktur des christlichen Alten Testamentes anders ausgerichtet. Es mündet in die prophetischen Bücher; das Buch Maleachi bildet den Abschluss. Und dessen letzten Verse (3,22–24) leiten mit der Ankündigung des wiederkommenden Propheten Elija zum Neuen Testament über. Denn mehrfach wird diese Stelle im Neuen Testament herangezogen (vgl. Mt 17,10–13; Mk 9,11 f.; Lk 1,17), um in Johannes dem Vorläufer den für die Endzeit verheißenen Elija zu sehen.

Doch um das – in der Geschichte oft tragisch – Entscheidende zu nennen: Christlicherseits lädt das Neue Testament dazu ein, das Alte im Lichte des Jesusereignisses neu zu lesen, wenngleich der ursprüngliche, buchstäbliche Sinn selbstverständlich seinen Wahrheitswert behält. Sosehr auf der einen Seite das Neue Testament im Lichte des Alten gelesen werden will – ohne das Alte Testament wäre das Neue wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist³² –, so liefert das Neue doch zugleich einen hermeneutischen Schlüssel dafür, wie das Alte Testament zu verstehen sei: Für Christen deutlich abzulesen an der in der Osterzeit uns besonders gegenwärtigen Erzählung von den Emmausjüngern, denen der Auferstandene entgegenhält: „Begrift ihr denn nicht? Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben. Musste nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen? Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht“ (Lk 24,25–27).

Sind diese und ähnliche Sachverhalte und Einwände den Autoren von *Dabru emet* unbekannt? Natürlich nicht. In dem schon mehrfach genannten Begleitband „Christianity in Jewish Terms“ finden sich auch zur These 2 hervorragende material- und kenntnisreiche Essays aus jüdischer und christlicher Sicht³³. Leider scheinen einige Kritiker diese Beiträge nicht zur Kenntnis genommen zu haben³⁴. Aber dennoch bleibt die Frage bestehen: Woher nehmen die Autoren den Mut zu formulieren: „Jews and Christians seek authority from the same book – the Bibel“?

Eine Antwort auf diese Frage gibt der Wortlaut der These selbst. Leider verkennen die uns angebotenen deutschen Übersetzungen eine entscheidende

³² Dieser sprechende Vergleich findet sich in dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel vom 24. Mai 2000, Nr. 84 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 152, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J., 161).

³³ Vgl. M. SIGNER, *Searching the Scriptures: Jews, Christians and the Book*, in: *Christianity in Jewish Terms*, Boulder – Oxford 2000, 85–98; H. NAJMAN, *The Writings and Reception of Philo of Alexandria*, a. a. O., 99–106; G. LINDBECK, *Postmodern Hermeneutics and Jewish-Christian Dialogue: A Case Study*, a. a. O., 106–113.

³⁴ Vgl. etwa J. D. LEVENSON, *How Not to Conduct Jewish-Christian Dialogue: Commentary*, Dec. 2001, 31–37, hier 34–36 (abrufbar im Internet über die Homepage <http://www.jcrelations.net>).

sprachliche Feinheit, wenn sie übertragen: „Juden und Christen stützen sich auf das gleiche Buch“ bzw. „... stützen sich auf die Autorität desselben Buches“. Vielmehr muss es in der Intention der Autoren heißen: „Juden und Christen suchen Autorität (Sinnggebung) aus demselben Buch – der Bibel“. Denn mit dem Verb „suchen“, hebräisch DRŠ, konnotieren die jüdischen Autoren offensichtlich das Auslegen der Hl. Schrift, ja eine bestimmte Auslegungsweise, die man als d^erash bezeichnet. Michael SIGNER³⁵ sieht in dem für Juden wie Christen zentralen Mühen um die Schriftauslegung, in der Zentralität des d^erash also, einen geeigneten Ansatzpunkt, um die Art der Beziehung zwischen Judentum und Christentum zu charakterisieren. Insbesondere in der Lehre von den verschiedenen Schriftsinnen eröffne sich eine Möglichkeit, von beiden Seiten her den Reichtum beider Traditionen zu sehen und zu würdigen. Denn der rabbinischen Unterscheidung von peshat (wörtliche Bedeutung) und derash (abgeleitete Bedeutung), beide als der Schrift immanent gedacht, entspricht auf christlicher Seite die Unterscheidung von buchstäblichem und geistlichem Sinn eines Schrifttextes. In der Überzeugung von der Mehrdimensionalität des Gotteswortes sind sich beide Glaubensgemeinschaften einig.

Wir wissen heute: Etwa um das Ende des 1. bis Mitte des 2. Jh. n. Chr. entstanden zwei Gemeinschaften, die sich beide von den damals noch gemeinsamen Heiligen Schriften leiten lassen wollten: das rabbinische Judentum und das Christentum. Dass ihre Wege auseinander drifteten, erklärt sich vor allem aus der unterschiedlichen Auslegung der Schrift. Derartige Einsichten, die natürlich um viele weitere Beobachtungen ergänzt werden müssten, lassen Autoritäten unserer Kirche heute betonen: Die christliche Interpretation des Alten Testaments ist „eine rückschauende Wahrnehmung, deren Ausgangspunkt nicht in den Texten als solchen liegt, sondern in den Ereignissen des Neuen Testaments, die von der apostolischen Predigt verkündigt worden sind. So darf man nicht sagen, der Jude sähe nicht, was in den Texten angekündigt worden sei. Vielmehr gilt, dass der Christ im Lichte Christi und im Geiste in den Texten einen Sinnüberschuss entdeckt, der in ihnen verborgen lag“³⁶. Und dem korrespondiert das klare Votum der Päpstlichen Bibelkommission: „Die Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck

³⁵ Siehe M. SIGNER, *Searching the Scriptures: Jews, Christians and the Book*, in: *Christianity in Jewish Terms*, Boulder/Oxford 2000, 85–98.

³⁶ Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ vom 24. Mai 2000, Nr. 21.

sie ist“³⁷. Noch einmal anders gewendet können wir mit den Worten des Kardinals Joseph Ratzinger sagen, „daß das Judentum und der im Neuen Testament umschriebene christliche Glaube zwei Weisen der Aneignung der Schriften Israels sind, die beide letzten Endes von der Stellungnahme zur Gestalt Jesu von Nazareth her bestimmt werden. Die Schrift, die wir heute Altes Testament nennen, steht von sich aus auf beide Wege hin offen“³⁸. Dass auch die jüdische Auslegung in der Zeit ‚nach Christus‘ eine eigene theologische Sendung besitzt, wird in der christlichen Exegese zunehmend anerkannt.

Ich breche hier ab.

Wollten wir das, was wir anhand der 2. These von Dabru emet soeben angedacht haben, „plastisch“ in den Symbolgestalten von Ecclesia und Synagoga zum Ausdruck bringen, dann dürften sich am Portal der Liebfrauenkirche die beiden Frauen nicht mehr gegenüber stehen, die Synagoge durch eine Augenbinde am Sehen gehindert und die Dekalogtafeln aus den Händen verlierend. Dann müssten vielmehr Synagoge und Kirche Seite an Seite schreiten, beide sehenden Auges die Dekalogtafeln als Symbol der Gottesoffenbarung gemeinsam in ihren Händen haltend. Der Synagoge müsste Mose über die Schulter schauen, der Kirche Jesus, beide so das je eigene, traditions- und geistgeleitete Suchen des Schriftsinnes und den daraus resultierenden Glauben symbolisierend: eine Vision, wie Synagoge und Kirche Seite an Seite gehen können, ja müssen, um ein Segen für die Menschen zu sein, das gemeinsame Erbe bewahrend, den unterschiedlichen Glauben in gegenseitigem Respekt bezeugend und so ein neues Verstehen füreinander suchend. Dazu von jüdischer Seite aus so innovativ und überzeugend die Hand ausgestreckt zu haben, wird das historische Verdienst von Dabru emet bleiben.

³⁷ Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ vom 24. Mai 2000, Nr. 22.

³⁸ Joseph Kardinal RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 59; vgl. dort auch zum nachfolgenden Gedanken.

Marta & Maria

Versuch einer neuen Sicht auf Lk 10,38–42¹

Der Abschnitt, in dem Lukas von der gastlichen Aufnahme Jesu durch Marta erzählt (10,38–42), zählt für mich zu den schwierigen Stellen des NT. Nicht, weil es hier besonders große exegetische Probleme gäbe, sondern weil die Aussage schwierig ist. Jedenfalls bewirkt diese Stelle, wenn sie in Bibelkreisen oder Vorbereitungsgruppen von Familien- oder Kindergottesdiensten ansteht, nach meiner Erfahrung immer Empörung, die lautstark geäußert wird. Das ist auch durchaus verständlich, denn in solchen Kreisen, in denen zu 99% Frauen sitzen, die ihren oft sehr umfangreichen Einsatz in der Gemeinde mit Verpflichtungen in Haushalt, Familie und, immer häufiger, Beruf vereinbaren, wirkt Jesu Kritik an Martas Arbeit als Gastgeberin zugunsten des reinen Hörens der Maria in der Tat wie eine Ohrfeige. Deutlich spüre ich an solchen Abenden die Erwartung, diese Ungeheuerlichkeit entweder zu entschärfen oder doch so zu erklären, dass auch die Marta-Maria-Erzählung verständlich wird. Aber genau da ist guter Rat teuer.

I. Auslegungsgeschichte

Das zeigt ein Blick in die Literatur zu dieser Stelle, in der sich die unterschiedlichsten Deutungen zu Lk 10,38–42 finden,² und das schon von Anfang an. Dafür ist freilich nicht die Frauenfrage verantwortlich – das ist ein Kennzeichen heutiger Zeit –, sondern die theologische Problematik, warum das an sich gute Dienen hier gegenüber dem Hören auf das Wort so abgewertet wird. Eine Antwort auf diese Frage ist, das zeigt die Vielfalt der Vorschläge, nicht einfach. Sieht man einmal von Feinheiten ab, lassen sich diese Deutungen zu mehreren Gruppen zusammenstellen, zwischen denen durchaus Verbindungen möglich sind:

¹ Überarbeitete Fassung meines Habilitationsvortrags am 15. 4. 2002 an der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar. Danken möchte ich für die konstruktive Kritik des Habilitationsausschusses, stellvertretend nenne ich N. Baumert, P.-G. Müller und A. Weiser. Ihre Anregungen haben mich zum vertiefenden Weiterdenken ermutigt und sind in die vorliegende Fassung eingeflossen.

² Vgl. hierzu D. A. CSÁNYI, „Optima pars“. Die Auslegung von Lk 10,38–42 in Geschichte und Gegenwart (Diss.), Rom 1959. DERS., Optima pars. Die Auslegungsgeschichte von Lk 10,38–42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte, in: StMon 2 (1960), 5–78. Weitere Verweise bei F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband Lk 9,51–14,35 (EKK III/2), Zürich u. a. 1996, 112 Anm. 53.

1. Von den Kirchenvätern an war über lange Jahrhunderte hinweg eine Verstehensweise vorherrschend, die Marta und Maria typologisch deutete. Hauptsächlich sah man in ihnen die *vita activa*, das Leben in der Welt, und die *vita contemplativa*, das gottgeweihte Leben, ausgedrückt, und verwies dann meist darauf, dass das weltliche Leben von Jesus nicht abgelehnt, aber die ungeteilte Hingabe des gottgeweihten Lebens von ihm doch hervorgehoben werde.³ Möglich war aber auch ein Bezug der beiden Schwestern auf Synagoge und Kirche⁴ oder, diese Sicht auf das Innere der jungen Kirche übertragend, auf Juden- und Heidenchristentum.⁵

2. Eine zweite Auslegerichtung versucht, Lk 10,38–42 unter der Überschrift der Angemessenheit zu lesen, und sieht Jesu Vorwurf an Marta darin begründet, dass sie zu viel aufgetischt hat. Statt des von ihr vorbereiteten üppigen, vielfältigen Mahles hätten wenige oder sogar nur eine Speise genügt, um Jesus zu sättigen und ihr Zeit und Muße zu geben, sich wie Maria Jesu Wort zu widmen. Grundlage (und vielleicht auch Ursache?) für derartige Überlegungen sind allerdings Textformen, die in V 42 nicht „eines aber ist notwendig“, sondern „weniges aber ist notwendig“ oder noch ausführlicher „weniges aber ist notwendig oder eines“ lesen.⁶

3. Sehr häufig wird die Sicht vertreten, Lk 10,38–42 stünde in einer Beziehung zur vorausgegangenen Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter und des sie auslösenden Doppelgebotes (Lk 10,25–29.30–37). Manche sehen zwischen dem Doppelgebot und dem Folgenden einen chiastischen Aufbau in

³ So, nach BOVON, Lk II, 113, schon Origenes, der allerdings beide Lebensformen als gleichwertig ansah. Zu der gewöhnlichen Hervorhebung des kontemplativen Lebens vgl. z. B. GREGOR D. GROSSE, hom. in Ezech. I, hom. 3,9 (MPL 76, 809 C), EUTHYMIUS ZIGABENUS (MPG 129, 969) u. a. Später, bis in die heutige Zeit, vertreten diese Sicht etwa H. OLSHAUSEN, Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments Bd. 1: Die drei ersten Evangelien bis zur Leidensgeschichte enthaltend, Königsberg 1833, 607f., H. J. HOLZMANN, Die Synoptiker – Die Apostelgeschichte (HCNT 1), Freiburg 1889, 214, I. DE LA POTTERIE, Le titre KYPIOΣ appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc, in: A. DESCAMPS /A. HALLEUX (Hgg.), Mélanges Bibliques en hommage au Bédard Rigaux, Lembloux 1970, 117–146, hier 132, J. BLANK, Frauen in der Jesusüberlieferung, in: G. DAUTZENBERG, u. a. (Hgg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg 1983, 9–91, hier 54, G. SCHNEIDER, Das Evangelium nach Lukas (ÖTK 3/1), Gütersloh 1977, 252, A. ROOSEN, Das einzig Notwendige. Erwägungen zu Lk 19,38–42, in: StMor 17 (1979), 9–39, hier 10.39.

⁴ So, nach BOVON, Lk II, 112f., auch Origenes und Clemens von Alexandrien (Qui dives salvetur 10).

⁵ So die Tübinger Schule und A. LOISY, L'Évangile selon Luc, (ursprüngl. Paris 1924), Frankfurt (unveränderter Nachdruck) 1971, 310f.

⁶ Vgl. die Hinweise bei BOVON, Lk II, 113. In neuerer Zeit etwa B. WEISS, Die Evangelien des Markus und Lukas (KEK I/2), Göttingen 1901, 457 und W. WIEFEL, Das Evangelium nach Lukas (ThHNT 3), Berlin 1988, 211.213. Die ausführlichere Lesart „weniges aber ist nötig oder eines“ war einschließlich E. NESTLE, Novum Testamentum Graece, Stuttgart 1963 der Standardtext!

der Form, dass der Liebe Gottes und der Liebe zum Nächsten im Doppelgebot die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter als Erläuterung der Liebe zum Nächsten und die Marta-Maria-Erzählung als Erläuterung der Gottesliebe folge.⁷ Andere fassen diesen Bezug offener in dem Sinn, dass der Dienst am Nächsten nicht für sich bleiben darf, sondern als Fundament das Hören auf das Wort braucht.⁸

4. Eine andere, meist feministisch geprägte oder davon inspirierte Verstehensweise deutet Lk 10,38–42 von der Gemeindesituation des Lukas her. Dabei kann es zu genau entgegengesetzten Ergebnissen kommen. Während z. B. Laland sagt, in der frühen Kirche habe man die Frau auf Kosten des Hörens nur noch auf das diakonische Tun beschränken wollen, so dass für ihn Lk 10,38–42 das Recht der Frau auf das Hören des Wortes verteidigt,⁹ meint Ried, diese Stelle habe ähnlich wie in 1 Kor 14,34f., 1 Tim 2,12, Tit 2,3–4 die Absicht, Frauen aus ihrer in der Frühzeit möglichen Rolle als Amtsträgerinnen (Diakoninnen, Leiterinnen von Hauskirchen) zu verdrängen und aus der selbstbewussten Marta eine devot-fromme Maria zu machen.¹⁰ Andere deuten den Text ohne solche scharfen Entgegensetzungen auf das rechte Verhalten der Aufnahme von christlichen Wandermissionaren, bei der nicht die Bewirtung, sondern das Wort im Mittelpunkt stehen soll.¹¹

5. Eine letzte, weniger scharf umrissene Gruppe ergibt sich schließlich aus Deutungen, die als Aussage von Lk 10,38–42 die Wichtigkeit des Wortes Gottes und die Mahnung, sich ihm ohne Ablenkung zu öffnen, herausarbeiten.¹² Auch wenn dabei durchaus Punkte aufgegriffen werden, die bei den voran-

⁷ So W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin 101984, 225, W. SCHMITTHALS, *Das Evangelium nach Lukas* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich 1980, 129.

⁸ So etwa A. PLUMMER, *Gospel According To S. Luke* (ICC), Edinburgh 41910, 290, J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Regensburg 21993, 265 ff., J. KREMER, *Lukas-evangelium* (NEB 3), Würzburg 1988, 122 f., P.-G. MÜLLER, *Lukas-Evangelium* (SKK 3), Stuttgart 1984, 111, SCHNEIDER, Lk, 253, der das genau wie ROOSEN, *Erwägungen*, 31 mit der typologischen Deutung verbindet.

⁹ E. LALAND, *Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10,38–42*, in: StTh 13 (1959), 70–85, hier 82–84. Ähnlich WIEFEL, Lk, 212 oder L. SCHOTTRUFF, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 301.

¹⁰ B. E. RIED, *Choosing the better part? Women in the Gospel of Luke*, Colledgeville 1996, hier 154–160. Ähnlich E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Zu ihrem Gedächtnis*, München 1988, 211. BOVON, Lk II, 111 f. beschränkt das Problem der Ämterfrage auf die vorlukianische Stufe der Erzählung, bei der das Amt der Wortverkündigung der Diakonie zugrunde liege.

¹¹ So etwa H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 9,51–11,54* (HThK NT III/2 Sonderausgabe), Freiburg 1994, 153.160, J. BRUTSCHEK, *Die Maria-Martha Erzählung. Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10,38–42* (BBB 64), Frankfurt 1986, 161.

¹² BOVON, Lk II, 111, G. PETZKE, *Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas* (Zürcher Werkkommentare z. Bibel), Zürich 1990, 113 f., J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke* (X–XXIV) (Anchor Bible 28a), Garden City 1985, 892.

gegangenen Deutungen eine Rolle spielen, stehen sie hier doch nicht im Mittelpunkt, so dass sich von daher diese gesonderte Gruppe rechtfertigt.

Welche dieser Lösungen ist nun, so könnte man in Anlehnung an die Marta-Maria-Erzählung fragen, aus dieser Vielheit als guter Teil auszuwählen? Eine Antwort hierauf fällt schwer, denn einerseits scheint mir die Vielheit gar nicht so groß zu sein, da man sich im Grunde über die Aussage von Lk 10,38–42 einig ist: Die dienende Marta ist negativ und die hörende Maria positiv zu bewerten!¹³ Lediglich im Umgang mit dieser als problematisch empfundenen Aussage geht man verschiedene Wege. Und andererseits stellt mich keiner dieser Lösungswege zufrieden! Ich möchte deshalb versuchen, eine neue Sicht auf Lk 10,38–42 zu erarbeiten.

II. Versuch einer neuen Sicht: Annäherungen

Ich beginne diesen Versuch wie bei Dingen, die ich täglich vor Augen habe, aber wieder wirklich wahrnehmen will: Ich halte inne, bemühe mich, das vermeintlich Bekannte zurückzustellen, und betrachte den Gegenstand in allen Einzelheiten so, als hätte ich ihn noch nie gesehen. Im Falle der Marta-Maria-Erzählung wäre das die Frage, wo sie beginnt und wo sie endet.

1. Abgrenzung

Diese Fragen beantwortet der Text durch mehrere Hinweise. So spricht für einen Einschnitt zwischen Lk 10,37 und 38 die Wendung ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι am Beginn des V 38, die die in Lk 9,51 begonnene Wanderung Jesu nach Jerusalem wieder in Erinnerung bringt; der Personenwechsel vom Gesetzeslehrer, der ab Lk 10,25 Ansprechpartner Jesu war, zu Marta in V 38, und der Wechsel vom gesprochenen Wort Jesu in V 37 zur Mitteilung des Erzählers/Evangelisten, dass Jesus weiterwandert und in ein Dorf kommt. All das kennzeichnet Lk 10,38 deutlich als Neuanfang.

Ähnlich ist es am Ende, denn hier betonen die Wendung καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι in Lk 11,1 und der damit verbundene Wechsel von einem Wort Jesu an Marta hin zu einer Mitteilung des Erzählers/Evangelisten einen Einschnitt zwischen Lk 10,42 und 11,1. Ein Orts-, Themen-, und Personenwechsel verstärkt das: Ab 11,1 befindet sich Jesus „ἐν τόπῳ τινί – an einem Ort“ und nicht mehr im Haus der Marta, statt der beiden Schwestern tritt „einer der Schüler von ihm“ auf, und nicht das eine Notwendige, sondern das Beten

¹³ Einzige Ausnahme ist, so weit ich sehe, Meister Eckhart, der in seiner Predigt 86 (Intravit Iesus in quoddam castellum) Marta lobt, weil sie als Ältere und Reifere Gebet, Hören auf das Wort und aktives Tun in sich vereint und damit im Glauben weiter fortgeschritten ist als Maria, die in der Verzückerung, die die Gemeinschaft mit dem Herrn ihr schenkt, stecken bleibt. Vgl. hierzu N. LARGIER (Hg.), Meister Eckart. Werke II: Deutsche Werke II. Lateinische Werke, Frankfurt, 1993, 209–229 (Text) und 739–747 (Kommentar).

steht nun im Mittelpunkt. Mit Lk 10,42 ist daher das Ende der Marta-Maria-Erzählung erreicht, so dass in der Tat Lk 10,38–42 als Einheit anzusehen ist.

2. Textkritik

Wie sieht der Text aus, der zwischen diesen Grenzen steht? Diese Frage ist schwieriger zu beantworten, da es eine größere Zahl von Abweichungen gibt. Ich möchte hier jedoch nur auf diejenigen eingehen, die mir bedeutsam zu sein scheinen.¹⁴

a) V 38: In (ihr) Haus

In der Einheitsübersetzung¹⁵ heißt es hier (nach dem Text von NA²⁷)¹⁶: „Eine Frau namens Marta nahm ihn freundlich auf.“ In einigen Textformen wird dies jedoch noch mit einer Zielangabe versehen, so dass sich zusammen mit der Textform (La 1), die der Einheitsübersetzung zugrundeliegt, folgendes Bild ergibt:

La 1: ὑπεδέξατο αὐτόν:	P ^{45.75} B sa
La 2: ὑπεδέξατο αὐτόν εἰς τὴν οἰκίαν – in das Haus:	P ³ vid κ C L Ξ 33 579
La 3: ὑπεδέξατο αὐτόν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτῆς – in ihr Haus:	κ ¹ C ²
La 4: ὑπεδέξατο αὐτόν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς – in ihr Haus:	A D W Θ 070 f ¹⁻¹³ M

Die äußere Bezeugung spricht wegen des Gewichtes der Handschriften zugunsten der ersten Lesart. Weil sie außerdem die *lectio brevior* ist, das Wort ὑποδέχομαι für gewöhnlich ohne Ergänzung gebraucht wird (so z. B. Lk 19,6), und die Zusätze sich gut durch das Bedürfnis erklären lassen, den Ort der folgenden Szene klarer zu benennen, dürfte La 1 die ursprüngliche Textform sein. Da für viele Vertreterinnen und Vertreter der feministischen Deutung von Lk 10,38–42 gerade der Zusatz „in ihr Haus“ ein wichtiger Hinweis darauf ist, dass Marta Leiterin einer Hauskirche war, fällt mit dieser Entscheidung eine Stütze dieser Sicht weg. Ich halte es daher zwar für verständlich, wenn Ried meint, es gebe kein klares Argument für die Streichung dieses Zusatzes, außer dem, die Rolle Martas als Hauskirchenleiterin herunterspielen zu wollen,¹⁷ doch teilen kann ich ihr Urteil nicht, da ich die genannten Gründe durchaus für ausschlaggebend halte.

¹⁴ Vgl. BRUTSCHK, Maria, 4–29, die alle Lesarten bespricht.

¹⁵ BISCHÖFE DEUTSCHLANDS usw. (Hgg.), Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Altes und Neues Testament, Aschaffenburg 1980.

¹⁶ B. ALAND/K. ALAND u. a. (Hgg.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart²⁷ 1993.

¹⁷ RIED, Women, 156. Nicht alle Autoren dieser Richtung lesen Lk 10,38–42 so betont wie Ried. Aber immerhin ist doch auffallend, dass viele, die in diese Richtung neigen, den Zusatz „in ihr Haus“ in den Text hinein nehmen. So z. B. BRUTSCHK, Maria, 16–19; BOVON, Lk II, 104. Doch halte ich die Kontextargumente, die BRUTSCHK, Maria, 17f. nennt (die Aussendungsrede Lk 10 gebe Anweisungen für den Aufenthalt im Haus, in Joh 11,20 sei das Hausmotiv ebenfalls vorhanden) für nicht so gewichtig, dass sie die äußere Bezeugung über-

b) V 39: Welche

Eine weitere Unsicherheit besteht am Beginn des V 39b, denn dort gibt es zwei mögliche Textformen:

La 1: - καί: P^{45.75} B² K E 579

La 2: ἡ καί: A B* C D W Θ f^{1.13} 33 M sy^h

Hier ist eine Entscheidung aufgrund äußerer Argumente schwierig, weil beide Textformen in etwa gleich gut bezeugt werden. Aber ich sehe La 2 aus einem noch später zu nennenden inhaltlichen Grund (s. u. Anm. 46) als *lectio difficilior* an und gebe ihr daher mit NA²⁷ vor der kürzeren La 1 den Vorzug.

c) V 39.41: Herr

Ein weiteres Problem ist die Frage, ob Jesus in Lk 10,38–42 „Herr“ oder „Jesus“ genannt wird. In V 39b ergibt sich folgender Befund:

La 1: τοῦ κυρίου – des Herrn: P³ B² D L E 579.892 lat sy^{c,p,hmg} sa^{ms} bo

La 2: τοῦ Ἰησοῦ – Jesu: P^{45.75} A B* C² W Θ f^{1.13} 33 M vg^{ms} sy^{s,h} sa^{ms} bo^{ms}

La 3: αὐτοῦ – von ihm: C*

Weil La 3 sich auf die letzte Nennung des Namens Jesus in Lk 10,37 bezieht und damit La 2 unterstützt, halte ich den Eigennamen „Jesus“ wegen der äußeren Bezeugung für ursprünglicher. Die Änderung in „Herr“ dürfte sich als Angleichung an die Anrede der Marta in V 40 erklären.

In V 42 sieht das Bild so aus:

La 1: ὁ κύριος – der Herr: P^{3(45).75} B² L 579 892 lat sy^{hmg} sa bo^{mss}

La 2: ὁ Ἰησοῦς – Jesus: A B* C D W Θ f^{1.13} M it sy^{s,p,h} bo; Bas (C³ K 565 1241)

Hier ist zwar die äußere Bezeugung für das „Herr“ der La 1 etwas stärker als für „Jesus“, aber auch hier scheint mir La 2 die ursprünglichere zu sein, weil „Herr“ durch seine Übereinstimmung mit der Anrede Martas in V 40 die leichtere Lesart ist. Auffallenderweise werden ja beide Varianten von fast denselben Handschriften gelesen, lediglich P^{45.75} wechseln in V 42 von Jesus (V 39) zu Herr – wohl als Angleichung an V 40. Der Codex Bezae Cantabrigiensis (D) dagegen wechselt genau umgekehrt und scheint mir dadurch „Jesus“ zu bestätigen, weil dieser Wechsel wegen V 40 nur schwer nachvollziehbar ist. Daher lese ich, anders als NA²⁷ und fast alle Autoren, sowohl in V 39 als auch in V 42 „Jesus“.

stimmen; immerhin können diese Gedankengänge auch Grund für die Einfügung eines Schreibers sein. Und dass ὑποδέχεσθαι mit einer Ergänzung gegenüber dem sonst absolut gebrauchten die *lectio difficilior* sei, halte ich für zu weit gegriffen, weil es ja nicht darum geht, dass es keine Ergänzung haben kann, sondern dass Lk es sonst absolut gebraucht und es hier auch ohne Ergänzung verständlich ist. Das Schwierigere scheint mir daher gerade die Lesart ohne Zusatz zu sein, weil sie das im Umfeld Mitschwingende nicht ins Wort fasst, sondern offen lässt.

Auch dies scheint zunächst keine bedeutsame Änderung zu sein. Aber da die Bezeichnung Kyrios in Lk 10,38–42 meist als christologischer Titel verstanden und damit als Argument dafür gebraucht wird,¹⁸ dass Lk dadurch auf eine Situation in seiner Gemeinde anspiele, gewinnt sie doch an Bedeutung. Denn wenn tatsächlich Jesus ursprünglicher sein sollte, mahnt das zumindest eine größere Vorsicht an, nachösterliche Gemeindeprobleme zu schnell als Verstehenshintergrund von Lk 10,38–42 heranzuziehen.

d) V 42: Weniges aber ist nötig oder eines

Das schwerwiegendste Problem ist freilich herauszufinden, wie in V 42 die Antwort Jesu gelaute hat, denn hier gibt es vier Möglichkeiten:

- La 1: Μάρθα Μάρθα ... Μαριάμ: a b e usw.
 La 2: ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία: 38 (sy^{pal}) bo^{ms} arm
 La 3: ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἐνός: P³ Ⓝ B C² L 070^{vid} f¹ 33 (579) sy^{hmg} bo
 La 4: ἐνός δέ ἐστιν χρεία: P^{45.75} C* W Q A Y f¹³ M lat sy^{(c).p.h} sa bo^{ms}

An dieser Stelle schließe ich mich dem Text des NA²⁷ und der meisten Autoren wieder an, wenn ich davon ausgehe, dass La 4 die ursprünglichere ist. Im Vergleich mit La 3 ist sie zwar in etwa gleich gut bezeugt, aber sie ist die kürzere Lesart und die schwierigere, weil sie dem „Vielen“ der Marta das „Eine“ entgegenhält.¹⁹ Alle anderen Lesarten lassen sich aus ihr als Abschwächungen erklären, weil sie entweder diesen Teil der Antwort Jesu ganz streichen (La 1) oder das „Eine“ durch ein „Weniges“ ersetzen oder abmildern. Bei letzteren verändert sich auch die Aussage, weil durch sie die *Zahl* der Speisen in den Blick gerät: Marta hätte ruhig weniger auftragen können, weil das Hören wichtiger ist; doch das dürften in der Tat Erleichterungsversuche sein.

Auch diese Entscheidung hat Folgen, denn aus ihr geht hervor, dass die Überlegungen der zweiten Deutungsweise, nach der Jesus Marta zu einer maßvollen Bewirtung auffordert, um dem Hören des Wortes angemessen Raum geben zu können, keine Textgrundlage und damit keine große Wahrscheinlichkeit mehr hat.

3. Der Kontext

Eine weitere Frage ist, wie sich der Kontext auf das Verständnis von Lk 10,38–42 auswirkt. Gibt es hier besondere Beziehungen wie z. B. die in der dritten Deutungsweise angenommene inhaltliche Verbindung zu der Beispiel-erzählung vom barmherzigen Samariter (10,25–37)?

Als großer Rahmen umgibt Lk 10,38–42 der sog. lukanische Reisebericht

¹⁸ BRUTSCHEK, Maria, 23.143–145.160, RIED, Women, 154, die sagt, „Herr“ verweise auf einen nachösterlichen Kontext, SCHÜRMAN, Lk II, 152 f. u. a.

¹⁹ So auch BRUTSCHEK, Maria, 10 f.

Lk 9,51–19,27,²⁰ der sich in die drei Abschnitte Lk 9,51–13,21, Lk 13,22–17,10 und Lk 17,11–19,27 unterteilen lässt.²¹ Insofern gehört die Marta-Maria-Erzählung zum ersten Abschnitt der Jerusalemreise und ist darin Abschluss der ersten Erzähleinheit Lk 9,51–10,42.²² Dies wird durch mehrere Stichwortverbindungen von Lk 10,38–42 mit dem Anfangsabschnitt Lk 9,51–56 nahegelegt:

Lk 9,52: πορευθέντες

Lk 10,38: πορεύεσθαι

Lk 9,52: εἰσηλθὼν εἰς κώμην Σαμαριτῶν

Lk 10,38: εἰσηλθὼν εἰς κώμην τινά

Lk 9,53: οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν

Lk 10,38: ὑπεδέξατο αὐτόν.

Durch diese Bezüge bilden Lk 9,51–56 und Lk 10,38–42 eine Art Rahmen um den ersten Erzählabschnitt, der noch dadurch einen besonderen Schwerpunkt erhält, dass in ihm ein Kontrast dargestellt wird: Das Dorf der Samariter im Einleitungsabschnitt nahm Jesus nicht auf, aber in dem Dorf des Schlussabschnittes dieser ersten Erzähleinheit nahm Marta ihn auf. Die Marta-Maria-Erzählung ist damit das positive Gegenstück zu der Einleitungserzählung,²³ was mir darauf hinzudeuten scheint, dass das Thema „Aufnehmen“ für ihr Verständnis wichtig ist.

Zu den anderen Abschnitten bestehen neben einigen inhaltlichen Anklängen²⁴ keine engeren Verbindungen, was besonders auch für die Samaritererzählung gilt. Denn so bestechend die chiasmatische Anordnung von Gottes- und Nächstenliebe zunächst auch aussieht, die Grundmann und Schmithals vorschlagen (s. o. Anm.7), so wenig lässt sie sich am Text begründen. Denn Lukas übernimmt im Unterschied zu Mk 12,28–32 (par Mt 22,34–40) gerade nicht die Unterteilung in die *zwei* Gebote Gottes- und Nächstenliebe, sondern fasst beide zu *einem* Gebot zusammen und betont damit, dass beides in seiner Sicht nicht zu trennen ist. Eine aufteilende Erläuterung scheint mir daher nicht angemessen, zumal auch keine Stichwortverbindungen zwischen Lk 10,25–37 und 10,38–42 bestehen. Insofern halte ich es für sinnvoller, die Marta-Maria-Erzählung nicht vom barmherzigen Samariter her zu lesen.²⁵

²⁰ So die meisten Autoren wie z. B. F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas, 1. Teilband Lk 1,1–9,50 (EKK III/1), Zürich u. a. 1989, 15, SCHÜRMAN, Lk II, 3, MÜLLER, Lk, 12 u. a. Anders dagegen M. DIEFENBACH, Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikamente (FThS 43), Frankfurt 1983, 93, der als Ende 19,28 angibt.

²¹ Gliederungsmittel ist dabei die „πορεύομαι–εἰς–Ἱερουσαλήμ/Ἱερουσόλυμα–Φομεῖν ἢ δὲρ Φυνκτιὸν εἶναι Ἀνατιεῖ“ (DIEFENBACH, Κομποσιτιον, 73).

²² BRUTSCHEK, Maria, 50–64, hier 62. Ähnlich, DIEFENBACH, Komposition, 93.

²³ Vgl. hierzu BRUTSCHEK, Maria, 57 f.

²⁴ Vgl. BRUTSCHEK, Maria, 50–64. Ich halte diese inhaltlichen Bezüge jedoch für zu schwach ausgeprägt, um hieraus Folgerungen ziehen zu können.

²⁵ So auch BRUTSCHEK, Maria, 53 f., FITZMYER, Lk, 891 u. a.

III. Eine neue Sicht – Der Text (VV 38–40a)

Die VV 38–40a kann man als Einleitung der Marta-Maria-Erzählung verstehen:²⁶ V 38 erzählt im Aorist mit der Wanderung Jesu und seiner Aufnahme durch Marta die auslösenden Handlungen. In den VV 39–40a dagegen wird im Imperfekt der Zustand geschildert, der durch die Handlungen erreicht wurde, das Sitzen, Hören und Dienen. Nachdem Jesus in das Dorf gekommen ist und von Marta aufgenommen wurde, mündet diese Einleitung in eine geradezu beschaulich-idyllische Szene. Doch was ist bei dem vorangegangenen Versuch, Lk 10,38–42 offen wahrzunehmen, an bisher Unbemerkttem ins Auge gefallen, auf dem eine neue Sicht aufbauen kann?

1. V 38: Eine positive Marta

Für mich war das die von Brutschek herausgearbeitete und mir bis dahin neue Einsicht, dass Lk 10,38–42 das positive Gegenstück zu dem Abschnitt Lk 9,51–56 ist, in dem die Weigerung eines samaritanischen Dorfes beschrieben wird, Jesus als Gast zu beherbergen. Die Aufnahme, die er bei Marta erfährt, erhält durch diese Gegenüberstellung ein besonderes Gewicht, und vor allem erscheint auch Marta in einem ganz anderen Licht, da *sie* ja Jesus aufnimmt! Marta wird also in V 38 als vorbildliche Person beschrieben, die gegenüber Jesus gut und nachahmenswert handelt! Obwohl das nicht strittig ist, möchte ich diesen Punkt dennoch hervorheben, denn er wird, weil man Marta stets vom Ende der Erzählung her bestimmt, sofort von der dort herausgelesenen negativen Sicht überdeckt und daher kaum berücksichtigt. Stattdessen sollte Marta ohne Abstriche das sein dürfen, was sie in V 38 tatsächlich ist: Eine Frau, die durch die Aufnahme Jesu als gute Person in die Erzählung eingeführt wird. Es scheint mir lohnenswert, diesem Fingerzeig einmal nachzugehen und die positive Darstellung Martas als Standpunkt für einen neuen Blick auf die Marta-Maria-Erzählung zu wählen.

2. V 39–40a: Marta immer noch positiv

Schon beim Lesen der VV 39–40a dürfte die erste Reaktion sein: Ende des Projektes! Denn bereits hier scheint sich das Bild der Marta zu verdunkeln: Sie wirkt emsig in der Küche, um das Festmahl für Jesus vorzubereiten, und verpasst dadurch, ganz anders als die hörende Maria, die kostbaren, erlösenden Worte Jesu. So lässt sich das übliche Verständnis dieser Verse zusammenfassen, und so ist auch die eingangs beschriebene Empörung zwangsläufig:

²⁶ BOVON, Lk II, 102 gliedert die Erzählung in „1. Der Empfang des eingeladenen Jesus (V 38) 2. die Haltungen Marias und Martas (VV 39–40a) 3. der Vorwurf Martas und die Antwort Jesu (VV 40b–42).“ Noch etwas anders BRUTSCHK, Maria, 30–49: V 38: Ankunft und Empfang Jesu, V 39–40: zwei verschiedene Haltungen gegenüber dem Herrn, V 41–42: der Herr bestätigt die Haltung der Maria.

Um ihren Gast zu bewirten, muss Marta fernab sein und wird dafür auch noch gescholten. Allein, stimmt dieses Bild?

Sicher – wenn man von dem ausgeht, was uns selbstverständlich ist: Wir haben Wohnungen oder Häuser mit vielen Zimmern, und wir haben eine große Auswahl an Speisen, deren Zubereitung eine längere Zeit, genaues Planen und volle Aufmerksamkeit voraussetzt, weil sonst die Kartoffeln wieder kalt, der Braten noch nicht gar und das Gemüse verkocht ist! Durch diese räumliche Trennung von Koch- und Wohnbereich und durch die volle Beanspruchung bei der Essensvorbereitung ist klar, dass eine Marta nichts mitbekommen kann.

Für die Zeit Jesu muss jedoch eine ganz andere Ausgangslage vorausgesetzt werden! Die Wohnverhältnisse in Israel waren, wenn man einmal von Palästen und repräsentativen Villen absieht, wesentlich bescheidener: eingeschossige, rechteckige *Hof-Häuser* waren die Regel, die gelegentlich nur einen Raum hatten. Lk 11,7 zum Beispiel setzt derartiges voraus, wenn der Hausherr seinem Freund nicht helfen will, weil alle in einem Raum schlafen und die Tür nicht zu öffnen ist, ohne dass alle wach werden! Natürlich gab es auch Häuser mit mehreren Räumen, und da man in Dörfern wohl meist Landwirtschaft betrieb, könnte man auch bei Marta ein solch größeres Haus vermuten. Aber auch hierbei ist zu bedenken, dass die anderen Räume dann oft Ställe, Vorratskammern o. ä. beherbergten. Das tägliche Leben, und deshalb fiel das bescheidene Ausmaß dieser Häuser nicht sehr ins Gewicht, spielte sich draußen im Hof ab. Dort wurden Mahlzeiten vorbereitet und eingenommen, Arbeiten erledigt, gespielt, Besuch empfangen und Gespräche geführt. Dazu saß man auf dem gestampften Lehmbooden, der unter einer Überdachung möglicherweise mit Matten bedeckt war – Stühle waren etwas für reiche Leute und daher selten.²⁷

Das *Essen* unterschied sich ebenfalls von dem, was wir kennen, denn es war wesentlich weniger reichhaltig und vielfältig. In Ägypten zum Beispiel bestand es bei Bauern durchschnittlich aus 4 Broten und 2 Krügen Bier,²⁸ und in Israel zur Zeit Jesu dürfte das nicht anders gewesen sein.²⁹ Derartige

²⁷ Vgl. hierzu U. HÜBNER, Art. Haus I. Archäologisch, in: H. D. BETZ u. a. (Hgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 3: F- H, Tübingen 2000, 1476f., M. GÖRG/B. LANG (Hgg.), Neues Bibellexikon, Bd. II: H-N, Zürich 1995, 53–57, H. RÖSEL, Art. Haus, in: K. GALLING (Hg.), Biblisches Reallexikon (Handbuch zum AT 1), Tübingen ²1977, 138–141 (er spricht ebd., 139 von Kochgruben im Hof), G. DALMAN, Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. 7: Das Haus, Hühnerzucht, Taubenzucht, Bienenzucht, Gütersloh 1942, 22f.177, H. KEES, Ägypten (HAW II, 3.1.3: Kulturgeschichte des Alten Orients), München 1933, 62f., R. WENNING, Treffpunkte, in: BiKi 56 (2001), 224–227, 224f. (dort weitere Literatur).

²⁸ KEES, Ägypten, 64.

²⁹ Ich selbst habe, als ich in Galiläa bei einer drusischen Familie zu Gast war, derartiges

Speisen sind einfacher vor- oder zuzubereiten, so dass dies auch, während man bei einem Gespräch sitzt, geschehen kann.

Wenn man von diesem archäologischen und kulturellen Befund ausgeht, kann man sich das in den VV 39–40a geschilderte Bild durchaus so vorstellen: Jesus sitzt im Hof des Hauses, das Marta mit Maria bewohnt,³⁰ auf dem Boden, wahrscheinlich an eine schattige Mauer gelehnt, und Maria sitzt vor ihm bei seinen Füßen. Wegen der geringen Haus- und Hofgröße ist davon auszugehen, dass auch Marta unmittelbar vor Jesus auf dem Boden sitzt, im Unterschied zu ihrer Schwester jedoch nicht nur hörend, sondern mit etwas beschäftigt. Was das war, lässt sich nicht eindeutig sagen, denn „*διακονία* – Dienst“ ist so offen, dass aus diesem Wort nicht hervorgeht, ob sie eine Mahlzeit vorbereitet, bei der Mahlzeit die Speisen und Getränke herumreicht, oder gar mit einem anderen Dienst, den die Gastfreundschaft mit sich brachte, beschäftigt war.³¹

a. Zur Bedeutung von *ἦ καί* in V 39

Auf das soeben beschriebene Bild scheint mir auch die Wendung *ἦ καί* in V 39 hinzudeuten, die bisher freilich nicht unerhebliche Schwierigkeiten bereitet. Denn wie soll man das *καί* übersetzen? Das normale „und“ passt nach dem Relativpronomen nicht, so dass man es in den Übersetzungen meistens nicht berücksichtigt; ich vermute, dass die Handschriften, die das *ἦ* weglassen, dieselbe Schwierigkeit hatten. Dagegen ergibt die Bedeutung „auch“ oder „ebenefalls“ vor dem geschilderten archäologisch-kulturellen Hintergrund einen guten Sinn,³² denn V 39 lässt sich dann wie folgt übersetzen:

Lk 10,39: Und dieser war eine Schwester, genannt Maria, die ebenfalls sich zu den Füßen Jesu gesetzt habend sein Wort hörte.

erlebt: Wir saßen auf dem Boden, es gab rundes Fladenbrot, das man in Quark tunken konnte, einige Früchte, Wasser als Getränk und zum Schluss ein Tässchen Mokka.

³⁰ Wer sonst noch in diesem Haus wohnte, ob Marta verheiratet oder verwitwet war, ob noch ein Bruder vorhanden war, wie viele wegen Joh 11 & 12 annehmen, ist sehr unsicher und kann hier offen bleiben.

³¹ Vgl. ROOSEN, *Erwägungen*, 20, der zu Recht im Blick auf Gen 18,4–5 darauf verweist, dass zur Gastfreundschaft auch das Fußwaschen, ein Erfrischungsgetränk u. a. gehörte. Vgl. zum Dienen auch BRUTSCHEK, *Maria*, 111 f. oder SCHÖTTROFF, *Schwester*, 299 f.

³² Das *καί* ist dann, ähnlich wie in 1 Thess 4,14, auf den ganzen Satz zu beziehen. Vgl. hierzu S. SCHNEIDER, *Vollendung des Auferstehens. Eine exegetische Untersuchung von 1 Kor 15,51–52 und 1 Thess 4,13–18* (fzb 97), Würzburg, 2000, 263 mit Anm. 599. Diese Möglichkeit kommt freilich bisher kaum in den Blick, lediglich PLUMMER, *Lk*, 290 erwähnt sie, um sie sogleich wieder zu verwerfen. Viele Autoren bevorzugen ohnehin die Lesart ohne Relativpronomen und beziehen in ihre Überlegungen zur Lesart *ἦ καί* lediglich die hervorhebende Bedeutung „sogar“ o. ä. ein. Vgl. z. B. BRUTSCHEK, *Maria*, 20 f. Der Grund für das mangelnde Interesse an der Bedeutung „*καί* – auch“ liegt allerdings im weiteren Verlauf der Erzählung, wie man sie bisher versteht. S. dazu unter IV.

Damit wäre vom Text selbst her gesagt, dass Marta *und* Maria Jesu zu Füßen sitzen und ihm zuhören.³³ Es kommt hinzu, dass auf diese Weise Marta auch in V 39 wenigstens inhaltlich die Hauptperson bleibt, weil das Tun der Maria von *ihrem* Verhalten her bestimmt wird: Maria macht dasselbe wie ihre Schwester Marta! Marta kann demnach nicht so schlimm sein, wie man bisher annahm.

b. Zur Bedeutung von περιπάω – sich beschäftigen in V 40a

In V 40a wird eine weitere Information über Marta gegeben, die freilich das gerade gezeichnete positive Bild wieder einzutrüben scheint: Marta ist durch ihren Dienst „ganz ... in Anspruch genommen“, bekommt also trotz ihres Dabeiseins nichts mit!³⁴

Aber ist das zwingend? Ist περιπάω mit „völlig in Anspruch genommen sein“ wirklich richtig wiedergegeben? N. Baumert hat herausgearbeitet, dass das Präverb περι- hier nicht von der Bedeutung „rings herum“ abzuleiten ist, so dass περιπάω „zerstreuen“ hieße,³⁵ sondern dass es den Verbinhalt von πάω verstärkt.³⁶ Im Unterschied zur ntl. Exegese (vgl. Anm. 34) sieht er περιπάω daher nicht als Passiv, sondern als Medium an, und gibt es mit sich „stark engagieren, beschäftigen, bemühen“ wieder,³⁷ so dass es die negative Aussage „zerstreut sein“ verliert. Ich halte dieses Ergebnis für überzeugend, frage mich jedoch, ob das Präverb περι- wirklich *immer* eine besondere Betonung ausdrückt. Das kann sicher gelegentlich der Fall sein, aber genau so möglich ist, dass sich diese anfängliche Wirkung recht schnell abgeschliffen hat, wie ja überhaupt die Koine eine starke Neigung zu solchen Zusammensetzungen hat, ohne dass dadurch nennenswerte Bedeutungsverschiebungen

³³ So der Sache nach auch Meister Eckhart, Predigt 86, der Marta Vollkommenheit im zeitlichen Wirken bescheinigt und ihr zubilligt, „daß ihr (auch) nichts von alledem, was zur ewigen Seligkeit nötig ist, mangelte.“ (*Largier*, Meister Eckhart, 215 f.).

³⁴ *Einheitsübersetzung*. Ähnlich übersetzen SCHNEIDER, Lk, 251, WIEFEL, Lk, 211, SCHMITHALS, Lk, 129, MÜLLER, Lk, 111, PETZKE, Sondergut, 112, ERNST, Lk, 266, BLANK, Frau, 56 W. BAUER, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. 6. völlig neu bearbeitete Auflage, hg. v. B. u. K. ALAND, Berlin 1988, sv. 2.

³⁵ So allerdings F. PASSOW, Handwörterbuch der Griechischen Sprache. Neu bearbeitet und zeitgemäß umgestaltete von Chr. Fr. ROST u. F. PALM u. a., Bd. I-II, Leipzig 1841–1857, sv., H. MENGE, Langenscheidts Grosswörterbuch Griechisch-Deutsch, Berlin ²⁶1987, sv. II,2.

³⁶ BAUMERT, N., Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7 (fzb 47), Würzburg: Echter ¹1986, 505 f.

³⁷ Vgl. BAUMERT, Ehelosigkeit, 517 (zu Lk 10,40, 506) und die in Anm. 35 genannten Lexika. Dies ist eine Folge seiner Bestimmung des Präverbs περι- als Hervorhebung des Verbinhalts, während die passive Sicht sich letztlich wohl doch von dem „Zerstreut werden“ herleitet.

entstehen.³⁸ So scheint mir bei einigen Belegen, die Bauer anführt, für *περισπάω* das einfache „sich beschäftigen“ als Bedeutung auszureichen, da dort jeweils der Kontext die besondere Stärke der Beschäftigung ausdrückt: Jos, Bell. 1, 232: beschäftigt mit Krieg (und damit abgelenkt von Aufständischen); Herm. Sim II,5: beschäftigt mit Reichtum (der kaum Zeit für Gebet lässt); Herm. Sim IV,5: beschäftigt mit Geschäftgen (statt Gott zu dienen). *περισπάω* kann also einfach nur „sich beschäftigen“ heißen, und ich denke, dass dies in Lk 10,40a ebenso ist.

40a fügt sich dann gut in das bisher gezeichnete positive Bild der Marta ein, weil ja eine handwerkliche Beschäftigung nicht unbedingt ein genaues Zuhören verhindert, sondern im Gegenteil auch fördern kann. Ich erlebe das fast täglich, wenn ich unseren Kindern abends vorlese und sie dabei hingebungsvoll malen oder basteln, aber dennoch jedes Wort mitbekommen.

c. Mögliche Einwände:

„πολλήν – viel“ und „ἡ δὲ Μάρθα – Marta aber“ in V 40a

Dagegen spricht meiner Ansicht nach auch nicht, dass Marta mit *πόλλην διακονίαν* beschäftigt ist, denn dass sie *viel* Dienst hat, muss die angedeutete Haltung, dennoch aufmerksam zuzuhören, nicht beeinträchtigen. Auf jeden Fall ist es nicht gerechtfertigt, von einem „zu viel“, von einem *übermäßigen* Dienen zu sprechen, weil dieses Aussage nicht in dem Wort *πολύς* steckt;³⁹ das hätte etwa durch ein *μᾶλλον* ausgedrückt werden müssen. Vielmehr dürfte *πολλήν* hier eine Aussage über den Grad des Dienstes machen,⁴⁰ also in diesem Zusammenhang wahrscheinlich die Größe oder Wichtigkeit dessen, was Marta tut, hervorheben: „Marta war mit einem großen (= wichtigen) Dienst beschäftigt“.

Ebensowenig spricht das *ἡ δέ* am Anfang des V 40 a gegen eine positive Martadeutung, denn es muss ja, auch wenn man es bisher so las, nicht zwingend eine grundsätzliche Kluft zwischen Marta und Maria anzeigen, sondern ist ausreichend damit erklärt, dass es die Tätigkeit einführt, die Marta im Unterschied zu Maria neben dem Hören auch noch vollführt. Ich lese das *δέ* hier also ohne starke Entgegensetzung.

³⁸ Vgl. etwa G. B. WINER, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, Leipzig: Vogel 1855, 93, F. BLASS/A. DEBRUNNER / Fr. REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1984, § 116, oder L. RADERMACHER, Neutestamentliche Grammatik (HNT 1), Tübingen 1925, 31.

³⁹ Gegen BRUTSCHEK, Maria, 112, mit ROOSEN, Erwägungen, 21. Vgl. MENGE, Wörterbuch, sv., BAUER, Wörterbuch, sv.

⁴⁰ So auch BAUER, Wörterbuch, sv. 1bβ, der Lk 10,40 hierher rechnet.

3. Zusammenfassung

Von V 38 bis V 40a, also die ganze Einleitung der Marta-Maria-Erzählung hindurch, lässt sich mithin ein positives Bild der Marta zeichnen: Sie hat Jesus aufgenommen und gemeinsam mit ihrer Schwester sitzt sie Jesus zu Füßen und hört ihm aufmerksam zu. Marta unterscheidet sich von Maria nur dadurch, dass sie sich neben dem Hören auch noch mit einem wichtigen Dienst beschäftigt, der aber ihrer Aufmerksamkeit für das, was Jesus sagt, nicht abträglich ist.

IV. Eine neue Sicht – Der Text (40b-42)

Ein großer Einwand steht freilich noch gegen diese Sicht – das Wort ἐπιστάσα, das die eigentliche Handlung einläutet und die beschauliche Ruhe der Einleitung fast wie ein Paukenschlag beendet. Nach einhelliger Meinung heißt ἐπίστημι nämlich „herantreten, sich zu, an über etw. oder jemd. stellen“,⁴¹ woraus sich zwangsläufig ergibt, dass Marta zu Jesus und der allein bei ihm sitzenden Maria erst hingehen muss, um etwas sagen zu können.⁴² Sie konnte demnach gar nicht, wie ich es beschrieben habe, dabeisitzen und zuhören! Dieses ἐπιστάσα ist also der Grund, warum bei dem ἡ καί in V 39b das καί nie mit „auch“ übersetzt wurde, und warum Marta bisher von Anfang an negativ beschrieben wurde. Ist mein Versuch, Marta einmal wohlwollend zu betrachten, also spätestens hier misslungen?

1. Die Bedeutung von ἐπίστημι in V 40b

Bei meiner Beschäftigung mit dem Wort ἐπίστημι stieß ich jedoch auf eine Spur, die mich diese Frage denn doch verneinen ließ! Bei Menge fand ich nämlich am Ende seines Eintrags zu ἐπίστημι folgende Bedeutungsangabe: „halten, innehalten, anhalten ...“ usw.⁴³ Leider nennt er keine Belege, aber in anderen Lexika entdeckte ich einige Angaben, von denen zwei in einem Zeitrahmen vom 3. Jh. vor bis ins 2. Jh. nach Christus anzusiedeln sind und damit in etwa zu derselben Sprachstufe wie das NT gehören.

P. Petr II 20,2,6: „ἵνα μὴ ἡ ἐξαγωγή τοῦ σίτου ἐπισταθῇ, damit nicht die Kornabfuhr zum Stillstand komme.“⁴⁴

⁴¹ BAUER, Wörterbuch, sv. 1.

⁴² Bei Meister Eckhart wird diese Auffassung besonders deutlich, wenn er den Anfang der Marta-Maria-Erzählung mit eigenen Worten so wiedergibt: „aber Marthâ *gienc umbe* und dienete dem lieben Kristô – Martha aber *ging umher* und diente dem lieben Christus.“ (LARGIER, Meister Eckhart, 208f. Hervorhebung von mir).

⁴³ MENGE, Wörterbuch, sv. II. M. 1, e).

⁴⁴ F. PREISIGKE, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, hg. v. E. KIESSLING, Bd. 1: A – K, Berlin 1925, 632f. (Hervorhebung von mir). Er datiert den Papyrus Petrie auf das 3. Jh. v. Christus. Als Stichwort nennt er sv. ἐπίστημι 5: „anhalten, abbrechen“.

Lukian: „μακρὸν ἐπιστάς ἀποθνήσκει“⁴⁵ – kaum *innehaltend*, stirbt er.

Als ich dieser Spur im NT nachging, war die Ernte erwartungsgemäß nicht üppig, aber ich meine doch wenigstens eine Stelle, bezeichnenderweise von Lk, hier einordnen zu dürfen:

Lk 2,38: καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐπιστάσα ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ – und in dieser Stunde *innehaltend* lobte sie Gott und redete über ihn zu allen Erwartenden die Erlösung Israels.

Normalerweise versteht man dies natürlich so, dass die 84-jährige Hanna zu Maria und Joseph, die gerade für Jesus ihr Opfer im Tempel dargebracht haben, *hinzutrat*. Aber ich halte das nicht für zwingend, ja noch nicht einmal für naheliegend. Denn Hanna wird in Lk 2,37 als Frau bezeichnet, „die nicht verließ das Heiligtum und mit Fasten und Bitten diente Tag und Nacht“, wohl um das Kommen der Erlösung Jerusalems zu erfliehen (vgl. V 38); außerdem ist sie nach V 36 eine Prophetin. Beides, das bisherige Andauern ihres Fastens und Betens und ihr Prophetin-Sein, kommt nun überhaupt nicht zur Geltung, wenn man in V 38 von einem Hinzutreten der Hanna ausgeht. Das ändert sich, wenn man ἐπιστάσα mit „innehalten“ übersetzt, denn dieses Wort spricht dann nachdrücklich aus, dass Hanna ihr ständiges Bitten *beendet*, und, das zeigt der weitere Verlauf des V 38, sofort durch Lobpreis und Verkündigung ersetzt hat. Und dazu hatte sie allen Grund, da die „Erlösung Jerusalems“ in dem Kind Jesus jetzt wirklich da war. Um dies zu erkennen bedurfte es Hanna nicht, zu Jesus und seinen Eltern hinzutreten, denn als *Prophetin* war sie so offen für Gottes Wirken, dass sie während ihres Bittens die Erfüllung ihrer Gebete erspüren und sogleich mit Lobpreis beantworten konnte. Weil auf diese Weise die Person der Hanna und das ganze Geschehen viel klarer beschrieben wird, immerhin wird bei ihr nicht wie bei Simeon davon gesprochen, dass sie das Kind in den Arm nimmt, zu seinen Eltern spricht und diese irgendwie auf sie reagieren, denke ich, dass ἐπιστάσα in Lk 2,38 mit „innehalten, einhalten, aufhören“ besser übersetzt ist als mit „hinzutreten“!

Vor diesem Hintergrund halte ich es nun für berechtigt, auch das ἐπιστάσα in Lk 10,40b mit „innehaltend“ wiederzugeben, so dass sich mein bisher gezeichnetes Bild auch hier weiterführen lässt: Marta und Maria sitzen bei Jesus und hören ihm aufmerksam zu, Maria untätig und Marta daneben noch mit einem wichtigen Dienst beschäftigt. Irgendwann jedoch wird Marta dieser Unterschied zwischen Maria und ihr bewusst, sie hält inne, unterbricht Hören und Dienst, und spricht Jesus mit den bekannten Worten an.⁴⁶

⁴⁵ PASSOW, Wörterbuch, sv. ἐπίστημι B) 3 (Hervorhebung von mir), leider ohne genaue Stellenangabe.

⁴⁶ Weil diese Bedeutung von ἐπίστημι zwar möglich, aber wohl nicht alltäglich war, könnte dies der Grund dafür sein, warum das ἦ καὶ in V 39 schwierig wurde, denn wenn Marta in V 40b nicht „innehielt“ sondern „hinzutrat“, konnte es in V 39 schlecht heißen, dass Maria wie Marta *auch* zu Jesu Füßen saß. Insofern dürfte das ἦ καὶ die schwierigere

2. V 40c–42: Marta und Jesus

Diese veränderte Sichtweise auf die Einleitungsszene (38–40a) und den Anfang des Hauptteils der Marta-Maria-Erzählung, der das Innehalten und den Redebeginn der Marta berichtet (40b), bleibt nun freilich nicht ohne Folgen für das Verständnis des kurzen Wortwechsels zwischen Marta und Jesus. Wofür nämlich tadelt Jesus seine Gastgeberin? Und worauf bezieht er seinen Tadel?

a) Der Bezugspunkt von Jesu Tadel

In der herkömmlichen Deutung geht man davon aus, dass Jesu Tadel sich auf die übergroße Geschäftigkeit der Marta bezieht, die in der Einleitung beschrieben wird. Begründet wird diese Sicht stets mit dem Hinweis, das *περὶ πολλά* des V 41b greife das *περὶ πολλήν διακονίαν* in V 40a auf und kritisiere es als Hinderungsgrund für ein uneingeschränktes Hören.⁴⁷ Doch gegen diese Sicht spricht, dass sie die Unterschiede zwischen diesen beiden Vorkommen von *πολύς* nicht berücksichtigt: In V 40a ist *πολλήν* ein feminines Adjektiv, steht im Singular und betont den Grad des *einen* Dienstes, während *πολλά* in V 41 ein Substantiv im Neutrum Plural ist und tatsächlich eine *Vielheit* im Blick hat! Hier wird also Ungleiches miteinander verbunden. Hätte Jesus, wie man bisher meinte, tatsächlich Marta wegen ihres Dienstes tadeln wollen, hätte daher statt des *περὶ πολλά* in V 41b wohl ein *περὶ πολλήν* stehen müssen! Verstärkt wird diese Beobachtung in meiner Deutung noch dadurch, dass in ihr Martas Dienen das Hören nicht beeinträchtigt, sie also bis zu ihrem Innehalten und Sprechen nichts Tadelnswertes tut. Ich gehe deshalb davon aus, dass Jesus sich in seiner Antwort nicht auf das bezieht, was in der Einleitung (VV 38–40a) geschieht, sondern allein auf das, was Marta zu ihm sagt; dort wird ihr Fehler zu suchen sein, wie immer er auch aussehen mag!

Hierfür spricht auch das *περὶ πολλά* selbst, wenn man sich einmal genau anschaut, was Marta eigentlich will: Erstens macht sie Jesus den Vorwurf, es kümmere ihn nicht, dass Maria sie allein dienen lässt; zweitens schreibt sie ihm vor, was er zu tun hat, nämlich Maria zu der von ihr angegebenen Haltung zu drängen; und drittens will sie, dass Maria ihr hilft. Das ist für die zwei Sätze, die sie spricht, eine ganze Menge, denn ihre Aufmerksamkeit ist damit auf dreierlei gerichtet: auf sich selbst, auf Jesus und auf Maria. Daher ist ein

Lesart sein, die von vielen Handschriften dadurch entschärft wurde, dass sie das kürzere η wegließen (s.o. II, 2.6).

⁴⁷ So etwa SCHNEIDER, Lk, 253, WIEFEL, Lk, 213, MÜLLER, Lk, 111, BLANK, Frau, 56 BOVON, Lk II, 107 u. a. Dabei wird öfters angemerkt, dass das Wort „Dienst“ in Jesu Antwort nicht vorkommt, so dass nicht der Dienst selbst, sondern die damit verbundene Haltung Martas gerügt werde. So etwa BOVON, Lk II, 107, BAUMERT, Ehelosigkeit, 485 u. a.

Bezug des *περὶ πολλὰ* hierauf inhaltlich gerechtfertigt. Hinzu kommt, dass auch auf der formalen Ebene das Neutrum Plural *πολλὰ* dieser allgemeinen Vielheit entspricht, so dass diese Form hierdurch besser erklärt wird als durch den Hinweis auf den Dienst der Marta in V 40a.

Sieht man Martas Rede als die Größe an, die ihren von Jesus angemahnten Fehler enthält, ergeben sich gegenüber der gewöhnlichen Sicht noch zwei weitere Vorteile: Erstens nämlich hat das, was Jesus sagt, in Martas Rede einen Bezugspunkt, der rein räumlich gesehen viel näher liegt als ihr Dienst, da ihr Reden Jesu Erwidern unmittelbar vorausgeht! Und zweitens wird jetzt erklärbar, warum Jesus in dem ganzen Geschehen Marta erst *nach* ihren Worten tadelt. Denn wenn er es wirklich missbilligt hätte, dass Marta durch ihr emsiges Tun ihm nicht zuhören konnte, weil gerade das Zuhören für ihn wichtig war, muss man sich fragen, warum er ihr, die ja als Gastgeberin in bester Absicht handelte, das erst sagte, nachdem sie sich beschwert hatte! Nimmt man wie bisher an, Jesus wende sich gegen das *Dienen* oder die darin sich äussernde *Haltung* der Marta, ist die inhaltliche Spannung, die in dieser Frage aufscheint, nicht zu beantworten. Versteht man Jesu Worte jedoch als Entgegnung auf das, was sie in ihrem *Sprechen* ausgedrückt hat, stellt sich diese Frage nicht, da die ganze Erzählung dann logisch ist: Jesus braucht vor Martas Vorwürfen nicht einzugreifen, weil Marta zu diesem Zeitpunkt noch nichts tadelnswertes macht; das ist erst mit Martas Zerstörung der Idylle durch ihre Worte der Fall.

All diese Gründe scheinen mir deshalb dafür zu sprechen, dass Marta erst durch das, was sie sagt, eine Haltung einnimmt, der Jesus sich entgegenstellt. Was das ist, muss nun aus der Antwort Jesu erschlossen werden.

b) Die Antwort Jesu

An ihr ist bemerkenswert, dass Jesus Marta nicht unwillig antwortet, sondern sich ihr durch die Anrede „Marta, Marta“ freundlich und wertschätzend zuwendet.⁴⁸ Ich vermute, dass auch dies ein Hinweis darauf ist, dass Martas Verhalten Jesus gegenüber nicht so grundsätzlich negativ ist, wie man bisher meinte, sondern lediglich durch ihr Reden kurzzeitig getrübt wurde. Die freundliche Haltung Jesu setzt sich darin fort, dass er im ersten Teil seiner Antwort (V 41b) zunächst einmal wiedergibt, was er ihrem Sprechen entnommen hat: Es ging Marta um vieles (*περὶ πολλὰ*). Sie beschäftigte sich mit sich selbst, mit Jesus und mit Maria und mit ihrem Verhältnis zueinander. Diese vielfältige, gedankliche Beschäftigung ist mit dem Verb *μεμνῆσθαι* gut getrof-

⁴⁸ Die doppelte Anrede als Zeichen von Zuneigung und Interesse sehen auch PLUMMER, Lk, 291, mit Hinweis auf Lk 22,31 (Simon, Simon) und Apg 9,4 (Saul, Saul), und BOVON, Lk I, 339 Anm. 57. Sachlich so auch Meister Eckhart in seiner Predigt 86 (LARGIER, Meister Eckhart, 213.215).

fen, das weniger ein Sorgen ausdrückt, sondern ein Denken, Überlegen, sich Beschäftigen mit etwas.⁴⁹ „*θοουβάζω* – sich beunruhigen“⁵⁰ verstärkt das durch den Gesichtspunkt der Unruhe, die, wenn man dieses im NT nur hier vorkommende und auch sonst sehr seltene Wort inhaltlich einmal von dem nah verwandten *θοουβέω* her füllen darf, nicht Angst oder Sorge meinen dürfte, sondern Gefühle wie „Unwille“ oder „Ärger“.

Erst im zweiten Teil seiner Antwort, der in V 42 durch *δέ* eingeführt wird, sagt Jesus, was er von der vielfältigen Beschäftigung der Marta hält: „Nur eines ist notwendig“ (Einheitsübersetzung). Ich verstehe das als eine Aussage, die sich ohne jeden Vergleich mit Maria allein auf Marta bezieht. Bisher war dieser Vergleich freilich nötig, weil man im Bezug auf das Hören Marta schlecht und Maria gut bewertete, so dass das schlechte Viele der Marta zwangsläufig mit dem guten Einen der Maria verglichen werden musste. In meiner Sicht dagegen verhalten sich beide Schwestern Jesus und dem Hören auf sein Wort gegenüber gleich positiv. Lediglich die in Martas Worten ausgesprochene Vielheit wirft auf die Gastgeberin einen Schatten. Daher kann der zu Recht in der Literatur hervorgehobene Gegensatz „viele – eines“ jetzt auf dieses Helldunkel in Marta selbst bezogen werden.

Jesus schließt seine Entgegnung mit einem Satz, der eine Art Begründung für seine Weigerung liefert, der Aufforderung Martas nachzukommen: Maria hat den guten Teil gewählt, und der *kann* oder *darf* nicht von ihr genommen werden. Weil V 42b.c auf diese Weise einen Begründungscharakter erhält und sich sinnvoll in den Gedankengang einfügt, scheint mir diese *modale* Bedeutung des Futurs *ἀφαιρεθήσεται* sinnvoller zu sein als die gewöhnliche zeitlich-eschatologische Deutung, zumal letztere durch das modale Verständnis nicht ausgeschlossen ist: Was Maria jetzt nicht genommen werden kann, weil es vor Gott gut ist, wird ihr auch am Jüngsten Tag nicht genommen werden.⁵¹ Das *γάρ* am Beginn von V 42b enthält demgegenüber, wie allgemein zu Recht gesagt wird, keine begründende Bedeutung, sondern dürfte asseverativ, betuernd⁵² gebraucht sein und das Folgende als selbstverständlich kennzeichnen: Maria hat *doch* den guten Teil erwähnt.

⁴⁹ Vgl. hierzu BAUMERT, Ehelosigkeit, 479–504. Zumindest im Sinne einer *gedanklichen* Tätigkeit auch PLUMMER, Lk, 291. Anders dagegen die gewöhnliche Auslegung, die stets an eine Sorge denkt.

⁵⁰ Vgl. MENGE, Wörterbuch, sv. Die passive Deutung von *Bauer*, Wörterbuch, sv. „sich beunruhigen lassen“ halte ich wegen der sehr aktiven Marta für weniger angemessen.

⁵¹ Vgl. zum modalen Futur R. KÜHNER, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre. Dritte Auflage in zwei Bänden in neuer Bearbeitung von B. GERTH, Hannover 1898 und 1904, 173, § 387, 5c, E. SCHWYZER, Griechische Grammatik. Zweiter Band: Syntax und syntaktische Stilistik, Hg. u. vervollst. v. A. DEBRUNNER, (HAW II.1.2), München⁵ 1988, 290 f.

⁵² Vgl. hierzu N. BAUMERT, Täglich sterben und auferstehen. Der Literalsinn von 2 Kor 4,12–5,10 (StANT 34) München 1973, 356.

d) Martas Fehler

Was ergibt sich daraus für Martas Fehlhaltung? Zunächst, dass auch in meiner Sicht das Problem durch den Gegensatz „viele – eines“ klar benannt ist, wobei das Viele die schlechte und das Eine die gute Seite darstellt. Hierin stimme ich also mit der herkömmlichen Deutung überein. Sodann, dass dieses Viele nicht bereits durch ihren Dienst gegeben ist, sondern erst durch ihre vielfältige, gedankliche Beschäftigung, die ihrem Reden zugrunde liegt. Hier unterscheide ich mich von der herkömmlichen Deutung. Daraus ergeben sich, so weit ich sehe, zwei Möglichkeiten, die Fehlhaltung der Marta zu bestimmen.

So wäre denkbar, dass Marta von ihren vielfältigen Gedanken und Gefühlen über die nach ihrem Empfinden ungerechte Lage, in der sie sich gerade befindet, so abgelenkt wurde, dass sie nicht mehr ungeteilt auf Jesu Worte hören konnte. Inhaltlich steht diese Vermutung dem sehr nahe, wie man auch bisher Lk 10,38–42 gelesen hat: eine durch ein „zu Viel“ hervorgerufene Unaufmerksamkeit, die ein wirkliches Hören unmöglich macht. Der Vorteil gegenüber der herkömmlichen Deutung besteht allerdings darin, dass nicht das Dienen der Marta diese Ablenkung bewirkt und sie Jesus daher überhaupt nicht zugehört hat, sondern dass sie erst später, durch mehr oder weniger berechtigte Gedanken von dem auch bei ihr zunächst gegebenen Hören abgelenkt wurde.

Eine weitere Denkmöglichkeit wäre, dass die Vielheit in dem Versuch der Marta besteht, Maria zu beeinflussen, so wie sie selbst Jesus zugewandt zu sein: hörend *und* dienend, und nicht nur hörend. Hierfür spricht, dass Jesus Maria ausdrücklich vor diesem Ansinnen Martas in Schutz nimmt, wenn er betont, dass sie den *guten* Teil gewählt hat und dieser gute Teil ihr nicht genommen werden *kann* oder *darf*! Und hierfür spricht, dass Marta sich in ihren Worten mit sich, mit Jesus und mit Maria beschäftigt, also inhaltlich genau diese Beziehung anspricht. Das Viele wäre bei dieser Deutung, dass Marta eben nicht nur Jesus und sich selbst im Blick hat, sondern auch noch nach Maria schielt, um ihr vorzuschreiben, wie ihre Jesusbeziehung auszusehen hat. Und das Eine wäre demgegenüber die Jesusbeziehung Martas, die sie am Anfang der Erzählung ganz selbstverständlich im Aufnehmen, Hören und Dienen eingenommen hatte, und zu der sie nach Jesu Ermahnung *zurückkehren* soll, ohne sich über die Weise, wie Maria Jesus zugetan ist, Gedanken zu machen. Das nämlich ist nicht notwendig, sondern nur das Eine: *ihre* eigene Hingabe an Jesus! Weil auf diese Weise der Schlusssatz Jesu ein viel größeres Gewicht erhält als bei dem ersten Denkweg, scheint mir dies die wahrscheinlichere Sicht zu sein.

e) Der „Sitz im Leben“

Was ergibt sich hieraus für die Bestimmung des Sitzes im Leben der Marta-Maria-Erzählung? Die Antwort, hier spiegele sich eine Auseinandersetzung um Ämter oder Aufgaben von Frauen in der Gemeinde wider,⁵³ die wegen der textkritisch unsicheren Lesart „in ihr Haus“ in V 38 ohnehin auf unsicheren Füßen ruhte (s. o. II,2.a), bestätigt sich durch mein Ergebnis auch inhaltlich nicht, da nicht Dienen (Diakonat?) und Hören (Verkündigung?) im Mittelpunkt stehen.⁵⁴ Dasselbe trifft auf die andere Auffassung zu, der „Sitz im Leben“ von Lk 10,38–42 sei die „Aufnahme christlicher Wanderpropheten“,⁵⁵ denn wenn das Hauptaugenmerk nicht auf dem Dienen oder Hören an sich liegt, ist der Aussage, es habe die Gefahr bestanden, über einer zu üppigen Bewirtung das Hören auf die Verkündigung des Glaubensboten zu vergessen, der Boden entzogen.

Nimmt man dagegen die hier erarbeitete Deutung ernst, der Fehler der Marta bestehe darin, dass sie ihre Jesusbeziehung zum Maßstab auch für ihre Schwester Maria machen möchte und sie drängt, so zu sein, wie sie selbst, legt sich als „Sitz im Leben“ der Bereich des rechten Umgangs mit verschiedenen Berufungen oder, auf einer anderen Ebene, mit verschiedenen Charismen nahe, der in christlichen Gemeinden, damals wie heute, ein wichtiges Thema ist! Bei den Schwestern Marta und Maria ist diese Vielheit von Möglichkeiten, Jesus nachzufolgen, der Unterschied zwischen dem reinen Hören der Maria und dem Hören und Dienen der Marta. Aber dies ist so offen, dass es im Blick

⁵³ S. o. Anm. 9 und 10.

⁵⁴ Hinzu kommt, dass geklärt werden müsste, ob Frauen überhaupt in der damaligen Zeit „Leitungssämter“ einnehmen konnten. Vgl. hierzu die Überlegungen bei BAUMERT, Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses, Würzburg 1992, 159–166. Gleichzeitig ist die Deutung der Stellen 1 Kor 14,34f., 1 Tim 2,12 und Tit 2,3–4, die man als Versuch liest, Frauen die Rechte, die ihnen in der Frühzeit der Gemeinde zugestanden hätten, wieder abzuspochen, ebenfalls alles andere als sicher! Vgl. auch hierzu BAUMERT, Frau, 178–180 (zu 1 Kor 14,34f.), 224–230 (zu 1 Tim 2,8–15) und 215.223f. (zu Tit 2,3–5) mit weiteren Literaturhinweisen.

⁵⁵ So BRUTSCHEK, Maria, 161 f. (von ihr stammt das Zitat), SCHÜRMAN, Lk II, 153 mit Anm. 5, 161, u. a. Ich halte diese Sicht auch deshalb für fraglich, weil es im NT keine weiteren Belege dafür gibt. Jedenfalls mahnen die Belege, die SCHÜRMAN, Lk II, 153 Anm. 5 anführt, immer nur an, dass man gastfreundlich sein soll. Eine Warnung vor einem zu Viel findet sich dagegen nie, auch nicht in der Apg, bei der dafür von der Thematik her ausreichend Gelegenheit bestanden hätte. Und sollten die Glaubensboten der frühen Kirche nicht fähig gewesen sein, selbst dafür zu sorgen, dass die ihnen wichtige Botschaft auch ankommt, indem sie den rechten Zeitpunkt festlegen (vor oder nach dem Essen) oder schlicht die notwendige Aufmerksamkeit einklagen? In Did 11–13 vermag ich ebenfalls keinen Hinweis dafür zu entdecken, dass die Aufnahme der Botschaft durch eine Überbewirtung gefährdet war, denn dort werden Ratschläge gegeben, um echte Glaubensboten von Scharlatanen zu unterscheiden, und der Zehnte als Maßstab genannt für das, was einem echten Propheten/Apostel zusteht.

auf die Gemeinde lediglich ein Beispiel⁵⁶ ist für das rechte Miteinander unterschiedlicher Berufungen oder Charismen im Allgemeinen: Wenn sie in dem *einen* Herrn gründen, muss jeder Glaubensweg den ihm gebührenden Raum einnehmen dürfen! Hierfür gibt es zahlreiche Belege im NT: Im lukanischen Werk wäre hier etwa die Begebenheit mit dem fremden Exorzisten zu nennen (Lk 9,49–50)⁵⁷ oder der Lernprozess in Apg 10–15 um die Frage, ob ein Nichtjude Christ werden kann, ohne die ganze Tora zu halten, der durch den Beschluss auf dem sogenannten Apostelkonzil in Jerusalem in Apg 15,23–29 positiv beendet wurde. Weitere Beispiele für ein Miteinander verschiedener Berufungen sind 1 Kor 7,17–24⁵⁸ und, für den Umgang mit verschiedenen Charismen, Röm 12,3–8, 1 Kor 12–14, 1 Thess 5,20.

V. Zusammenfassung

Ich möchte die hier erarbeitete neue Sicht der Marta-Maria-Erzählung zusammenfassen. Wegen der textkritischen und semantischen Ergebnisse übersetze ich Lk 10,38–42 folgendermaßen, wobei die Kursivschreibung die Änderungen anzeigt:

38 In dem Gehen aber von ihnen ging er hinein in ein Dorf. Eine Frau aber mit Namen Marta nahm ihn auf. 39 Und dieser war eine Schwester, genannt Maria, die *ebenfalls* sitzend zu den Füßen *Jesus* hörte sein Wort. 40 Marta aber beschäftigte sich mit einem großen (= wichtigen) Dienst.

Innehaltend aber sagte sie: Herr, kümmerst es dich nicht, dass meine Schwester allein mich zurückgelassen hat zu dienen? Sprich also zu ihr, damit sie mir hilft! 41 Antwortend aber sagte zu ihr *Jesus*: Marta, Marta, du denkst und ärgerst dich über vieles, 42 eines aber ist notwendig! Maria hat *doch* den guten Teil erwählt, der ihr nicht genommen werden *darf*.

⁵⁶ Ich meine das nicht im Sinne einer Gattungsbezeichnung, etwa des Paradigmas von M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1961, 34ff., der Lk 10,38–42 ebenfalls nicht als Paradigma, sondern als Legende ansieht (ebd., 48f.115f.). R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen 1964, 33.58f. bezeichnet Lk 10,38–42 als biographisches Apophtegma, und K. BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 80ff. hat diese wohl zutreffende Bestimmung in den größeren Rahmen der Chrie gestellt. Anders BRUTSCHEK, Maria, 155.

⁵⁷ Vgl. BOVON, Lk I, 521f., der meint, hinter Lk 9,49f. stecke „die Tatsache des konfessionellen Pluralismus im Urchristentum“ (522).

⁵⁸ Vgl. zu 1 Kor 7,17–24 BAUMERT, Ehelosigkeit, 99–105 und DERS., Frau, 63–77. Wegen der ganz anderen Aussage, die sich durch meine Sicht bei Lk 10,38–42 ergibt, halte ich die traditionsgeschichtliche Verbindung, die DE LA POTTERIE, Kyrios, 131f., BRUTSCHEK, Maria, 146f. zu 1 Kor 7,32–35 wegen des vermeintlich gemeinsamen Inhaltes (Welt- und Gottesdienst) ziehen, für wenig wahrscheinlich. Ebenso unwahrscheinlich scheint mir deshalb auch ein Bezug auf Apg 6,1–6, den BRUTSCHEK, Maria, 112f. zumindest vorsichtig andeutet.

Diesen Text verstehe ich so: Im Unterschied zu dem samaritanischen Dorf in Lk 9,51–56 nimmt Marta Jesus auf und vollbringt damit eine gute Tat. Auch weiterhin wird sie in der Erzählung als positive Persönlichkeit dargestellt, denn gemeinsam mit ihrer Schwester Maria sitzt sie, wie aufgrund der damaligen Wohnverhältnisse zu schließen ist, Jesus zu Füßen und hört aufmerksam auf sein Wort. Während Maria sich auf das Hören beschränkt, beschäftigt sich (περιεσπᾶτο) Marta mit einem wichtigen Dienst, der ihr Hören nicht beeinträchtigt. Dieser Unterschied zwischen Maria und ihr wird ihr allerdings mit einem Mal bewusst, denn sie hält inne (ἐπιστάσα), wendet sich an Jesus und verlangt von ihm, dass er ihrer Schwester sagt, sie solle ihr helfen, also wie sie, Marta, sein. Jesus jedoch entspricht diesem Verlangen Martas nicht, sondern setzt der Vielheit ihrer Rede, die in ihrem Nachdenken über ihre *und* Marias Beziehung zu Jesus besteht, die eine Notwendige entgegen: die ungeteilte Hingabe an ihn. Damit fordert er Marta auf, zu dem Einen, also zu ihrer ganzen Hinwendung zu ihm, die auch sie vor ihren Worten hatte, zurückzukehren. Abschließend deutet er an, dass er Martas Ansinnen gar nicht entsprechen darf, weil Maria durch ihre ungeteilte Hingabe ebenfalls eine gute Wahl getroffen hat.

Als Aussage ergibt sich mithin, dass es in einer Gemeinde verschiedene Berufungen gibt, die alle ihren Wert haben. Der und die Einzelne muss ihre eigene Berufung von Gott hören, annehmen und dann als persönlichen Weg vor Gott gehen. Es darf daher nicht sein, dass Berufungen gegeneinander ausgespielt werden, dass jemand, weil eine andere Berufung vermeintlich mehr Wert wäre, in eine bestimmte Richtung gedrängt wird, oder dass man die eigene Berufung gering achtet. Damit enthält die Marta-Maria-Erzählung eine Bedeutung, die für ein gläubiges Leben wesentlich ist und in nichts der herkömmlichen Auslegung nachsteht. Und da sie ohne deren Anstößigkeit auskommt, wird sie, wenn wieder einmal Lk 10,38–42 Thema von Bibelkreisen oder Vorbereitungsgruppen von Familien- oder Kinderwortgottesdiensten ist, statt Empörung vielleicht eine neue Aufmerksamkeit im Umgang mit Berufungen bewirken.

Der Apostel Jesu Christi

Paulus als literarische Figur

I.

Paulus war ein „Eiferer“ im Judentum, aber auch im Christentum. An ihm schieden sich die Geister. „Sein Wesen“, so Romano Guardini, „war so, dass er die Widerstände und Widersprüche des Daseins zu voller Schärfe hervortrieb.“¹ Dieser Charakterisierung entsprechen die kontrastierenden Urteile, die man über Paulus immer wieder gefällt hat. Paulus, das ist einerseits der Visionär, Mystiker und Prophet, der zum Völkerapostel und zur Symbolgestalt des Heidenchristentums aufstieg. Paulus, das ist aber andererseits auch „der böse Dämon des Christentums“ (Schack), der durch seine Lehre von der Freiheit vom Gesetz die Trennung zwischen Judentum und Christentum heraufbeschwor. Er gilt als „der zweite Stifter des Christentums“ (Wrede), der die entstehende christliche Religion nicht nur entscheidend umwandelte, sondern als eigentlicher „Erfinder der Christlichkeit“ (Nietzsche) das rein innerliche Evangelium Jesu durch ein „Dysangelium“ ersetzte.

Paulus, der „Dysangelist“, der Verfälscher des ursprünglich reinen Evangeliums und Verderber des Christentums – dieses Urteil setzt sich von Paul de Lagarde über Friedrich Nietzsche bis in die Gegenwart wie Gerd Lüdemanns *Paulus, der Gründer des Christentums* (Lüneburg 2001) fort. Was diese Kritik eint, ist der Vorwurf, Paulus habe eine düstere Theorie entwickelt, nach der der zornige Gott nur durch das Opfer seines eigenen Sohnes habe versöhnt werden können. Durch eine metaphysisch ausgerichtete Christologie sei das, was Jesus ursprünglich gewollt habe, pervertiert worden. Den Prediger von Nazaret habe Paulus in den Gottessohn verwandelt und eine heidnisch anmutende Kyriostheologie zur Würdigung Jesu errichtet.

Parallel zu dieser Kritik verläuft das jüdisch-christliche Paulusgespräch, in dem vergleichbare Vorwürfe gegen Paulus vorgebracht werden. Paulus gilt hier vielfach als derjenige, der die Trennung der werdenden Christenheit vom Judentum herbeigeführt und ihre Bedeutung theologisch begründet habe. Die paulinische Theologie sei letztlich, so urteilen viele Interpreten, die eigentliche Ursache dafür, dass die Wege von Juden und Christen endgültig auseinander gingen. Die „paulinische Stunde“, die Martin Buber 1950 in seiner Schrift *Zwei Glaubensweisen* anheben sah, bekräftigt den Gegensatz zwischen Jesus und Paulus: Da ist auf der einen Seite Jesus, der große jüdische Prophet und Bruder, und auf der anderen Seite Paulus, der Vertreter eines hellenisierten Judentums, der heidnischen, griechisch-orientalischen Mythen folgte und so Judentum und Christentum auseinander dividierte.²

Religionskritisch wird der Gegensatz zwischen dem paulinischen Christentum und dem ursprünglichen Evangelium Jesu bereits von Hermann Samuel Reimarus heraus-

¹ R. GUARDINI, *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften* (1940), Mainz 1987, 47.

² M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950, 166f.

gearbeitet, für den „das ganze Christentum hauptsächlich Paulis System und Betrieb“ ist. „Er bauete nämlich alle Hoffnung der Seligkeit allein auf den Glauben, dass Christus zur Versöhnung der Menschen mit Gott gestorben sey, ohne auf die Werke zu sehen.“³ So schafft Paulus nach Reimarus die Voraussetzung dafür, aus der Botschaft Jesu das Christentum zu „erfinden“. Im Einklang mit dieser Kritik behauptet Paul de Lagarde, gut hundert Jahre später, dass mit Paulus „ein völlig Unberufener“ Einfluss auf die Kirche erhalten habe.⁴ Bei Paul Häberlin gipfelt Lagardes Polemik schließlich im Vorwurf der „dämonischen Unchristlichkeit der paulinischen Lehre“.⁵

Nietzsche treibt diesen Vorwurf mit antiklerikaler Ausrichtung auf die Spitze. Paulus ist es, der, so Nietzsche im *Antichrist*⁶, den „frohen Botschafter“ Jesus erst wirklich ans Kreuz schlug, indem er ihn als Gottessohn präsentierte, der als Sühneopfer für die Menschen starb. Nach Nietzsche liefert Paulus Jesus an eine ressentimentgefüllte, lebensfeindliche Lehre aus. Diese verlegt, im Gefolge des jüdischen Opfer- und hellenistischen Erlösungsgedankens, die Bedeutung des Lebens Jesu in das Evangelium vom Tod und der Auferstehung Jesu. Der Gekreuzigte erscheint damit als symbolische Abwertung und Schuldigsprechung des irdischen Lebens. Für Nietzsche ist diese Deutung „Fluch“ auf das Leben. Der „frohe Botschafter“, so Nietzsche, „starb, wie er lebte, ... – nicht um die Menschen zu erlösen, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat“ (1197). Doch dieser „frohen Botschaft“ folgte „auf dem Fuß die allerschlimmste: die des Paulus“ (1204). Er verfälscht mit dem „Logiker-Zynismus eines Rabbiners“ die von Jesus verkündete „Seligkeit“ in einen Zustand nach dem Tod (1206). Mit Paulus wird die Theoriekonstitution des „Jenseits“ zum Charakteristikum des Christentums. Paulus verlegt nach Nietzsche einfach das Schwergewicht des Lebens „hinter“ dieses Leben – in die „Lüge vom ‚wiederauferstandenen‘ Jesus“ (1204). Paulus setzt dabei an die Stelle des Lebens in der Nachfolge Jesu ein Theoriegebäude. Er verwandelt, so Nietzsche, die Lebenspraktik der Bergpredigt in ein „Für-wahr-halten“, in den Glauben an die Formen und Formeln von Gebet und Anbetung (1200).

Die historisch-kritische Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts bestätigt die hier postulierte Kluft zwischen Jesus und Paulus. „Jesus – nicht Paulus“ – lautet die Parole von Leben-Jesu-Forschern wie Theodor Keim und Daniel Schenkel, die die rein geistige, schlichte Frömmigkeit Jesu gegen das religiöse System der paulinischen dogmatischen Theologie setzen. Diesem Gegensatz entspricht ein bemerkenswerter exegetischer Befund: Das paulinische Schrifttum enthält bei näherer Betrachtung so gut wie keine Angaben über die geschichtliche Gestalt Jesu. Paulus notiert nur die biografischen Eckpunkte: Geburt und Tod – Jesu Leben und Wirken erwähnt er nicht. Alles, was man bei Paulus über Jesus erfährt, bleibt eigenartig blass und schemenhaft. Es findet sich kein Hinweis auf den Menschensohn von Nazaret, den Propheten und Wundertäter der Zöllner und Sünder. Auch über die Bergpredigt Jesu, seine Reich-Gottes-Gleichnisse und seinen Kampf gegen Pharisäer und Schriftgelehrte verliert Paulus kein

³ H. S. REIMARUS, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Frankfurt-Hamburg 1972, Bd. II, 332, 551.

⁴ P. DE LAGARDE, Schriften für das deutsche Volk, I. Bd. : Deutsche Schriften, hg. v. K. FISCHER, München 1924, 67; vgl. O. KUSS, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, Regensburg 1971, 265–269.

⁵ Zit. nach E. BISER, Paulus. Zeuge, Mystiker, Vordenker, München-Zürich 1992, 30.

⁶ F. NIETZSCHE, Antichrist, in: Werke. In drei Bänden, Bd. 2, München 1956.

Wort. Die Gestalt des historischen Jesus, den die Evangelien anschaulich bezeugen, scheint Paulus fremd zu sein.

Paulus sieht Jesus in erster Linie als göttliche Gestalt. So steht im ersten Korintherbrief für den individuellen Nazarener Jesus der überirdische, real nicht erfahrbare und erlebbare „Herr der Herrlichkeit“ (1 Kor 2, 6–8). Angesichts des Schweigens des Paulus in Bezug auf den irdischen Jesus konstatiert Albert Schweitzer in seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*: „Im Behaupten wie im Verschweigen (des historischen Jesus) ist (Paulus) gleich rätselhaft Das Problem ‚Jesus und Paulus‘ ist noch nicht geklärt.“⁷ Das von Schweitzer aufgewiesene Problem hat auch deutliche literarische Spuren hinterlassen. Vor allem die Romanliteratur liefert Paulusbilder, in denen, wie etwa bei Gustav Frenssen, der Gegensatz zwischen Jesus und Paulus mit antikerischem Pathos fortgeschrieben wird oder, wie etwa bei Felix Nabor, Paulus als Verkündiger einer bereits vorgegebenen urchristlichen Predigt vom gekreuzigten und auferstandenen Christus vorgestellt wird.

Gerade das, was sich dem Blickfeld der biblischen Exegese entzieht, die Herkunft und der Werdegang des vorchristlichen Paulus, die persönlichen Voraussetzungen und das innere Profil dieses Mannes, der durch das Erlebnis vor Damaskus zum Verkündiger des auferstandenen Gottessohnes wird, ist in der Romanliteratur in einer Fülle von Rezeptionstypen verarbeitet. Vom literarischen Reisetagebuch über die Nacherzählung des biblischen Paulusstoffes bis zum historischen Paulusroman stellen die Literaten eine anschauliche, lebensvolle Figur vor. Die innere Biografie des Paulus erhält dabei eine literarische Ausformung mit Hilfe narrativ-psychologisierender Konstruktionen. In der literarischen Gestaltung des Damaskuserlebnisses, das aus einem leidenschaftlichen Anhänger einer Gesetzestheologie einen ebenso leidenschaftlichen Propagandisten eines gesetzesfreien Evangeliums macht, wird die zeitgenössische Fachexegese übergangen. Abseits der Zunfttheologie streben die Romanautoren eine Popularisierung des Paulusstoffes an, die die fachmännische Bibelexegese in der Regel außen vor lässt. So entstehen vielseitige und neuartige Paulusbilder, die gerade die Wende vom Verfolger zum Jünger Jesu biografisierend und psychologisierend aufschlüsseln.

II.

Die Literarisierungen des Paulusstoffes überspielen vielfach die intellektuell-emanzipatorische Argumentationslinie theologischer Kritik. Dies zeigt sich vor allem in literarischen Reisebüchern, die auf das intuitiv-naive Glaubensbedürfnis von Lesern rekurrieren, die an Anschaulichkeit und narrativer Verlebendigung interessiert sind. So suggerieren die Reisebücher Ludwig Schnellers *In alle Welt! Auf den Spuren des Apostels Paulus* (Leipzig 1910) und *Von Syrien bis Macedonien. Bilder aus dem Leben des Apostels Paulus* (Köln 1916) innerhalb eines detailliert recherchierten historischen Umfelds Authentizität und Erlebnissnähe. Das, was bei Schneller als schriftgetreue, eher beschaulich-erbauliche Darstellung daherkommt, findet sich heute in Reisebüchern wie Roland Breitenbachs *In Sachen Gottes unterwegs. Erlebnisse auf den Spuren des Paulus* (Würzburg 1985), Gustav Fabers, *Auf den Spuren des Paulus* (München 1989) und Winfried Elligers *Mit Paulus unterwegs in Griechenland* (Stuttgart 1998). In die-

⁷ A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1984⁹, 542.

sen Reisebüchern werden die biblischen Texte unmittelbar als historische Unterlage einer direkten Paulusdarstellung eingesetzt. Die Apostelgeschichte gilt entsprechend als verlässlicher „Baedeker“, der durch Lokalkolorit ergänzt wird. Über zwei Jahrtausende hinweg wird so die Welt Kleinasiens, Griechenlands und Italiens, das Mittelmeer-Erlebnis zur Zeit des Paulus lebendig und eine Brücke geschlagen vom Menschen der Gegenwart zur Zeit der paulinischen Epoche. Der Paulusstoff wird dabei nicht fikionalisiert, sondern soll die historische Zuverlässigkeit der Darstellung verbürgen. Der Erzählvorgang folgt so letztlich einem narrativen Biblizismus, der die biblischen Quellen als historische Referate auslegt.

Die Paulusgestalt als Stoff schriftgetreuer Gebrauchsliteratur – diese Art religiöser Belletristik wird in der Romanliteratur des 20. Jahrhunderts von Beginn an überlagert und schließlich verdrängt durch eine Vielzahl von dogmen- und kirchenkritisch ausgerichteten Paulusbüchern, die den Gegensatz zwischen der Verkündigung Jesu und der Lehre des Paulus herausstellen. Ausgangspunkt der Romanliteratur ist dabei nicht die exegetische Wissenschaft, sondern die kritische Position Nietzsches. Nietzsche führt im *Antichrist* das Problem „Paulus und Jesus“ auf eine „heilige Lüge“ zurück (1183). Das historische Christentum ist, so Nietzsche, das Ergebnis der verfälschenden Auslegung des Paulus, der mit seiner Jenseitsbotschaft gerade die lebensfeindlichen und weltverneinenden Elemente sanktionierte, die der historische Jesus ablehnte. Diese Verurteilung des Paulus als „Dysangelist“ kommt vor allem im völkischen Roman zu einer breiten Wirkung. So liefert Gustav Frenssen in *Hilligenlei* (1905, Berlin 1943) eine literarische Paulusdarstellung, die den historischen Jesus gegen den paulinischen Gottessohn ausspielt. Der Glaube an den Sühneopfertod und an das kommende Gericht des Gottessohnes erscheint in *Hilligenlei* als das Werk des „Konservators und Herolds“ Paulus, der das „schlichte Menschenkind“ Jesus mit dogmatischen Formeln zudeckt (459, 462). Paulus macht Jesus „zu dem ewigen Gotteswesen, zu dem großen ewigen Weltwunder. Er legte um das schlichte, bange, demütige Menschenkind siebenfach glitzernden, schweren Goldbrokat ... (und) baute ein wunderbares Gedankengebäude auf“ (462). So entstand „ein verkleidetes ewiges Wunderwesen“ (463).

Diese Kritik am paulinischen „Gedankengebäude“ spiegelt sich auch in einem anderen Bestseller der völkischen Literatur. So setzt Hermann Stehrs erfolgreicher Roman, *Der Heiligenhof* (1918, Leipzig 1926) seinen messianischen Protagonisten gegen das lebensfeindliche „Dysangelium“ des Paulus, das in die frohe Botschaft Jesu den altjüdischen Gedanken des Schuldopfers hineinlegt. Diesem „Dysangelium“ steht im Roman ein naturhafter Schicksalsglaube gegenüber, der selbstständig zu erbringende sittliche Anstrengung einfordert. Daher gilt: „Wer noch von Erlösung redet, redet ausgehülste Worte, lebt in der Sündeneitelkeit, beleidigt Gott und bäckt das Brot seiner Tage im Angostofen des Todes“ (551). Die stellvertretende Erlösungstheorie des Paulus wird entsprechend ersetzt durch eine Art Werkgerechtigkeit, die sich ganz im Innerweltlichen ereignet.

Curth Corrinths „ekstatische Visionen“ *Potsdamer Platz oder die Nächte des neuen Messias* (München 1919) führen diese Kritik am Erlösungsgedanken der paulinischen Verkündigung einen Schritt weiter ins Parodistische. Ein „messianischer Jüngling“ predigt in Berlin sein Evangelium von den „Gebenedeiten der Freude“ und errichtet auf dem Potsdamer Platz ein messianisches Reich, das gegen die Jenseitsbotschaft des Paulus ausgerichtet ist (11, 14). Corrinths „neuer Erlöser“ macht damit

mehr Menschen zu „Glücklichen“ als das lebensfeindliche Evangelium des Paulus „bisher es vermocht“ (27, 32). Der „neue Erlöser“ führt seine „Jünger“ zu den „phantastischen Paradiesen erneuten Menschseins“, das er in „Wundern endloserer Fleischslust“ bezeugt (31, 34, 26). Die stellvertretende Erlösungstheorie des Paulus erscheint hier als „schlimme Botschaft“ eines Vater-Gottes, der hilflos und selbst ein Gequälter, keine Erlösung im Diesseits stiften kann. Das paulinische Evangelium gilt so einmal mehr im Sinne Nietzsches als weltflüchtige Abwertung des irdischen Lebens.

Die Verurteilung des „Dysangelisten“ Paulus schlägt sich auch im frühen historischen Paulusroman nieder. In George Moores Szenar, *Der Apostel* (Berlin 1911), das der anglo-irische Schriftsteller 1916 zu einem historischen Roman ausgestaltet, begegnet Paulus dem Essener Jesus, der nach der Kreuzigung „im Hause Josephs von Arimathia von seinen Wunden geheilt“ wurde und dann „in sein Kloster zurück(kehrte)“ (41). Die Begegnung im Kloster ist für Paulus ein Schock, denn seine Mission gründet auf dem Glauben, dass „der Sohn Gottes ..., der Fleisch und Blut ward, um die Menschen zu erlösen, ... von den Toten auferstand“ (73). Wenn dies aber nicht so ist, dann ist die Verkündigung des Paulus „auf einer Lüge begründet“ (83). Dies kann Paulus nicht zulassen. Die Konfrontation mit der Wirklichkeit ist ihm unerträglich, er erschlägt Jesus.

Die antipaulinische Ausrichtung solcher Romane bleibt nicht unwidersprochen. Die frühen Paulusromane im Banne Nietzsches treffen zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf vielfältige Gegenkonzeptionen. So werden in den impressionistischen Romanen von Wilhelm Walloth, *Der neue Heiland* (Jugenheim 1909), und Gustav Klitscher, *Mensch Heiland* (Berlin 1903), die Gegenspieler des Paulus, die wie Walloths „neuer Messias“ gegen den „finsteren, lebensfeindlichen Pessimismus“ des „Paulinismus“ zu Felde ziehen, auf die Unbegreiflichkeit, die Paradoxie des gekreuzigten Gottes verwiesen (265). Die „neuen Heilande“ umgehen das „Ärgernis“ des Kreuzes in einer letzten Steigerung, die den Menschen an die Stelle Christi setzt. Der dionysische Antichrist ist Verkünder einer Heilsbotschaft ohne Erlösung und will doch ein Leben im Absoluten heraufführen, für das der christliche Gott, jener Gott, den Paulus „erfand“, geeignet werden muss. Die Romane liefern dazu ein Korrektiv, das die „neuen Heilande“ wieder zu Gottsuchern werden lässt und sie im dornengekrönten Antlitz des Nazareners zum „unbekannten Gott“ führt.

Ähnlich sieht sich in Felix Nabors historischem Roman *Mysterium Crucis* (Neu-Ulm 1912) der Vertreter der dionysischen Selbsterhöhung, der sich zum Heilsbringer stilisiert hat, dem „unbekannten Gott“ des Paulus gegenüber, der mit dem Anspruch auftritt, der Sündenheiland für alle Menschen zu sein. Dieser Gott wird gerade in der Niedrigkeit und Schmach des Kreuzes offenbar. Das Kreuz gilt bei Nabor nicht im Sinne Nietzsches als schreckliches „Fragezeichen“, sondern als Mitte der Offenbarung, die die Macht des Gesetzes zerbricht und ein neues Sein vor Gott eröffnet. Auch Kurt Delbrücks literarisierende Darstellung der Paulus-Vita *Paulus unser Vorbild* (Halle 1908) sieht in Paulus nicht den „Dysangelisten“, der den Jesusglauben entstellt hat. Paulus ist nach Delbrück nicht der Schöpfer einer urchristlichen Lehre, sondern tritt vielmehr in die Reihe derer ein, die das eine Evangelium verkündigen und bezeugen. Die „biblisch beglaubigte Erscheinung des auferstandenen Herrn“ vor Damaskus entspricht der bekennnishaften Verkündigung der ersten Christen (13). So ist die paulinische Verkündigung keine Fehlinterpretation des Vermächtnisses Jesu; sie

schaft nach Delbrück keinen Unterschied zwischen einer Lehre Jesu und einer Lehre „über“ Jesus.

Ähnlich deutet Hans Muchs historischer Roman *Zwei Tage vor Damaskus* (Leipzig 1913) das Bekehrungserlebnis des Paulus als eine „Erlösung“ zum „neuen Menschen“, die Zeugnis ablegt für die Geschichtsmächtigkeit Jesu als „Retter der Seele“, der den „Geblendeten“, zum „Künder ... des Mannes (macht), den er verfolgte“ (166). Muchs Paulus versteht sich als Knecht Jesu Christi, der nicht sich selbst, sondern allein ihn als den Herrn zu verkündigen hat. „In mir ist es Licht geworden“, sagt der „Geblendete“, „und nun weiß ich ein Lebenswerk. Nun schaff' ich eine Welt in mir selbst und in Andern“ (166–167). Muchs Paulus sucht nunmehr seine Aufgabe darin, das eine Evangelium von Gottes rettendem Handeln in Christus so auszulegen und weiterzugeben, dass es in aller Welt Gehör finden kann. Die „Wandlung“ und der „Aufbruch“ zum „besseren Ich“ führt Paulus in Muchs Roman zur propagandafidei: „Und so will ich seinen Namen durch die Welt tragen ... Was unbewusst die Stimme in mir hallte ..., ich will's nach meiner wachen Art vollenden“ (97, 167).

Die Verkündigung, von der der Apostel hier spricht, betrifft sowohl den erhöhten Kyrios wie den irdischen Jesus. Es gibt keine „Kluft“ zwischen Paulus und Jesus. In diesem Sinn betont auch der historische Roman von Kristina Roy, *Saul von Tarsus* (Striegau 1928), die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem von Paulus verkündigten Christus, indem er das Apostelleben mit einem narrativen Leben Jesu parallelisiert. Die Heilsbotschaft des Paulus knüpft hier an die irdische Messiaspersönlichkeit und das menschliche Leben Jesu an. Roys Paulus weiß sich getragen von der „unmittelbaren Nähe Jesu“ und tritt als dessen „Zeuge“ und Jünger auf (33, 49). Paulus verkündet also nicht nur den erhöhten Herrn, er hat auch Interesse am irdischen Jesus. Die romanhafte Literarisierung zeigt: Der paulinische Christus verdrängt gerade nicht jenen Jesus von Nazareth, Propheten und Wundertäter, den die Evangelien bezeugen.

III.

Der Christus, der Paulus als der Herr auf dem Weg nach Damaskus erschien, war der gekreuzigte und auferstandene Kyrios, wie ihn seine Gemeinde glaubte und bekannte. Er kann für Paulus nicht nach irdischen Maßstäben von einem menschlichen Standpunkt her begriffen werden. Die Erkenntnis „nach dem Fleisch“ gilt nicht mehr und betrifft auch das Verhältnis zu Christus: „Auch wenn wir Christus gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt so nicht mehr“ (2 Kor 5, 16). Der Erkenntnis nach Menschenweise steht nach Paulus die des Glaubens entgegen, die in ihrer Qualität allem überlegen ist, was bloße Augenzeugen von Jesu irdischem Leben für sich in Anspruch nehmen können. An dieser Stelle grenzen sich viele Paulusromane gegen alle Versuche ab, die die paulinische Theologie aus der Vorgabe des Kerygmas ableiten und Paulus als Kronzeugen dafür anführen, dass der Glaubende Jesus allein im Kerygma hat. Hinter dieses Kerygma zurückzufragen, hieße, in der Sprache von Rudolf Bultmanns existentialer Analytik, einem illegitimen Sicherungsbedürfnis des Glaubens zu erliegen durch ein Erkennen auf nur „fleischliche“ Weise.

Die historischen Romane von Gustav Adolf Müller, *Paulus* (Paderborn 1929), und Hans Eschelbach, *Der unbekanntete Gott* (Bonn 1936), schaffen dagegen Brückenschlä-

ge zum irdischen Jesus, indem sie in die Rekonstruktion der Kindheit und Jugend des Apostels Paulus deskriptive Darstellungen des Lebens Jesu interpolieren. Im historischen Paulusroman verliert Jesus somit gerade nicht seine Identität als individuelle menschliche Persönlichkeit. Dies zeigt sich auch in Martin Beheim-Schwarzbachs *Paulus. Der Weg des Apostels* (Hamburg 1948) und Gerhart Ellerts *Paulus aus Tarsos* (Wien 1951). Diese Romane verbannen mit ihren biographischen Ausdeutungen der Jesus-Paulus-Beziehung das Kerygma nicht einfach in einen leeren Raum. Die Geschichte des nachösterlichen Jesus schrumpft in Ellerts Paulusdarstellung entsprechend nicht auf ein bloßes „Dass“ zusammen, sie umfasst vielmehr auch das „Was“ und „Wie“, die geschichtliche Identität des Auferstandenen und Erhöhten mit dem irdischen Jesus, dem „Menschen“, „den die Apostel gekannt“ haben und der Paulus „erschienen ist“ (105).

Ein Blick auf aktuelle romanhafte Darstellungen der Jesus-Paulus-Frage wie Rudolf Möckels und Bernhard Kaisers *Aufbruch zur Weltmission* (Dillenburg 2000) zeigt, dass auch hier vielfach eine Paulusgestalt vorgestellt wird, die sich auf den historischen Jesus bezieht. So entsteht ein Bild des Heidenapostels vor einem zeitgeschichtlichen Hintergrund, in dem das Leben Jesu nicht auf ein bloßes „Dass“ reduziert wird und die Lebenswirklichkeit des irdischen Jesus vielmehr stets gegenwärtig ist. Der auferstandene Jesus, der Paulus „vor der Stadt Damaskus aus Verlorenheit und blindem Stolz rettet“, offenbart sich als die Person, die er in Wort und Werk bereits vorher war – als der Menschensohn, in dem Gott handelt (58). Der Völkerapostel Paulus steht so in der Verkündigungstradition des historischen Jesus. Unter diesen Vorzeichen stellt auch der Paulusroman von Jan Dobraczynski, *Das heilige Schwert* (Moers 1986), einen Versuch dar, das Damaskuserlebnis als Beginn einer Biografie des Paulus mit Jesus zu deuten. Das von Dobraczynskis Paulus verkündigte Christentum beruht auf der Gemeinschaft mit einer Persönlichkeit, mit dem geschichtlichen Menschen Jesus. Die romanhafte Literarisierung überbrückt so den Gegensatz zwischen dem „Christus nach dem Fleisch“ und dem paulinischen Christus.

In Gerald Messadiés historischem Paulusroman *Ein Mann namens Saulus* (München 1999³) wird dagegen die „Kluft“ zwischen Jesus und Paulus neu aufgerissen. Messadiés Paulusroman greift die These auf, die bereits seinem erfolgreichen Roman *Ein Mensch namens Jesus* (München 1991²) zugrunde lag: Jesus überlebt mit Hilfe von Nikodemus und Josef von Arimathäa die Kreuzigung und kehrt danach in die Qumran-Gemeinde zurück, während die Jerusalemer Jünger – wider besseres Wissen – die Botschaft von der übernatürlichen Wiederauferstehung Jesu verkündigen. Vor diesem Hintergrund kommt es in Messadiés Paulusroman zu einer folgenreichen Begegnung zwischen dem Qumran-Essener Jesus und dem römischen Bürger Paulus: Da ist zum einen der „menschliche“ Jesus, der auf die „Krone Israels“ verzichtet, und zum anderen der „ehrgeizige“, vom „Willen zur Macht“ angetriebene Paulus (476, 480). Dieser kann es nicht ertragen, dass Jesus „ihm unendlich überlegen ist“ und wird zum Verräter an Jesu Sache (476). Er erfindet die Vision vor Damaskus, um Anführer der Jünger zu werden und setzt die Botschaft vom auferstandenen Gottessohn zu Propagandazwecken einer imperialistischen Weltmission ein, die schließlich den „Bruch“ des Christentums mit dem Judentum der Tora heraufführt (463).

Es ist Paulus, der nach Messadié in einem verhängnisvollen Pervertierungsprozess „im christlichen Glauben eine menschenverachtende Haltung verankerte“ (463). An

die Stelle des irdischen Jesus setzt Paulus ein mythisches Gottwesen. Er verwandelt die Frohbotschaft Jesu in eine Ideologie, eine Erlösungslehre, die an der Idee des auferstandenen Christus festhält und „aus dem Kreuz, dem Todeswerkzeug, das Symbol der Erneuerung machte“ (ebd.). Dass Paulus leugnet, „Jesus leibhaftig begegnet zu sein“ und sich weigert, öffentlich einzugestehen, „dass Jesus noch lange nach der Kreuzigung lebte, und folglich, dass er nur ein Mensch war“, darin sieht Messadié einen weiteren „menschenverachtenden“ Zug in der Theologisierung des Lebens Jesu durch Paulus (471, 463). Im Einklang mit Nietzsches antikirchlicher Kritik am paulinischen Evangelium präsentiert Messadié Paulus so als „Erfinder des Christentums“ (463).

Paulus, der Erfinder des Christentums und Urheber der Judenfeindlichkeit – diese Urteile bringen in populistisch aufbereiteten Romanen hohe Auflagen, aber sie lassen den Menschen Saulus außer Acht, dessen Wende vom Verfolger zum Verkündiger Jesu zur Chiffre für einen radikalen Lebensbruch geworden ist. Susanne Krahes biographischer Roman *Das riskierte Ich. Paulus aus Tarsus* (München 1991) arbeitet gerade diesen Punkt heraus und zeichnet in einer narrativen Exegese das Apostelleben aus existenzieller Betroffenheit heraus nach. Krahes Paulus erfährt die Christophanie vor Damaskus nicht als selbstgewisse Legitimation einer Berufung durch den Auferstandenen, sondern vielmehr als grundstürzendes Ereignis, das das eigene Ich aufbricht. Damaskus ist für Krahes Paulus somit nicht Ort der Wende vom Gesetzes- zum Christusglauben sondern Ort einer Identitätskrise. Schalom Asch ordnete diese Krise in seinem historischen Roman *Der Apostel* (Stockholm 1946) zeit- und religionsgeschichtlich ein und ließ Paulus, der nach Damaskus „nur einen einzigen Wunsch“ hat: „sein eigenes plötzlich verlorenes Ich wiederzufinden“, „die Straße von Damaskus weg ... selbst bauen“ (179, 184). Krahes Roman beschreibt diese Krise existenziell als Auseinandersetzung des Paulus mit sich selbst und zugleich als Aufforderung an den Leser, die eigene Existenz im Spiegel des „riskierten Ich“ des Paulus zu überprüfen.

Diese Aufforderung ist jedoch in Krahes Roman eingebettet in ein Charakterbild des Paulus, das ohne jede Sympathie gezeichnet ist. Paulus wird von Krahe als „spröder Charakter“ präsentiert, der „genüsslich“ von seinem Damaskuserlebnis berichtet, und als „Schlitzohr“ und „raffiniertes Taktiker“ erscheint, der „lieber seine geistlichen Ideengebäude errichtete als Zelte nähte“ (253, 75, 126, 172). Ähnlich ergibt sich auch in Messadiés Roman ein widersprüchliches Charakterbild des Paulus, dessen Leben durch Arroganz, Ressentiment und nicht zuletzt durch einen ausgeprägten „Willen zur Macht“ bestimmt scheint (480). Mehr noch: Paulus wird von Messadié nicht nur als Träumer und Ekstatiker beschrieben, sondern auch als „ehrgeiziger Fanatiker“ verurteilt, „der das Christentum entbindet und die Nabelschnur durchtrennt, die es mit dem Judentum verbindet“ (476, 477).

Vergleichbare Charakterbilder finden sich in vielen Paulusbüchern, die mit literarischen Mitteln das innere Profil des Apostels aufschlüsseln wollen. So stellt Michael Grant in *Paulus. Apostel der Völker* (Regensburg 1978) einen „von inneren Gegensätzen zerrissenen“ Apostel vor (37). Paulus, so Grant, „war alles andere als eine in sich ruhende, heitere Persönlichkeit. Ständig auf der Verfolgung, war er immer selbst der Verfolgte, das Opfer heftiger, manisch-depressiver Gemütsbewegungen, und er empfand eine schreckliche Disharmonie zwischen seinen Taten und dem, was er eigentlich tun wollte“ (38). Bernhard Zürner geht in seiner charakterologischen Studie *Paulus ohne Gott* (Bonn 1996) noch weiter und präsentiert den Apostel als „streitbaren Geist

voller Einmischungslust, Eigensinnigkeit und Rechthaberei“ (632). Sein Leben, so Zürner, „war für ihn ein Spannungsfeld, auf das er selber immer wieder neue Konfliktstoffe häufte. Sein Ichgefühl vergrößerte er, je weiter er den Rahmen seines polemischen Wirkens spannte So lag er im Streit mit der ganzen Welt“ (ebd.). „Nur Sich-Selbst für richtig haltend, gebärdete er sich ... wie das von ihm verpönte Gesetz. Während er vom 'Zuchtmeister' Gesetz zu befreien vorgab, stellte er in seiner Person den noch schlimmeren Weltzuchtmeister wieder her“ (634–635).

Eine so gezeichnete Gestalt kann kein Vorbild sein, wie sie die apologetische Paulusliteratur im Stil von Kurt Delbrück vorstellt. Dazu müsste man zu jenem Paulus zurückkehren, der den Inhalt seiner Verkündigung unmittelbar vom Herrn her ableitet und nicht, wie Zürner annimmt, das Mysterium Christi einfach „erfindet“. Nach biblischem Zeugnis ist das Mysterium des ewigen Christus Paulus von Christus selbst offenbart worden: „Die Frohbotschaft, die von mir verkündet ward, ist nicht nach Menschenart; denn von einem Menschen habe ich sie weder empfangen noch gelernt, sondern durch Enthüllung Jesu Christi“ (Gal 1, 11–12). Nur dieser Paulus, der durch Christus selber Wissen und Kenntnis von dem Mysterium Christi erhalten hat, kann als inspirierende Kraft in der Gemeinschaft der Christen wieder lebendig werden. Ob die Gegenwartsliteratur ein solches Paulusbild vorzustellen vermag, muss offen bleiben.

BESPRECHUNGEN

JANOWSKI, Bernd/EGO, Beate (Hgg.) in Zusammenarbeit mit Annette KRÜGER: Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2001, 588 Seiten, Ln. € 99,00, ISBN 3-16-147540-2.

Der vorliegende Band enthält bis auf wenige (nachträglich erst verfasste) Ausnahmen Vorträge aus einem von den Herausgebern 1997/98 an der Universität Tübingen veranstalteten Oberseminar, das unter dem Titel „Himmel-Erde-Unterwelt. Neuere Arbeiten zur alttestamentlichen Kosmologie“ den Stand der Forschung zum biblischen Weltbild dokumentieren und neue Perspektiven entwickeln sollte. Die Vorträge sind auf vier Sachbereiche aufgeteilt: I. Die Frage des Weltbilds-Einführung: B. Janowski, Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze (3–26); O. Keel, Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vorsokratischen Philosophie und das *Arché*-Problem in späten biblischen Schriften (27–64); A. Krüger, Himmel-Erde-Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels (65–84). II. Gott und Gestirne – der Himmel: R. Bartelmus, *šamajim*-Himmel. Semantische und traditionsgeschichtliche Aspekte (87–124); F. Hartenstein, Wolken-dunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs (125–180); M. Albani, „Kannst du die Sternbilder hervortreten lassen zur rechten Zeit ...?“ (Hi 38,32). Gott und Gestirne im Alten Testament und im Alten Orient (181–226). III. Peripherie und Zentrum – die Erde: B. Janowski, Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels (229–260); B. Pongratz-Leisten, *Mental Map* und Weltbild in Mesopotamien (261–280); M. Dietrich, Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten. Überlegungen zur Lage des Gartens Eden (281–324); H. Niehr, Die Wohnsitze des Gottes El nach den Mythen aus Ugarit. Ein Beitrag zu ihrer Lokalisierung (325–360); B. Ego, Die Wasser der Gottesstadt. Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologischen Implikationen (361–390). IV. Tod und Leben – die Unterwelt: S. Gulde, Unterweltsvorstellungen in Ugarit (393–430); M. Bauks, „Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung (431–464); A. Berlejung, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod (465–502); K. Bieberstein, Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems (503–540). Angeschlossen ist eine von B. Ego und B. Janowski zusammengestellte Bibliografie zum biblischen Weltbild und seinen altorientalischen Kontexten (543–558). Dazu kommen nach Hinweisen zu den Autorinnen und Autoren (559–566) je ein Stellen-, Sach- und Wortregister (567–588).

Zu den Desiderata der Weltbildfrage gehört, wie die Herausgeber im Vorwort bemerken, „zunächst die Entwicklung einer diachronen Perspektive. Denn das aus drei ‚Schichten‘ bestehende biblische Weltbild bildet keine statische, über die Epochen der Religions- und Theologiegeschichte Israels hin gleichbleibende Größe. Seine Elemente sind vielmehr je nach Kontext und Situation variabel und immer in konkrete historische, soziale und religiöse Konstellationen eingebunden, die z. T. untereinander in Beziehung stehen. Überdies muss neben den elementaren Aspekten wie der Erfahrung von Raum und Zeit stärker der symbolische Gehalt biblischer Weltbildaussagen in Rechnung gestellt werden.“ Zur Verdeutlichung dieses Sachverhalts sagen die Herausgeber: „Das Stichwort ‚religiöses Symbolsystem‘ ist dabei so etwas wie ein neuer Leitbegriff. Er unterstellt, dass Religion die Funktion hat, dem Menschen die Welt und sich selbst dadurch verständlich zu machen, dass sie mittels Symbolisierung die interpretative Grundstruktur thematisiert und ihm so zugleich Handlungsanweisungen im Umgang mit den vorfindlichen Mächten zuspricht. Die Frage nach dem Weltbild ist in diesem Sinn die Frage nach der Orientierungsleistung eines religiösen Symbolsystems, dessen kognitive und affektive Komponenten einer eigenen, vorneuzeitli-

chen Logik folgen. Diese Logik zu beschreiben und zu plausibilisieren, ist das eigentliche Ziel des vorliegenden Bandes.“

Der hohe Informationsgehalt an religionsgeschichtlichem Wissen und die anregende Darstellung seiner Tragweite und Bedeutung für das biblische Weltbild machen den Band zu einem wichtigen Hilfsmittel für die Exegese des Alten und Neuen Testaments.

Ernst Haag, Trier

MAYER, Alois: Klöster, Stifte, Orden der Eifel - gestern und heute- Band I. Aachen: Helios Verlags- und Buchvertriebsgesellschaft 2000, 258 Seiten, geb. € 24,54, ISBN 3-933608-16-3.

Vor mehr als 100 Jahren hat letztmals eine Bestandsaufnahme des Ordenslebens in der Eifel einen publizistischen Niederschlag gefunden. An die Tradition der *Eifflia sacra* vom Carl Schorn knüpft Alois Mayer an und führt sie im vorliegenden Band bis zum Jahr 2000 fort. Die Berechtigung zu diesem Vorhaben war unbedingt gegeben, denn durch den so genannten Ordens- und Kongregationsfrühling seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sind zahllose neue Gemeinschaften entstanden, deren Niederlassungen in der Eifel noch keine Berücksichtigung in der *Eifflia sacra* fanden. Mayer schließt diese Lücke mit diesem sehr ansprechend aufgemachten Nachschlagewerk. Es präsentiert in alphabetischer Reihenfolge der Orte sämtliche klösterlichen Niederlassungen, die im Raum der Eifel lagen, worunter hier ausschließlich jene Teile der Eifel verstanden werden, die zum Bundesland Rheinland-Pfalz gehören. Die einzelnen Einträge bieten dann Kurzinformationen in Form einer Zeitleiste, gegebenenfalls Fotos, Literaturhinweise und Hinweise auf Sehenswürdigkeiten. Ergänzt werden diese harten Fakten um Sagen, Legenden oder Geschichten, die mit einer solchen klösterlichen Niederlassung eventuell verbunden sind. Diese Kombination macht den Reiz des Buches aus und lässt die Lektüre auch für den interessierten Laien interessant werden, der keine historischen Forschungen unternimmt. Tabellarische Zusammenstellungen und ein Literaturverzeichnis am Ende des Bandes erhöhen den Nutzwert beträchtlich. So lässt sich durch diese Tabellen sehr schnell erkennen, in welchen Zeiträumen das Ordensleben in der Eifel eine Blüte erreichte (nach dem Kulturkampf bis zum Ausbruch des II. Weltkriegs). Sichtbar wird nicht weniger deutlich, wie das klösterliche Leben seit den 1960er Jahren einen dramatischen Niedergang erlebte, dem nicht weniger als 81 der 140 seit 1883 erfolgten Niederlassungen zum Opfer fielen.

Die Energie und Beharrlichkeit, mit der Alois Mayer als Hobby-Historiker dieses wertvolle Nachschlagewerk erarbeitet hat, verdient Anerkennung, das Ergebnis dieser Energieleistung aber Wertschätzung und möglichst viele interessierte Leser.

Bernhard Schneider, Trier

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

HEFT 1/2004

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

BECHMANN, Ulrike / FANDER, Monika (Hg.): Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament. 99 Wörter Theologie konkret. München: Don Bosco Verlag 2003, 260 Seiten, kart., € 18,00, ISBN 3-7698-1407-X.

EMBACH, Michael: Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. München: Akademie Verlag 2003, 597 Seiten, geb., € 69,80, ISBN 3-05-003666-4.

ERNST, Stephan: Petrus Abaelardus. Zugänge zum Denken des Mittelalters, Bd. 2. Münster: Aschendorff Verlag 2003, 213 Seiten, kart., € 14,80, ISBN 3-403-04631-8.

FASSNACHT, Martin / LEINHÄUPL-WILKE, Andreas / LÜCKING, Stefan (Hgg.): Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. FS für Karl Löning. Münster: Aschendorff Verlag 2003, 308 Seiten, kart., € 55,00, ISBN 3-402-04792-6.

GEROSA, Libero / MÜLLER, Ludger: Kirche ohne Recht? Stand und Aufgaben der Kirchenrechtswissenschaft heute. Kirchenrecht im Dialog, Heft 3. Paderborn: Bonifatius Verlag 2003, 63 Seiten, € 9,20, ISBN 3-89710-220-X.

KNOBLOCH, Stefan: Worte ins Leben 3. Predigten zu Evangelien des Lesejahres C, Glaube und Leben, Bd. 12. Münster: LIT Verlag 2003, 288 Seiten, € 15,90, ISBN 3-8258-6837-0.

KRAML, Hans / LEIBOLD, Gerhard: Wilhelm von Ockham. Zugänge zum Denken des Mittelalters, Bd. 1. Münster: Aschendorff Verlag 2003, 146 Seiten, kart., € 9,85, ISBN 3-402-04630-X.

LEINHÄUPL-WILKE, Andreas: Rettendes Wissen im Johannesevangelium. Ein Zugang über die narrativen Rahmenteile (1,19–2,12 – 20,1–21,25). Neutestamentliche Abhandlungen, Bd. 45. Münster: Aschendorff Verlag 2003, 400 Seiten, brosch., € 54,00, ISBN 3-402-04793-4.

LÉON-DUFOUR, Xavier: Un bibliste cherche Dieu. Parole de Dieu. Paris: Éditions du Seuil 2003, 357 Seiten, € 24, ISBN 9-782020-613729.

PEMSEL-MAIER, Sabine: Grundbegriffe der Dogmatik. 99 Wörter Theologie konkret. München: Don Bosco Verlag 2003, 252 Seiten, kart., € 18,00, ISBN 3-7698-1337-5.

PINTER, Iris: Einflüsse der christlichen Bioethik auf die deutsche Humangenetik-Debatte. Forum Religion & Sozialkultur, Bd. 17. Münster: LIT Verlag 2003, 144 Seiten, brosch., € 19,90, ISBN 3-8258-7044-8.

RICKEN, Friedo: Religionsphilosophie. Grundkurs Philosophie, Bd. 17, UTB Bd. 401. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2003, 376 Seiten, kart., € 20,00, ISBN 3-17-011568-5.

In der Reihe »Mitteilungen und Verzeichnisse des Bischöflichen Priesterseminars zu Trier« ist erschienen:



Albert Derolez

Die komputistischen Tafeln des Liber Floridus

Zum Naturverständnis in den deutschsprachigen illustrierten Kräuterbüchern des Mittelalters.

48 Seiten.

Format: 14,8 x 21 cm

Rückendrahtheftung

5,00 Euro/9,50 sFr

ISBN 3-7902-0172-3

Die vorliegende Publikation steht im Zusammenhang eines Vortrages, den Herr Prof. Dr. Albert Derolez (Gent) am 09. Mai 2001 in der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars gehalten hat.

In diesem Vortrag stellte Prof. Derolez die berühmte Enzyklopädie des Lambert von St. Omer († 1121) vor. Zweifellos war und ist niemand berufener, sich über den »Liber floridus« zu äußern, als Professor Derolez.



Manuale Trevirensense

Ausgehend von der alten »Collectio Rituum in usum Dioecesis Treverensis, Editio altera« werden die alten Trierer Riten in die heutige Zeit fortgeschrieben. So soll das erhaltenswerte Trierer Eigengut gefördert werden. Die pastorale Ausgangssituation im Bistum Trier am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts macht es erforderlich, daß dieser zweite Faszikel des Manuale Trevirensense neben einem Teil A mit den Gemeindegottesdiensten unter der Leitung eines Priesters einen Teil B mit den Gottesdiensten enthält, denen ein Diakon bzw. ein/e Gottesdiensthelfer/in vorsteht.

Bischöfliches Generalvikariat Trier.
Hauptabteilung Pastorale Dienste
Manuale Trevirensense
Heilige Woche – Karwoche und Ostern
172 Seiten
Format: 21 x 29,7 cm
Festeinband mit farbigen Abbildungen
Euro 24,60
ISBN 3-7902-0190-1

Teil A:
Gemeindegottesdienste unter der Leitung
des Priesters

Teil B:
Gemeindegottesdienste unter der Leitung
eines Diakons oder eines/einer Gottes-
dienstbeauftragten

Anhang:
Lateinische Gesänge und deutsche Lieder
Verlauf einer Kommunionfeier

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

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

Ernst Haag

Das Umkehrbekenntnis im Baruchbuch

Bernd Irlenborn

Konsonanz von Theologie und Naturwissenschaft? Fundamentaltheologische Bemerkungen zum interdisziplinären Ansatz von John Polkinhorne

Albert Dahm

Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues. Erste Ansätze in den frühen Predigten und ihre Fortführung in De docta ignorantia

Klaus Lüdicke

Rechtsstaat: Ja! – Rechtskirche: Nein?
Zur Zukunft der Gerichtsbarkeit in der Kirche

Bernhard Schneider

Frucht der Revolution und der Freiheit – Die Neugründung des Trierer Offizialates 1851

Besprechungen

Neue theologische Literatur

113. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

2 2004

INHALT

AUFSÄTZE

- Ernst Haag: Das Umkehrbekenntnis im Baruchbuch.....81
- Bernd Irlenborn: Konsonanz von Theologie und Naturwissenschaft?
Fundamentaltheologische Bemerkungen zum interdisziplinären Ansatz
von John Polkinhorne98
- Albert Dahm: Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues.
Erste Ansätze in den frühen Predigten und ihre Fortführung in *De docta ignorantia*118
- Klaus Lüdicke: Rechtsstaat: Ja! – Rechtskirche: Nein?
Zur Zukunft der Gerichtsbarkeit in der Kirche137

KLEINER BEITRAG

- Bernhard Schneider: Frucht der Revolution und der Freiheit – Die Neugründung
des Trierer Offizialates 1851152

BESPRECHUNGEN 161

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR 164

Anschriften der Mitarbeiter:

- Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D 54290 Trier
Dr. Dr. Bernd Irlenborn, Egbertstraße 6, 54295 Trier
Prof. Dr. Albert Dahm, An der Josefskirche 1, 66663 Merzig
Prof. Dr. Bernhard Schneider, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8-10, 48143 Münster

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Wolfgang Göbel und Prof. Dr. Heribert Wahl, Universitätsring 19,
D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Buch & Print, Postfach 30 40, D-54220 Trier;
Maximineracht 11c, D-54295 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck: repa druck gmbh, Saarbrücken

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement
33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise
einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem
Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. No-
vember vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

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

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

Das Umkehrbekenntnis im Baruchbuch

In den von M. Buber gesammelten Erzählungen der Chassidim wird berichtet, dass Rabbi Bunam einmal seinen Hörern gestand: „Die große Schuld des Menschen sind nicht die Sünden, die er begeht – die Versuchung ist mächtig, und seine Kraft ist gering! Die große Schuld des Menschen ist, dass er in jedem Augenblick die Umkehr tun kann und nicht tut.“¹ Das Wort des Rabbi gründet auf der für die alttestamentliche Prophetie zentralen Forderung der Umkehr zu Jahwe, die als theologisches Thema die biblische Literatur in vielfältiger Weise beeinflusst und geprägt hat. Zu dieser Rezeption des Umkehrthemas gehört auch das *Umkehrbekenntnis* als eigenständige literarische Gattung und deren Niederschlag im Bußgottesdienst als Gebetsformular. Das Aufkommen und den Werdegang dieser literarischen Gattung nachzuweisen und ihren Einfluss auf die Abfassung des deuterokanonischen Baruchbuches darzulegen, ist das Ziel der folgenden Untersuchung.²

I. Zur literarischen Gestalt des Baruchbuches

A. Struktur und Intention

Das von der Septuaginta im Kontext des Jeremiaschrifttums zwischen dem Buch des Propheten Jeremia und dem Buch der Klagelieder eingeordnete Buch Baruch umfasste ursprünglich nur fünf Kapitel. Erst die lateinische Texttradition hat dem Buch den in der Septuaginta als eigenständige Schrift überlieferten Brief des Jeremia als sechstes Kapitel hinzugefügt.

¹ M. BUBER, Werke III: Schriften zum Chassidismus, München 1963, 641.

² Zum Baruchbuch vgl. die *Kommentare* von O. H. STECK, Das Buch Baruch (ATD-Apokryphen), Göttingen 1998; J. SCHREINER, Das Buch Baruch (NEB), Würzburg 1986; C. A. MOORE, Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions (AncB), New York 1977; A. H. J. GUNNEWEG, Das Buch Baruch (JSHRZ), Gütersloh 1975; J. C. DANCY, Baruch (CNEB), Cambridge 1972 und die *Monographien* von I. MEYER, Das Buch Baruch und der Brief des Jeremia, in: E. ZENGER u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2001, 435–440; A. KABASELE-MUKENGE, L'unité littéraire du livre de Baruch, Paris 1998; DERS., La structure littéraire de Bar 1,15–3,8, in: Muséon 106 (1993) 211–236; R. FEUERSTEIN, Das Buch Baruch, Studien zu Textgestalt und Auslegungsgeschichte (EHS.T 164), Eichstätt 1997; O. H. STECK, Das apokryphe Baruchbuch. Studien zur Rezeption und Konzentration „kanonischer“ Überlieferung (FRLANT 160), Göttingen 1993; D. G. BURKE, The Poetry of Baruch, Chico 1982; G. T. SHEPPARD, Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament (BZAW 151), Berlin 1980; B. L. MACK, Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (StUNT 10), Göttingen 1973.

Gegen die literarische Einheitlichkeit des Buches sprechen nach Auffassung der meisten Erklärer das Nebeneinander von Prosa und Poesie, die Unterschiede in Stil und Stimmung zwischen den Hauptteilen des Buches, der fehlende innere Zusammenhang in der Darstellung, die unterschiedlichen Gottesbezeichnungen und die Unausgeglichenheiten in der Bewertung der babylonischen Oberherrschaft im Exil. Nach O. H. Steck leiden diese aus der Sicht heutiger exegetischer Methodik oft mehr als vagen Indizien für die Uneinheitlichkeit des Buches vor allem daran, dass sie mit dem Leitbild eines Autorenindividualismus operieren, dem stilistische und thematische Vielseitigkeit nicht zugetraut werden kann, dass anderwärts belegte – man denke an Jesus Sirach und die Texte aus Qumran – theologiegeschichtliche Komplexität zur Abfassungszeit des Buches Baruch nicht in Rechnung gestellt wird, und vor allem, dass die Frage nach einer das ganze Buch tragenden Leitkonzeption außer Betracht bleibt. Steck vertritt daher dezidiert die Auffassung, dass das Buch Baruch in allen drei Hauptteilen (1,15–3,8; 3,9–4,4; 4,5–5,9) von vornherein als ein Ganzes konzipiert worden ist und von Anfang an eine literarische Einheit dargestellt hat.¹ Ohne Zweifel ist diese Argumentation, wie die folgende Untersuchung noch zeigen wird, prinzipiell im Recht. Die theologiegeschichtliche Komplexität des Baruchbuches als Teil der spätalttestamentlichen Literatur legt es jedoch nahe, im Hinblick auf die angebliche Uneinheitlichkeit und Unausgeglichenheit der Darstellung eine Differenzierung vorzunehmen. Die konzeptionelle Einheitlichkeit des Buches ist danach offenbar das Werk eines einzigen Autors, der aber beim Rückgriff auf die ältere Tradition schon vorformulierte Überlieferungsstoffe aufgegriffen und der Aussageabsicht seiner Komposition angepasst hat.

Im Aufbau des Buches, das sich an Israel sowohl im Mutterland Judäa wie auch in der Weltdiaspora wendet, sind nach einer die Situation der Entstehung des Buches und die Praxis seiner Verwendung beschreibenden Einleitung (1,1–14) drei deutlich voneinander abgehobene Hauptteile zu unterscheiden: ein Schuldbekenntnis des wegen seiner Abkehr von Jahwe im Exil weilenden Israel (1,15–3,8), eine Mahnrede an das Gottesvolk mit der Aufforderung, den Weg der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel im Licht der geoffenbarten Weisheit neu zu bedenken und wieder aufzunehmen (3,9–4,4), und abschließend ein Verheißungswort zum Trost der Exulanten mit einem eschatologischen Ausblick (4,5–5,9). In allen drei Hauptteilen geht es um die Israel im Exil auferlegte Glaubensprüfung in dem Straf- und Läuterungsgericht seines Gottes sowie um die auf Umkehr gegründete Hoffnung, dass mit dem Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes die Herrlichkeit Jerusalems offenbar werde, nachdem Israel endgültig heimgekehrt ist in das Land seiner Väter.

¹ STECK, (s. Anm. 2), Das apokryphe Baruchbuch, 253–265.

B. Form und Funktion

Ausgangspunkt für die Formbeschreibung des Buches Baruch ist die Beobachtung, dass die dreiteilige Struktur seiner Darstellung durch eine alle drei Hauptteile erfassende Intention zusammengehalten wird: Das Schuldbekenntnis mit der offen vorgetragenen Bekundung der Umkehrbereitschaft und der Anerkennung von Gottes richterlicher Hoheit (1,15–3,8) drängt, wie die Mahnrede mit der Aufforderung zu einem Neubeginn im Licht der von Gott geoffenbarten Weisheit lehrt (3,9–4,4), konsequent zu einem das Glaubenshandeln motivierenden Ausblick auf die in der Vollendung der Führungsgeschichte Gottes mit Israel beschlossene Herrlichkeit Jerusalems (4,5–5,9). Alle drei Hauptteile sind konstitutiv für die Form des *Umkehrbekenntnisses*, das sich nach dem babylonischen Exil im Alten Testament als eine eigenständige literarische Gattung entwickelt hat.

Der Ursprung der für diese Gattung eigentümlichen Mischung von Schuldbekenntnis und Äußerung der Umkehrbereitschaft, verbunden mit dem Verlangen nach Wiederaufnahme der Heilsgemeinschaft mit Gott und dem Ausblick auf deren Vollendung, liegt in der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition. Als aufschlussreich für das Aufkommen und die Entwicklung des Umkehrbekenntnisses erweist sich der Vergleich zweier Abschnitte aus dem Tempelweihgebet Salomos (1 Kön 8,33f. und 8,46–51). Beide Abschnitte handeln von dem angenommenen Fall einer von Gott zur Bestrafung Israels verfügten Auslieferung des Volkes an seine Feinde und von der darauf einsetzenden Umkehr zu Jahwe. Während die erste Fassung noch ausdrücklich von Israel, dem Volk Jahwes, spricht, und damit die Bezeichnung wählt, die nach dem Untergang des Nordreiches Israel in Jerusalem zur Aufrechterhaltung des gesamtisraelitischen Anspruchs üblich geworden war, und daher offenbar eine Umkehr meint, die mit der Rückführung der Bevölkerung des Nordreiches Israel in die Heimat ihren Abschluss finden soll, nimmt die zweite Fassung die Situation Judas nach dem Untergang des Südreiches Juda und der Zerstörung des Tempels in den Blick. Im Unterschied zu der ersten Fassung, die noch die kultische Begehung der Umkehr im Tempel zu Jerusalem ansetzt, verlegt die zweite Fassung diesen Akt, der jetzt nach deuteronomistischer Auffassung mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele zu vollziehen ist, in das Land des Exils und lässt hierbei die Bußgesinnung des Volkes in einem Schuldbekenntnis mit dreimaliger Nennung der von Gott trennenden Verschuldung gipfeln (8,47). Die erste Fassung ist allem Anschein nach das Produkt der deuteronomischen Reformkreise in Jerusalem, die nach dem Untergang Assurs die Möglichkeit einer Rückkehr für die Restbevölkerung des Nordreiches Israel in ihre Heimat erblickten und die zu diesem Zweck ihre Darstellung einem Umkehrbekenntnis anpassten, das damals wohl als Antwort auf die Botschaft der Propheten erst eingeführt worden war. Bei der

zweiten Fassung hat offensichtlich der Untergang Jerusalems zu einer vertieften Sicht der Verschuldung des Gottesvolkes vor Jahwe geführt und so die Einfügung eines Schuldbekenntnisses in den Ablauf der kultischen Begehung der Umkehr bewirkt, bei der man jetzt aufgrund der von den Propheten vermittelten Einsicht ausdrücklich von dem Irrweg der Vergangenheit Abschied nahm.

Maßgeblichen Einfluss auf die weitere Entwicklung des Umkehrbekenntnisses und die Ausgestaltung seiner Schwerpunktaussagen hat die von der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition bestimmte Prophetie ausgeübt (Hos 6,1–6; 14,2–9; Jer 3,21–25; 4,1–2; 31,15–20). Den ersten Schwerpunkt bildet hier die durch Gottes Heilsoffenbarung ermöglichte Umkehrbereitschaft der Sünder, die mit der Absage an die Verfehlungen der Vergangenheit regelmäßig zu einem Eingeständnis der Schuld und zur Anerkennung der Hoheit Jahwes als Richter führt (Hos 6,1; 14,2–4; Jer 3,22–25; 31,18). Auf die Äußerung der Umkehrbereitschaft folgt eine Reihe von Aussagen, die von der Heilung der im Strafgericht Gottes erlittenen Wunden und von der Aufhebung der Schuldverhaftung in einer auf Sündenvergebung gegründeten neuen Lebensgemeinschaft mit Gott sprechen (Hos 6,1–3; 14,5–9; Jer 3,22; 31,20). Den dritten Schwerpunkt bilden Aussagen über die Antwort des von Gott gerechtfertigten Sünders, sei es dass seine Reaktion noch einer Korrektur bedarf (Hos 6,4–6) oder sei es dass sie der Intention Gottes gemäß von dem aufrichtigen Bemühen um Recht und Gerechtigkeit zeugt (Hos 14,3; Jer 4,1–2; 31,19).

Lässt sich aus diesem Entwicklungsstadium bereits ein im Einzelfall nicht unbeträchtlicher Unterschied in der Darstellung der drei Schwerpunkte oder, wie man jetzt zutreffender sagt, Strukturelemente erkennen, so gilt diese Beobachtung erst recht für die Zeit der Restauration nach dem Exil. Hier stellt der von der Forschung als „Bußgebet“ oder als „Bittgebet um Vergebung der Sünden und um Neuschaffung“ bezeichnete Psalm 51 formgeschichtlich ein Umkehrbekenntnis dar, das unübersehbar alle drei charakteristischen Strukturelemente enthält: das Eingeständnis der eigenen Verfehlungen mit der Anerkennung von Jahwes Hoheit als Richter (51,3–6), die Bitte um Neuschaffung des von Schuld befreiten Sünderherzens und um Ausrüstung mit Gottes heiligem Geist (51,9–13) sowie die Ankündigung des unumstößlichen Entschlusses, allen der Umkehr Bedürftigen die Frohbotschaft von Gottes Heilsoffenbarung nahe zu bringen (51,15–19).⁴ In der Anordnung der drei Struk-

⁴ Zur Darstellung und Begründung der Form- und Literarkritik des Psalms vgl. E. HAAG, Psalm 51, TThZ 96 (1987) 169–198. – Für E. ZENGER (in: F. L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 51–100, HThK.AT, Freiburg 2000, 38–59) ist „Umkehrbekenntnis“ eine „wenig glückliche Bezeichnung“ (44). Allem Anschein nach hat er den Sinn und die Bedeutung dieser Gattung nicht richtig erfasst. Schuld daran ist wahrscheinlich, dass er unter Vernachlässigung der Literarkritik des Psalms Stichwörter (reinigen, waschen, tilgen in

turelemente kommt den Ausführungen der mittleren Strophe eine für die ganze Darstellung tragende Bedeutung zu, insofern die von Gott erbetene Neuschaffung des Sünderherzens den in der Umkehr gesetzten Anfang aufgreift und für seine Vollendung öffnet. Das Ziel der Darstellung ist daher die auf Umkehr gegründete, bekenntnishafte Aneignung der Heilsoffenbarung Gottes, die durch Neuschaffung des Sünderherzens den Weg zur Vollendung ermöglicht.

Ein neues und für die formgeschichtliche Einordnung des Baruchbuches ausschlaggebendes Entwicklungsstadium erreichte das Umkehrbekenntnis, als zu dessen Darstellung in den Büchern Esra und Nehemia relativ eigenständige Textkompositionen entstanden, wo zu den schon bekannten drei Strukturelementen noch eine die Restauration Israels betreffende Situationsangabe hinzutrat (Esra 9,1–10,6; Neh 1,1–11; 9,1–10,44). Unverändert blieb bei den drei Strukturelementen das Schuldbekenntnis (Esra 9,5–7; Neh 1,5–7; 9,6–31).⁵ Größere Umgestaltungen ergaben sich jedoch bei den Aussagen über die Aufhebung der Sündenschuld und die anhaltenden Schwierigkeiten beim Neubeginn des geretteten Restes Israels im Land seiner Väter (Esra 9,8 f.; Neh 1,8–10; 9,32–37) sowie bei dem Ausblick auf die weitere Führungsgeschichte

V. 3–11 sowie Herz und Geist in V. 12–19), die jeweils verschiedene Sachzusammenhänge (Schuldverhaftung und Schuldbefreiung) kennzeichnen, einseitig mit Struktursignalen in Verbindung bringt.

⁵ Das prägende Strukturelement ist offenbar das Schuldbekenntnis gewesen, das in den zu Kompositionen ausgestalteten Umkehrbekenntnissen der nachexilischen Zeit regelmäßig mit *jdb* hitp. bezeichnet wird (Esra 10,1; Neh 1,6; 9,2–4; Dan 9,4). Sowohl die Verwandtschaft dieser Verbform mit *jdb* hi., das im Alten Testament ein auf das Handeln Gottes bezogenes Loben zum Ausdruck bringt, wie auch die gerade in den Bußgebeten vorkommende enge Verbindung mit dem Flehen vor Gott (Esra 10,1; Neh 1,6; Dan 9,4) lassen darauf schließen, dass hier das mit *jdb* hitp. bezeichnete Schuldbekenntnis nicht einfach nur die Aufzählung von Einzelsünden meint, sondern grundsätzlich ein auch mit dem Hinweis auf solche Verfehlungen verbundenes Bekenntnis des Versagens vor der Führung Gottes mit einschließt, dessen Hoheit als Richter uneingeschränkt anerkannt wird (Esra 9,13–15; Neh 1,5; 9,32 f.; Dan 9,4–7). Ähnlich verhält es sich auch, wenn die Gesetzgebung des Pentateuchs im Zusammenhang mit den Vorschriften über die Sündopfer (Lev 5,1–6), die Aussendung des Sündenbocks (Lev 16,20–25) und die Wiedererstattung von veruntreutem Gut (Num 5,5–10) ein ebenfalls mit *jdb* hitp. bezeichnetes Schuldbekenntnis erwähnt (Lev 5,5; 16,21; Num 5,7). Denn auch in diesem Fall ist mit dem Schuldbekenntnis nach K. ELLIGER eine Äußerung der Umkehrgesinnung wie in den schon erwähnten Bußgebeten und nicht einfach nur die Selbstanzeige bei einem Priester gemeint (Levitikus, Tübingen 1966, 73). Diese Deutung von *jdb* hitp. wird durch einen prophetischen Ausblick im Buch Levitikus bestätigt, wo von der Umkehr Israels nach dem Gericht und dem Bekenntnis seiner Treulosigkeit gegenüber der Führung Gottes ausdrücklich die Rede ist (Lev 26,40). Aus alledem ergibt sich, dass mit dem für die priesterliche Tradition eigentümlichen Ausdruck *jdb* hitp. ein Schuldbekenntnis gemeint ist, das mit einer offen vorgetragenen Bekundung der Umkehrbereitschaft und der Anerkennung von Gottes richterlicher Hoheit formal zu einer Gebetseinheit vereint worden ist. Im Baruchbuch steht dafür das dem hebräischen *jdb* hitp. entsprechende griechische Äquivalent ἔξαρτοῦμαι (1,14).

Gottes mit dem jetzt Bundestreue und Gesetzesgehorsam liebenden Volk (Esra 9,10–15; Neh 1,11a; 10,1.29f.40b). Neu hinzu kam die das Umkehrbekenntnis rahmende Situationsangabe (Esra 9,1–4; 10,1–6; Neh 1,1–4; 9,1–5; 10,2.28.31.40a).

Die in den Büchern Esra und Nehemia entwickelte Form des Umkehrbekenntnisses hat im Danielbuch, ohne ihre bis dahin erreichte Grundstruktur zu verändern, das Anliegen der Apokalyptik in ihre Aussagen integriert und die Darstellung dementsprechend modifiziert (Dan 9,1–27; 10,2f.).⁶ Gerahmt von einer Situationsangabe, die Daniels Suche nach einer Interpretation der von Jeremia geweissagten siebenzig Exilsjahre (9,1–3) und sein darauf bezogenes Trauerfasten (10,2f.) beschreibt, bietet die Darstellung ein Umkehrbekenntnis, das trotz seiner Angleichung an die Vorstellungswelt der Apokalyptik deutlich erkennbar alle charakteristischen Strukturelemente dieser Gebetsform aufweist. Nachdem Daniel nämlich sein terminologisch mit *jdh* hitp. gekennzeichnetes Schuldbekenntnis (9,4–14) abgelegt und ihm als inhaltliche Ergänzung die Bitte um Wiederherstellung Jerusalems (9,15–19) hinzugefügt hat, erhält er – ausdrücklich als Teil des Umkehrbekenntnisses hervorgehoben (9,20) – von Gabriel Aufschluss über die weitere Führungsgeschichte Gottes mit seinem Volk. Dazu gehört – in Übereinstimmung mit der apokalyptischen Naherwartung – die Glaubenseinsicht in die Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes (9,20–23) in Verbindung mit einem Ausblick auf die Herrlichkeit Jerusalems und die davor liegende Enddrangsal (9,24–27). Die Ausgestaltung des Umkehrbekenntnisses in einer Textkomposition mit relativ eigenständigen Strukturelementen hat damit im Alten Testament jene Form erreicht, an die das Baruchbuch formgeschichtlich anknüpfen konnte.

Aufschluss über die Funktion dieser neuen Form des Umkehrbekenntnisses im Baruchbuch gibt die Situationsbeschreibung in der Einleitung (1,1–14), deren Informationsgehalt die Forschung allerdings unterschiedlich beurteilt. Nach der für die Mehrheitsauffassung repräsentativen Untersuchung von O. H. Steck gibt die Einleitung des Baruchbuches nicht nur Aufschluss über den Autor dieser Schrift (1,1–2), sondern auch über deren Zweckbestimmung als gottesdienstliche Lesung, und zwar sowohl für die Exulanten in Babylon (1,3–6) wie auch für die Judäer in Jerusalem (1,7–14). Die doppelte Zweckbestimmung ergibt sich nach Steck aus der in der Einleitung berichteten Handlungsfolge, wonach die Exulanten, angerührt und spendenfreudig gemacht durch die Botschaft des Buches Baruch, anlässlich der Abholung freigegebener Tempelgeräte in Babylon die Schrift des Jeremiaschülers mitsamt

⁶ Vgl. hierzu H. RIGGER, Siebzig Siebener. Die „Jahrwochenprophetie“ in Dan 9 (TrThSt 57), Trier 1997.

einer Geldspende nach Jerusalem senden, damit auch dort der Inhalt des Buches bekannt gemacht werde.⁷

Im Gegensatz dazu vertritt P. M. Bogaert die Auffassung, dass die von Baruch in Babylon verfasste und dort den Exulanten zu Gehör gebrachte Schrift nicht das deuterokanonische Baruchbuch ist, sondern das im Kanon der Septuaginta überlieferte Jeremiabuch. Dort umfasst in der vormasoretischen Gestalt des Buches die Aufgabe Baruchs nicht nur die Aufzeichnung der Botschaft des Jeremia, sondern auch, wie Bogaert betont, das für die Wirkungsgeschichte und die Erfüllung der Prophetie des Jeremia wichtige Zeugnis seiner Person, das er als Überlebender der Katastrophe Jerusalems (vgl. Jer 45 TM = 51 LXX) im Exil zu erbringen hat. Die Nachricht der Einleitung des Baruchbuches von der Abfassung einer Schrift und der feierlichen Verlesung ihres Inhalts durch Baruch vor den Exulanten hat nach Bogaert daher die Form eines Kolophons zu dem Jeremiabuch der Septuaginta und gleichzeitig die Funktion einer Überleitung zu der in Aussicht genommenen, ähnlichen Verlesung des Jeremiabuches in Jerusalem, wo nach dem Vorbild einer dazu eigens übersandten Schrift, die mit dem Baruchbuch teilweise (1,15–3,8) oder ganz (1,15–5,9) identisch ist, ein Schuldbekennnis abgelegt werden soll. Das literarisch in Abhängigkeit von Dan 9 abgefasste Schuldbekennnis, das ebenfalls wie bei Daniel im Anschluss an eine Lesung aus dem Jeremiabuch erfolgt, wird dann auf diese Weise zum Gegenstück der in Jer 36 berichteten Reaktion des Königs Jojakim und seines Anhangs auf die Botschaft des Propheten.⁸

Zur Absicherung und Unterstützung dieser Auffassung vom Ursprung des Baruchbuches und seiner Funktion hat A. Wénin noch zwei die Abfassung des Jeremiabuches betreffende Parallelen (vgl. Jer 43,32 LXX und 51,31 LXX mit Bar 1,1) angeführt und hierbei auf den Unterschied aufmerksam gemacht, der, wie er glaubt, zwischen der Reaktion der Exulanten auf die feierliche Verlesung des Jeremiabuches und dem erhofften Glaubensverhalten des Volkes in Jerusalem beim Anhören der gleichen Botschaft besteht. Während in Babylon ein Bußakt „vor dem Herrn“ mit Wehklagen, Fasten und Gebet und dazu noch einer Geldsammlung stattfindet, ist davon bei dem in Jerusalem zu feiernden Bußgottesdienst nicht mehr die Rede. Die Exulanten bitten vielmehr ihre Glaubensbrüder, dass sie „im Hause des Herrn“ für das ihnen übersandte Geld einen Bußgottesdienst mit Opfern gestalten und dabei Fürbittgebete verrichten, damit sich von ihnen der immer noch andauernde Gottesszorn endlich abwende; gleichzeitig sollen sie ein Schuldbekennnis ablegen, wie es dem Wortlaut der ihnen zu diesem Zweck übersandten Vorlage, dem deuterokanonischen Baruchbuch, entspricht.⁹

Die mit der Frage nach der Zugehörigkeit des Baruchbuches zum Schrifttum des Jeremia und seiner Anordnung im Kanon der Septuaginta eng verbundene und daher auf den ersten Blick eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht aus-

⁷ STECK, Das Buch Baruch (s. Anm. 2), 28.

⁸ P. M. BOGAERT, Le personnage de Baruch et l'histoire du livre de Jérémie. Aux origines du livre deutérocanonique de Baruch, in: E. A. LIVINGSTONE (Hg.), *Studia Evangelica*, Berlin 1982, 73–81; DERS., Les trois formes de Jérémie 52 (TM, LXX et VL), in: G. J. NORTON / S. PISANO (Hgg.), *Tradition of the Text (OBO 109)*, Fribourg / Göttingen 1991, 1–17.

⁹ A. WÉNIN, Ya-t-il un „Livre de Baruch“?, in: *Lectures et Relectures de la Bible (FS P. M. Bogaert)*, Löwen 1999, 231–243.

schließende Erklärung von Bogaert und Wénin erweist sich jedoch bei näherem Zusehen als nicht überzeugend. Abgesehen davon, dass in der Einleitung des Baruchbuches das Demonstrativpronomen in der Wendung „dies sind die Worte des Buches“ (1,1; vgl. Jer 36,1 LXX) nicht auf eine vorausliegende Größe, in diesem Fall auf das Jeremiabuch im Kanon der Septuaginta, sondern offenbar auf das nachfolgende Baruchbuch verweist und dass der für die Identifizierung der gemeinten Schrift wichtige Zusatz „nach dem Diktat des Jeremia“ (Jer 43,32; 51,31 LXX) fehlt, hat die Handlungsabfolge in den beiden Abschnitten der Einleitung (1,1–6 und 1,7–15) deutlich das gleiche Objekt im Blick, nämlich die dem Baruchbuch als Umkehrbekenntnis entsprechende Reaktion des Gottesvolkes.

II. Zur theologischen Aussage des Baruchbuches

A. Situation und Organisation

Die als Situationsangabe für das Umkehrbekenntnis entworfene Einleitung (1,1–14) berichtet von einer am fünften Jahrestag der Katastrophe Jerusalems (2 Kön 25,8) in Babylon einberufenen Versammlung der Exulanten aus Juda, die, nachdem sie mit tiefer Betroffenheit eine von Baruch aufgezeichnete und von ihm selbst vorgetragene Lesung eines Buches angehört hat, mit Wehklagen, Fasten und Gebet reagiert und anschließend eine Geldsammlung für den Tempel in Jerusalem organisiert (1,1–6). Zu den Hörern Baruchs zählen der schon nach der ersten Eroberung Jerusalems deportierte König Jojachin von Juda (2 Kön 24,8–17) und die Prinzen sowie die mit ihm verschleppten Würdenträger und Angehörigen seines Volkes. Die Rangfolge der aufgezählten Personen und die Wahl des Termins für die Einberufung der Versammlung – nach Abschluss der im 7., 18. und 23. Jahr Nebukadnezars durchgeführten Deportationen von Judäern nach Babylon (Jer 50,28–30) – weisen im Rahmen der hier offenbar summarischen Berichterstattung darauf hin, dass mit diesen Angaben die für Israel im Exil repräsentative Anfangsgeneration vorgestellt wird. Die Lokalisierung der Exulantenversammlung am Flusse Sud erinnert an die für das Kommen Gottes in Gericht und Heil aufschlussreiche Berufungsvision Ezechiels am Flusse Kebar (Ez 1,1–3; vgl. 43,1–3) und an die von Esra einberufene Versammlung der Heimkehrer Judas aus Mesopotamien am Flusse Ahawah (Esra 8,15–31). In beiden Fällen handelt es sich um Gottesdienste Israels im Exil, die der Aufrichtung seines Glaubens und der Vorbereitung seiner Heimkehr nach Jerusalem dienen.

Die Weitergabe der Geldspende an die Glaubensbrüder in der Heimat erfolgt in Verbindung mit der Rückführung freigegebener Tempelgeräte nach Jerusalem durch eine Abordnung des dortigen Oberpriesters (1,8f.). Dem Autor dieser Darstellung war, wie O. H. Steck mit Recht voraussetzt, die Tat-

sache bekannt, dass die am Ende des Staates Juda in zwei Schüben weggeführten Tempelgeräte (2 Kön 24,13; 25,13–17) in zwei Rückführungen erst in der Perserzeit wieder nach Jerusalem gelangt waren (Esra 1,7–11; 5,14; 6,5; 7,19; 8,26–30). Da solche Geräte jedoch nach der Darstellung des Autors schon vorher, nämlich zu dem von ihm angegebenen Zeitpunkt, gebraucht wurden (1,10), hat er „im Interesse eines vorbildlich schon zu Anfang des Exils wieder ermöglichten Kultes am Jerusalemer Brandopferaltar“ die sonst nicht belegte „Sondergröße silberner Ersatzgeräte“ eingeführt, die angeblich Zidkija, der letzte König von Juda, nach der ersten Plünderung der Tempeleinrichtung durch Nebukadnezar zur Aufrechterhaltung des Opferkultes in Jerusalem hatte anfertigen lassen.¹⁰ Die frei gewählte ideale Form der Darstellung unterstreicht somit den bereits festgestellten parabolischen Charakter der Situationsangabe für das nachfolgende Umkehrbekenntnis.

Der Bußgottesdienst in Jerusalem soll nach der Auffassung der Exulanten die Fürbitte für Nebukadnezar, den König von Babylon, und seinen Sohn Belschazzar enthalten, damit ihr Wohlergehen sich günstig auf das Geschick der Deportierten auswirken möge (1,10–12). Die vom Anfang seiner Entstehung an in der Intention des Umkehrbekenntnisses liegende Fürbitte für die jeweils herrschende Exilsmacht (1 Kön 8,56) hat hier ohne Zweifel den Brief des Jeremia an die Exulanten in Babylon (Jer 29,7) und die Praxis der Diaspora Israels in der Perserzeit (Esra 6,9f.; 7,23) im Blick. Aufschlussreich für die Situationsangabe im vorliegenden Fall ist jedoch der Umstand, dass sich die Kennzeichnung der hier offenbar nicht historisch gewerteten Exilsmacht am Danielbuch orientiert, wo Nebukadnezar und Belschazzar den Anfang und das Ende des Exils für Israel in Babylon umschreiben (Dan 4–5). Im Kontext der metahistorisch ausgerichteten Situationsangabe sind Nebukadnezar und Belschazzar daher Ausdruck einer parabolisch zu verstehenden Umschreibung der Ganzheit jenes „großen Exils“, das für Israel bis zum Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes währt.

Abschließend bitten die Exulanten ihre Glaubensbrüder in der Heimat, sie möchten das ihnen empfohlene Umkehrbekenntnis im Hause des Herrn „am Tage des Festes und an den Tagen der Festzeit“ vollziehen (1,14). Mit dem Termin ist, wie die Ausdrucksweise verrät, die Feier des Laubhüttenfestes im siebten Monat (Lev 23,33–36; Dtn 16,13–15) gemeint: ein Festtermin, der den Jahwetreuen die Ersteinweihung des Zionstempels (1 Kön 8,2) und dessen Neueinweihung nach dem Exil (Esra 3,1–5), aber auch den Abschluss des Wiederaufbaus der Mauern Jerusalems (Neh 8,13–17) in Erinnerung rief und der für die Reinigung des Tempels unter Judas Makkabaios und das darauf

¹⁰ STECK, Das Buch Baruch (s. Anm. 2), 31.

bezogene Chanukkafest im Monat Kislew Modellfunktion¹¹ besaß (2 Makk 1,9; 10,5f.). Die auffällige Zuordnung des Festtermins in der Tradition zu Vorgängen, die Jerusalem und den Zionstempel angingen, ist hier offenbar in Verbindung mit dem Inhalt des Verheißungswortes (4,5–5,9) zu sehen, wo der heiligen Stadt als Mutter des Gottesvolkes die baldige Vollendung der Königsherrschaft Jahwes in Aussicht gestellt wird: ein Heilsereignis, das dem kultischen Vollzug des Umkehrbekenntnisses eine eschatologische Dimension verleiht.

Die Ausführungen über die Situation und die Organisation des Umkehrbekenntnisses haben, wie im Rückblick jetzt festzuhalten ist, durchweg einen metahistorischen Sachverhalt im Blick. Ihm entspricht die parabolische Geschichtsdarstellung des Abschnitts, die das Hintergründige der empirischen Geschichte in idealer Weise zum Ausdruck bringt. Auf diese Weise erreicht die Einleitung (1,1–14) ihr Ziel, die Organisation eines der Situation Israels im „großen Exil“ entsprechenden Umkehrbekenntnisses aufzuweisen, das die Glaubenspraxis des Gottesvolkes vertieft und ihm die eschatologische Hoffnung auf die Königsherrschaft Gottes stärkt und erhält.

B. Tradition und Interpretation

1. Das Schuldbekenntnis

In Anlehnung an die Gattung des Volksklageliedes weist das Schuldbekenntnis der Exulanten (1,15–3,8) schwerpunktmäßig zwei Hauptteile auf: eine Klage (1,15–2,10) und eine Bitte (2,11–38). Im ersten Hauptteil, gerahmt von der Anerkennung der Hoheit und der Gerechtigkeit Gottes in seinem Gericht an Israel und von dem Eingeständnis der eigenen Schuld (1,15–18 und 2,6–10), beklagt das Gebet die Tatsache, dass Israel seit seiner Herausführung aus Ägypten in seiner Gesamtheit vor dem Herrschaftsanspruch Jahwes versagt hat (1,19–2,5). Im Wissen um die auch im Strafgericht durchgehaltene Führung Jahwes und im Hinblick auf die Wiederherstellung des Volkes im Land der Verheißung erfleht daher im zweiten Hauptteil das Gebet mit ausdrücklicher Berufung auf die Offenbarung der Güte und des Erbarmens Gottes das Wirksamwerden seiner Heilszugewandtheit in der Heimkehr seines Volkes aus dem Exil (2,11–35) und durch die Abwendung des Todesschicksals von Israel (3,1–8). Beide Hauptteile ergänzen sich in ihrem Inhalt, insofern die Anerkennung der Hoheit und der Gerechtigkeit Gottes in Verbindung mit dem Eingeständnis der eigenen Schuld und die Bitte um Aufhebung des Schuldzustandes materiell in dem Umkehrbekenntnis das erste Strukturelement sind. Denn erst wenn Gott in seiner Güte und in seinem Erbarmen die

¹¹ Vgl. E. HAAG, Theokratie und Eschatologie in 2 Makkabäer 1–2. Das Zeugnis der beiden Einleitungsbriefe, in: Gottes Wege suchend (FS R. Mosis), Würzburg 2003, 87–110.

Sünder zur Umkehr befähigt hat, kann, wie die Fortsetzung des Umkehrbekenntnisses zeigt, über die der neuen Daseinsweise angemessene Lebensgestaltung und die sie tragende Heilshoffnung geredet werden.

Nachdem der Aufbau des Schulbekenntnisses und seine Aussageabsicht im Ganzen der Darstellung deutlich geworden sind, stellt sich die Frage nach der inhaltlichen Ausgestaltung des ersten Strukturelementes und der sie bestimmenden Tradition. Nach O. H. Steck hat hier die spätdeuteronomistische Schultradition¹² den stärksten Einfluss ausgeübt. Grundlegend für das Konzept dieser Schultradition ist die Erkenntnis, dass Israel sich auch nach seiner Heimkehr aus Babylon, „wo auch immer, als ganzes (!) im Status der Exilierung befindet und sich, um dies zu verstehen, aus der Schuldgeschichte des Gottesvolkes sehen muss, als Gesamtvolk, das immer noch unter der Auswirkung des andauernden göttlichen Zorngerichts von 587 v. Chr. steht und deshalb auch immer noch die darin geahndete, gleichfalls andauernde, permanente Schuld des Gesamtvolkes vom Exodus an zu tragen, zu bekennen und dabei Gott über seinem gerechten Gericht freizusprechen hat – das ist dtr. Konzeption ... Dass die in diesem Gericht von Gott zurecht bestrafte Schuld im steten Ungehorsam gegen die göttlichen Mose-Gebote und gegen die ständigen Mahnungen und Warnungen der Propheten während der ganzen vor-exilischen Zeit besteht, gehört ebenso in diese Konzeption wie die dabei waltende Differenzierung der betenden ‚Wir‘ in (vorexilische) Vorfahren und betende Jetztgeneration Israels, ja sogar in schuldige Väter und nunmehr bußwilliges Israel in der Gegenwart; und nicht zuletzt hat die Betonung von Umkehr zum Gesetzesgehorsam jetzt in der Exilgeneration als Grundlage für eine göttlich eröffnete Aussicht auf Ende des Zorns und Wende zum Heil hier ihren Ort.“¹³ Es ist, mit anderen Worten, die Glaubensvorstellung von dem im Buch Ezechiel beschriebenen „großen Exil“ Israels im Läuterungsgericht seines Gottes auf dem Weg durch die „Wüste der Völker“ (Ez 20,32–38).

Die Interpretation dieser spätdeuteronomistischen Schultradition in dem Schulbekenntnis der Exulanten (1,15–3,8) lässt zwei für den Sitz im Leben des Buches Baruch wichtige Schwerpunkte erkennen: einmal die mit Berufung auf die „Gerechtigkeitserweise“ Gottes (2,12) geäußerte Bitte um Aufhebung des Zorngerichtes Gottes für das bei fortgesetzter Unterdrückung dem Unter-

¹² „Wir verstehen darunter eine schulsprachlich ausgeprägte, sachlich klar konturierte und darum unschwer erkennbare Konzeption der Metahistorie ganz Israels (dtr. Geschichtsbild), die sich an die klassische Ausprägung des Deuteronomiums im dtr. Geschichtswerk einschließlich Dtn und in den dtr. Bearbeitungen im Jeremiabuch anschließt, aber auch noch Jahrhunderte danach zu beobachten ist und ihre besonderen, professionellen Träger gehabt haben muß. Das Spätdeuteronomistische dieser Konzeption zeigt sich vor allem in deren Weiterbildung in persischer und besonders ab der hellenistischen Zeit Israels und damit verbunden in der wachsenden Aufnahme von Vorstellungsmomenten anderer, vor allem prophetischer und weisheitlicher Herkunft“ (STECK, Das apokryphe Baruchbuch, 81, Anm. 44).

¹³ STECK, Das apokryphe Baruchbuch (s. Anm. 2), 82.

gang geweihte Israel (2,11–18) und sodann der auf der ungebrochenen Heilzugewandtheit Gottes gründende Ausblick auf die Vollendung seiner Führungsgeschichte mit Israel (3,1–8). In beiden Fällen handelt es sich um Glaubensäußerungen im Horizont einer sich realisierenden, präsentischen Eschatologie.

2. Die Mahnrede

Der Formtradition weisheitlicher Mahnrede folgend weist das zweite Strukturelement des Umkehrbekenntnisses drei Hauptteile auf. Den Auftakt bildet ein imperativisch gestalteter Aufruf, Einsicht und Erkenntnis als unerlässliche Voraussetzung für ein langes und erfülltes Leben zu erstreben (3,9–14). Nachdem darauf Bezug nehmend der zweite Hauptteil die Offenbarung des Gesetzes durch Gott als den Israel kraft seiner Auserwählung geschenkten Zugang zu der Gewinnung von Einsicht und Erkenntnis dargelegt hat (3,15–4,1), schließt die Mahnrede mit einem dem ersten Hauptteil gleichgestalteten und mit einer Seligpreisung Israels gekrönten imperativischen Aufruf, durch Umkehr die im Gesetz des Mose geoffenbarte Einsicht als Heilsweg zu begreifen (4,2–4). Das Ziel der Mahnrede ist daher die Werbung für eine der Weisheit Gottes entsprechende Lebensführung durch unbedingte Treue zum Gesetz.

Traditionsgeschichtlich wurzelt die Mahnrede in einer erst in nachexilischer Zeit als Resultat einer Glaubensreflexion erreichten Synthese von Jahweglauben und Weisheit.¹⁴ Als Fähigkeit und Weg zu erfolgreicher Lebensgestaltung erhielt die Weisheit in dieser Synthese ein neues Profil. Galt in Israel bis dahin die Weisheit wie auch sonst im Alten Orient als eine professionell betriebene Erkenntnisbemühung, die Einsicht in die für den Menschen und seine Welt grundlegenden Ordnungen erstrebte und das angesammelte Wissen als Bildungs- und Erfahrungsweisheit weitergab, so wurde sie jetzt – befragt auf ihren Beitrag zur Glaubensreflexion – direkt zu einem Teilbereich der Theologie. Die Neuorientierung der Weisheit bei dieser Glaubensreflexion, zu deren Themen- und Problembereich auch die von der Apokalyptik angesprochene Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes gehörte, brachte es nämlich mit sich, dass in Israel die Repräsentanten der schriftgelehrten Weisheit über die Komposition ihrer Lehrüberlieferungen hinaus auch das Abhängigkeitsverhältnis ihrer eigenen Weisheit von der Weisheit Gottes und deren Ort im Heilsgeschehen immer stärker bedachten.

Kennzeichnend für die Ausrichtung dieser Glaubensreflexion ist bereits das Lehrgedicht in Ijob 28. Hatte bis dahin der Jahweglaube in Anlehnung an Lehrtraditionen des Alten Orients bekannt, dass Gott die Welt mit Weisheit erschaffen hat (Ps 104,24), so identifiziert jetzt das Lehrgedicht in Ijob 28 – den Schöpfungsbezug der Weisheit Gottes im Horizont des Jahweglaubens

¹⁴ Vgl. E. HAAG, Das hellenistische Zeitalter (Biblische Enzyklopädie 9), Stuttgart 2003.

differenzierend – die hier gesuchte Weisheit als kosmisches Ordnungsprinzip oder Schöpfungsgeheimnis und so als eine relativ eigenständige, zwischen Gott und der Welt vermittelnde Größe. Anknüpfend an diesen Befund, beschreibt das Lehrgedicht in Spr 8 die Weisheit als eine im Schöpfungsakt von Gott ausgehende Größe, die als Inbegriff der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes, ohne auch nur für einen Augenblick die wesenhafte Verbindung mit ihrem Ursprung aufzugeben, ganz in die Schöpfungswirklichkeit eingegangen ist und deshalb auch dort von dem Menschen erfasst werden kann. Auch in dem Lehrgedicht in Sir 24 erscheint die Weisheit als die Urordnung aller Dinge, die selbst zur Schöpfung gehört und doch allem Geschaffenen als deren von Gott entworfener Anfang vorausliegt. Neu an dieser Konzeption ist, dass die Weisheit hier als die Urordnung aller Dinge mit der universalen Heilsoffenbarung Gottes und ihrer eschatologischen Zielsetzung in Verbindung gebracht wird und dadurch, wie die Weiterführung des Lehrgedichts in einem Zusatz bemerkt, in dem Buch des Gesetzes für den Glauben zugänglich wird (24,23–34).

Bei der Interpretation dieser vorgegebenen Glaubensvorstellung von Weisheit und Gesetz stellt die Mahnrede des Baruchbuches fest, dass die Israel aufgrund seiner Erwählung durch Gott (3,37) als Abglanz des Lichtes seiner Führungsgeschichte (4,2) geoffenbarte Weisheit inhaltlich mit dem Buch des Gesetzes Gottes identisch ist (4,1) und darum ein Glaubensgut darstellt, das keine Erkenntnisbemühung der Heidenvölker jemals erreicht hat (3,15–31). Der Sinn dieser Feststellung ist nicht, die Universalität des Geltungsbereiches der Weisheit in ihrer Zusammenschau mit dem Jahweglauben irgendeiner Einschränkung zu unterwerfen; als Inbegriff der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes bleibt die Weisheit konstitutiv für alles, was in der Welt existiert (3,32). Die auffällige Betonung der Exklusivität des Weisheitszugangs für Israel hat vielmehr zum Ziel, dem Gottesvolk den einzigartigen Rang seines Gesetzes mit Nachdruck ins Bewusstsein zu heben. Konkret ist damit gemeint, dass für den Autor der Mahnrede die Weisheit des Hellenismus als Fähigkeit und Weg zur Daseinsgestaltung auf keinen Fall eine Alternative zu der Weisung Jahwes darstellen kann (3,9.14). Alles, was Israel zur Daseinsgestaltung nach dem Wohlgefallen Gottes (4,4) braucht, ist schon in seinem Gesetz enthalten. Die Disposition zum Erwerb dieser Weisheit als Glaubensgut eröffnet daher die Umkehr im Licht der Heilzuwendung Gottes (4,2). In Analogie zu Jahwe, der keinem Götzen seine Herrlichkeit überlässt (Jes 42,8), soll auch Israel nicht durch Synkretismus seine Ehre abgeben und seine Erwählung durch Jahwe gering schätzen (4,3), deren Annahme und Beachtung daher bei den Jahwetreuen abschließend eine Seligpreisung erfährt (4,4).

3. Das Verheißungswort

Das dritte Strukturelement des Umkehrbekenntnisses, das Verheißungswort (4,5–5,9), ist in zwei Hauptteile gegliedert (4,5–29 und 4,30–5,9), die, jeweils eingeleitet mit der an das Heilsorakel angelehnten Aufforderung zur Furchtlosigkeit, als Adressaten – mit ausdrücklicher Würdigung ihrer Erwählung – Israel (4,5) und Jerusalem (4,30) benennen. Während im ersten Hauptteil der Sprecher zunächst direkt das Volk anspricht (4,5–9a) und dann indirekt, indem er dem Volk wiedergibt, was einmal Jerusalem den Exulanten mit auf den Weg gegeben hat (4,9b–29), wendet sich im zweiten Hauptteil der Sprecher durchweg an Jerusalem selbst (4,30–5,9). Auffällig ist die alle Aussagen des Verheißungswortes an Israel beherrschende Jerusalemtematik. Während im ersten Hauptteil die dem Gottesvolk im „großen Exil“ geltenden Ausführungen Jerusalems von Umkehrbereitschaft erfüllt sind, stellt im zweiten Hauptteil der Sprecher Jerusalem die Heimkehr ganz Israels und das Heil der Stadt für immer in Aussicht. Durch Gottes Heilszuwendung zum Zeugnisgeben befähigt und als Sammelort des endzeitlichen Israels ausdrücklich bestätigt, vermag daher Jerusalem dem Gottesvolk in seinem „großen Exil“ Glaubensstärke und Heilszuversicht zu vermitteln.

Traditionsgeschichtlich steht im Hintergrund des Verheißungswortes die Glaubensvorstellung von Zion/Jerusalem als dem Ort der Offenbarungsgegenwart Jahwes in Israel (2 Sam 6,1–19; 1 Kön 8,1–13) und – darauf aufbauend – die Auffassung von der heiligen Stadt als Inbegriff des mit seinem „Herrn“ ehelich verbundenen Gottesvolkes (Hos 2,4–17; Jes 54,1–10). In Anknüpfung an die in Israel wie auch sonst im Alten Orient bekannte Vorstellung von einer Stadt als Frau und Mutter (2 Sam 20,19), inhaltlich jedoch an der Bundesgemeinschaft Jahwes mit Israel orientiert, hat daher die Prophetie die im Gottesgericht heimgesuchte heilige Stadt als die klagende und tief betrübtete Mutter ihrer weggeführten und getöteten Kinder (Klgl 1–2.4–5), im Zeichen der Heilswende jedoch als die unfruchtbare, durch Gottes Heil aber auf wunderbare Weise zu Kinderreichtum gelangte Ehefrau und Mutter (Jes 54,1–10; 66,7–11) dargestellt. Parallel dazu hat die Prophetie Jahwe als Vater gesehen (Jes 63,16; 64,7), der nach dem Gericht die Wiederherstellung seines Volkes durch Neuschöpfung bewirkt (Hos 2,1–3; Jes 45,11; Jer 31,9). In nachexilischer Zeit erfuhr diese Heilserwartung eine der Situation Israels Rechnung tragende Differenzierung. Während auf der einen Seite die Prophetie die Restauration des Gottesvolkes im Horizont einer sich realisierenden Eschatologie sah und bewertete (Jes 60–62; Sach 1–6), richtete sich auf der anderen Seite ihr Blick konsequent auf die Manifestation der ewigen Königsherrschaft Gottes, deren Segensfülle bei der Vollendung Zion/Jerusalems sie mit Paradiesmotiven beschrieb (Jes 2,2–4; 4,2–6; 7,10–17; 9,5; 11,1–9; 54,11–17).

Ausgangspunkt für die Interpretation dieser Glaubensvorstellung in dem Verheißungswort ist die Konzentration ihrer Aufmerksamkeit auf die hohe Bedeutung, die Zion/Jerusalem für Israel in der Zeit des „großen Exils“ besitzt. Den Auftakt bildet die ohne Vorbild im Alten Testament gestaltete Rede Zion/Jerusalems an die zur Deportation bestimmten Bewohner der heiligen Stadt (4,9b-29). Danach hat Zion/Jerusalem schon gleich zu Beginn des „großen Exils“ mit der Autorität der Jahweprophete auf die Retterhilfe Gottes nach seinem Zorngericht hingewiesen und als unerlässliche Voraussetzung dafür allen Glaubenden die Umkehr nahegelegt. Die andauernde Aktualität dieser von Zion/Jerusalem als Zentrum der Theokratie in Israel ausgehenden Weisung mit Nachdruck darzulegen, ist ohne Zweifel das Hauptanliegen des Verheißungswortes. Abgesichert und gestützt wird dieses Hauptanliegen durch den Ausblick auf die endzeitliche Herrlichkeit der Gottesstadt, wo nach dem Untergang ihrer Widersacher die schon während des „großen Exils“ eingeleitete Heimführung des Gottesvolkes aus der Zerstreung ihren Abschluss findet und im Glanz der ewigen Königsherrschaft Gottes ihre Vollendung erfährt.

C. Komposition und Redaktion

Die Tatsache, dass der Autor des Baruchbuches bei der Abfassung des Schuldbekenntnisses sich maßgeblich, wenn auch unter beträchtlichen Veränderungen, an dem Umkehrbekenntnis von Dan 9 orientiert hat, ist schon seit langem Gemeingut der Forschung. Nach O. H. Steck hat der Autor des Baruchbuches sogar, wie es scheint, die Anlage seines Werkes, überhaupt ganz in Übereinstimmung mit der Darstellung in Dan 9 konzipiert.¹⁵ So kreist die Situationsangabe des Umkehrbekenntnisses in Dan 9,1–2 ebenso wie die Einleitung in Bar 1,1–14 um die gleiche Frage, wie Israel – in Ausrichtung an einem Leittext der Prophetie – als Gottesvolk während des „großen Exils“ sich im Glauben bewähren und mit Ausblick auf den Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes die Wiederherstellung und Vollendung Jerusalems erwarten soll. Auch das Schuldbekenntnis in Dan 9,3–19 hat ähnlich wie die Ausführungen in Bar 1,15–3,8 den als Straf- und Läuterungsgericht Gottes aufgefassten Unheilszustand dieser Welt im Blick und deshalb daran die Bitte um eine Schicksalswende geknüpft. Desgleichen findet die in Dan 9,20–23 angesprochene Einsicht in den Ablauf der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes ihr Gegenstück in der Mahnrede des Baruchbuches 3,9–4,4, die für die Ausrichtung des Glaubens das dem Mose mitgeteilte Gesetz als den Inbegriff der Weisheit empfiehlt. Schließlich hat die das Ende des „großen Exils“ ankündigende Jahrwochenprophetie in Dan 9,24–27 das gleiche Anliegen wie

¹⁵ STECK, Das apokryphe Baruchbuch (s. Anm. 2), 60. Vgl. auch RIGGER, Siebzig Siebener (s. Anm. 6), 167–170.

in Bar 4,5–5,9 das Verheißungswort, das die Heimkehr Israels aus der Zerstreuung und die Herrlichkeit Zion/Jerusalems zum Gegenstand hat. Die Übereinstimmung in der Komposition der beiden Umkehrbekenntnisse liegt auf der Hand, wobei die Darstellung in Dan 9 sich unübersehbar als die Vorlage für Bar 1–5 erweist.

Obwohl das deuterokanonische Baruchbuch, redaktionsgeschichtlich betrachtet, trotz seiner Zugehörigkeit zum Schrifttum des Jeremia in der Septuaginta kein Werk produktiver Fortschreibung des Jeremiabuches selbst darstellt, ist seine Abfassung und Zielsetzung aufs engste mit der Tradition des Propheten von Anatot verknüpft.¹⁶ Jedenfalls hat der Autor die Situationsangabe in der Einleitung des Buches (1,1–14) so gestaltet, dass man ohne Schwierigkeit die Einleitung des Jeremiabriefes in Jer 29,1–3 als ihr Muster und die frühere Verlesung einer Baruchschrift in Jer 36 als ihre Entsprechung erkennt. Auch im Buch selbst haben das Schuldbekenntnis (1,15–3,8), die Mahnrede (3,9–4,4) und das Verheißungswort (4,5–5,9) Aussagen des Jeremiabuches bis in die Formulierung hinein aufgegriffen und in der Darstellung verwertet. Inhaltlich sind es Leittexte, die von der Zerstreuung Israels unter die Völker und von der Beugung unter die Fremdherrschaft (Jer 24.27.29) handeln und das Hören auf die Weisung Jahwes (Jer 7.26) dem Gottesvolk ans Herz legen, vor allem aber Texte, in denen Baruch selbst im Jeremiabuch auftritt (Jer 32.36). Im Hinblick auf die in der Einleitung des Buches entworfene Situation urteilt daher O. H. Steck mit Recht: „Daß Baruch für die folgende exilische Zeit hier nach Jeremia an dessen Stelle im Sinne des Jeremia(buches) handelt, scheint also für die Textgenese konstitutiv zu sein.“¹⁷ In der Tat: als Sachwalter des Propheten und Überlebender des Zorngerichts Gottes an Zion/Jerusalem ist Baruch ein hochqualifizierter Zeuge und Ratgeber, der Israel am Anfang seines Weges in das „große Exil“ mit dem Umkehrbekenntnis eine theologisch notwendige Glaubensweisung vermitteln will.

Als Wahrer des prophetischen Erbes und Repräsentant der spätnachexilischen Weisheit steht der Autor des Baruchbuches, wie man aufgrund wichtiger Hinweise erkennt, deutlich aufseiten der Hasidäer¹⁸ und ihrer religionspolitischen Optionen: Er favorisiert weder den Synkretismus der pro-seleukidischen Reformjuden noch die Machtpolitik der Makkabäer. Das Straf- und Läuterungsgericht Gottes an Israel in seinem „großen Exil“ ist für ihn eine Zeit der Glaubensbewährung als Vorbereitung auf die ewige Königsherrschaft Gottes. Zion/Jerusalem erscheint daher dem Autor als Inbegriff des von Gott auserwählten Volkes und Zielpunkt der Heimkehr Israels aus sei-

¹⁶ Vgl. STECK, Das apokryphe Baruchbuch (s. Anm. 2), 8–13.84–88.130–133.190–193.

¹⁷ STECK, Das apokryphe Baruchbuch (s. Anm. 2), 85.

¹⁸ Zur Hasidäergemeinschaft vgl. HAAG, Das hellenistische Zeitalter (s. Anm. 14).

nem „großen Exil“. Prägend für die Glaubenswelt des Autors ist sodann die Polarität zwischen Israel und dem Heidentum mit Babylon als Metropole; ihm gegenüber steht Zion/Jerusalem mit seinem Gesetz als Ausdruck einer von Gott erschlossenen Weisheit, die alle Erkenntnisbemühungen der Heiden wesenhaft übersteigt.

Unübersehbar ist die Nähe des Baruchbuches zu anderen, der gleichen Glaubenswelt verpflichteten deuterokanonischen Schriften¹⁹ wie Judit und Tobit sowie den Zusätzen zu Daniel und Ester, ja auch zu 1 und 2 Makkabäer, wo überall die Durchsetzung und Aufrechterhaltung der Theokratie während des „großen Exils“ und die auf Umkehr gegründete Glaubensstreue des Gottesvolkes Hauptkennzeichen der sie theologisch beherrschenden Thematik sind. Mit diesen Schriften ist daher die Abfassung des Baruchbuches bald nach dem Abschluss des Makkabäeraufstandes und der Reinigung des Tempels durch Judas Makkabaios anzusetzen. Es ist die Zeit der Ablösung aller Naherwartung durch eine sich realisierende, präsentische Eschatologie, die vorab den Glauben Zion/Jerusalems im Zentrum der Theokratie, wo höchstwahrscheinlich auch das Baruchbuch entstanden ist, aber darüber hinaus auch den Glauben ganz Israels in der Weltdiaspora mit einem Ausblick auf die ewige Königsherrschaft Gottes beseelt.

¹⁹ Zur Begründung vgl. HAAG, Das hellenistische Zeitalter (s. Anm. 14).

Konsonanz von Theologie und Naturwissenschaft?

Fundamentaltheologische Bemerkungen zum interdisziplinären Ansatz von John Polkinghorne

In seinem vieldiskutierten Buch *Gott und die moderne Physik* stellte der renommierte Physiker Paul Davies vor zwanzig Jahren die These auf, die großen Existenzfragen seien heutzutage einzig von der Naturwissenschaft, und dabei insbesondere von der Physik, zu beantworten.¹ Die Naturwissenschaft hat nach Ansicht von Davies den Punkt erreicht, „von dem aus ehemals religiöse Fragen auf wissenschaftlich haltbare Weise untersucht werden können.“ Insofern, so Davies, biete die Naturwissenschaft „einen sichereren Weg zu Gott als die Religion.“²

Seit diesen reduktionistischen Thesen von Davies hat sich eine Entwicklung im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft vollzogen,³ die durch die Tendenz gekennzeichnet ist, im Rückbezug auf metaphysische, erkenntnistheoretische, ethische und ökologische Fragestellungen stärker die Autonomie der beiden Disziplinen zu betonen,⁴ ohne dabei eine wechselseitige

¹ P. DAVIES, *Gott und die moderne Physik*, München 1989, 15.

² Ebd., 15.

³ Vgl. exemplarisch dazu von *naturwissenschaftlicher* Seite: I. BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, London 1990; DERS., *When Science meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, San Francisco 2000; A. PEACOCKE, *Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Mainz 1998; T. PETERS (Hg.), *Science and Theology. The New Consonance*, Westview 1998; P. WEINGARTNER (Hg.), *Evolution als Schöpfung? Ein Streitgespräch zwischen Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftlern*, Stuttgart 2001; von *theologischer* Seite: A. BENK, *Moderne Physik und Theologie. Voraussetzungen und Perspektiven eines Dialogs*, Mainz 2000; R. ESTERBAUER, *Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott*, Stuttgart 1996; A. GANOCZY, *Unendliche Weiten. Naturwissenschaftliches Weltbild und christlicher Glaube*, Freiburg 1998; D. HATRUP, *Einstein und der würfelnde Gott. An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie*, Freiburg 2001; C. LINK, *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts*, Bd. 1–2, Gütersloh 1991; A. E. MCGRATH, *Naturwissenschaft und Religion – eine Einführung*, Freiburg 2001; W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991; M. WELKER, *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995.

⁴ Eine Ausnahme stellt hier die umstrittene Position dar von F. J. TIPLER, *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten*, München 1994, da für Tipler die Theologie nicht autonom, sondern nur ein Zweig der Physik ist (ebd., 395 ff.). Vgl. dazu H.-D. MUTSCHLER, *Der Legionär auf der Festplatte. Frank J. Tiplers Hirngespinnst einer „Physik der Unsterblichkeit“*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 120 (1994), 10.

ge Verwiesenheit auszuschließen.⁵ Ein entscheidender Vertreter eines engen und intensiven Bezugs zwischen Theologie und Philosophie ist der profilierte englische Physiker und Theologe John Polkinghorne. Polkinghorne gilt in seinem Fachgebiet der mathematischen Physik als eine international angesehene Persönlichkeit; er zählt im angelsächsischen Bereich (neben Ian Barbour und Arthur Peacocke) zu denjenigen Naturwissenschaftlern,⁶ die eine theologische Ausbildung absolviert haben und sich häufig zu theologisch-naturwissenschaftlichen Grenzfragen geäußert haben und äußern; zudem ist er (wie Peacocke) ordiniertes Priestertum der anglikanischen Kirche.⁷

Polkinghorne wendet sich in seinen zahlreichen Veröffentlichungen zum theologisch-naturwissenschaftlichen Verhältnis vehement gegen alle Vertreter eines Naturalismus und Reduktionismus, die theologische Aussagen über die Wirklichkeit als irrelevant oder irrational erachten im Vergleich zu den für sie einzig legitimierbaren wissenschaftlichen Einsichten.⁸ Demgegenüber spricht Polkinghorne von einer „Konsonanz“ zwischen Theologie und Naturwissenschaft: Beide Disziplinen nähern sich für ihn der Wahrheit an, ohne dass sie über das Privileg verfügten, einen je ausschließlichen Zugang zu ihr zu besitzen. Damit geschieht in Polkinghornes Ansatz die implizite „Entmythisierung“ eines möglichen und oft vorherrschenden Absolutheitsanspruchs naturwissenschaftlicher Erkenntnis für die Fragen nach Sinn und Bedeutung der Wirklichkeit; diese Relativierung ist für die Theologie im Hinblick auf den interdisziplinären Dialog von höchstem Interesse.

⁵ Wie diese Verwiesenheit im Einzelnen gedacht wird, unterscheidet sich natürlich nicht unerheblich. A. PEACOCKE, Introduction, in: DERS., (Hg.), *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, Stocksfield 1981, XIIIff. unterscheidet acht Verhältnisbestimmungen im Bezug zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Verschiedene Modelle der Relation zwischen beiden Disziplinen diskutieren auch A. KREINER, *Theologie und Naturwissenschaft*, in: ThG 36 (1993), 83–105 und R. ESTERBAUER, *Verlorene Zeit*, 25–99.

⁶ Kurzportraits der Ansätze von Barbour und Peacocke finden sich in: A. E. McGRATH, *Naturwissenschaft und Religion*, 245–248, 254–256. Vgl. zu Peacocke auch die Dissertation von G. PREDEL, *Sakrament der Gegenwart Gottes. Theologie und Natur im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Freiburg 1996.

⁷ John Charlton Polkinghorne wurde 1930 geboren und war nach dem Studium der Physik (unter anderem bei dem berühmten Physiker Paul Dirac) bis 1979 Dozent und Professor für mathematische Physik in Cambridge; 1979 ließ er seine Professur ruhen, um sich als anglikanischer Priester ausbilden zu lassen. Nach seiner Ordination 1982 arbeitete er bis 1989 in einer Gemeinde als Vikar, kehrte dann an die Universität Cambridge zurück, wo er bis 1996 Präsident des Queens College war. Polkinghorne wurde für sein soziales Engagement 1997 in den Adelsstand erhoben. Er hat zahlreiche Ehrendokortitel für sein wissenschaftliches Werk erhalten; 2002 wurde ihm der „Templeton Prize“ für seine interdisziplinären Forschungen im Bereich von Naturwissenschaft und Theologie zugesprochen.

⁸ Kritisiert werden dabei insbesondere die vieldiskutierten neodarwinistischen Positionen von R. DAWKINS, *Der blinde Uhrmacher. Ein neues Plädoyer für den Darwinismus*, München 1987 und D. DENNETT, *Darwins gefährliches Erbe. Die Evolution und der Sinn des Lebens*, Hamburg 1997.

Da Polkinghornes Ansatz in Deutschland – im Gegensatz zum angelsächsischen Raum – noch weitgehend unbekannt ist, soll in diesem Beitrag in einem ersten Schritt skizzenhaft seine Theorie einer „natürlichen Theologie“ vorgestellt werden. Im Blickpunkt können dabei allein Ausführungen stehen, die das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften berühren; ausgeblendet werden etwa Polkinghornes Erläuterungen zum aktuellen naturwissenschaftlichen Bild der Welt, seine Theorie eines mit diesem Bild kompatiblen göttlichen Handelns,⁹ und die Überlegungen zu interreligiösen Konsequenzen seines Konzepts. In einem zweiten Schritt möchte ich aus fundamentaltheologischer Perspektive auf Chancen und Kritikpunkte seines vielschichtigen und weitreichenden Ansatzes hinweisen. Im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen die beiden aktuellen Veröffentlichungen Polkinghornes mit dem Titel *Theologie und Naturwissenschaften. Eine Einführung*¹⁰ und *An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften: die Theologie eines Physikers*.¹¹ Diese beiden Bücher bieten nicht nur eine prägnante Zusammenfassung seines Standpunktes, sondern ihre Ausführungen erweitern und aktualisieren nach Polkinghornes Aussage auch seine bisherigen Beiträge zu diesem Thema.¹²

A. Polkinghornes Ansatz zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft

In Bezug auf Polkinghornes Theorie kann man erkenntnistheoretische, theologische und wissenschaftstheoretische Aspekte unterscheiden. Diese verschiedenen Aspekte möchte ich in diesem Abschnitt im Einzelnen nachzeichnen: Zunächst soll als *erkenntnistheoretischer* Aspekt seine revidierte „natürliche Theologie“ skizziert werden, dann als *theologischer* Aspekt seine Überlegungen zur Eschatologie, und schließlich als *wissenschaftstheoretische*

⁹ Vgl. zu seiner Theorie über das Handeln Gottes die Hinweise bei A. LOICHTINGER, *Wirken Gottes und moderne Naturwissenschaften*, in: ThG 46 (2003), 82–95, hier 91–93.

¹⁰ J. POLKINGHORNE, *Theologie und Naturwissenschaften. Eine Einführung*, Gütersloh 2001 (engl.: *Science and Theology*, London 1998).

¹¹ DERS., *An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften: die Theologie eines Physikers*, Gütersloh 2000 (engl.: *Belief in God in an Age of Science*, London 1998). Frühere wichtige Veröffentlichungen Polkinghornes lauten: DERS., *The Way the World is*, Grand Rapids 1983; DERS., *One World. The Interaction of Science and Theology*, London 1986; DERS., *The Faith of a Physicist. Reflections of a Bottom-Up Thinker*, Princeton 1994. Angekündigt, aber bislang noch nicht erschienen, ist der aus einem gemeinsamen Seminar hervorgegangene Band mit Michael Welker: J. POLKINGHORNE, M. WELKER, *An den lebendigen Gott glauben. Ein Gespräch*, Gütersloh 2003.

¹² J. POLKINGHORNE, *An Gott glauben*, 7. – Zu Polkinghornes frühem Werk (bis etwa 1990) vgl. die Dissertation von A. DINTER, *Vom Glauben eines Physikers*. John Polkinghornes Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften, Mainz 1999.

scher Aspekt seine Formulierung eines „kritischen Realismus“ im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaften.

1. Eine revidierte Form „natürlicher Theologie“

Polkinghorne geht davon aus, dass fünf Themen das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie in den letzten Jahrzehnten geprägt haben:¹³ erstens die Ablehnung eines Reduktionismus aufgrund des übergreifenden Charakters vieler physikalischer Vorgänge, zweitens die Erkenntnis, dass ein evolutionäres Universum durchaus kompatibel ist mit der Lehre von der *creatio continua*, drittens die Neuformulierung einer revidierten „natürlichen Theologie“, viertens das Aufzeigen von gemeinsamen Anliegen von Naturwissenschaft und Theologie, und fünftens die spekulativen Überlegungen über die Frage nach der Offenheit physikalischer Prozesse für humanes und göttliches Handeln.

Polkinghorne macht sich diese Themen in einer, wie er sagt, neuen und revidierten Form von „natürlicher Theologie“ zu eigen.¹⁴ Ausgangspunkt dieser „natürlichen Theologie“ ist seine Grundüberzeugung, dass sich die Aussagen von Theologie und Naturwissenschaft nicht auf inkompatible und sich widerstreitende Erfahrungsbereiche des Menschen beziehen, sondern dass sie es mit ein und derselben Wirklichkeit zu tun haben, die in je verschiedenen Zugangsweisen gedeutet wird. Es ist Polkinghorne zufolge möglich, dass man sich auf dieselbe Realität in unterschiedlichen Sprachen und Modellen beziehen kann. Naturwissenschaft und Theologie referieren aus unterschiedlichen Perspektiven in verschiedenartigen methodischen Zugangsweisen auf dieselbe Wirklichkeit.¹⁵ Die metaphysische Annahme Polkinghornes ist dabei, dass im Falle einer adäquaten und umfänglichen menschlichen Erkenntnis der Wirklichkeit sich das Wissen als „eines“ herausstellen würde.¹⁶ Ohne dass er dies eigens zum Thema macht, wendet sich Polkinghorne damit gegen die Vorstellung einer „doppelten Wahrheit“, der gemäß unterschiedliche Zugänge zur Wirklichkeit autonome Wahrheitskriterien und unabhängige Verifikationsformen besitzen.¹⁷ Dies hieße, dass die religiöse Wahrheitsauffassung in einem kontradiktorischen Verhältnis zu einer nichtreligiösen Wahrheitsauffassung stünde. Dieser Hinweis Polkinghornes gegen eine vermeintliche

¹³ J. POLKINGHORNE, An Gott glauben, 7.

¹⁴ Vgl. ebd., 18.

¹⁵ Vgl. ebd., 109. Schon in DERS., One World, 97 heißt es: „We live in one world and science and theology explore different aspects of it.“

¹⁶ DERS., An Gott glauben, 9, 31.

¹⁷ Vgl. zur Lehre von der „doppelten Wahrheit“: W. SPARN, Doppelte Wahrheit? Erinnerungen zur theologischen Struktur des Problems der Einheit des Denkens, in: F. MILDENBERGER, J. TRAPP (Hg.), Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge, Göttingen 1979, 53–78; A. KREINER, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg 1992, 304.

Pluralität von Wahrheiten ist bereits höchst bedeutsam, da damit implizit ausgedrückt wird, dass Theologie und Naturwissenschaft zumindest asymptotisch auf die eine Wahrheit und das Wissen von ihr hingeeordnet sind.

Grundsätzlich kann man drei Wege zur Konzeption einer „natürlichen Theologie“ unterscheiden:¹⁸ Erstens der Zugang über die Vernunft,¹⁹ zweitens der Zugang über die Ordnung der Welt, drittens der Zugang über die Schönheit der Natur. Allen Wegen gemeinsam ist die erkenntnistheoretische Orientierung an der Vernunft, die ihre Frage nach Zeichen göttlicher Existenz in der Welt methodisch unabhängig von Glaubensvorgaben und Offenbarung stellt. Polkinghorne bevorzugt als ausgebildeter Naturwissenschaftler den Weg über das „Buch der Natur“, bei dem in der physikalischen Welt nach Hinweisen auf Gottes Existenz gesucht wird.²⁰ Hermeneutisch setzt dies schon ein gewisses Verständnis voraus, was überhaupt als göttlich erachtet werden kann. Insofern hat Polkinghorne seinen religiösen Ausgangspunkt bei der Untersuchung der physikalischen Welt klarzustellen: Er geht bei seinem Konzept einer „natürlichen Theologie“ aus vom christlichen Glauben, dessen Inhalt für ihn dahingehend zu bestimmen ist, dass „hinter der Geschichte des Universums ein bestimmter Plan und eine bestimmte Absicht stehen, und dass der eine, dessen verborgene Gegenwart sich darin ausdrückt, unserer Anbetung würdig und der Grund unserer Hoffnung ist.“²¹ Wenn Gott aus christlicher Sicht die Welt geschaffen hat, dann – so Polkinghorne – darf man erwarten, dass es in ihr einige Hinweise darauf gibt.²²

Was rechtfertigt für ihn im Zusammenhang seiner naturwissenschaftlichen Untersuchung der Welt einen solchen Glauben an einen göttlichen Plan? Es gibt für Polkinghorne zwei miteinander verwobene Bereiche, die unübersehbar auf Gottes Gegenwart hinweisen: zum einen der Bereich des Kosmos mit seiner 15 Milliarden Jahre umfassenden Entwicklungsgeschichte, zum anderen das Phänomen des denkenden Menschen.²³ Sowohl die kosmologisch erfassbare Makrostruktur der Welt als auch die quantentheoretisch be-

¹⁸ So etwa A. E. McGRATH, *Naturwissenschaft und Religion*, 161 ff.

¹⁹ Vgl. dazu B. IRLÉN, *Abschied von der „natürlichen Theologie“? Eine sprachphilosophische Standortbestimmung*, in: *ThPh* 78 (2003) 545–556.

²⁰ Vgl. J. POLKINGHORNE, *An Gott glauben*, 20. Zudem kennt er aber auch den Weg über die Schönheit und Funktionalität mathematischer Formeln; vgl. DERS., *Theologie und Naturwissenschaften*, 100 f. Siehe dazu A. DINTER, *Vom Glauben eines Physikers*, 23 ff. – Vgl. aus religionsphilosophischer Sicht zur Verteidigung theologischer Argumente für die Existenz Gottes: R. SWINBURNE, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987, 175–201.

²¹ J. POLKINGHORNE, *An Gott glauben*, 10.

²² DERS., *Theologie und Naturwissenschaften*, 95.

²³ DERS., *An Gott glauben*, 10. – Polkinghorne bezeichnet sein Vorgehen im Gegensatz zu einem „top-down-Ansatz“ (wie ihn Arthur Peacocke vertritt) als „bottom-up-Denken“, das von den unmittelbaren Erfahrungen bzw. den zu erklärenden Phänomenen ausgeht und von daher versucht, schrittweise zu den dahinter liegenden Prinzipien aufzusteigen.

schreibbaren Mikroprozesse der Welt sind Polkinghorne zufolge durch eine wundervolle Ordnung gekennzeichnet, die sich in mathematischen Gleichungen darstellen lässt: „Wir leben in einer Welt, deren physikalisches Gewebe mit einer transparenten rationalen Schönheit ausgestattet ist.“²⁴ Dies wiederum setzt voraus, dass es eine Kongruenz zwischen unserem Geist und dem Universum gibt, zwischen der menschlichen Rationalität und der Rationalität der Naturordnung.²⁵ Die rationale Ordnung der Natur und die Fähigkeit des menschlichen Geistes, einen solchen tiefen Zugang zu ihr zu gewinnen, spiegelt für Polkinghorne den Plan Gottes wider, der die Welt am Leben erhält.²⁶ Ihm ist dabei bewusst, dass dies eine metaphysische Aussage darstellt, die den Bereich des empirisch verifizierbaren Wissens übersteigt. Trotzdem versteht er seine Behauptung eines göttlichen Plans der physikalischen Ordnung nicht als bloße Spekulation, sondern als Deutungsleistung, die singuläre naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse zu einer Synthese bringt und dafür begründete Anhaltspunkte aufweisen kann.

Ein entscheidendes Indiz für seine These liegt in dem sogenannten „anthropischen Prinzip“, dem gemäß die Feinabstimmung des Universums zur Entwicklung von terrestrischem Leben und dabei insbesondere dem des denkenden Menschen führen musste.²⁷ Wäre zum Beispiel die starke elektromagnetische Wechselwirkung nur ein wenig *schwächer* gewesen, wäre Wasserstoff das einzige Element im Universum. Da die Evolution des Lebens jedoch entscheidend abhängig ist von den chemischen Eigenschaften des Kohlenstoffs, hätte dieses Leben nicht ohne die Umwandlung von Wasserstoff zu Kohlenstoff durch Fusion entstehen können. Wäre die starke elektromagnetische Wechselwirkung dagegen nur leicht *größer* gewesen, wäre der Wasserstoff in Helium umgewandelt worden, so dass sich keine langlebigen Sterne hätten bilden können. Weil solche Sterne aber als wesentlich für die Entwicklung von Leben gelten, hätte eine derartige Umwandlung die Entstehung des uns bekannten Leben verhindert. Das heißt, schon kleinste quantitative Veränderungen der physikalischen Entwicklung an der Einstellung etwa der elektromagnetischen Kraft hätten zu einem ganz anderen, in Bezug auf die Entstehung von komplexen Lebensformen weniger anspruchsvollen Universum geführt. Polkinghorne betont vor dem Hintergrund des „anthropischen Prinzips“, dass nicht jede denkbare Welt in der Lage gewesen wäre, Menschen in der Art hervorzubringen, wie sie auf dem Planet Erde zu finden sind. Wichtig

²⁴ Ebd., 11.

²⁵ Vgl. DERS., *Science and Creation. The Search for Understanding*, London 1988, 20.

²⁶ Auf Polkinghorns apologetische Einlassungen zur Theodizeefrage kann hier nicht eingegangen werden; vgl. dazu DERS., *Theologie und Naturwissenschaften*, 127–130.

²⁷ Vgl. dazu die ausführliche Studie von J. D. BARROW, F. J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986; oder kürzer: A. E. McGRATH, *Naturwissenschaft und Religion*, 216–222 (ebd., 217 auch das folgende Beispiel).

ist für ihn dabei auch, dass selbst die ungeheure Größe des beobachtbaren Universums notwendig ist zur Entwicklung von Leben auf einem Planeten wie der Erde.²⁸

Polkinghorne zufolge gibt es zwei Erklärungsmöglichkeiten für das allgemein akzeptierte „anthropische Prinzip“: Zum einen die Annahme der Existenz vieler Welten, die je ihre eigenen Naturgesetze und Anfangsbedingungen haben. Dieser Ansatz ist aber für ihn aus physikalischen Gründen zu spekulativ, um plausibel zu sein. Zum anderen der theistische Glaube an einen Plan Gottes bzw. an eine göttliche Absicht, die in einer Welt konstanter physikalischer Gesetze am Werke gewesen ist. Diese Erklärung stellt für ihn eine mögliche, jedoch nicht logisch zwingende Erklärung des „anthropischen Prinzips“ dar; sie bietet aber als ernsthafte Erwägung eine intellektuell befriedigende Erklärung dafür, was andernfalls nur als unverstandener glücklicher Zufall gelten könnte.

Welchen Status hat nun eine solche Form „natürlicher Theologie“? Festzuhalten ist, dass Polkinghorne sie als ein *revidiertes* Konzept im Vergleich zur traditionellen „natürlichen Theologie“ versteht.²⁹ Er begründet dies damit, dass sie (a) keine Konkurrenz der wissenschaftlichen Erklärung der Welt sein will, sondern gewissermaßen allein eine Reflexion zweiter Ordnung, die diese Erklärung ergänzt und in einem regulativen Sinn vollendet, (b) eine weiterführende apologetische Bedeutung besitzt, insofern sie einerseits jeden Anthropomorphismus-Vorwurf im Gefolge David Humes gegen eine Analogie von menschlichem und göttlichem Handeln entkräften kann, und andererseits zu zeigen imstande ist, dass die Evolutionstheorie keine hinreichende Erklärung für die Leben hervorbringende Fruchtbarkeit des Universums bietet, (c) in erkenntnistheoretischer Hinsicht einen weitaus bescheideneren Ansatz als die überkommene „natürliche Theologie“ vertritt, insofern sie keine Beweisabsichten hat, sondern nur begrenzte Einsichten über die Frage der Existenz Gottes vermittelt.³⁰

Wie weit reicht seiner Ansicht nach ein solches Modell „natürlicher Theologie“? Ermöglicht es eine Gotteserkenntnis *ohne* Glaube und Offenbarung? Polkinghorne betont klar, dass Erkenntnisse wie das „anthropische Prinzip“ ihn als Naturwissenschaftler für die theistische Sicht der Welt empfänglich machen können, dass aber sein christlicher Glaube sich allein Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus verdanke. Daraus ist erstens zu schließen, dass für Polkinghorne eine Gotteserkenntnis höchstens indirekt und mittelbar aus

²⁸ J. POLKINGHORNE, *Theologie und Naturwissenschaften*, 54. Vgl. zum Folgenden DERS., *An Gott glauben*, 14 ff.

²⁹ Vgl. ebd., 18 f.; DERS., *Theologie und Naturwissenschaften*, 98 ff.

³⁰ „Natural theology cannot claim a universal certainty; like other branches of theology it partakes of the nature of faith. Its mode is insightful rather than demonstrative“ (DERS., *One World*, 78).

der Ordnungsstruktur der Welt zu gewinnen ist, und zweitens, dass die autonome Vernunft zwar zur Offenheit für einen Gottesglauben, nicht aber – ohne Rekurs auf Offenbarung – zu diesem Glauben selbst führen kann.

2. Die Endlichkeit des Universums und die christliche Eschatologie

Diese naturwissenschaftliche Beschreibung und metaphysische Deutung der Welt lässt sich Polkinghorne zufolge weiterführen auf konkrete theologische Fragestellungen. Offenkundig ergibt sich diese Folgerung schon aus seiner Ausgangsthese, dass es zwischen Theologie und Naturwissenschaft eine Konsonanz gibt und beide Disziplinen es in unterschiedlichen Zugangsweisen mit derselben Wirklichkeit zu tun haben. Insofern muss es für theologische Aussagen etwa über Gottes Handeln in der Welt oder über die *eschatata*, die „letzten Dinge“, auch in der naturwissenschaftlichen Sicht des Universums einen Anhaltspunkt geben, bzw. – vorsichtiger ausgedrückt – beide Sichtweisen dürfen sich unter dieser Prämisse zumindest nicht kontradiktorisch widersprechen.

Ich möchte hier exemplarisch auf Polkinghornes Versuch eingehen, naturwissenschaftliche und theologische Aussagen über die Zukunft der Welt als miteinander vereinbar zu erweisen. Kosmologisch betrachtet, gibt es im Ausgang des Zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik eine Einigkeit innerhalb der Naturwissenschaft, dass unser Universum endlich ist und nach einigen Milliarden Jahren den „Wärmetod“ sterben wird.³¹ Offen bleibt dabei die bedrückende Alternative, ob es im Knall eines kosmischen Zusammenbruchs oder in einem sich in die Länge ziehenden kosmischen Zerfall geschehen wird. Für Polkinghorne bedeutet die darin liegende Herausforderung für den Glauben an Gott nicht mehr, als schon durch die Tatsache der individuellen Sterblichkeit ausgedrückt wird. Die Endlichkeit des Universums und des terrestrischen Lebens gilt es aus seiner Sicht ernst zu nehmen, ohne daraus – wie viele seiner Fachkollegen – agnostische oder atheistische Schlussfolgerungen zu ziehen. Dies begründet für ihn die christliche Hoffnung auf einen Gott, der Gott der Lebenden und nicht der Toten sein will.³²

Wie aber lässt sich eine solche Hoffnung angesichts der unwiderrufflichen physikalischen Endlichkeit des Universums angemessen rechtfertigen? Angesichts biblischer und biologischer Aussagen ist der Mensch für Polkinghorne

³¹ Der Zweite Hauptsatz der Thermodynamik besagt, dass die Ordnung im Universum beständig abnimmt und sich allmählich, aber unaufhaltsam, in eine vollständige Unordnung verkehren wird. Vgl. dazu P. DAVIES, *Gott und die moderne Physik*, 28 ff. Zum Ende des Universums vgl. das Kapitel mit dem bezeichnenden Titel „*Sic transit gloria mundi*“ ebd., 259–275.

³² Vgl. dazu und zum Folgenden J. POLKINGHORNE, *An Gott glauben*, 29 ff.; DERS., *Theology and Natural Sciences*, 154–158; ausführlicher dazu DERS., *The God of Hope and the End of the World*, New Haven 2002.

als psychosomatische Einheit zu verstehen. Insofern deutet er die Seele in aristotelischem Sinn als Form oder Informationsstruktur des Körpers. Diese Informationsstruktur wird im Tod des einzelnen Menschen unausweichlich aufgelöst. In der Hoffnung auf Auferstehung wird ausgedrückt, dass Gott diese Informationsstruktur erinnert und im Akt der Auferweckung der Toten rekonstruiert. Die Materie der kommenden Welt wird die verwandelte Materie des gegenwärtigen Universums sein, die von Gott jenseits des kosmischen Todes erlöst wird. Während die Naturwissenschaft also nur die Materie *dieses* Universums kennt, nimmt die Theologie an, dass es in Gottes Macht steht, eine völlig neue Materie als Grundlage der verwandelten Schöpfung hervorzubringen, die nicht mehr der Sterblichkeit unterworfen ist, da sie nicht länger von Gott getrennt ist. Diese neue Schöpfung ist Polkinghorne zufolge *jenseits* der Geschichte. Warum aber hat Gott nicht sofort eine solche Welt erschaffen? Polkinghorne antwortet darauf, dass Gott sein Ziel einer Schöpfung ohne Tod und Leid nur hat erreichen können, indem er zunächst eine Welt geschaffen hat, die sich selbst evolutiv entwickeln kann und insofern Sterblichkeit als Motor neuen Lebens voraussetzt. Die Neuschöpfung ersetzt nun nicht einfach die bisherige Schöpfung, sondern transformiert und erlöst sie. Dies gilt Polkinghorne zufolge nicht nur für die Menschen, sondern für alles Kreatürliche: Theologisch ist deshalb anzunehmen, dass das ganze Universum eine Bestimmung jenseits des Todes besitzt.

Diese Deutung ist natürlich aus dem christlichen Glauben erwachsen; trotzdem ist sie für Polkinghorne vereinbar mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis unseres endlichen Universums. Solche eschatologischen „*Hoffnungsbilder*“³³ stellen Zugangswege zu der einen Wirklichkeit dar; sie sind Teil der „Einheit allen Wissens“³⁴ und insofern Mosaiksteine in einem umfassenden Bild der Welt. Der Theismus ist eine Erfahrung zweiter Ordnung, die die wissenschaftlichen Hinweise auf die Struktur des Universums aufnimmt und in eine „konsonante Beziehung“ zu ihren eigenen Einsichten bringt.³⁵ Hinter diesen interdisziplinären Hinweisen steht Polkinghornes Modell eines „kritischen Realismus“.

3. „Kritischer Realismus“

In philosophischer Hinsicht bezeichnet der Begriff „Realismus“ entgegen dem alltäglichen Verständnis die Überzeugung, dass die Wirklichkeit *unabhängig* von mentalen Leistungen wie Denken, Sprache und Erkenntnis ist, obwohl wir es nur innerhalb derselben mit einer solchen Realität zu tun haben. Der Realist geht nicht davon aus, dass die Welt mit den Beschreibungen

³³ G. GRESHAKE, *Stärker als der Tod. Zukunft – Tod – Auferstehung – Himmel – Hölle – Fegfeuer*, Mainz 1999, 18.

³⁴ J. POLKINGHORNE, *An Gott glauben*, 31.

³⁵ Ebd., 94.

eines bestimmten Begriffsystems oder einer Sondersprache zusammenfällt. Die Welt ist offen, stets Gegenstand weiterer Beschreibungen und Erfahrungen, die die bisher verwendeten epistemischen Vorstellungen und Begriffsschemata immer wieder als revisionsbedürftig erweisen.³⁶ Diese philosophische Thematik ist auch für die christliche Theologie von höchster Brisanz, schon allein von daher, weil es dem intuitiven Selbstverständnis des Gläubigen entspricht, die von Gott geschaffene Wirklichkeit nicht allein als Produkt seines eigenen Denkens zu begreifen.³⁷

Wenn Polkinghorne von seinem Ansatz als einem „kritischen Realismus“ spricht, dann bezieht er sich – ohne dies näher zu erläutern – auf diese philosophische Begrifflichkeit: „Wie die meisten Naturwissenschaftler glaube ich, dass der wissenschaftliche Fortschritt sich nicht nur unserer Fähigkeit verdankt, die physikalische Welt zu manipulieren, sondern auch und gerade unserer Kapazität, Wissen über die tatsächliche Natur zu erlangen. Mit einem Wort, ich bin Realist.“³⁸ „Kritisch“ ist seine realistische Einstellung deshalb, weil sie zum einen immer nur *interpretierte* Erkenntnis voraussetzt, und zum anderen bloß auf Teilbereiche der Wirklichkeit referiert und dabei auch nicht generell irrtumsfrei ist: „Unser Ziel ist die Wahrheitsgemäßheit, nicht die absolute Wahrheit.“

Im Hinblick auf den erkenntnistheoretischen Status der Naturwissenschaften kann man aus Polkinghornes „kritischem Realismus“ folgende Konsequenzen ziehen: (a) Die Naturwissenschaften haben es nicht nur mit ihren eigenen Konstrukten, sondern mit der Wirklichkeit zu tun, wenn sie Modelle entwerfen oder Theorien aufstellen; sie haben es mit der Welt zu tun, wie sie wirklich ist. (b) Trotzdem bleibt ihnen die Einsicht in die absolute Wahrheit versagt, was schon die radikalen Revisionen in der Geschichte der Naturforschung deutlich machen. Naturwissenschaftliche Theorien sind als spezifische „Landkarten der physikalischen Welt“ zu verstehen, deren Ausschnitt und Maßstab je unterschiedlich ist.³⁹ (c) Alle naturwissenschaftlich eruierten Fakten sind interpretierte Fakten; der experimentelle Blick vermittelt nicht

³⁶ Vgl. F. v. Kutschera, Bemerkungen zur gegenwärtigen Realismus-Diskussion, in: W. L. GOMBOCZ u. a. (Hg.), Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie, Wien 1989, 490–521, hier 513; vgl. auch M. WILLASCHKE (Hg.), Die neuere Realismusdebatte in der analytischen Philosophie, Paderborn 2000.

³⁷ So heißt es z. B. bei W. P. ALSTON, Realism and the Christian Faith, in: International Journal for Philosophy of Religion 38 (1995), 37–60, hier 37: „nonrealism is subversive of the Christian faith.“ Vgl. weiterhin die ausführliche Untersuchung von H.-P. GROSSHANS, Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre, Tübingen 1996. Vgl. zur theologisch gebotenen realistischen Sichtweise auch: II. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*, n. 15.

³⁸ J. POLKINGHORNE, An Gott glauben, 103 (ebd. auch das folgende Zitat).

³⁹ DERS., Theologie und Naturwissenschaften, 21.

reine Objektivität, sondern wird präjudiziert durch die vorher gewählte Theorie und getrübt durch unvermeidbare Hintergrundeffekte. (d) Die Einsichten der Naturwissenschaft vermitteln deshalb nicht die absolute Wahrheit, sondern können nur „Wahrheitsgemäßheit“ beanspruchen; die wissenschaftliche Entwicklung kann aber „eine immer stärkere Annäherung an die Wahrheit über den physikalischen Prozess“ beanspruchen.⁴⁰

Dieses Konzept eines „kritischen Realismus“ bezieht Polkinghorne nun nicht allein auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Naturwissenschaften, sondern es hat gerade in der interdisziplinären Ausrichtung auf das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Theologie seine eigentliche Bedeutung. Beide Disziplinen stehen für ihn in einem konsonanten Verhältnis, da sie sich gemeinsam daran orientieren, erstens dass Wahrheit gesucht und gefunden werden kann, zweitens dass dies aber nicht auf unmittelbare Weise geschieht, sondern begründetes Wissen verlangt, und drittens dass auch dieses begründete Wissen stets in interpretierten Erfahrungen gründet und es insofern keine einzig legitime Zugangsweise zur vielfältigen Wirklichkeit gibt. Theologie und Naturwissenschaft sind autonom auf ihren anerkannten Gebieten, ohne dass sich ihre Aussagen dort, wo sie gemeinsame Interessen und Fragestellungen berühren, gegenseitig ausschließen können.

Polkinghorne wendet sich bei der Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaften gegen die Vorstellung zweier getrennter Sprachspiele, die nicht miteinander interagieren können.⁴¹ Er unterscheidet dabei drei Verhältnisbestimmungen: Erstens die *Absorption*, bei der eine Disziplin versucht, die andere zu vereinnahmen, so etwa im Beispiel des Ansatzes des Physikers Frank J. Tipler.⁴² Zweitens die *Assimilation*, bei der eine möglichst enge Verbindung beider Disziplinen gesucht wird, ohne dass eine in der anderen aufgeht; Beispiele für eine solche assimilatorische Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Naturwissenschaften sind für Polkinghorne Teilhard de Chardin, Ian Barbour und die Prozesstheologie.⁴³ Die dritte, von Polkinghorne selbst vertretene Ansicht ist die *Konsonanz*, bei der die Autonomie von Theologie und Naturwissenschaften eine besondere Betonung erfährt, und die gleichzeitig in interdisziplinären Fragestellungen eine Konsistenz der jeweiligen Aussagen erstrebt: „Die theologische Rechtfertigung unserer Hoffnung muss mit der naturwissenschaftlichen Vorhersage der End-

⁴⁰ Ebd., 27.

⁴¹ Zum Folgenden vgl. ebd., 159f.

⁴² Vgl. oben Anm. 4.

⁴³ Diese Position ist für Polkinghorne zu unkritisch: Ein Vertreter derselben würde etwa versuchen, Ideen der Evolutionstheorie zu rezipieren, um das Phänomen Jesus zu erklären. Dieser würde dann aber nur als ein neues evolutionäres Ereignis gedeutet, als weitere Stufe in der Entwicklung der Menschheit. – Eine solche funktionale Christologie, wie sie für Polkinghorne in Ian Barbours Position erkennbar ist, erscheint ihm als Verkürzung (ebd., 35, 149f.).

lichkeit unseres Universums konsistent sein, aber die Theologie ist berechtigt, darüber hinaus zu schauen und Gebrauch von Einsichten zu machen, die sich ihr im Glauben an Gottes Treue erschließen.“⁴⁴ Von daher ist es wichtig herauszustellen, dass die Autonomie der beiden Disziplinen im Ansatz von Polkinghorne bedeutet, dass sie „nicht in einer symmetrischen Weise“ miteinander verbunden sind:⁴⁵ Die Naturwissenschaft ist eine Vorgehensweise erster Ordnung, die Theologie eine zweiter Ordnung. Sie registriert die Ergebnisse der Naturwissenschaft, vermittelt sie mit ihren eigenen Einsichten und Vorgaben, und führt sie weiter zu einer einheitlichen Metaphysik. Insofern kann man die Theologie mit Polkinghorne als das Bestreben bezeichnen, die Welt im Ganzen zu verstehen und zu deuten. Freilich ist ihm bewusst, dass dies nur auf metaphysische Art geschehen kann, nicht durch logisch zwingende Argumente und schon gar nicht durch empirisch überprüfbare Experimente. Es gibt keinen logisch notwendigen Weg von der Epistemologie, von dem, was wir über die Welt wissen, zur Ontologie, zum Wissen, was sie tatsächlich ist. Es gibt hier allein „einen Akt metaphysischer Entscheidung“, wie ihn der Glaube vollzieht und in der Theologie zu begründen versucht.⁴⁶

Durch diesen metaphysischen Überstieg kann die Theologie Polkinghorne zufolge *Weisheit* vermitteln, was für die Naturwissenschaft nicht möglich ist. Diese ermöglicht seiner Ansicht nach allein Wissen, sie sagt aber nicht, wie mit diesem Wissen umzugehen ist.⁴⁷ In der Religion dagegen ist der Glaube an das eigene Handeln rückgebunden: Die Einsichten, die der christliche Glaube an Gott schenkt, konkretisieren sich in der alltäglichen Lebensführung. Diese Rückbindung des Wissens und der eigenen Erfahrungen an die Praxis verweist im interdisziplinären Dialog die Naturwissenschaften auf die unvermeidbaren ethischen Implikationen ihrer Forschungen. Darin liegt für Polkinghorne einer der wichtigsten Aspekte des zukünftigen Dialogs von Naturwissenschaft und Theologie, dass diese im Gegensatz zu jener ethische Kriterien begründen und Orientierung vermitteln kann.⁴⁸ Von daher ist das Gespräch zwischen beiden autonomen Disziplinen für ihn unabdingbar: Theologie und Naturwissenschaft sind aufgrund ihrer eigenen methodischen Beschränktheit und der Perspektivität des jeweiligen Blickwinkels aufeinander verwiesen. Gemeinsam ist ihnen der Bezug zur einen Wirklichkeit, verschieden jedoch die Weise, sie zu verstehen und zu deuten.

⁴⁴ Ebd., 160. Vgl. auch DERS., *An Gott glauben*, 87f.

⁴⁵ DERS., *An Gott glauben*, 93f.

⁴⁶ Siehe dazu ebd., 57.

⁴⁷ Vgl. DERS., *Theologie und Naturwissenschaften*, 172ff.

⁴⁸ Beispielsweise in ökologischer Hinsicht durch die Betonung der Integrität der Natur oder in ethischer Hinsicht durch die Lenkung des reinen Expertenwissens.

B. Zur Einschätzung von Polkinghornes Ansatz

Unzweifelhaft kann man John Polkinghornes Überlegungen im Grenzgebiet von Theologie und Naturwissenschaften als einen bemerkenswerten und höchst bedeutsamen Ansatz für das Gespräch beider Disziplinen bezeichnen. Gerade die Tatsache, dass ein auf seinem Fachgebiet international renommierter Physiker versucht, naturwissenschaftliche Forschung in eine Konsonanz mit theologischer Reflexion zu bringen, verschafft diesem schwierigen und immer wieder neu gefährdeten Dialog einen Legitimitätsschub, der allein von theologischer Seite nicht zu leisten ist. Illusionslos ist festzuhalten, dass gerade die ungeheure Komplexität und Spezialisierung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse einen fundierten und anerkennungsfähigen Rekurs des unausgebildeten Theologen auf dieses Gebiet schlichtweg verhindern.⁴⁹ Gerade deshalb ist es von besonderer Brisanz für das naturwissenschaftlich-theologische Gespräch, wenn ein in beiden Disziplinen ausgebildeter Wissenschaftler ein Modell „natürlicher Theologie“ entwickelt und zur Diskussion stellt. Sicherlich gilt es dann aus theologischer Sicht auch, interdisziplinäre Analogisierungen und theologische Ableitungen in einem solchen Ansatz besonders sorgfältig zu überprüfen. Im Folgenden sollen die drei untersuchten Aspekte von Polkinghornes Theorie im Einzelnen diskutiert werden.

1. Zur Tragfähigkeit von Polkinghornes revidierter „natürlicher Theologie“

Das von Polkinghorne vorgestellte Konzept einer revidierten „natürlichen Theologie“ besticht durch die theologische und religionsphilosophische Fundierung. Zunächst ist festzuhalten, dass gegenwärtige religionsphilosophische Bemühungen ähnlich wie Polkinghorne davon ausgehen, dass sich Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften trotz unterschiedlicher Zugangsweisen und Methoden auf ein- und dieselbe Wirklichkeit beziehen können.⁵⁰ Da eine comprehensive Erfassung der Wahrheit aufgrund der Endlich-

⁴⁹ Als Beispiel kann man Pannenberg's ehrgeizigen Versuch erwähnen, den Geist mit Hilfe des Faraday'schen Feldmodells zu bestimmen (vgl. etwa W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 2, 99–132). Polkinghorne bemerkt dazu trocken, dass ein solcher Ansatz für einen Physiker „kurios“ und unangemessen erscheint, da unter „Feld“ physikalisch etwas anderes zu verstehen ist, als Pannenberg's Überlegungen nahe legen (J. POLKINGHORNE, An Gott glauben, 83f.). So heißt es ohne Überheblichkeit bei Polkinghorne: „Es ist nicht verwunderlich, dass Theologen oft nicht zu den letzten Feinheiten und Einsichten vorstoßen, wenn sie sich den Naturwissenschaften zuwenden“ (ebd., 84).

⁵⁰ Vgl. etwa: R. SCHAEFFLER, Was ist Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Naturwissenschaft, Technik und Religion, in: Seelsorgeamt des Bistums Essen (Hg.), Zur christlichen Berufsethik. Kirche im Gespräch, Nr. 24, Essen 1991, 10–37; DERS., Die Vielfalt der Weisen religiöser Wahrheit und ihres sprachlichen Ausdrucks, in: W. KERBER (Hg.), Die Wahrheit der Religion, München 1994, 73–147. Vgl. zu Schaefflers Ansatz: B. IRLÉNBOHN, „Veritas semper maior“ – Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, Regensburg 2003.

keit und Perspektivität menschlicher Erkenntnis nicht möglich ist, können sich einzelne Disziplinen auf Teilbereiche der Wahrheit beziehen, ohne dass andere Zugangsformen dabei ausgeschlossen werden müssten. Diese auch von Polkinghorne vertretene Ansicht bietet den Vorteil, dass die (wie auch immer geartete) Vorstellung einer „doppelten Wahrheit“ von vornherein als unzulänglich für ein Gespräch zwischen Naturwissenschaften und Theologie ausscheidet. Eine *Konsonanz* im Sinne eines fruchtbaren Dialogs wäre dadurch zweifelsfrei nicht möglich. Diese religionsphilosophische Überlegung berührt die generelle theologische Frage nach der Bedeutung und Tragweite „natürlicher Theologie“.

Bekanntlich war es Karl Barth, der im Ausgang der Erklärung des Ersten Vatikanischen Konzils, dass Gott mit dem natürlichen Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werde,⁵¹ Einspruch erhob gegen eine dergestalt behauptete eigenständige, von der Heilsoffenbarung in Jesus Christus scheinbar unabhängige und allen Menschen potenziell zugängliche Erkenntnis Gottes. Der davon ausgehende kontroverstheologische Streit entzündete sich an der Frage, ob der Mensch bereits durch das natürliche Licht seiner Vernunft zu einer *notitia Dei* gelangt, oder „ob er nur zu Gott kommen kann, weil Gott zuvor in seinem Offenbarungswort zum Menschen bzw. zur Welt kam.“⁵² Festzuhalten ist aus heutiger ökumenischer Sicht, dass die radikale Entgegensetzung der allgemeinen Gotteserkenntnis durch die natürliche Vernunft auf der einen und der speziellen Gotteserkenntnis durch die Wortoffenbarung auf der anderen Seite sich als eine Verengung der Sichtweise darstellt.⁵³

Warum dies so ist, kann man sich exemplarisch im Hinblick auf Polkinghorne Ansatz so verdeutlichen: Sein Versuch, eine „natürliche Theologie“ über den Zugang zur Ordnung des Universums zu entwerfen, behauptet gar nicht, den christlichen Gott *remoto Christo* erkennen zu können oder gar einen Beweis für die Existenz Gottes zu liefern. Wie gezeigt, waren Polkinghorne Schlussfolgerungen aus seiner „natürlichen Theologie“ weitaus vorsichtiger und bescheidener. Diesbezügliche Argumente – wie etwa das des „anthropischen Prinzips“ – legen aus seiner Sicht *kumulativ* die Evidenz nahe, dass eine Existenz eines höchsten Wesens naturwissenschaftlich nicht ausgeschlossen werden kann. Im Gegenteil korrespondiert die metaphysische

⁵¹ I. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben *Dei Filius*, DH 3004.

⁵² J. WERBICK, Der Streit um die „natürliche Theologie“ Prüfstein für eine ökumenische Theologie? 11 Thesen zur gegenwärtigen Gesprächslage, in: *Catholica* 37 (1983), 119–132, hier 119.

⁵³ Vgl. dazu G. KRAUS, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube. Natürliche Theologie als ökumenisches Problem, Paderborn 1986; C. KOCK, Natürliche Theologie: ein evangelischer Streitbegriff, Neukirchen-Vluyn 2001.

Annahme einer göttlichen Existenz Polkinghorne zufolge bestimmten physikalischen Gegebenheiten des Universums. Aus diesem mittelbaren und indirekten Verweis auf Gott mit Hilfe der Vernunft lässt sich aber noch kein religiöser Glaube ermitteln; dieser setzt für Polkinghorne – wie oben beschrieben – im Rückgang auf Offenbarungszeugnisse einen „Akt metaphysischer Entscheidung“ voraus.

Kritisch ist allerdings an Polkinghornes Ansatz die Frage zu richten, ob seine Sicht der traditionellen „natürlichen Theologie“ nicht auf einer Simplifikation beruht, so dass sich seine Behauptung, eine *revidierte* Form dieses Denkens zu präsentieren, als überzogen darstellt.⁵⁴ Gottesbeweise und -aufweise hatten und haben – recht verstanden – nicht den Sinn, die Existenz eines sonst nicht existierenden Gottes zu beweisen, sondern verstehen sich als reflexive Methoden der Selbstvergewisserung, die in schlussfolgernder Form Argumente für die Vernünftigkeit der Annahme einer Existenz Gottes vorstellen.⁵⁵ Insofern waren und sind Folgerungen auf Gottes Existenz im Rahmen einer „natürlichen Theologie“ vom Erkenntnisanspruch her grundsätzlich nicht unmoderater als diejenigen, die Polkinghorne durch die Einsicht in die physikalische Ordnung des Universums zieht.

2. Prüfstein für die Konsonanz zwischen Theologie und Naturwissenschaften: Polkinghornes Überlegungen zur Eschatologie

Die wissenschaftstheoretische Plausibilität eines gleichgearteten Bezugs verschiedener Disziplinen auf ein und dieselbe Wirklichkeit muss sich bewähren, wenn naturwissenschaftliche Aussagen über das Ende des Universums in Bezug gesetzt werden mit theologischen Aussagen über das Ende aller Dinge. Denn sonst könnte Polkinghorne nicht von einer „Konsonanz“ zwischen beiden Sichtweisen sprechen. Wie verhält es sich nun mit der Kompatibilität dieser spezifischen Aussagereihen?

Aus der isolierten Sicht eines Naturwissenschaftlers wäre sicherlich hypothetisch der Schluss möglich: Beide Aussagereihen über das Ende aller Dinge beziehen sich gerade nicht auf ein und dieselbe Wirklichkeit. Begründet werden könnte ein solcher Einwand wie folgt: Die theologische Deutung Polkinghornes verweise ja auf ein Ereignis, das „jenseits der Geschichte“ und nicht in ihr stattfindet.⁵⁶ Damit referiere er auf eine Wirklichkeit, die mit der Wirklichkeit des Universums, das einen „Wärmetod“ sterben werde, nichts zu tun habe. Polkinghorne projiziere deshalb theologische Vorstellungen, die keinen geschichtlichen Rückhalt und kein *fundamentum in re* hätten, in die wissenschaftlich nachweisbare Endlichkeit des Universums. Seine Rede von einer

⁵⁴ Vgl. etwa J. POLKINGHORNE, An Gott glauben, 18 f.

⁵⁵ Vgl. K. MÜLLER, Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001, 46 f.

⁵⁶ Vgl. nochmals J. POLKINGHORNE, Theologie und Naturwissenschaften, 157.

„Neuschöpfung“ illustriere in besonderer Weise, dass es nicht um einen Bezug von theologischen und naturwissenschaftlichen Aussagen auf ein und dieselbe Wirklichkeit gehe. Von daher sei auch seine These einer „Konsonanz“ beider Disziplinen eher eine letztlich theologisch motivierte Wunschvorstellung als eine begründbare wissenschaftliche Maxime.⁵⁷

Wie könnte man im Kontext der Theorie Polkinghornes auf einen solchen kritischen Einwand antworten? Unumwunden wäre zunächst festzuhalten, dass hiermit tatsächlich seine Ausgangsthese eine Bewährungsprobe erfährt. Auf den ersten Blick mag es den Anschein haben, als versuche er, „naturwissenschaftliche Fakten theologisch-hermeneutisch aufzuladen.“⁵⁸ Eine Konsonanz zwischen Theologie und Naturwissenschaft ist angesichts der verschiedenen Aussagereihen über das Ende aller Dinge nicht einfach zu konstatieren, sondern genau zu begründen. Sonst wäre die eschatologische Deutung Polkinghornes weniger Anzeichen eines zusammenklingenden Verhältnisses beider Disziplinen, als vielmehr eine vom gemeinsamen Bezug losgelöste und willkürliche Weiterführung. Von vornherein ist klar, dass aus christlicher Perspektive eschatologische Aussagen keinen wissenschaftlichen Bericht über zukünftige Ereignisse widerspiegeln, sondern Ausdrucksformen der Hoffnung aus der bereits geschehenen Gottesbegegnung von Menschen sind. Sie stellen Verheißungen dar, Zeugnisse des Vertrauens in die Zukunft aus der Begegnung mit Jesus Christus.⁵⁹ Von daher kann man sagen: Eine schlichte Parallelisierung naturwissenschaftlicher und theologischer Äußerungen über das Ende aller Dinge verkennt den unterschiedlichen Status beider Aussagereihen. Insofern kann „Konsonanz“ nicht eine solche Beziehung beschreiben, bei der – bildlich ausgedrückt – die ‚Sprachmelodien‘ beider Disziplinen trotz unterschiedlicher Töne immer einen Wohlklang präsentieren. Dass diese Ansicht auch einen Rückhalt in Polkinghornes Theorie findet, kann man daran erkennen, dass er das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie nicht als Symmetrie, sondern als Modell erster und zweiter Ordnung bezeichnet hat.⁶⁰

Damit ist aber die mögliche Kritik an der These einer Referenz beider Disziplinen auf ein und dieselbe Wirklichkeit noch nicht entkräftet. Dazu wäre

⁵⁷ Ein sich daran anschließender Kritikpunkt könnte sich auf die Frage der Verträglichkeit von Polkinghornes Folgerungen aus dem „anthropischen Prinzip“ mit der Erkenntnis des vergänglichen Universums beziehen: Widerlegt die Tatsache eines endlichen Universums nicht die Annahme eines ‚hinter‘ dem „anthropischen Prinzip“ stehenden göttlichen Plans?

⁵⁸ A. LOICHINGER, *Wirken Gottes und moderne Naturwissenschaften*, 95 (ohne Bezug auf Polkinghorne).

⁵⁹ Vgl. M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg 1996, 29 f.

⁶⁰ Dadurch wird auch deutlich, dass Polkinghornes Rede von einer „Konsonanz“ zwischen Theologie und Naturwissenschaften nicht auf das reduktionistische Modell einer „Einheitswissenschaft“ abzielt, wie es von R. ESTERBAUER, *Verlorene Zeit*, 207 ff. zu Recht kritisiert wird.

aus Polkinghorne's Sicht zu betonen,⁶¹ dass seine eschatologischen Überlegungen – obwohl sie fraglos spekulativ sind und für nicht-christliche Positionen eine Zumutung darstellen werden – sich zunächst auf die Wirklichkeit unseres endlichen Universums beziehen und erst von daher versuchen, eine Verwandlungshoffnung angesichts des vergänglichen Kosmos zu artikulieren. Anders ausgedrückt: Auch seine eschatologischen Aussagen beziehen sich auf diejenige Wirklichkeit, auf die auch die naturwissenschaftlichen Zukunftsaussagen referieren. Dass eine erhoffte Neuschöpfung *jenseits* der Geschichte ist, ist nur als Konsequenz, nicht als Prämisse seiner Darlegungen zu verstehen. Natürlich bleibt fraglich, ob seine Deutung von einem nicht-christlichen Naturwissenschaftler akzeptiert werden könnte; aber darum geht es letztlich gar nicht. Wie schon zu seinem Modell einer „natürlichen Theologie“ bemerkt wurde, ist Polkinghorne's interdisziplinärer Anspruch weit geringer: In erster Linie gilt es, die Nicht-Widersprüchlichkeit theologischer und naturwissenschaftlicher Aussagen über die Welt aufzuzeigen, um von da aus denkbare Übereinstimmungen zwischen physikalischen Prinzipien und theologischer Wirklichkeitssicht zu verdeutlichen. Dieses Anliegen wird bei seinen eschatologischen Ausführungen zwar inhaltlich strapaziert, aber methodisch nicht verletzt. Auch hier wird erkennbar, dass beide Disziplinen nicht in einem symmetrischen, sondern eher in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen. – Dies führt zum letzten hier untersuchten Aspekt von Polkinghorne's Ansatz, seinem Konzept eines „kritischen Realismus“.

3. Zum „kritischen Realismus“

Offenkundig ist, dass die Naturwissenschaften hinsichtlich ihres Erkenntnisanspruchs in Polkinghorne's Konzept eines „kritischen Realismus“ eine „Entmythisierung“ erfährt. Es entspricht einem Mythos, dass die Naturwissenschaft die Welt unvoreingenommen und von einem objektiven Standort aus betrachtet und erforscht. Auch wenn die Naturwissenschaften im Gegensatz zur Theologie in wissenschaftstheoretischer Hinsicht die Möglichkeit haben, die Plausibilität ihrer Theorien empirisch nachzuweisen: Der naturwissenschaftliche Blick ist ebenfalls standortgebunden, von einem theoretischen Modell immer schon präjudiziert und in seinem experimentellen Zugang durch unvermeidliche Hintergrundeffekte getrübt.⁶² Polkinghorne's Bild von Theologie und Naturwissenschaft als unterschiedlichen „Landkarten“ der

⁶¹ Es geht hier nicht um eine inhaltliche, sondern nur um eine methodische Verteidigung seiner Eschatologie.

⁶² „Naturwissenschaftler betrachten die Welt also nicht mit einem unvoreingenommenen Blick, sondern beobachten sie von einem gewählten Standort aus. Ihre Wahrnehmung ist geprägt durch bestimmte Regeln der Interpretation und vorgängige Erwartungen im Hinblick auf die Bedeutung dessen, was sie beobachten wollen (J. POLKINGHORNE, Theologie und Naturwissenschaften, 18).

Welt ist treffend und hilfreich als Voraussetzung und Rahmenbestimmungen eines interdisziplinären Gesprächs. Damit geschieht nicht zuletzt eine bedeutsame Korrektur an dem bislang in wissenschaftlichen und alltäglichen Diskussionen oft in Anspruch genommenen Bild „einer unversöhnlichen Gegnerschaft zwischen Theologie und Naturwissenschaft“, das meist seinen Ausgang von der Verurteilung Galileis nimmt.⁶³

Polkinghornes Ansatz ist auch von daher zu unterstützen, dass er der Vorstellung einer unkritischen Bezogenheit beider Disziplinen oder gar einer Einheitswissenschaft widerspricht: „Landkarten“ können unterschiedliche Maßstäbe haben und verschiedene Ausschnitte der Welt zeigen; insofern ist ihr Zugang nicht schon vornherein ein symmetrischer. Dies verbindet sich mit dem konsequenten Hinweis Polkinghornes, dass beide Disziplinen Reflexionsformen einer zweistufigen Ordnungshierarchie beschreiben: Theologische Überlegungen im Ausgang der Autorität der Schrift, der Tradition und – in katholischer Sicht – des Lehramts haben da, wo sie einen interdisziplinären Bezug zur Naturwissenschaft aufweisen, deren Forschungen „erster Ordnung“ zu rezipieren und, in einer metaphysischen Reflexion „zweiter Ordnung“, im Sinne der christlichen Weltansicht weiterzuführen und zu verbinden. Naturgesetze sind dann beispielsweise nicht mehr als *facta bruta* die nicht mehr hinterfragbaren Erklärungsprinzipien, sondern verlangen selbst nach einer Erklärung oder Deutung innerhalb eines sie umfassenden Zusammenhangs.⁶⁴

Polkinghornes Konzept eines „kritischen Realismus“ mit der Ausgangsthese einer Konsonanz zwischen beiden Disziplinen ist weiterhin bemerkenswert, weil es nicht in der Gefahr einer Relativierung der Methodenverschiedenheit oder des jeweiligen Autonomieanspruchs steht. Unter der Voraussetzung der Einsicht, dass Theologie und Naturwissenschaften tatsächlich verschiedene Zugänge zu ein- und derselben Wirklichkeit darstellen, läuft Polkinghornes Modell der Konsonanz nicht automatisch auf eine unfruchtbare „Konfliktlosigkeit“⁶⁵ des beiderseitigen Verhältnisses hinaus, sondern ist offen für eine ständige Erweiterung der jeweiligen Perspektive und sogar für wechselseitige Kritik an revisionsbedürftigen Vorstellungen. Natürlich muss man sich darüber im Klaren sein, dass eine solche „Konsonanz“ zumindest zwei entscheidende Prämissen hat: Zum einen – wie gesagt – die Akzeptanz der These, dass beide Disziplinen sich auf ein und dieselbe Wirklichkeit beziehen, und zum anderen der Konsens, dass es keine naturwissen-

⁶³ Vgl. dazu A. KREINER, *Theologie und Naturwissenschaft*, 92f. – Vgl. zu Galileis und Darwins Bedeutung für das interdisziplinäre Verhältnis J. POLKINGHORNE, *Theologie und Naturwissenschaften*, 11–17.

⁶⁴ Vgl. A. KREINER, *Theologie und Naturwissenschaft*, 103.

⁶⁵ M. SECKLER, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg 1980, 20.

schaftlichen Erkenntnisse gibt, die eindeutig und unvermittelbar in Widerspruch stehen zu Grundaussagen des christlichen Glaubens. Die letztere Voraussetzung ist angesichts des wissenschaftlichen Fortschritts natürlich immer wieder zu prüfen und zu diskutieren.

Kritisch anzufragen wäre im Zusammenhang der Theorie eines „kritischen Realismus“ Polkinghornes Wahrheitsverständnis. Und zwar unter folgendem Blickpunkt: Was heißt es, dass Theologie und Naturwissenschaft nicht auf „Wahrheit“, sondern auf „Wahrheitsgemäßheit“ ausgerichtet seien? Dabei ist als philosophischer Hintergrund zu beachten, dass der Wahrheitsgehalt einer assertorischen, einen Sachverhalt behauptenden Aussage nicht steigerbar oder in einem nur vorläufigen Sinne ‚wahr‘ sein kann, dass eine Aussage also nicht irgendwie „wahrheitsgemäß“, sondern in ausschließendem Sinne entweder wahr oder falsch ist. In diesem Zusammenhang ist etwa darauf hinzuweisen, dass entsprechend dem christlichen Glauben die Behauptung von einer Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus nicht nur *wahrheitsgemäß*, sondern *wahr* ist. Abgesehen von dogmatischen Schwierigkeiten wäre es sonst schwierig zu begründen, warum man auf diesen Glauben sein Leben setzen oder für ihn es gar riskieren sollte. Präzisierend müsste bei Polkinghorne also deutlich werden, dass es bei theologischen Aussagen vom Anspruch her nicht um so etwas wie Wahrheitsgemäßheit geht, sondern um die Wahrheit selbst, die in einer für die menschliche Einsicht in die Wirklichkeit nie umfassenden und komprehensiven Wahrheitsbehauptung berührt wird.⁶⁶ In theologischer Hinsicht würde dadurch deutlich, dass die menschliche Einsicht in die Wahrheit offen ist für den Anspruch eines *Deus semper maior*, auch wenn sie ihn, wie es bei Paulus heißt (1 Kor 13,9), immer nur bruchstückhaft erfassen kann.

Welche Folgen ergeben sich für Theologie und Naturwissenschaften aus Polkinghornes „kritischem Realismus“? Für die Naturwissenschaften erwächst aus seinem Ansatz die Konsequenz, dass die Anerkennung der Standortgebundenheit ihrer Erkenntnisse sie zu einer Öffnung für den methodisch andersartigen theologischen Diskurs bewegen kann. Und weiterhin vermag die Einsicht in die Notwendigkeit der Überschreitung ihrer Grenzen die Naturwissenschaften einerseits deutlicher für die Folgen ihrer Forschungen, und andererseits für die Fruchtbarkeit theologischer Fragestellungen und Deutungsleistungen zu sensibilisieren. Umgekehrt ist für die Theologie aus seinen Überlegungen die Konsequenz zu ziehen, dass sie sich unnachgiebig der fideistischen Binnenperspektive zu verweigern und dem interdisziplinären Dia-

⁶⁶ Vgl. dazu die Enzyklika *Fides et Ratio*, wo es heißt, dass philosophische und theologische Erkenntnisordnungen „ad veritatis plenitudinem“, zur „Wahrheit in ihrer Fülle“ führen (J. PAUL II., Enzyklika *Fides et Ratio* n. 32, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998). Vgl. zur Wahrheitsthematik in der Theologie B. IRLÉN BORN, „Veritas semper maior“, 352 ff.

log zu stellen hat. Es ist keine Einschränkung der theologischen Wahrheitsfähigkeit, sondern ein Zutrauen in die Wirklichkeitssicht der Theologie, wenn sie aufgefordert wird, auf die Konsistenz ihrer Äußerungen mit naturwissenschaftlichen Aussagen zu achten. Es ist bedenkenswert, dass Polkinghorne hier als Physiker auch die Frage nach den ethischen Implikationen naturwissenschaftlicher Theorien anspricht und dabei die Weisheitsdimension des christlichen Glauben mit ins Spiel bringt.

Insofern lässt sich als Fazit festhalten, dass Polkinghornes Ansatz als bedeutsamer und konstruktiver Beitrag für das theologisch-naturwissenschaftliche Gespräch zu erachten ist. Seine Formulierung einer „natürlichen Theologie“ und seine Theorie eines „kritischen Realismus“ mit der Betonung der Konsonanz zwischen beiden Disziplinen dürften für viele Naturwissenschaftler und Naturwissenschaftlerinnen sicherlich eine Provokation darstellen, für Theologen und Theologinnen jedoch ein ermutigendes und kenntnisreiches Plädoyer, sich auf den interdisziplinären Dialog unvoreingenommen einzulassen.

Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues

Erste Ansätze in den frühen Predigten und
ihre Fortführung in *De docta ignorantia*

Eine Durchsicht der frühen (vor *De docta ignorantia* zu datierenden)¹ Predigten zeigt, dass Nikolaus von Kues sich schon in seiner Frühzeit mit dem Thema der Schöpfung befasst hat. Auch wenn der vorgegebene Rahmen der Verkündigung eine systematische Darstellung noch nicht zulässt, so ist gleichwohl in den uns vorliegenden homiletischen Entwürfen ein schöpfungstheologisches Interesse schon deutlich zu erkennen.

Ein Musterbeispiel für den Versuch des noch jugendlichen Predigers, den Schöpfungsgedanken theologisch zu erfassen, bietet uns *Sermo I*. Hier findet sich eine Skizze,² in der Nikolaus sich der Thematik sozusagen in zwei Stufen nähert, zunächst ganz schlicht von der Hl. Schrift her, dann – darauf aufbauend – in einer ausgesprochen philosophisch-theologischen Reflexion, die auf den ersten Blick verrät, von welcher philosophischen Tradition er sich inspirieren lässt.³ In den folgenden *Sermones* greift Cusanus die Problematik immer wieder auf, stets darum bemüht, seine Hörer an das Mysterium heranzuführen, es für sie verstehbar zu machen.

Gegenüber den frühen Versuchen bedeutet *De docta ignorantia* eine Zäsur.⁴ Das Interesse an der Schöpfungsthematik lässt keineswegs nach; aber Cusanus ist tiefer in die Problematik eingedrungen. Das Thema fesselt ihn nach wie vor, doch sieht er die Dinge in einem neuen Licht. Wir können sagen: Er hat eine höhere Reflexionsebene betreten.

Wir werden in der nun in Angriff zu nehmenden Darlegung den Weg des

¹ Zur Frage der Datierung s. R. HAUBST, Zu den für die kritische Edition der Cusanus-Predigten noch offenen Datierungsproblemen, in: MFCG 17 (1986) 57–88; DERS., Praefatio generalis, in: Nicolai de Cusa, Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburg 1991 (im Folgenden: h) XVI, XXXV–XLI.

² S I: h XVI, NN. 12–13.

³ Hier schon tritt zutage, was R. HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 21, „den neuplatonischen Grundzug seiner Geistesart“ genannt hat.

⁴ Zu den Perioden im literarischen Schaffen des Cusanus s. J. KOCH, Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher (Cusanus-) Predigten: CT I/7, 29f. Eine deutliche Abgrenzung zu den frühen Predigten vollzieht auch K. FLASCH, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt 1998, 97, wenn er sagt: „*De docta ignorantia* ist kein Frühwerk“. Vgl. den ganzen Abschnitt V: „Nicht-Wissen als Wissen 1439–1440“ (a. a. O., 97–120).

Cusanus von der Frühzeit (Sermo I) bis hin zu *De docta ignorantia* und die in seinem Verlauf sich abzeichnende Entwicklung verfolgen. In einer abschließenden Rückschau versuchen wir, die in der beobachteten und nachgezeichneten Entwicklung hervortretende Fluchtlinie und schließlich den Fluchtpunkt des cusanischen Denkens kenntlich zu machen.

I. Das Thema in den frühen Predigten

Wir wenden uns zunächst Sermo I zu und beziehen dann in die Sichtung des Materials auch die nachfolgenden Predigten mit ein, soweit sie vor der Veröffentlichung von *De docta ignorantia* entstanden sind.

1. Eine Skizze in Sermo I

Wenn wir im Folgenden den Blick richten auf die erste bei Cusanus in Gestalt einer Predigtreflexion greifbare Thematisierung des Schöpfungsgedankens, dann geht es uns zunächst um eine präzise Darstellung, die herausarbeitet, was Nikolaus zu sagen hat. Daraus ergibt sich von selbst die Rückfrage nach der hier erkennbaren Konzeption und dem philosophiegeschichtlichen Hintergrund.

a) Der Text

Halten wir zunächst fest, dass die uns interessierende Reflexion über das Thema der Schöpfung eingefügt ist in eine weit ausholende Hinführung zum Geheimnis der Inkarnation, die Cusanus am ersten Weihnachtstag 1430 seinen Hörern vorträgt. Sie ist eingeleitet durch die Bemerkung, Augustinus berichte in seinen *Confessiones*, schon bei den Platonikern finde sich die Einleitung zum Johannesevangelium (und damit der Gedanke einer durch den Logos vermittelten Schöpfung).⁵ Der nun folgende Abschnitt lässt sich in drei Teile gliedern: Cusanus ruft zunächst das Schriftzeugnis auf, bietet dann eine philosophisch-theologische Darlegung, die im letzten Teil eine präzisierende Ergänzung erfährt.

aa) Das Dossier der Schriftstellen setzt ein mit Joh 1,3: „Alles ist durch ihn geworden“.⁶ Die christologische Sinnspitze dieses Verses, die natürlich über das den Platonikern Bekannte hinausführt, wird im Folgenden noch einmal kräftig unterstrichen. Daran schließt sich eine Reihe von Schriftziten, die allesamt die Schöpfung zum Gegenstand haben; sie werden unverbunden nebeneinander gestellt: Ps 33 (32),9; Gen 1,3; Ps 33 (32),6a; Ps 50 (49),1. Aus

⁵ S I: h XVI, N. 12, Z. 1–5; vgl. Augustinus, *Confessiones* VII 9, 13: CSEL 33, 154. Wie immer diese Beobachtung zu beurteilen ist, sie hat Cusanus im Blick auf seine Schöpfungstheologie nicht von einer primären Orientierung an der Hl. Schrift abgehalten, wie im Folgenden deutlich hervortreten wird.

⁶ S I: h XVI, N. 12, Z. 6.

dem zuletzt zitierten Psalmvers liest Nikolaus – offenbar unter Anleitung des Nikolaus von Lyra – eine Bestätigung für die Lehre der Unteilbarkeit der *opera Trinitatis* heraus, ferner eine erneute Bezeugung der Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes.⁷

bb) Im zweiten (wie auch im dritten) Abschnitt ringt Cusanus um ein theologisches Verständnis der vorgegebenen Lehre. Er ist darum bemüht, mit Hilfe philosophisch-theologischer Kategorien und Denkmodelle spekulativ zu durchdringen und so verstehbar zu machen, was Schrift und Dogma im Sinn haben, wenn sie von der Erschaffung der Welt sprechen. Dieser Teil, auf den es uns in unserem Zusammenhang besonders ankommt, sei hier wörtlich wiedergegeben:

„Die höchste unermessliche Güte wollte nicht nur innerhalb ihrer selbst von Ewigkeit hervorbringen, sondern vervielfältigte ihre Güte auch, indem sie in der Zeit und außerhalb ihrer selbst erschuf. Aber der beste Gott konnte das All nicht nach dem Bilde von irgendetwas außen Befindlichem erschaffen, da er selbst alles ist, und zu keinem anderen als zum höchsten Ziele, nämlich auf sich selbst zu. Darum wurde durch ihn selbst alles zum Abbilde der Gottheit und auf Gott hin gemacht“.⁸

cc) Der dritte Abschnitt gilt einer näheren Prüfung des „Wie“ der Schöpfung. „Wie“, so fragt Cusanus, „ist alles von Gott her ins Dasein geflossen“? Dies zu erklären, so muss er einräumen, „das würde lange dauern und wäre mir unmöglich“.⁹ Dann aber unternimmt er doch einen Versuch, die zunächst eingestandene Unmöglichkeit zu überwinden und dem Verstehen aufzuhelfen. Dabei kommt ihm Robert Grosseteste zu Hilfe. Dessen Buch *De unica forma omnium*¹⁰ entnimmt Cusanus ein Bild oder Beispiel, das annäherungsweise einen Begriff vermitteln will vom Ausgang der Dinge ins Sein. Dies, so erklärt Nikolaus im Anschluss an seinen Gewährsmann, geschieht nach Analogie eines Kunstwerks, „das aus dem Geist des Künstlers (ins Sein) fließt“.¹¹ In ähnlicher, vergleichbarer Weise hat auch „Gott, der höchste Künstler, alles, was war, ist und sein wird, von Ewigkeit her im Geist gehabt“.¹² Der Übergang vom Geist des höchsten *artifex* ins zeitliche Sein erfolgt dann aber – hier

⁷ A. a. O., Z. 7–20; vgl. den Kommentar zur Stelle in Apparat II.

⁸ A. a. O., Z. 20–28; übers. nach Schriften des Nikolaus von Cues. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hg. von E. HOFFMANN: *Predigten 1430–1441*. Deutsch von J. Sikora u. E. Bohnenstädt, Heidelberg 1952, 458. Diese Übersetzung wird im Folgenden zugrunde gelegt.

⁹ A. a. O., N. 13, Z. 1–2.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden Robert Grosseteste, *De unica forma omnium*, hg. von L. BAUR, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*: BGPhMA, Bd. 9, Münster 1912, 109 f.

¹¹ SI: h XVI, N. 13, Z. 6.

¹² A. a. O., Z. 7–8.

versagt die Analogie – allein „nach seinem Willen und durch seine Allmacht“, d. h. aber „ohne Mittel oder eine äußere Hilfe“.¹³

Der irdische Künstler benötigt, „weil bei ihm nicht wie bei dem allmächtigen Gott das Vermögen mit dem Willen zusammenfällt“, Hilfsmittel, d. h. Werkzeug und Baumaterial, „etwa Stämme, ein Beil und dergleichen“. Nur so kann er „die vorher begriffene Form in das Material bringen“.¹⁴ Von solcher Bedürftigkeit ist Gott weit entfernt: „Quae media in Deo non sunt necessaria“.¹⁵ „So fließen von der Form Gottes alle Formen“. Nikolaus schließt seine Erläuterung mit der zusammenfassenden Bemerkung: „Den so gearteten Ausfluß bezeichnen wir als Schöpfung“.¹⁶

Soweit die Skizze des Cusanus. Die folgende Darstellung über die Dreiteilung der Schöpfungsbereiche entsprechend der Dreifaltigkeit Gottes und die Schilderung des Urstands kann hier unberücksichtigt bleiben.

b) Eine kurze Auswertung des Befundes

In dem soeben vorgestellten, vergleichsweise knappen Kompositionsstück wird, so könnte man sagen, etwas von der geistigen Physiognomie unseres Autors sichtbar. Schon Anlage und Aufbau, erst recht die inhaltliche Ausarbeitung lassen erste Rückschlüsse auf eine zugrunde liegende (zumindest umrisshaft sich abzeichnende) Konzeption zu.

Notieren wir zunächst, was sofort ins Auge fällt: Cusanus wendet sich im ersten Schritt der Hl. Schrift zu. Das Schriftzeugnis stellt den Bezugspunkt dar für die nachfolgende Reflexion. Diese wird sichtbar auf das Fundament eines Schriftbeweises gestellt. Diese Beobachtung verrät bereits Wesentliches. Sie lässt sich nicht auf eine Nebensächlichkeit reduzieren. Nikolaus betreibt nicht – völlig ungebunden oder nur psychologisch von der biblischen Glaubensgrundlage abhängig – Schöpfungsphilosophie.¹⁷ Es kommt ihm vielmehr

¹³ A. a. O., Z. 9–11.

¹⁴ A. a. O., Z. 14–18.

¹⁵ A. a. O., Z. 18–19.

¹⁶ A. a. O., Z. 19–20.22.

¹⁷ K. FLASCH, Nikolaus von Kues (wie Anm. 4), 54, unterstellt Cusanus eine „Philosophie der Trinität und der Inkarnation“, die „den christlichen Glauben“ nur „psychologisch-faktisch“ voraussetzt. In diesem Sinn beschreibt Flasch auch die gesamte Theologie-Konzeption des Cusanus. Vgl. dazu ebd.: „Er wollte die wahre theologia argumentierend dahin entwickeln, dass sie sich nicht auf die Autorität – sei's der Bibel, sei's der Kirche – stützt, sondern dass sie sich zu dem Einen denkend erhebt, von dem her jede Tradition und jeder Text und jede Kirche als Mutmaßung, coniectura, der einen Wahrheit einsichtig wird, und zwar so, dass der Widerspruch verschwindet, in den diese, wenn man sie wörtlich, nicht als coniectura nimmt, zu allen anderen Gestalten der Wahrheit steht“. Zur Kritik an dieser Position s. die Rezension von K. KREMER zu K. FLASCH, Nikolaus von Kues ..., in: ThLZ 124 (1999) 412–415; vgl. auch K. REINHARDT, Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese, in: MFCG 27 (2001) 55.59 f. In seiner neuesten Arbeit zu Cusanus hat Flasch seine Position im Ganzen nicht revidiert, findet im Einzelnen aber dann doch auch

erkennbar darauf an, die nachfolgenden Überlegungen auf die Basis des Schriftbefundes zu stellen. Ausgangspunkt für alle weiteren Schritte ist der Rekurs auf die Hl. Schrift. Hier wird im Ansatz erkennbar, was uns in der späteren Entwicklung als ausgesprochene Schrifttheologie begegnet. In der Verknüpfung von biblischer Orientierung und spekulativer Weiterführung¹⁸ kündigt sich darüber hinaus an, was später als ein Spezifikum seiner philosophisch-theologischen Arbeit in den Vordergrund tritt, die *Manuductio*: Nikolaus will dem Denken einen Weg zum Glauben eröffnen.¹⁹ Auf ein hier ebenfalls sich andeutendes Charakteristikum cusanischer Exegese, die Vorliebe nämlich, die Schrift durch die Schrift auszulegen,²⁰ können wir in unserem Zusammenhang nur eben hinweisen, ebenso wie auf die betont christologische Akzentsetzung, die Christus als die Mitte der Schrift²¹ voraussetzt und damit auch die Schöpfungstheologie bewusst unter ein christologisches Vorzeichen stellt.

Der auf der Erhebung und Sicherung der biblischen Grundlagen aufbauende Teil der Erörterung ist durch das Anliegen bestimmt, Schrift und Glaube ins Gespräch zu bringen mit der Philosophie. Unschwer lässt sich erkennen, dass die leitenden Motive und Begriffe, die Nikolaus einführt, um den Schöpfungsgedanken dem Verstehen zu erschließen, der platonisch-neuplatonischen Tradition zuzuordnen sind.²² Die Vorstellung von der *multiplicatio*, der *imago*- bzw. *similitudo*-Gedanke und der Begriff des *fluxus* entstammen ganz eindeutig dem geistigen Umfeld des Neuplatonismus. Die Idee der *imago* nimmt dabei eine gewisse vermittelnde Position ein, weil sie sowohl in der biblischen wie in der philosophischen Tradition beheimatet ist.²³

Gewiss wird man hier schon von proklisch-dionysischen Einflüssen sprechen können, die K. Flasch insbesondere in den nachfolgenden Predigten

moderatere Töne: K. FLASCH, *Nicolaus Cusanus*, München 2001, 76.137f.; s. auch dazu ThLZ 127 (2002) 779–782 (Rezension von K. KREMER).

¹⁸ Vgl. K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 17), 55ff.

¹⁹ Zu Anliegen und Verfahren cusanischer *Manuductio* s. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*: BCG, Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus, Münster 1991, 10.41 f.45.67.348; K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 17), 60.

²⁰ H. PFEIFFER, *Der Rückgriff auf das Neue Testament im Denken des Nikolaus von Kues*, in: TThZ 94 (1985) 204.

²¹ K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 17), 48; vgl. auch R. WEIER, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther*: BCG, Bd. 2, Münster 1967, 155.

²² Vgl. zum Folgenden K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin: Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie*, Bd. 1, Leiden 1971, 6.90.115f.118f.120.138.209.213.216f.219.222.225.234.238.248.304.319.321–323.330.336.338.341–344.

²³ Vgl. Gen 1,27; zu den platonischen Wurzeln der Abbild-Theorie s. K. KREMER, *Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 17 (1986) 198.

wirksam sieht.²⁴ Bereits ein Blick in die Untersuchung von L. Baur²⁵ zeigt, welche Rolle die von Cusanus hier eingeführten Leitideen im Werk des Areopagiten spielen. So lässt sich etwa schon am Begriff der *multiplicatio* die geistige Nähe zu Ps.-Dionysius verifizieren, in dessen Abhandlung *De divinis nominibus* sich die folgende Sentenz über die „Urgottheit“ findet: „Alles Seiende beschenkend und es überschüttend mit der Teilnahme an ihren ungeteilten Gütern, unterscheidet sie sich, geeint bleibend, und *vervielfältigt* sich, eins bleibend, und *vermannigfaltigt* sich, ohne aus dem Einen hervorzutreten“.²⁶ Ebenso weisen auch die Begriffe *imago / similitudo* und *fluxus / fluere* auf Ps.-Dionysius und die ihn auslegenden Kommentatoren.²⁷ In diesem Zusammenhang mag es von Interesse sein, dass Cusanus (Jahrzehnte später) an den Rand des ihm 1453 überreichten Exemplars des Kommentars Alberts zu *De divinis nominibus* notiert: „Oportet aliquo modo dicere, quod a primo in omnia fluat una forma, quae sit similitudo suae essentiae, per quam omnia esse ab ipso esse participant“.²⁸

2. Die Fortführung der Thematik in den unmittelbar nachfolgenden Predigten

Wir können die soeben vorgestellte Skizze als einen ersten Versuch werten, in theologisch reflektierter Sprache den Schöpfungsgedanken zu thematisieren. Dass die dabei verwandten Vorstellungen, Motive und Bilder, die in der erwähnten philosophischen Tradition allesamt ihre begriffliche Prägung erhalten haben, uns in den folgenden Predigten wieder begegnen, zeigt die Nachhaltigkeit des Interesses, das sich keineswegs verflüchtigt.

So können wir in *Sermo IV* verfolgen, wie das Problem von Einheit und Vielheit Cusanus weiter beschäftigt. Dabei ist nicht zu übersehen, dass Proklos ihm die entscheidende Orientierung bietet: „... omnis multitudo habet ante se unitatem“.²⁹ Das Viele verweist per se immer schon auf das Eine; die Grenze muss indes scharf gezogen werden: „Nichts, das ein Erstes ist, duldet mit sich ein anderes; und zwei Entgegengesetzten geht immer ein anderes vo-

²⁴ K. FLASCH, Nikolaus von Kues (wie Anm. 4), 31.34.

²⁵ L. BAUR, Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus: CT III, Heidelberg 1941, 68 f.

²⁶ *De div. nom.* II, 11: PG 3, 649B; *Dionysiaca I*, 112²⁻⁴.113¹⁻⁴-114¹; übers. nach Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren. Auswahl und Einleitung von E. von Ivánka, Einsiedeln³ 1990, 50 (Hervorhebung v. Verf.).

²⁷ S. etwa *De div. nom.* IV, 1: PG 3, 693B; *Dionysiaca I*, 147²; IV, 4: PG 3, 697C; *Dionysiaca I*, 162¹⁻³; V, 3: PG. 3, 817B; *Dionysiaca I*, 330¹; V, 6: PG 3, 821B; *Dionysiaca I*, 346¹; 347¹; VII, 3: PG 3, 869D; *Dionysiaca I*, 403²; vgl. auch den Kommentar von Thomas Gallus: *Sur le Traité des noms divins*, N. 344: *Dionysiaca I*, 693.

²⁸ *Cod. Cus.* 96, fol. 180^{va}; Marginalie N. 514: L. BAUR, Nicolaus Cusanus (wie Anm. 25), 109.

²⁹ *S IV*: h XVI, N. 22, Z. 2-3; vgl. die Angaben in *Apparat II*.

raus“.³⁰ Mit Proklos will Cusanus klarstellen: Das Eine geht nicht in das Viele über. Es ist von grundlegend anderer Ordnung, *toto coelo* von aller Vielheit geschieden, gleichwohl aber Ursprung und Prinzip des Vielen. Was hier in philosophischer Sprache gefasst ist, lässt sich ohne weiteres auf eine stärker theologische Ebene heben. Dafür steht ein Zitat Leo's des Großen: „Der einfachen Natur der Gottheit kann nichts hinzugefügt und nichts fortgenommen werden, da sie immer schon war, was sie ist. ... Gleichwohl ist sie vielfältig in ihren Gaben (*multiplex est in donis*)“.³¹

Stärkstes Gewicht legt Cusanus sodann auf den *imago*-Gedanken. Die Schöpfung ist Abbild bzw. Abbildung Gottes. Gott bildet sich in seinen Geschöpfen ab. Dieses Motiv begegnet uns in verschiedenen Variationen; in Sermo IV erfährt es eine bemerkenswerte Differenzierung. Ausdrücklich beruft sich Nikolaus zunächst in Sermo II auf die Tradition der *Platonici*. Schon diese wussten „Gott als den Schöpfer der Welt, der die unsterblichen Seelen nach seinem Bild geschaffen hat“.³² Auch hier erfährt der Platonismus eine theologische Vertiefung, die Linie wird ins Christologische ausgezogen: „Alles Geschaffenen“, so erklärt Cusanus, „war von ewig her vorbildhaft in diesem Wort (*ideata fuere in hoc Verbo*), durch das alles geschaffen ist“.³³ Eng verwandt mit der Idee der *imago* ist der Begriff *similitudo*. Ihn präsentiert Sermo III und setzt ihn in Beziehung zur Güte Gottes: „Obwohl aus nichts, waren die Dinge doch als Gleichnis seiner Ideen gut durch die Güte Gottes (*ad similitudinem suarum rationum bona erant per Dei bonitatem*)“.³⁴ In diesen Zusammenhang gehört auch der Begriff *vestigium*. Da alles nach der Ähnlichkeit Gottes geschaffen ist, so „trägt das gesamte Universum, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, die zarte Spur seiner Güte in einem gewissen vergleichenden Schatten (*in quadam umbra comparativa*) an sich“.³⁵ Eine weitere sprachliche Variante, das Spiegel-Gleichnis, begegnet uns ebenfalls schon in der Frühzeit. In Sermo IV werden die Geschöpfe als „*speculum creatoris*“³⁶ angesprochen.

In diese begriffliche Vielfalt bringt Sermo IV eine Ordnung durch präzise Differenzierung. „Der Sohn (Gottes)“, so vernehmen wir jetzt, „ist das gezeugte Abbild der Gleichheit mit dem Vater, der Mensch ist das geschaffene Abbild der Nachahmung, die Welt ist das geschaffene Abbild der Darstellung, insofern sie ein Spiegel des Schöpfers ist, wie der Apostel sagt, dass wir jetzt durch einen Spiegel sehen“.³⁷ An dieser Stelle fügt Nikolaus eine wichtige

³⁰ A. a. O., Z. 3–5.

³¹ A. a. O., N. 34, Z. 27–28.30–31; vgl. die Angaben in Apparat II.

³² S II: h XVI, N. 3, Z. 10–12.

³³ A. a. O., N. 4, Z. 14–16.

³⁴ S III: h XVI, N. 4, Z. 27–28.

³⁵ S IV: h XVI, N. 19, Z. 3–5.

³⁶ A. a. O., N. 33, Z. 9.

³⁷ A. a. O., N. 35, Z. 19–23; übers. nach K. KREMER, Gott – in allem (wie Anm. 23), 216.

Zwischenbemerkung ein, einen uns aus Sermo I schon vertrauten Gedanken, auf den wir zu achten haben: „Die Welt ist nach dem Ähnlichkeitsbild Gottes (ad similitudinem Dei) gemacht, weil er ein anderes Urbild (exemplar) als sich selbst nicht hatte“.³⁸ Schließlich werden körperliche und geistige Kreatur noch voneinander abgehoben. „Im eigentlichen Sinn ist das körperliche Geschöpf Gottes Spur (vestigium), das geistige das Ähnlichkeitsbild (similitudo) des Schöpfers“.³⁹

Sermo VIII, eine Predigt zum Fest Mariä Himmelfahrt aus dem Jahr 1431 entfaltet die *imago*-Theologie dann nach einer Seite, die schon etwas erahnen lässt von dem späteren Ringen um eine präzise metaphysische Bestimmung des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf und des kreatürlichen Eigen-seins. „In der Vielheit der Formen“, so erklärt Nikolaus unter Berufung auf Bernhard, „haben wir so etwas wie eine Art von Strahlen der Gottheit“.⁴⁰ Das führt geradewegs auf den Gedanken der *relucentia*. „In den Kreaturen leuchten die Spuren Gottes wieder“.⁴¹ In diesem Zusammenhang erscheint dann auch ein Vergleich, der sich in der mittelalterlichen Theologie großer Beliebtheit erfreut und immer wiederkehrt. „Die sinnenhafte Welt“, so sagt Cusanus, „ist gleichsam ein vom Finger Gottes geschriebenes Buch“.⁴² Gerade dieses Bildwort macht deutlich, wie Gott sich in der Schöpfung offenbart und zugleich verhüllt, wie Offenbarung und Verborgenheit Gottes ineinander ver-schränkt sind. Hier zeigt sich die Berührung der Schöpfungstheologie mit dem Gedanken der Verborgenheit Gottes.⁴³ Cusanus notiert: Gott „wird weder gänzlich gesehen noch gänzlich nicht gesehen“.⁴⁴ Das „quia est“ Gottes ist aus der Schöpfung ablesbar, das „quid est“ bleibt uns jedoch unaufhebbar verborgen. So kommen wir nicht umhin zu bekennen: „Was Gott ist, überschreitet das Einsichtsvermögen (intellectum) aller Geschöpfe“.⁴⁵

Ausdrücklich sei noch aufmerksam gemacht auf einen Begriff, den Cusanus schon in seine Skizze von Sermo I eingetragen hatte, das *extra se*. Mit seiner Hilfe setzt Nikolaus das schöpferische Wirken Gottes vom innertrinitarischen Austausch der göttlichen Personen ab. Der Begriff markiert die Grenze zwischen Trinitäts- und Schöpfungstheologie. Auch ihn finden wir mehrfach wieder, und zwar in den Predigten II, III und XI.⁴⁶

³⁸ A. a. O., Z. 24–25.

³⁹ A. a. O., Z. 26–27.

⁴⁰ S VIII: h XVI, N. 16, Z. 4–5; vgl. die Angaben in Apparat II.

⁴¹ A. a. O., Z. 6–7.

⁴² A. a. O., Z. 16–17; zur Tradition dieses Vergleichs s. R. WEIER, Das Thema (wie Anm. 21), 75.

⁴³ Das ist deutlich herausgearbeitet bei R. WEIER, Das Thema (wie Anm. 21), 68–85.

⁴⁴ S VIII: h XVI, N. 18, Z. 24–25.

⁴⁵ A. a. O., N. 19, Z. 14–16; zur Unterscheidung von „quia est“ und „quid est“ s. a. a. O., Z. 12–14.

⁴⁶ S II: h XVI, N. 4, Z. 14; S III: h XVI, N. 4, Z. 1–2; S XI: h XVI, N. 5, Z. 19.

3. Die Zuspitzung auf die Frage nach der Seins-Relation von Schöpfer und Geschöpf. Die Kreatur als *bonitas participata*

Der vorangehende Abschnitt hat uns schon gezeigt, wie sich im cusanischen Denken eine Tendenz verstärkt, die ein zunehmendes Interesse verrät, die seinsmäßige Beziehung von Schöpfer und Geschöpf näher ins Auge zu fassen und dabei die Frage nach dem Sein, der Washeit des Geschöpfes zu stellen. Wenn, wie der Gedanke des *effluxus* nahelegt, das Geschöpf seinem Sein nach aus der Fülle des Einen, aus dem göttlichen Urprinzip „herausfließt“, in welchem Verhältnis steht dann das geschaffene Sein zur göttlichen Seinsfülle? Wie lässt es sich dann seinsmäßig (ontologisch) bestimmen? Wir sehen hier, wie die Frage nach dem *quid est*, die zunächst auf das göttliche Sein zielt, auf den Bereich der Schöpfung übergreift. (Dass damit zugleich die Schöpfungs-theologie in den Bannkreis der Thematik von der Verborgenheit Gottes gerät, wird uns noch eingehender beschäftigen).⁴⁷

In Sermo XIX vom ersten Weihnachtstag 1438, einer Predigt also, die zeitlich schon nahe an *De docta ignorantia* heranrückt, können wir beobachten, wie diese Fragestellung die Aufmerksamkeit unseres Autors mehr und mehr beansprucht. Und hier wird uns eine Antwort angeboten, die schon auf den Problemhorizont von *De docta ignorantia* vorausweist.

Zunächst fällt eine weitere Annäherung an Ps.-Dionysius auf, den Cusanus in der unmittelbar anschließenden Predigt XX – dem Kommentar von Robert Grosseteste folgend – ausführlich zu Wort kommen lässt.⁴⁸ Das mag als Indiz dafür gelten, dass Nikolaus dabei ist, tiefer in die Theologie des Areopagiten einzudringen. Dessen Inspiration wird jedenfalls in der Disposition zur Predigt XIX greifbar, wenn Nikolaus unter deutlicher Anspielung auf das Prinzip *bonum diffusivum sui*⁴⁹ ankündigt, er wolle (unter anderem) sprechen über die vom Wort her in alles ausgegossene Güte.⁵⁰ Das führt ihn zu der Definition, auf die es uns in unserem Zusammenhang ankommt: „Jedes Geschöpf ist nur eine gewisse Teilhabe an der göttlichen Güte“. Wir müssen hier den lateinischen Text mithören, weil er das Wesentliche schärfer auf den Punkt bringt, begrifflich präziser fasst, was in der Übersetzung zu entgleiten droht: „Quaelibet creatura non est nisi quaedam bonitas divina participata“.⁵¹ Aus der Perspektive des schöpferischen Prinzips betrachtet, bedeutet dies: „Alles besteht aus der Güte des Ursprungs, der sich selbst ohne Veränderung oder

⁴⁷ S. u. Abschnitt II: Die Wiederaufnahme und Fortführung der Diskussion in *De docta ignorantia*; vgl. auch Anm. 45.

⁴⁸ S XIX: h XVI, N. 4, Z. 24–27; N. 13, Z. 24–26; S XX: h XVI, NN. 6–10.

⁴⁹ Vgl. hierzu K. KREMER, *Dionysius Pseudo – Areopagita oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: „Bonum est diffusivum sui“*, in: *ThPh* 63 (1988) 579–585; DERS., *Die neuplatonische Seinsphilosophie* (wie Anm. 22), 321 ff.

⁵⁰ S XIX: h XVI, N. 4, Z. 24–25.

⁵¹ A. a. O., Z. 25–27.

Aufteilung seiner selbst oder sonst dergleichen verströmt⁵².⁵² Der schlichte Satz „(Deus) omnibus dat esse“⁵³ aus Sermo VIII ist nunmehr auf seine Konsequenz für die Seinsverfassung des Geschöpfs hin bedacht. Nikolaus ist bei der Frage nach der *quiditas* geschöpflicher Wirklichkeit angelangt. Das Geschöpf ist, so können wir resümieren, das, was entsteht, wenn der göttliche Ursprung sich selbst verströmt bzw. sich verströmend mitteilt.⁵⁴ Daraus folgt, dass im Geschöpf nichts ist, was nicht auf den Schöpfer zurückverweist, sich ihm verdankt. „Das Geschöpf hat damit alles das, was es hat, vom väterlichen Urgrund“.⁵⁵

Ganz auf der Höhe dieser Reflexion bewegt sich Cusanus in Sermo XX. Im Anschluss an Ps.-Dionysius bemüht er hier die Metapher des Feuers bzw. des Lichts, um zu erläutern, wie Gott in den Geschöpfen – ihr Sein konstituierend – gegenwärtig ist und wirkt. In diesem Zusammenhang kommt er darauf zu sprechen, wie das Licht im Auge das Sehen ermöglicht. Nach diesem Modell, so Cusanus in der Nachfolge des Ps.-Dionysius, haben wir uns die schöpferische Präsenz Gottes in den Geschöpfen vorzustellen: „Er ist allem unsichtbar gegenwärtig, nicht nur wie in einem anderen, wie das Licht im Auge des Blinden, sondern er ist ihm auch gegenwärtig, wie das Licht im Auge des Sehenden, in der Tätigkeit des Sehens, weil es ihm beim Sehen hilft; so wirkt Gott unsichtbar alles in allem“.⁵⁶

Auf die Formel *omnia in omnibus*⁵⁷ kommt es uns hier an. Als Zitat aus 1 Kor 12,6; 15,28 erkennbar, erweist sie sich zugleich als Prägung neuplatonischer Philosophie. Als solche begegnet sie uns bei Cusanus in zahlreichen Abwandlungen. In der erweiterten Fassung (*Deus*) *in omnibus omnia et in nihilo nihil*⁵⁸ spricht sie den für die Ontologie des Neuplatonismus zentralen Gedanken aus, dass Gott allem Seienden Teilhabe an seinem Sein gewährt, insofern – als Sein des Seienden – allem zuinnerst gegenwärtig ist, ohne doch in der Vielheit der endlichen Wirklichkeit aufzugehen.

Halten wir fest: Die beiden Predigten XIX und XX liefern uns einen sehr

⁵² A. a. O., N. 13, Z. 24–26.

⁵³ S VIII: h XVI, N. 19, Z. 7.

⁵⁴ In ganz ähnlicher Weise (wenn auch stärker christologisch denkend als Cusanus im vorliegenden Zusammenhang) definiert K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg⁷ 1976, 220: „Indem er (Gott) bei seiner bleibenden unendlichen Fülle sich selbst entäußert, entsteht das andere als seine gotteigene Wirklichkeit. ... Indem er sich selbst entäußert und deswegen natürlich in der Entäußerung selber ist, erschafft er“. Vgl. auch DERS., Zur Theologie der Menschwerdung, in: DERS.: Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln / Zürich / Köln³ 1967, 150: „Man könnte ... den Menschen definieren als das, was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in die Leere des gottlosen Nichts liebend hinausgesagt wird“.

⁵⁵ S XIX: h XVI, N. 14, Z. 7–8.

⁵⁶ S XX: h XVI, N. 10, Z. 67–71; s. die Angaben in Apparat II.

⁵⁷ Vgl. zum Folgenden K. KREMER, Gott – in allem (wie Anm. 23), 188–219.

⁵⁸ De non aliud 14: h XIII, 35, Z. 12–13; vgl. a. a. O., 6: h XIII, 14, Z. 16–17.

eindrucksvollen Beleg dafür, dass Cusanus in seinem Bemühen, die Wirklichkeit der Schöpfung und des Geschöpfes zu verstehen und philosophisch auf den Begriff zu bringen, sich dem Einfluss des Ps.-Dionysius öffnet. Dabei zeigt sich, wie die Frage nach dem Sein des Geschaffenen in den Vordergrund drängt.

II. Die Wiederaufnahme und Fortführung der Diskussion in De docta ignorantia

Die Befragung der frühen Predigten hat uns einen Einblick gewährt in die Anfänge der cusanischen Schöpfungstheologie. Wir haben gesehen, wie Nikolaus auf dem Boden der neuplatonischen Philosophie und Theologie (Ps.-Dionysius; Robert Grosseteste), im Rekurs auf einige der dort entstandenen und geläufigen Denkmodelle, den biblischen Gedanken der Schöpfung zu verstehen und plausibel zu machen versucht. Wir haben verfolgen können, wie sich dabei das Interesse auf das Problem konzentriert, die geschaffene Wirklichkeit sowohl in ihrer totalen Abkünstigkeit aus der göttlichen Fülle des Seins wie auch in ihrem Eigensein in den Blick zu nehmen und zu durchdenken.

Wenn wir uns nun der Behandlung unserer Thematik in De docta ignorantia zuwenden, so müssen wir feststellen, dass Cusanus hier die Diskussion noch einmal ganz neu aufrollt. Die Debatte wird unter offenkundig anderem Vorzeichen wieder eröffnet. Das hat seinen Grund darin, dass Cusanus inzwischen eine neue Perspektive gewonnen hat. Den Perspektivenwechsel, den der Titel seines Hauptwerkes bereits signalisiert, können wir folgendermaßen beschreiben: Die schon früher vorgetragene Erkenntnis, dass das „quid est“ Gottes uns verborgen bleibt, gewinnt nun eine, sein ganzes Denken dominierende, prinzipielle Bedeutung. Dies ist begründet in der Entdeckung des Koinzidenzprinzips. Cusanus weiß nun: Gott ist deshalb in seinem Wesen für unser Denken unerreichbar, weil in ihm die Gegensätze in eins fallen.⁵⁹ Das übersteigt unser Erkenntnisvermögen.⁶⁰

Diese Einsicht gibt dem cusanischen Denken ein ganz neues Profil und schlägt selbstverständlich nun auch auf die Schöpfungstheologie durch. Diese gerät nunmehr in den Schatten der Verborgenheit Gottes. Im Ton der Resignation bekennt sich Nikolaus schon im Proömium zu Buch II zur Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, „ohne Kenntnis des absoluten Urbildes die Natur der Einschränkung zu erfassen“.⁶¹ Das uns aus Sermo I bekannte *impossibile* ge-

⁵⁹ Den Zusammenhang von *docta ignorantia* und *coincidentia oppositorum* beschreibt treffend R. WEIER, Das Thema (wie Anm. 21), 172.

⁶⁰ De docta ign. I, 4: h I, 11, Z. 12–13; II, 2: h I, 66, Z. 14–15; K. FLASCH, Nikolaus von Kues (wie Anm. 4), 107.113.

⁶¹ De docta ign. II, Prologus: h I, 59, Z. 8–9; übers. nach Wilpert; NvKdÜ, Heft 15b, 3.

winnt hier eine erkenntnisleitende heuristisch-kritische Bedeutung und Funktion.

Die neue Einstellung macht eine grundlegende Revision der früher relativ unbekümmert eingeführten Begriffe und Denkmodelle notwendig. Diese verfallen – im Licht des Koinzidenzgedankens und der in ihm begründeten belehrten Unwissenheit – allesamt einer fundamentalen Kritik, die ihre aporetische Struktur an den Tag bringt. Das macht sie nicht überflüssig, zeigt aber, unter welchem Vorbehalt sie stehen. Dabei ist wichtig zu sehen: De *docta ignorantia* bedeutet keine Abwendung von früher eingenommenen Positionen, sondern eine Radikalisierung des Standpunktes. Cusanus treibt – von einem durch vertieftes Quellenstudium verschärften Problembewusstsein her⁶² – auf einem erhöhten Reflexionsniveau seine gesamte und damit auch seine schöpfungstheologische Spekulation weiter voran.

Im Folgenden schauen wir uns an, wie Cusanus die gängigen Denkfiguren kritisch durchmustert und in den neu gewonnenen Rahmen der *docta ignorantia* einfügt.

1. „Habet ... creatura omne id, quod habet, a principio paterno“.

Ein gültiger Satz und seine notwendige Einschränkung

Auf die Frage nach dem Seinsbestand und der Seinsverfassung der Geschöpfe hatte Cusanus – so konnten wir in der Untersuchung der frühen Predigten feststellen – die Antwort gefunden: „Das Geschöpf hat ... alles das, was es hat, vom väterlichen Urgrund“.⁶³ Diese Position wird in *De docta ignorantia* zugleich bestätigt, bekräftigt und problematisiert, ja in Frage gestellt. Zunächst die Bekräftigung: Es ist notwendigerweise so („*necesse est*“), dass „alles, was ist, das, was es ist, und insofern es ist, vom Sein selbst (gemeint ist das *absolutum esse*, d. Verf.) her besitzt“.⁶⁴ Wie könnte es anders sein, fragt Nikolaus, um die Selbstverständlichkeit dieser Einsicht zu unterstreichen.

Doch beginnen an diesem Punkt zugleich die Schwierigkeiten, wie sich herausstellt. Worin besteht die Schwierigkeit? Wenn man voraussetzt, dass dem absoluten göttlichen Sein jeder Neid fernliegt⁶⁵ (was vorauszusetzen ist,

⁶² Auf die Bedeutung des Studiums der Schriften Meister Eckharts weist hin H. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)*: BGPhThMA, Bd. 39/3, Münster 1962; vgl. auch K. KREMER, *Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken*, in: TThZ 74 (1965) 65–82. L. BAUR, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 25), 19, weist hin auf „die fleißige und ernsthaft durchmeditierte Verwendung“ des „sachlichen Inhaltes“ der Schriften des Dionysius.

⁶³ S. o. Anm. 55.

⁶⁴ *De docta ign.* II, 2: h I, 65, Z. 15–16; übers. nach Wilpert; NvKdÜ, Heft 15b, 15.

⁶⁵ A. a. O., 65, Z. 18; 68, Z. 24–25; zum Hintergrund des Motivs der Neidlosigkeit Gottes s. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie* (wie Anm. 22), 9.321; H. WACKERZAPP, *Der Einfluß* (wie Anm. 62), 83.

wenn man das absolute Sein als vollkommenes Sein denkt), dann muss man daraus folgern, so Cusanus, dass dieses absolute göttliche Sein „kein vermindertes Sein als solches (esse diminutum ut tale) mitteilen kann“.⁶⁶ Nun ist aber manifest, dass das geschöpfliche Sein vom absoluten Sein abfällt, insofern ein reduziertes, eingeschränktes (kontrakt), vermindertes Sein besitzt.⁶⁷ Das geht schon daraus hervor, dass es nur in Vergänglichkeit, Vielheit, Verschiedenheit etc. existiert. Wir stehen also vor dem Widerspruch, dass Gott *ex supposito* kein „vermindertes Sein“ mitteilt, das geschaffene Sein aber nur als solches, als endliches und insofern vermindertes (*diminutum*) existiert.

Dieser Widerspruch führt zu einer Korrektur der soeben noch unterstrichenen Position, die sich wie ein Widerruf ausnimmt: „Das Geschöpf, das abgeleitetes Sein ist, hat also nicht all das, was es ist, vom Größten“.⁶⁸ Was hat es nicht vom Größten? Antwort: Seine Endlichkeit, sein *esse diminutum*, d. h. „Vergänglichkeit, Teilbarkeit, Unvollkommenheit, Verschiedenheit, Vielheit und seine sonstigen derartigen Bestimmungen“.⁶⁹

Wir müssen hier nicht die Diskussion im Detail verfolgen. Uns kam es darauf an, zu zeigen, dass Cusanus Begriffe und Vorstellungen in Frage stellt, zurücknimmt, korrigiert. Der Widerspruch, in den seine Suche nach dem Was der Schöpfung hineinführt, ist im Grunde nicht auflösbar.⁷⁰ Cusanus hilft sich mit der Berufung auf die Kontingenz:⁷¹ Dass das aus Gott hervorgehende Sein ein gebrochenes Sein ist, lässt sich nicht auf eine positive Ursache zurückführen. Es ist kontingenterweise so. Was Gott gibt, ist kein *diminutum*. Was ankommt, was empfangen wird, ist vermindertes Sein, *esse diminutum*. D. h. das Problem bleibt auf der uns möglichen Erkenntnisstufe unlösbar. Geschöpfliches Sein ist weder Sein (in der Weise, wie es das Sein Gottes ist und von ihm mitgeteilt wird) noch nichts, ebenso wenig aber aus beidem zusammengesetzt.⁷² Nikolaus kommt hier zu der gleichen Feststellung, die er früher auf Gott bezogen hat: Unser Geist versagt, er ist überfordert, wenn es um die Erfassung des endlichen, geschaffenen Seins geht. Und das Versagen hier steht mit dem Versagen dort in unmittelbarem Zusammenhang: „Das abhängige Sein ist nicht erkennbar (intelligibile), da das Sein, von dem es herkommt, nicht erkennbar ist“.⁷³

⁶⁶ De docta ign. II, 2: h I, 65, Z. 18–19.

⁶⁷ A. DAHM, Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445: BGPhThMA NF, Bd. 48, Münster 1997, 86 ff.

⁶⁸ De docta ign. II, 2: h I, 65, Z. 19–21; übers. nach Wilpert; NvKdÜ, Heft 15b, 15.

⁶⁹ A. a. O., Z. 20–21; übers. nach Wilpert; NvKdÜ, Heft 15b, 15.

⁷⁰ K. FLASCH, Nikolaus von Kues (wie Anm. 4), 105.

⁷¹ De docta ign. II, 2: h I, 65, Z. 27–66, Z. 1; H. WACKERZAPP, Der Einfluß (wie Anm. 62), 85.

⁷² De docta ign. II, 2: h I, 66, Z. 9–12.

⁷³ A. a. O., Z. 16–17; übers. nach WILPERT; NvKdÜ, Heft 15b, 17.

2. Die Grenzen des *imago* – und Spiegelgleichnisses

Unser Geist weiß („sciat“), dass das Sein der Kreatur „nur vom Sein des Größten herrührt (eius esse non esse nisi ab esse maximi)“.⁷⁴ Wir haben gesehen, unter welchen Bedingungen Nikolaus diesen Satz aufrecht erhalten kann, ihn gelten lässt. Der Einsicht, dass die Dinge, was sie sind, von Gott als ihrem schöpferischen Urgrund her sind und haben, korrespondiert die Erkenntnis, dass Gott als *principium creativum* „in allem das ist, was es ist“.⁷⁵ Um zu erläutern, wie das zu verstehen ist, greift Nikolaus auf die Bildmetapher zurück. Gott ist so in den Dingen „wie die Wahrheit im Bilde (sicut veritas in imagine)“.⁷⁶

Cusanus erläutert das: Man stelle sich vor, von einem Antlitz existiere ein ihm gemäßes Bild (*imago propria*). Nehmen wir weiter an, von diesem eigentlichen Bild würden viele weitere und nunmehr verschiedene Abbilder hergestellt. Dann, so schließt Cusanus, „würde in diesen von einem Antlitz vielfältigsten verschiedenen Bildern dieses eine Antlitz in verschiedener und vielfacher Weise erscheinen“.⁷⁷

Aber dieser Vergleich hinkt. An ihm sind Korrekturen und Abstriche fällig. Er ist deshalb nur unter bestimmten Kautelen auf das Werk der Schöpfung übertragbar. Wenn wir an ein Bild denken, setzen wir Stoff, Material voraus, aus dem das Bild besteht. Dem Bild bzw. dem Spiegel kommt jeweils ein eigenes Sein zu, bevor sie in die Funktion treten, das Urbild abzubilden oder widerzuspiegeln. Genau diese Voraussetzung entfällt aber, wenn wir an die Schöpfung als *imago, speculum, resplendentia* denken. „Denn das Sein des Geschöpfs kann nichts anderes sein als die Widerspiegelung selbst, die nicht in einem anderen in positiver Weise aufgenommen wird“.⁷⁸

Das betrifft natürlich auch die Metapher des von einem Künstler geschaffenen Kunstwerks, die uns schon von Sermo I her vertraut ist und nun ebenfalls erscheint. Hier gilt die gleiche Einschränkung, die nämlich, dass dieses „Kunstwerk, das ja völlig von der Idee des Künstlers abhängt, kein anderes Sein hätte als das seiner Abhängigkeit, von dem es sein Sein hätte und unter dessen Einfluss es sich im Sein erhalte, so wie das Bild eines Antlitzes im Spiegel unter der Voraussetzung, dass der Spiegel vor und nach seiner abbildenden Funktion an und für sich nichts wäre“.⁷⁹ Aber auch das ist für uns

⁷⁴ A. a. O., Z. 16; übers. nach WILPERT; NvKdÜ, Heft 15b, 17.

⁷⁵ A. a. O., II, 3: h I, 72, Z. 15.

⁷⁶ A. a. O., Z. 16.

⁷⁷ A. a. O., Z. 19–21; übers. nach WILPERT; NvKdÜ, Heft 15b, 31.

⁷⁸ A. a. O., II, 2: h I, 67, Z. 21–23.

⁷⁹ A. a. O., Z. 24–27. Im Vergleich zu S I fällt auf, dass sich die Perspektive geändert hat. Nicht mehr die Allmacht des Schöpfers, der keiner Mittel bedarf, steht zur Diskussion, sondern das Sein des Geschöpfs. Was die Korrektur des Spiegelgleichnisses angeht, so haben wir

nicht mehr einsehbar. So beklagt Nikolaus auch hier die Schwäche und das Unvermögen unseres Intellekts.

3. Eine Richtigstellung zum Gedanken der *Vervielfältigung*

Zu den Begriffen, mit denen Cusanus den Hervorgang der Dinge aus ihrem Seinsgrund zu umschreiben versucht hat, gehört auch der Begriff der Vervielfältigung (*multiplicatio*), den, wie wir festgestellt haben, schon Ps.-Dionysius verwendet. Dass gerade er in Aporien hineinführt, liegt auf der Hand. Wenn Gott die absolute Einheit ist, die alles umfassend einschließt, so verträgt sich damit nicht die Vorstellung einer Vervielfachung. Wenn Gott schon alles ist, was sein kann, so verbietet sich damit der Gedanke eines Hinzukommens oder einer Hinzufügung.⁸⁰ Wir rühren hier an den Nerv der neuplatonischen Philosophie, die von jeher vor dem Problem steht, vom Einen her das Viele zu denken.⁸¹ Der Begriff *multiplicatio* erweist sich somit als problematische und fragwürdige Hilfskonstruktion. So erklärt Nikolaus schon im ersten Buch von *De docta ignorantia*: Der absoluten Einheit kann nichts gegenübergestellt werden („*nihil oppositur*“). Sie „ist also die absolute Größe selbst, welche der benedite Gott ist“. Und daraus folgt, wie Nikolaus kategorisch hinzufügt: „Als größte ist diese Einheit nicht vermehrbar (*non est multiplicabilis*), ist sie doch alles, was sein kann“.⁸²

Genau diesen Faden greift Cusanus im zweiten Buch wieder auf. „Unter allen Größten kann es nur ein Größtes geben. Das Größte aber ist jenes, dem nichts gegenübergestellt werden kann“.⁸³ Wenn wir das Größte (*maximum*) zu denken versuchen, fällt jeder Gedanke an eine Vervielfältigung dahin. Unsere Sprache gelangt hier an eine Grenze, wenn sie versucht, das Undenkbare dennoch in Begriffe zu fassen. Das fordert eine Dialektik von Affirmation und gleichzeitiger Negation heraus. In diesem Sinne erklärt Nikolaus nunmehr sehr vorsichtig, „dass Gott, der die Einheit ist, in den Dingen *gleichsam* (*quasi*) vervielfacht ist“.⁸⁴ Dieser Satz kann aber für sich allein genommen nicht stehen bleiben. Ihm muss die Negation an die Seite gestellt werden. „Und

nach H. WACKERZAPP, *Der Einfluß* (wie Anm. 62), 69.88f. mit einem Einfluss Meister Eckharts zu rechnen. Vgl. auch B. WELTE, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg 1979, 126–129.

⁸⁰ *De docta ign.* II, 3: h I, 71, Z. 28; 72, Z. 5.

⁸¹ K. KREMER, *Gott – in allem* (wie Anm. 23), 191: „Cusanus ringt mit dem Problem, wie die Vielheit der Dinge (*pluralitas rerum*) zustande kommen kann, eine seit Parmenides in der Philosophie virulente Frage, die für Plotin *die quaestio vexata* war: Wie kann aus dem ganz Einen das Viele hervorgehen?“

⁸² *De docta ign.* I, 5: h I, 12, Z. 25–28; übers. nach WILPERT; *NvKdÜ*, Heft 15a, 23; vgl. *De gen.* I: h IV, N. 149, Z. 9; N. 150, Z. 1–2.

⁸³ *A. a. O.*, II, 3: h I, 69, Z. 7–9; übers. nach WILPERT; *NvKdÜ*, Heft 15b, 23.

⁸⁴ *A. a. O.*, 71, Z. 3; übers. nach Wilpert; *NvKdÜ*, Heft 15b, 27 (Hervorhebung v. Verf.).

doch“, fährt deshalb Nikolaus fort, „erkennt man die Unmöglichkeit einer Vervielfachung jener Einheit, die die unendliche und größte ist“. ⁸⁵

Wir haben es also in der Geschöpfungswelt mit einer Vielheit zu tun, „deren Sein ohne Vervielfachung des Einen vom Einen her stammt“. ⁸⁶ Wir kommen hier über die Formulierung eines Paradoxes nicht hinaus: In der Hervorbringung, der Erschaffung der Dinge handelt es sich um eine „Vervielfachung des Einen ohne Vervielfachung“. Verständlich, dass Cusanus das Paradox mit der resignierenden Frage versieht: „Quomodo intelligis“? ⁸⁷

4. Die Illusion des *extra se*

Vor die Aufgabe gestellt, das Geheimnis der Schöpfung irgendwie zu begreifen, von ihm Zeugnis zu geben und für seine Hörer verständlich zu machen, hatte Cusanus, wie wir sahen, unter anderem auch auf die Vorstellung des *extra se* zurückgegriffen. Die Intention war klar: Das Werk der Welterschaffung sollte vom innertrinitarischen Dialog abgegrenzt werden. Verglichen mit den Hervorgängen in Gott selbst musste sich die Schöpfung als ein äußeres Geschehen darstellen. Deshalb spricht Nikolaus in Sermo I von der Vervielfältigung „in der Zeit außerhalb seiner“. ⁸⁸ Sermo II greift den Gedanken wieder auf. Auch hier steht er im Zusammenhang mit der Trinitätstheologie. Gott erkennt im Wort sich selbst „und durch dieses Wort alles außerhalb seiner“. In Sermo III hören wir von der „überfließenden Güte“, der es gefallen hat, „außerhalb ihrer Wesenheit Gutes zu tun und zu schaffen“. Sermo XI schließlich betont, dass Gott „außerhalb seiner nichts bedarf“.

Auch hier ist klar, dass unter der Voraussetzung, dass Gott mit dem Sein identisch ist und insofern als Fülle des Seins alles durchdringend umschließt, die Vorstellung eines „Außerhalb“ nicht vollziehbar ist. Deshalb kommt es auch hier zum Widerruf bzw. zur Korrektur. In *De docta ignorantia* erklärt Cusanus, dass „in ihm (Gott) alles und außerhalb seiner nichts ist“. ⁸⁹ In direkter Anrede spricht er in *De visione Dei*: „Nicht ist irgendetwas außer dir, alles aber ist in dir“. ⁹⁰ Auch hier ist die Intention des Widerrufs einsichtig. Der Gedanke der Fülle des Seins duldet nicht die Vorstellung irgendeiner außerhalb ihrer bestehenden Wirklichkeit. Abgesehen vom Sein, außerhalb seiner, ist und besteht nichts.

Hier liegt auf der Hand, was auch für die Hinterfragung der übrigen begrifflichen Konstruktionen anzunehmen ist, dass Cusanus sich von Meister Eckhart hat inspirieren lassen. Dessen Position hat H. Wackerzapp mit den

⁸⁵ A. a. O., Z. 4–5; übers. nach Wilpert; NvKdÜ, Heft 15b, 27.

⁸⁶ A. a. O., Z. 6–7; übers. nach Wilpert; NvKdÜ, Heft 15b, 27.

⁸⁷ A. a. O., Z. 7–8.

⁸⁸ S. o. Anm. 8; zu den folgenden Zitaten aus den Sermones II, III und XI s. Anm. 46.

⁸⁹ *De docta ign.* II, 13: h I, 113, Z. 8.

⁹⁰ *De vis.* 14: h VI, N. 58, Z. 4–5; vgl. K. FLASCH, Nikolaus von Kues (wie Anm. 4), 52.

Worten zusammengefasst: „Das esse hat eine solch umfassende Bedeutung, dass außer ihm nichts ist“. Daraus folgt: „Ein Verhältnis zum Sein ist nicht als ‚Außerhalbsein‘, sondern nur als ‚Insein‘ möglich“.⁹¹

III. Der Fluchtpunkt des Denkens: Identität in der Differenz.

Das Prinzip der *coincidentia oppositorum*

Um die im Frühstadium sich abzeichnende Fluchtlinie und den in *De docta ignorantia* greifbaren Fluchtpunkt des cusanischen Denkens zu erfassen, greifen wir noch einmal auf die beiden Formeln zurück, die Cusanus in den Predigten XIX und XX aus dem Werk des Areopagiten exzerpiert hat. Die beiden Begriffe *bonitas participata* und *(Deus) omnia in omnibus* nehmen auf ihre Weise schon vorweg, was in *De docta ignorantia* zum Gegenstand der Diskussion wird. Sie führen bereits in jene Dialektik hinein, die dort im Licht der *coincidentia oppositorum* voll aufbricht und zugleich bewältigt wird.

In der fortgeschrittenen Rezeption der Theologie des Ps.-Dionysius, auf die die beiden Kurzformeln hindeuten, kündigte sich ein erhöhtes Reflexionsniveau an, auf dem Cusanus sich erneut um eine spekulative Erfassung der Schöpfungsproblematik bemüht, um eine seinsmäßige Bestimmung des Geschaffenen, das in einer Ontologie, die ganz vom Einen her denkt, nur aus seiner Beziehung zum schöpferischen Urgrund her, ja als von diesem gesetzte Beziehung definiert werden kann. Die unter solchem Betracht unvermeidliche Dialektik können wir, rückschauend und vorausgegangene Überlegungen noch einmal rekapitulierend, folgendermaßen beschreiben: Alles Sein, das dem Geschöpf eigen ist, stammt von Gott. Aus sich und in sich ist es nichts. Deshalb kann Nikolaus in *De docta ignorantia* sagen: „Tolle deum a creatura, et remanet nihil“.⁹² Wir finden im Geschöpf nichts anderes als das Sein bzw. die Güte Gottes – allerdings im Modus der Teilhabe. Genau das bringt der Begriff *bonitas participata* zum Ausdruck. Und die Formel *omnia in omnibus* unterstreicht: Alles Geschaffene tritt dadurch ins Sein, dass Gott in den Dingen ist. Das Insein Gottes ist ihr Sein.⁹³ Und dennoch sind die Dinge nicht Gott, denn Gott ist nicht auf sie reduzierbar. Gott geht nicht so in die Dinge ein, dass er sich mit ihnen vermischte, gar mit ihnen oder ihrer Gesamtheit identisch würde.⁹⁴

Die Entschiedenheit und Konsequenz, mit der Cusanus das geschaffene

⁹¹ H. WACKERZAPP, Der Einfluß (wie Anm. 62), 61; s. auch K. KREMER, Meister Eckharts Stellungnahme (wie Anm. 62), 77–81 (hier sind die wichtigsten Äußerungen Eckharts zum Problem des „extra“ zusammengestellt).

⁹² *De docta ign.* II, 3: h I, 71, Z. 21.

⁹³ K. KREMER, Gott – in allem (wie Anm. 23), 191.

⁹⁴ *De docta ign.* II, 2: h I, 67, Z. 7–8: „Quis denique intelligere potest, Deum esse essendi formam nec tamen immisceri creaturae?“

Sein auf Gott zurückführt, lässt ihn keinen Moment die absolute Differenz im Sein, den Hyatus, aus dem Auge verlieren, der Schöpfer und Geschöpf voneinander trennt.⁹⁵ Hier die Balance zu wahren, Identität und Differenz im Gleichgewicht zu halten, gelingt Nikolaus mit Hilfe des Koinzidenzgedankens,⁹⁶ der – in *De docta ignorantia* zum Prinzip erhoben – fortan sein ganzes Denken prägt.

Nachdem dieser Balanceakt dank des Prinzips der *coincidentia oppositorum* gesichert ist, gibt es sozusagen kein Halten mehr. Nikolaus wagt, seine Ineinsschau auf die Spitze treibend, geradezu paradoxe Formulierungen, die, so möchte man sagen, noch etwas von der Entdeckerfreude widerspiegeln, die ihn zum Schluss die Güte des Schöpfers preisen lässt.⁹⁷ Die Schöpfung stellt sich ihm nun dar als „nicht vollendeter Gott (*deus occasionatus*)“.⁹⁸ Es ist so, „als hätte Gott sein ‚Es werde‘ gesprochen, und weil kein Gott entstehen konnte, der die Ewigkeit selbst ist, so entstand ein Gott möglichst Ähnliches“.⁹⁹ Diese Ähnlichkeit erlaubt es, die Schöpfung auf ihre Unendlichkeitsdimension hin auszusprechen, die Cusanus zum Ausdruck bringt, wenn er sagt, „dass jedes Geschöpf gleichsam eine endliche Unendlichkeit (*infinitas finita*) und ein geschaffener Gott (*deus creatus*) ist“.¹⁰⁰

Der Begriff der „*infinitas contracta*“,¹⁰¹ den Nikolaus parallel zu „*infinitas finita*“ gebrauchen kann, lässt noch deutlicher die hier erkennbare Perspektive hervortreten. Der Gedanke der *contractio*¹⁰² vereinigt sozusagen die beiden Aspekte der Identität und Differenz. Das Endlich-Geschaffene ist dem Sein nach nichts anderes als das Unendliche – allerdings auf die Weise der Zusammenziehung. Das Endliche ist – zusammengezogen – das Unendliche.

Nikolaus führt diese Spekulation der Zusammenschau von Endlichkeit und Unendlichkeit in *De dato patris luminum* zu einem weiteren Höhepunkt. Wie schon in *Predigt XIX*, so greift er auch hier zurück auf das dionysische Prinzip *bonum est diffusivum sui*. „Das Beste ist das Verströmen seiner selbst, aber nicht in Teilen, weil das Beste nur das Beste sein kann“.¹⁰³ M. a. W., wenn

⁹⁵ W. BEIERWALTES, *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius: Trierer Cusanus Lecture*, Heft 4, Trier 1997, 19; vgl. DERS., *Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens*, in: DERS., *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980, 105–143.

⁹⁶ K. REINHARDT, *Herrlichkeit als Grundwort cusanischer Theologie. Eine Analyse des Sermo CCIV*, in: *TThZ* 110 (2001) 311 f.

⁹⁷ *Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem*: h I, 163, Z. 8–9.

⁹⁸ *De docta ign.* II, 2: h I, 68, Z. 16.

⁹⁹ A. a. O., Z. 19–21; übers. nach Wilpert; *NvKdÜ*, Heft 15b, 21.

¹⁰⁰ A. a. O., Z. 18–19; übers. nach Wilpert, *NvKdÜ*, Heft 15b, 21.

¹⁰¹ A. a. O., II, 4: h I, 73, Z. 18.

¹⁰² Zum Begriff der *contractio* s. R. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 3), 139–142; K. H. VOLKMANN – SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt 1984, 52–59.

¹⁰³ *De dato* 2: h IV, N. 97, Z. 12–13; Übers. nach Nikolaus von Kues, *Philosophisch –*

das *optimum* sich verströmend mitteilt, dann gibt es sich nicht nur teilweise, dann teilt es sich nicht auf, sondern gibt sich selbst ganz. Wir kennen das aus *De docta ignorantia*. „Communicat se indiminate“,¹⁰⁴ heißt es nun erneut und zugespitzt. Entscheidend ist die Konsequenz, die Nikolaus hier zieht: „Es scheint demnach“, so sagt er, „dass Gott und das Geschöpf dasselbe sind, d. h. der Weise des Gebers entsprechend Gott, der Weise der Gabe entsprechend Geschöpf“.¹⁰⁵ Treffend kommentiert K. Kremer, dass im cusanischen Denken „jede Kreatur noch Gott ist, jedoch in Andersheit – und eben darum nicht mehr Gott“.¹⁰⁶

Hier zeigt sich nun eine dem Prinzip der *coincidentia oppositorum* eigene Dynamik, die über *De docta ignorantia* (d. h. die 1440 erreichte Stufe der Reflexion) hinausführt. Wenn sich unter Anleitung des Koinzidenzprinzips im Blick auf das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf die Identität so fassen lässt, dass in der Gabe (Schöpfung) der Geber (Schöpfer) irgendwie sichtbar wird und erscheint, dann ist in der Verschränkung von Offenbarung und Verborgenheit Gottes die Dominanz der *absconditas Dei* überwunden. Der Verborgenenaspekt tritt vielmehr zurück. Die Schöpfung bietet sich als untrüglicher und leicht zu gehender Weg zu Gott an.¹⁰⁷ Nun kann ausgesprochen werden, dass es eigentlich unmöglich ist, Gott nicht zu finden.¹⁰⁸ Cusanus ist unterwegs zu einer *theologia facilis*.¹⁰⁹ Diese Linie kann hier aber nur angedeutet, nicht mehr ausgezogen werden.

theologische Schriften, hg. u. eingeleitet von L. GABRIEL. Übersetzt und kommentiert von D. u. W. Dupré, Bd. 2 (= Dupré II), Wien 1982, 655.

¹⁰⁴ A. a. O., Z. 14–15.

¹⁰⁵ A. a. O., Z. 15–17; übers. nach Dupré II, 655.

¹⁰⁶ K. KREMER, Gott – in allem (wie Anm. 23), 215.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu auch K. KREMER, Die neuplatonische Seinsphilosophie (wie Anm. 22), 276.

¹⁰⁸ *De quaer.* 1: h IV, N. 31, Z. 16.

¹⁰⁹ *De sap.* II: h ²V, N. 29, Z. 15; N. 30, Z. 12; R. HAUBST, Streifzüge (wie Anm. 19), 71–75; K. FLASCH, Nikolaus von Kues (wie Anm. 4), 251–269.

Rechtsstaat: Ja! – Rechtskirche: Nein?

Zur Zukunft der Gerichtsbarkeit in der Kirche

In der Tageszeitung vom 12. April 2003 lautete eine Schlagzeile: „Weltweit finden Kriegsoffer einen Hüter ihrer Rechte“. Von einem Meilenstein des Völkerrechts ist da die Rede, nämlich der Schaffung eines internationalen Strafgerichtshofes. Er soll der Ahndung von Straftaten vor allem im Zusammenhang kriegerischer Auseinandersetzungen auf der ganzen Welt dienen und so zu Gerechtigkeit und stabilerem Frieden beitragen.

Zugleich mit dieser ermutigenden Nachricht wurde mitgeteilt, dass die Vereinigten Staaten den Gerichtshof boykottieren und die Vereinbarung nicht ratifizieren werden. Seitdem geht der Kampf um diesen Gerichtshof, und in den Ländern Europas breitet sich zunehmendes Befremden über die Haltung der USA aus: Wie kann man eine gerichtliche Kontrolle über das Kriegsgeschehen ablehnen? Für unser staatsbürgerliches Bewusstsein ist das ausgebaut System unabhängiger Gerichte in unserem Land eine Selbstverständlichkeit, ja ein unverzichtbarer Bestandteil der Rechtsordnung. Wir brauchen die Gerichte, um die Verfassungsmäßigkeit politischer Entscheidungen zu sichern, um unseren eigenen Anspruch z. B. auf eine Versicherungsleistung zu realisieren, um bei einer Verkehrsübertretung oder gar einer Straftat unparteiisch und nur nach Norm des Gesetzes be- oder verurteilt zu werden, geschützt gegen die Willkür einer mächtigen Staatsgewalt. Die Grundrechte unseres Grundgesetzes, angefangen von der Unantastbarkeit der Menschenwürde, wären nur Papier, wenn es keine Gerichte zu ihrem Schutz und ihrer Durchsetzung gäbe. Dass unser Staat ein Rechtsstaat ist, dass das Recht dem Schutz des Bürgers dient – dazu sagen wir selbstverständlich Ja!! Mit zwei Ausrufungszeichen!

In der Kirche sieht es anders aus. Gerichte gehören nicht zu unserem „Kirchengefühl“, im Gegenteil: Recht und Kirche werden als etwas empfunden, was nicht zusammenpasst. Konflikte in der Kirche sollten in Liebe ausgetragen und gelöst werden, nicht durch eine Klage beim Gericht. Darum fand z. B. der Plan einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, wie ihn die Würzburger Synode 1975 verabschiedete, ein geteiltes Echo.

In diesem Beitrag möchte ich Ihnen in Kürze vor Augen führen, welche Aufgaben die Gerichte in der Kirche gegenwärtig haben und welche sie in Zukunft erfüllen sollen.

1. Aufgaben der kirchlichen Gerichte heute

Die Aufgaben, die kirchliche Gerichte heute zu erfüllen haben, lassen sich anhand des gesamtkirchlichen Gesetzbuches, des Codex Iuris Canonici von 1983 benennen. Das darin enthaltene Prozessrecht sieht vor, dass jedes Recht in der Kirche durch eine Klagemöglichkeit geschützt sein soll.¹ Als Prozesspartei kann vor kirchlichen Gerichten jede Person auftreten, sei sie getauft oder nicht getauft, die innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung ein Recht geltend machen will.²

Die Realität ist etwas bescheidener. Wer heute vom kirchlichen Gericht spricht, meint das Ehegericht – eine andere Aufgabe scheinen die Kirchengerichte derzeit nicht zu haben. Und man versteht es auch, dass selbst innerkirchliche Streitparteien sich nicht gerne vor dem kirchlichen Gericht auseinandersetzen wollen, obwohl das möglich wäre. Man findet zunächst keinen Anwalt, der sich im kirchlichen Recht auskennt; die Parteien selbst verstehen nicht viel davon; und da man nicht sieht, wie das Gericht sein Urteil durchsetzen soll, wird man geneigt sein, gleich zu den staatlichen Gerichten zu gehen.

Die Aufgabe der Kirchengerichte sieht nicht nur bei uns recht einseitig aus. Wenn man die Jahressbände der römischen Rota betrachtet, findet man unter Hunderten von Entscheidungen stets nur eine Handvoll sogenannter *causae iurium*, Fälle also, die sich mit anderen Rechtsfragen befassen als der Ehenichtigkeit. Bei den Diözesengerichten dürfte es weltweit ähnlich sein – wo es überhaupt funktionierende kirchliche Gerichte gibt.

Eine andere Aufgabe der kirchlichen Gerichte könnte aber bald aktuell werden. In den Fällen des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger durch Mitarbeiter der Kirche kann die Glaubenskongregation, die einzuschalten ist, die Durchführung des innerkirchlichen Strafverfahrens durch das zuständige Diözesengericht anordnen.³ Es ist noch nicht zu erkennen, in welchem Maße das Praxis werden wird. Es ist aber damit zu rechnen, dass die Kirchengerichte bald ihre vom Gesetz vorgesehene Aufgabe als Strafgerichte werden erfüllen müssen. Sie haben darin keine Übung – worüber man an sich froh sein kann. Aber sie werden sich bewähren müssen als Hüter des Rechtes, nicht

¹ Can. 1491: Quilibet ius non solum actione munitur, nisi aliud expresse cautum sit, sed etiam exceptione.

² Can. 1476: Quilibet, sive baptizatus sive non baptizatus, potest in iudicio agere; pars autem legitime conventa respondere debet.

³ Vgl. „Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas interesse habentes: de *delictis gravioribus* eidem Congregationi pro Doctrina Fidei *reservatis*“ vom 18. Mai 2001, in: AAS 93 (2001) 785–788.

nur der Opfer, sondern auch der Täter, die ein kirchliches Grundrecht darauf haben, nur nach Maßgabe des Gesetzes verurteilt zu werden.⁴

In welchem Maße die heutige Dienstleistung der kirchlichen Gerichte nachgefragt wird, hängt von verschiedenen Faktoren ab, die sich verändern können und auch tatsächlich in einem Wandlungsprozess begriffen sind. Ich nenne drei:

- die Bekanntheit der Möglichkeit, durch ein kirchliches Ehenichtigkeitsverfahren den Weg zu einer zweiten Ehe zu öffnen;
- den Druck der kirchlichen Gemeinschaft, irreguläre Eheverhältnisse zu ordnen;
- das Interesse der Wiederverheirateten daran, ihre neue Ehe im Einvernehmen mit der Kirche zu leben.

Diese drei Faktoren sind nur teilweise beeinflussbar. Immer wieder machen die Offiziate auf ihre Arbeit aufmerksam, um im Bewusstsein der Betroffenen präsent zu bleiben. So hat das Bistum Münster eine „dreistufige Rakete“ gestartet, d. h. Informationsmaterial mit differenzierter Streuung erarbeitet: Ein Faltblatt, das an jeder Begegnungsstelle zwischen Personen mit kirchlichen Einrichtungen ausliegen soll; ein Heftchen, das man z. B. im Pfarramt erhalten kann; ein Buch, das im Laden und vielleicht auch im Schriftenstand zu kaufen ist.⁵ In zunehmender Dichte und Ausführlichkeit werden darin Informationen gegeben über das kirchliche Eheverständnis, seine rechtliche Tragweite und die Eheprozesse.

Der Druck der kirchlichen Gemeinschaft, die Eheverhältnisse ihrer Mitglieder geordnet sehen zu wollen, nimmt erkennbar ab. Ob man das bedauert oder nicht: Vor dem Hintergrund einer Scheidungsrate bei 40 % nehmen Gemeinden an der Scheidung von Mitchristen ebensowenig dauernden Anstoss wie an dem Versuch, in neuer Partnerschaft die Zukunft zu gestalten und dabei mit der Gemeinde leben zu wollen. Jeder Versuch, mit strenger Disziplin – z. B. Eucharistieverweigerung – den Druck zur Ordnung der Eheverhältnisse zu erhöhen, führt zum dritten Faktor:

Das Interesse am Leben mit der kirchlichen Gemeinde nimmt ab. Wenn Betroffene das schmerzhaftes Geschehen der Scheidung als von der Kirche nicht begleitet, sondern verurteilt erfahren, erwarten sie auch für den Versuch des Neubeginns kein Verständnis mehr und verschwinden aus dem Blick der Gemeinde.

In Folge dieser Entwicklungen können wir nicht damit rechnen, dass die Zahl der Nichtigkeitsverfahren in Deutschland dauerhaft stabil bleiben oder

⁴ Can. 221 § 3: *Christifidelibus ius est, ne poenis canonicis nisi ad normam legis plectantur.*

⁵ Ratgeber Kirchliches Ehegericht. Was tun, wenn die Ehe zerbrochen ist? Darstellung des Verfahrens mit Fallbeispielen, hg. vom BISCHÖFLICHEN OFFIZIALAT MÜNSTER, Münster 2001.

gar steigen wird. Die Behauptung jedenfalls, die meisten Prozesse würden nur geführt, weil dadurch jemand seinen Arbeitsplatz bei der Kirche sichern will, trifft weder zu noch würde die Zahl der entsprechenden Verfahren die Existenz der Offiziate sichern.

Was sich für Deutschland sagen lässt, muss allerdings nicht weltweit gelten. Es gibt zahllose Varianten:

- Im einen Land gibt es gar keine arbeitende Gerichtsbarkeit, man löst die Probleme von Scheidung und Wiederheirat entweder ohne die Kirche oder von ihr toleriert, aber ohne amtliche Regelung.
- In einem anderen Land werden sehr viele Prozesse geführt, die den Verdacht aufwerfen, es werde gar nicht mehr nach den Normen des Gesetzes gearbeitet, sondern eher eine Angemessenheitsentscheidung gefällt, ob jemand erneut kirchlich heiraten darf.
- In einem dritten Land stehen dem Angehen kirchlicher Gerichte finanzielle Hürden im Wege. Fast nirgends in der Welt stehen der Kirche solche Finanzmittel zur Verfügung wie bei uns.

Die Zukunft der kirchlichen Gerichtsbarkeit wird weltweit ebenso verschiedenen aussehen wie die Gegenwart. Ich möchte daher von den Erwartungen handeln, denen sich die Kirchengerichte in Deutschland in den nächsten Jahren und Jahrzehnten gegenübergestellt sehen werden.

2. Künftige Erwartungen an kirchliche Gerichte in Deutschland

Die bisherige Aufgabe wird den deutschen Offiziaten erhalten bleiben, wenn auch vielleicht in abnehmendem Umfang. Zwei neue Aufgaben sind aber seit langem im Gespräch: Rechtsprechung über Entscheidungen der kirchlichen Verwaltung und Judikatur auf dem Feld des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts. Beide Spezialaufgaben der künftigen Gerichtsbarkeit haben ihren Hintergrund, über den ich ebenso berichten will wie über die bisherigen Planungen und den Stand der Verwirklichung.

a) Hintergrund, Plan und Stand der Errichtung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit in Deutschland

Anlass

Die Frage nach dem Verwaltungsrechtsschutz ist keine spezifisch deutsche. Bereits die Bischofssynode 1967, die Leitsätze für die Reform des Codex Iuris Canonici formulierte, sah eine gesamtkirchlich drängende Notwendigkeit, in der kanonischen Rechtsordnung wirkliche subjektive Rechte anzuerkennen, die durch Beschwerde und gerichtliche Rechtsmittel geschützt werden müssten. Überall in der Kirche werde die Notwendigkeit gespürt, Verwaltungsgerichte nach Instanzen und Arten zu schaffen, damit die Verteidigung der

Rechte dort ein eigenes kanonisches Verfahren habe. Jeder Verdacht der Willkür in der kirchlichen Verwaltung müsse verschwinden.⁶

Es ist für unser Land charakteristisch, dass das Verlangen nach einer Kontrolle der kirchlichen Verwaltung hier besonders ausgeprägt ist. Zwei Faktoren sind dafür von Bedeutung: einerseits das staatsbürgerliche Bewusstsein auch der katholischen Christen, die einen umfassenden Schutz ihrer subjektiven Rechte von der Obrigkeit zu erhalten gewöhnt sind und ihn deshalb auch in der Kirche erwarten, andererseits die Komplexität der deutschen kirchlichen Verwaltung, die nach Umfang und Tendenz zum Bürokratismus den staatlichen Behörden kaum nachsteht – und insoweit gänzlich aus dem Rahmen der weltkirchlichen Maßstäbe fällt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Vollversammlung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken am 7. Mai 1993 im Rahmen der Thematik „Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?“ an die erste Stelle der beschlossenen Desiderate folgenden Text setzte:

„Wir erwarten, daß die Deutsche Bischofskonferenz und die Diözesen in Deutschland, im Sinne des Beschlusses der Würzburger Synode »Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (KVGÖ)« § 3 eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit einschließlich Schiedsstellen aufbauen.“⁷

Werdegang

Rechtsschutz zu schaffen gegenüber der Verwaltungsgewalt in der Kirche und damit der „dritten Gewalt“ auch in der Kirche mehr Wirkung zu geben, war, wie oben zitiert, ein Anliegen der Väter der Codex-Reform. Im CIC von 1917 verbot can. 1601 die Anrufung der Rota, also des päpstlichen Gerichts, gegen Dekrete der Ordinarien.⁸ Das wurde nicht nur auf die Ebene der Kompetenzverteilung beim Heiligen Stuhl bezogen, sondern als allgemeiner Grundsatz verstanden, der eine Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte für Klagen gegen Verwaltungsakte welcher kirchlicher Instanzen auch immer verbiete.

Das erste der Schemata, in denen Teilentwürfe zum neuen Codex der weltweiten Begutachtung unterbreitet wurden, war ausgerechnet das über die „Procedura administrativa“ (1972)⁹, über Verwaltungsverfahren und Verwaltungsgerichte. Es erfuhr weitere Bearbeitungen, deren Ergebnis im „Sche-

⁶ Vgl. „Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant“, in: Comm. I (1969) 77–85, hier Leitsatz 7.

⁷ Abgedruckt in: ZdK Dokumentation 7. 5. 1993, 4.

⁸ „Contra Ordinariorum decreta non datur appellatio seu recursus ad Sacram Rotam; sed de eiusmodi recursibus exclusive cognoscunt Sacrae Congregationes.“

⁹ Das Schema enthielt sowohl Normen für das Verwaltungsverfahren als auch das Verwaltungsbeschwerde- und verwaltungsgerichtliche Verfahren.

ma Novissimum“ zum Codex von 1982 zu besichtigen war. Vorgesehen war nicht nur die Möglichkeit, auf diözesaner Ebene Schiedsstellen einzurichten, sondern geplant waren auch Gerichte, die in erster Instanz über Dekrete urteilen sollten, die von Bischöfen erlassen worden waren (can. 1737 §1 SchNov¹⁰). Die Bischofskonferenz sollte ein Berufungsgericht errichten können (can. 1738 §1 SchNov). Die Apostolische Signatur wäre zuständig gewesen für Entscheidungen über Dekrete der Bischofskonferenz und über die Berufung in zweiter oder dritter Instanz (can. 1739 SchNov¹¹).

Zeitlich parallel zur Publikation des ersten Schemas über die „Procedura administrativa“ arbeitete die Gemischte Kommission VIII/IX der Würzburger Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1972–1975) am Projekt einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit für Deutschland. Angesichts des noch geltenden can. 1601 CIC/1917 wurden als Möglichkeiten ins Auge gefasst, entweder vom Apostolischen Stuhl eine Ermächtigung zur Schaffung einer solchen Gerichtsbarkeit zu erhalten, oder aber den Plan ausführen zu können aufgrund der erwarteten Ermächtigung durch den neuen Codex.¹²

Nach dem Ende der Synode im Jahre 1975 geriet die Sache auf die lange Bank: Der Apostolische Stuhl erließ keine Einzelermächtigung unter Berufung auf den bald kommenden Codex, der allerdings erst acht Jahre später promulgiert wurde, und der dann – das war der eigentliche Schock – das Thema gar nicht mehr kannte: Priesen noch die Medien im Januar 1983 die Verwaltungsgerichtsbarkeit als den wichtigsten Schritt der Kirche hin zu Glaubwürdigkeit und Achtung des Rechtes, zeigten die dann im Druck erschienenen Exemplare des Codex, dass die entsprechenden Normen herausgenommen worden waren. Eine Begründung dafür ist offiziell nie gegeben worden.¹³ Damit war auch die zweite damals sichtbare Möglichkeit weggefallen.

¹⁰ Gegen Verwaltungsakte untergeordneter Instanzen wäre zuerst der Rekurs an den Bischof erforderlich gewesen, dessen Entscheidung dann vor dem Verwaltungsgericht hätte angefochten werden können, can. 1752 SchNov.

¹¹ Can. 1738 §2 sah wahlweise die Berufung an das Gericht der Bischofskonferenz oder an die Signatur vor.

¹² Dementsprechend lautete das Votum, mit dem der Beschluss „Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung – KVGO)“ (in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg 1976, 734–763) eingeleitet wurde: „Die Gemeinsame Synode ... bittet den Papst, eine Rahmenordnung für die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit zu erlassen oder der Deutschen Bischofskonferenz eine Einzelermächtigung zu geben, eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit zu errichten. Zugleich bittet die Gemeinsame Synode ... die Deutsche Bischofskonferenz, sobald die Rahmenordnung oder die Einzelermächtigung vorliegt, in ihrem Bereich die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit mit der folgenden Ordnung zu errichten.“

¹³ Zur Entstehung des Würzburger Synoden-Beschlusses vgl. Walter BAYERLEIN, Einleitung zum Synodenbeschluss, Offizielle Gesamtausgabe (Anm. 8), 727–734; Klaus LÜDICKE,

Heutige Situation und Möglichkeit

Die heutige Situation ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass sich nach dem Erlass des neuen CIC im Jahre 1983 zunächst niemand mehr für die Umsetzung des Würzburger Beschlusses stark gemacht hat. So ist nicht wahrgenommen worden, dass can. 1601 CIC/1917 ersatzlos gestrichen wurde. Die Feststellung in can. 1400 § 2 CIC/1983, dass Verwaltungsstreitigkeiten nur vor den Oberen oder vor ein Verwaltungsgericht gebracht werden können, wurde entweder als Anspielung auf die Zweite Sektion der Apostolischen Signatur¹⁴ oder als Versehen des Gesetzgebers bei der Streichung der diözesanen Verwaltungsgerichtsbarkeit angesehen.¹⁵ Kein Wunder also, dass nicht geprüft wurde, ob nunmehr vielleicht der Weg frei sei, die Würzburger Ordnung in Kraft zu setzen aufgrund der allgemeinen Vorschriften des CIC über die Vollmacht der Bischöfe und der Bischofskonferenzen, Gerichte zu errichten und Verfahrensordnungen zu erlassen. Wie das im Einzelnen zu geschehen hätte, kann ich an dieser Stelle nicht ausführen, habe aber eine entsprechende Skizze darüber veröffentlicht.¹⁶ Das Fazit, das ich darin formulierte, lautet:

„Damit ist festzustellen, daß die Erwartungen der Synodenzeit, was die Voraussetzungen für die Inkraftsetzung der KVGO betrifft, sich nicht erfüllt haben, daß aber die vordergründig daraus abgeleitete Folgerung, es fehle für die Umsetzung des Synodenbeschlusses an einer Ermächtigungsgrundlage, nicht zutrifft. Der Codex Iuris Canonici hat trotz Fehlens von Rahmenbestimmungen für eine diözesane und überdiözesane Verwaltungsgerichtsbarkeit den Raum geschaffen, ja sogar Impulse gesetzt, die auf das Handeln der teilkirchlichen Gesetzgeber warten.“¹⁷

Die deutschen Bischöfe haben auf das oben zitierte Votum des Zentralko-

Kommentar zur „Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung – KVGO)“, in: Synode – Ende oder Anfang? hg. von Dieter EMEIS und Burkard SAUERMOST, Düsseldorf 1976, 371–380. Zum Werden und Scheitern der Codexreform ausführlich: Dominicus M. MEIER, Verwaltungsgerichte für die Kirche in Deutschland? Von der gemeinsamen Synode 1975 zum Codex Iuris Canonici 1983, Essen 2001 (Beihefte zum Münsterischen Kommentar, 28), 44–69.

¹⁴ Damit ist die in can. 1445 § 2 CIC genannte und nunmehr durch Art. 123 PastBon geregelte Zuständigkeit der Ap. Signatur für Klagen u. a. gegen Verwaltungsakte der Dikasterien der römischen Kurie angesprochen.

¹⁵ Ein weiteres „Versehen“ dieser Art findet sich in can. 149 § 2 CIC/1983.

¹⁶ Klaus LÜDICKE, Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit in Deutschland. Zur Lage 20 Jahre nach dem Beschluß der Gemeinsamen Synode, in: Heinrich J. F. REINHARDT (Hg.), *Theologia et Ius Canonicum* (FS Heinemann) Essen 1995, 433–446. Ausführlich wird diese Thematik dargestellt von Dominicus M. MEIER, Verwaltungsgerichte (oben Anm. 13) 121–385.

¹⁷ LÜDICKE, Verwaltungsgerichtsbarkeit (Anm. 13) 440.

mites hin mit diesem gemeinsam eine Arbeitsgruppe nominiert, die sich mit der Realisierung der Verwaltungsgerichtsbarkeit in Deutschland befassen soll. Sie ist bis heute nicht einberufen worden, und man möchte hoffen, dass das nicht an mangelndem Interesse der Bischöfe, sondern an ihrer Arbeitsüberlastung liegt.

b) Hintergrund, Konzept und Stand der Errichtung einer kirchlichen Arbeitsgerichtsbarkeit in Deutschland

Hintergrund

Was den Rechtsschutz im Bereich des kirchlichen Arbeitsrechtes angeht, stehen wir vor einem komplexen und in Deutschland ziemlich einmaligen Problem: Die in den vergangenen Jahren reichlich geflossene Kirchensteuer hat die katholische Kirche in all ihren Erscheinungsformen und Untergliederungen zu einem der größten Arbeitgeber im Lande gemacht. Dabei hat sich ein Rechtsgebiet entwickelt, das eingespannt ist zwischen staatlichem Recht, sogenanntem Staatskirchenrecht und eigentlichem Kirchenrecht.¹⁸ Hier gibt es viel Konfliktpotential und rechtliche Auseinandersetzungen sind an der Tagesordnung.

Rechtsschutz im kirchlichen Arbeitsrecht

Mit der Frage nach dem Rechtsschutz im kirchlichen Arbeitsrecht befinde ich mich auf einem Feld, das sich nicht auf das kanonische Recht beschränkt, weil es keine nur den Christen als Christen berührende Materie ist. Vielmehr geht es um Arbeitsverhältnisse von Katholiken und Nichtkatholiken, Getauften und Nichtgetauften, die im Dienst der Kirche stehen und mit ihr Konflikte auszutragen haben, die so einfache Rechte wie den Erhalt des Arbeitsplatzes oder so differenzierte Rechte wie die Mitwirkung in den Mitarbeitervertretungen betreffen können.

Was ist im „kirchlichen Arbeitsrecht“ Staatsrecht, was Staatskirchenrecht, was Kirchenrecht?

Die erste Crux des Themas besteht darin, dass drei Normenkomplexe hier durcheinanderlaufen und daher oft nicht differenziert genug gesehen werden. Das ist erkennbar an der Aussage des Art. 10 Abs. 1 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes¹⁹, dass die staatlichen Arbeitsgerichte für den Rechts-

¹⁸ Was wohin gehört, ist weitgehend unerörtert und wird, da sich die Kanonistik von diesem Feld schamhaft ferngehalten hat, unbekümmert missachtet, auch in der Gesetzgebung der deutschen Bischöfe. Ausnahmen: Joachim EDER, *Tarifpartnerin Katholische Kirche? Der «Dritte Weg» der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland aus kanonistischer Sicht*, Passau 1991 (Schriften der Universität Passau, Reihe Katholische Theologie, Band 7); Hans HEIMERL / Helmuth PREE, *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, Regensburg 1993, bes. 663–855.

¹⁹ „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“

schutz zuständig seien, „soweit die Arbeitsverhältnisse kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dem staatlichen Recht unterliegen“. Dieser Satz wird in Verkennung der Sachlage von manchen vereinfachend als Rechtswegverweisung gelesen.

Staatsrecht im Bereich des kirchlichen Arbeitsrechtes sind alle Gesetze der Bundesrepublik Deutschland, die von der höchstrichterlichen Rechtsprechung als „für alle geltendes Gesetz“ im Sinne des Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung angesehen werden.²⁰ Als Beispiel sei vor allem das Kündigungsschutzgesetz genannt, das die Kirche dazu zwingt, Grundregeln des staatlichen Kündigungsrechtes zu beachten. Die dabei anzulegenden speziell kirchlichen Maßstäbe werfen die Frage nach dem *Staatskirchenrecht* auf. Dabei handelt es sich im Prinzip um Normen, die der Staat für den Umgang mit den Kirchen aufstellt. In diesen Bereich fällt die Freiheit vom „für alle geltenden Gesetz“ und z.B. § 118 Abs. 2 des Betriebsverfassungsgesetzes, der lautet: „Dieses Gesetz findet keine Anwendung auf Religionsgemeinschaften und ihre karitativen und erzieherischen Einrichtungen unbeschadet ihrer Rechtsform.“ Hier verfügt der Staat die Freistellung der Kirchen vom System der innerbetrieblichen Mitbestimmung durch Betriebsräte, die – das macht diese Freistellung für die Kirche so wichtig – durch eine enge Verzahnung mit den Gewerkschaften charakterisiert sind.

Was die Kirche schließlich an Regelungen erlässt, um auch ihrerseits Mitbestimmung der Dienstnehmer zu gewähren, etwa die „Mitarbeitervertretungsordnung“ (MAVO), ist *Kirchenrecht*, reines und lauterer Kirchenrecht. Ich betone das, weil darüber ziemlich falsche Vorstellungen herrschen.

Kollektives und individuelles Arbeitsrecht

Für die Fragen des Rechtsschutzes ist eine Unterscheidung wesentlich, nämlich die zwischen individuellem und kollektivem Arbeitsrecht. Diese beiden Bereiche werden von verschiedenen Rechtsordnungen regiert. Das Individualarbeitsrecht (Entlohnungsanspruch, Urlaubsanspruch, Kündigungsrecht usw.) folgt in seinen wichtigsten Strukturen dem staatlichen Recht, wengleich z.B. die „Kirchliche Arbeits- und Vergütungsordnung (KAVO)“²¹ Kirchenrecht ist. Das kollektive Arbeitsrecht – im staatlichen Bereich handelt es sich parallel um das Tarif- und Betriebsverfassungsrecht – wird in der Kirche von kirchenrechtlichen Ordnungen gebildet, von der Mitarbeitervertretungs-

vom 22. September 1993, gemeinsamer Beschluss der deutschen Bischöfe, abgedruckt in: SEKRETARIAT DER DBK (Hg.), „Die deutschen Bischöfe“, Heft 51.

²⁰ Grundlegend dazu BVerfG, Beschluss des 2. Senats vom 21.9.1978 – 2 BvR 350/76, BVerfGE 42, 312–345.

²¹ Z.B. in: KABI Münster 1971, Art. 305 S. 199–211 (fortlaufend aktualisiert).

ordnung (MAVO)²² und den sogenannten KODA-Ordnungen²³, die in der Kirche den Platz des staatlichen Tarifvertragssystems besetzt halten.

Rechtsschutz auf dem Gebiet des kollektiven Arbeitsrechts

Für das kollektive Arbeitsrecht der Kirchen sind die staatlichen Gerichte nicht zuständig, da es sich um Kirchenrecht handelt. Die Frage allerdings, ob die kirchlichen Ordnungen anzuwenden sind, ob also ein Dienstgeber die in Art. 137 Abs. 3 WRV gewährte Selbstständigkeit genießt, unterliegt der Beurteilung staatlicher Gerichte.²⁴ Zur Lösung steht die Frage an, wie der innerkirchliche Rechtsschutz aussehen soll.

MAVO-Schlichtungsstellen²⁵

Nach geltender Rechtslage sieht die MAVO in den Artt. 40–42 Schlichtungsstellen und ein Schlichtungsverfahren vor. Es findet in enumerativ aufgelisteten Fällen statt, die sowohl die Rechtsstellung der Mitglieder der Mitarbeitervertretung als solcher betreffen als auch die Mitwirkungsrechte der Mitarbeitervertretung im Ganzen. Die Schlichtungsstelle entscheidet durch Kammern, die aus einem Vorsitzenden mit der Befähigung zum (staatlichen²⁶) Richteramt bestehen, der nicht im kirchlichen Dienst stehen darf, aber katholisch sein muss, und zwei Beisitzern oder Beisitzerinnen, die jeweils die Dienstgeber- und Dienstnehmerseite repräsentieren. Die Schlichtungsstelle entscheidet mit Stimmenmehrheit durch Beschluss – und damit endet das Verfahren. Weder gibt es eine Durchsetzung der Entscheidung noch eine Überprüfung. Das ist angesichts des Rechtsschutzstandards in unserer Republik als zu wenig empfunden worden.

²² „Rahmenordnung für eine Mitarbeitervertretungsordnung“ – Beschluss der Vollversammlung des Verbands der Diözesen Deutschlands vom 20. November 1995 als Muster für diözesanrechtliche Mitarbeitervertretungsordnungen, abgedruckt in: SEKRETARIAT DER DBK (Hg.), Arbeitshilfen, Heft 128.

²³ „Kommission zur Ordnung des diözesanen Arbeitsvertragsrechts“ – grundgelegt durch Beschluss der Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschlands vom 5. Dezember 1977, abgedruckt in: SEKRETARIAT DER DBK (Hg.), Arbeitshilfen, Heft 16 und 16A. Das Konzept der paritätisch besetzten Kommissionen ist teils diözesan, teils regional und auf mehreren Ebenen umgesetzt worden.

²⁴ Vgl. dazu den „Fall Goch“, BVerfG, Beschl. des 2. Senats vom 11.10.1977, 2 BvR 209/76 = BVerfGE 46, 73–120.

²⁵ Für den KODA-Bereich in Nordrhein-Westfalen hat § 17a der Regional-KODA-Ordnung (eingefügt am 1.3.1994) die MAVO-Schlichtungsstelle Köln zuständig gemacht für „alle Rechtsstreitigkeiten aus dem Gebiet dieser Ordnung ... einschließlich des Wahl- und Vermittlungsverfahrensrechts“ (abgedr. z.B. in KAbI Münster 1994 Art. 71). Diese Regelung wurde am 28.12.1995 verfahrensrechtlich präzisiert (abgedr. z.B. in KAbI Münster 1996 Art. 96).

²⁶ Die Ordnung (§ 40 Abs. 3 Nr. 1) sagt das nicht, sondern unterstellt es als vermeintlich selbstverständlich.

Planung kirchlicher Arbeitsgerichte

„Staatliche, allgemein-öffentliche und auch innerkirchliche Erwartungen“ nennt die Begründung zu Art. 10 GO²⁷ als Anlass für die deutschen Bischöfe anzukündigen: „Für Rechtsstreitigkeiten auf den Gebieten der kirchlichen Ordnungen für ein Arbeitsvertrags- und des Mitarbeitervertretungsrechts werden für den gerichtlichen Rechtsschutz unabhängige kirchliche Gerichte gebildet“ (Art. 10 Abs. 2 GO).

Zum Unterschied zwischen Verwaltungsrecht und Arbeitsrecht in der Kirche

Wenn hier die Frage nach teilkirchlichen Gerichtsbarkeiten aufgeworfen wird, muss man dem Einwand begegnen, man solle doch einen möglichst einfachen Weg gehen und die Arbeitssachen von den zu schaffenden kirchlichen Verwaltungsgerichten behandeln lassen. Diesem gewinnenden Gedanken muss aber sofort der Weg verlegt werden. Es handelt sich nicht nur strukturell, sondern auch kontextuell um ganz verschiedene Bereiche.

Verwaltungsrecht ist das Feld, in dem eine kirchliche Autorität *kraft ihrer Autorität* dem Partner eines rechtlichen Vorganges hoheitlich gegenübertritt. Die *auctoritas administrativa seu executiva* hat dem Betroffenen gegenüber rechtssetzende oder rechtsverändernde Macht.

Auf dem Gebiet des Arbeitsrechts sind die Partner gleichberechtigt, wenn auch faktisch einer die stärkere Position haben kann. Dienstgeber und Dienstnehmer schließen einen Vertrag, an den sie beide gebunden sind, und sie unterliegen gemeinsam zwingenden gesetzlichen Bestimmungen. (Dass der Dienstgeber dem Dienstnehmer Weisungen geben kann, hat nichts mit hoheitlicher Macht zu tun, sondern ist Struktur des Dienstverhältnisses unter inhaltlicher Perspektive.)

Schon wegen dieses Unterschiedes sind die beiden Sparten getrennt zu halten. Ein zweites Problem kommt hinzu: Das kirchliche Verwaltungsrecht ist innerkirchlich autonom, während das Arbeitsrecht ein Geflecht aus kirchlichen und staatlichen Normen ist, die zum Teil angewendet werden, weil die Kirche das will (z.B. Vertragsrecht, can. 1290 CIC) oder muss (zwingendes staatliches Arbeitsrecht und das „für alle geltende Gesetz“ im Sinne des Art. 137 Abs. 3 WRV²⁸).

Es soll also die Einhaltung des kirchlichen Rechtes für die Mitbestimmung auf überbetrieblicher (KODA) und betrieblicher Ebene (MAVO) durch Ge-

²⁷ Die „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“ ist ein gleichlautendes Diözesan-Gesetz in allen deutschen Bistümern, vgl. oben Anm. 19.

²⁸ Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung lautet: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. ...“ Er ist mit anderen Bestimmungen der WRV durch Art. 140 GG in das Grundgesetz inkorporiert worden.

richte kontrolliert werden können. Angaben zur Verfassung dieser Gerichte macht die GO noch nicht. Eine vom „Verband der Diözesen Deutschlands“ (VDD) eingesetzte Arbeitsgruppe hat aber eine Beschlussvorlage erarbeitet, die von der Vollversammlung des VDD am 15. Juni 1998 gebilligt und dem Apostolischen Stuhl zur Approbation eingereicht wurde. Auf dessen Vorgaben hin beschloss die Deutsche Bischofskonferenz in der Herbstvollversammlung 2003 einen geänderten Text und bat den Ap. Stuhl um die Ermächtigung, die Arbeitsgerichtsbarkeit zu realisieren. Es liegt damit ein Entwurf vor, der eine zweistufige Gerichtsbarkeit vorsieht: Je Diözese (oder auch für mehrere Diözesen gemeinsam) wird ein „Kirchliches Arbeitsgericht“ errichtet, das organisatorisch als sachlich unabhängige Kammer des Diözesangerichts verstanden werden kann. Als Gericht zweiter Instanz wird ein „Kirchlicher Arbeitsgerichtshof“ geschaffen, dessen Geschäftsstelle beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz angesiedelt sein soll.

Das Kirchliche Arbeitsgericht ist einzige Tatsacheninstanz, während der Kirchliche Arbeitsgerichtshof im Revisionsverfahren lediglich Rechtsverletzungen im Verfahren der ersten Instanz prüft. Beide Gerichte entscheiden durch Kammern, wobei in der ersten Instanz ein „Berufsrichter“ durch zwei Beisitzer aus den Kreisen jeweils der Dienstgeber und Dienstnehmer unterstützt wird, während in der Revisionsinstanz die Kammer aus drei „Berufsrichtern“ und zwei Beisitzern besteht.

Individualrechtsschutz

Für den Individualrechtsschutz, also für die Rechte des einzelnen Dienstnehmers aus seinem Arbeitsverhältnis bzw. aus seinem Arbeitsvertrag, sieht das kirchliche Recht derzeit Schlichtungsstellen vor, die nicht in allen Diözesen existieren.²⁹ Sie können den Streit um den Arbeitsplatz vielleicht innerkirchlich beheben, machen aber den Gang zum staatlichen Arbeitsgericht nicht überflüssig.

Die staatlichen Arbeitsgerichte sind für Ansprüche aus dem Arbeitsverhältnis, die sich nicht nach rein kirchlichem Recht richten, zuständig. Das ergibt sich aus dem Anspruch des Staates, von der Kirche die Einhaltung der Grundnormen des Arbeitsrechtes zu verlangen, und damit verbunden der Justizgewährungspflicht des Staates (Art. 19 Abs. IV GG). Die Kirche kann also den Gang ihrer Mitarbeiter zum staatlichen Gericht nicht ausschließen, so wie sie das „für alle geltende Gesetz“ im Sinne des Art. 137 Abs. 3 WRV nicht ausschließen kann. Jeder Arbeitnehmer wird daher, falls ihm gekündigt wird, zum Arbeitsgericht gehen, und zwar wegen der Fristenwahrung unabhängig von seiner Pflicht, die Schlichtungsstelle einzuschalten.

²⁹ Joachim EDER, Tarifpartnerin (s. Anm. 18) 92.

Wieviel Rechtsschutz im Arbeitsrecht existiert schon?

Was den Arbeitsrechtsschutz angeht, ist offenkundig, dass die Schlichtungsstellen nach § 40 der MAVO auch von den deutschen Bischöfen als unzureichend zur Rechtssicherung im Bereich des kollektiven Arbeitsrechts empfunden werden. Von daher ist es zu begrüßen, dass der Weg zur KAGO, der kirchlichen Arbeitsgerichtsordnung, tatsächlich beschritten und auch zu Ende gegangen werden wird.

Bezüglich des Individualrechtsschutzes im Arbeitsrecht sind die teilweise existierenden Schlichtungsstellen nicht mehr als ein Instrument der Streitvermeidung. Zur streitigen Entscheidung sind sie nicht berufen und nicht fähig. Hier bedarf es durchaus gerichtlicher Instanzen.

Es fragt sich allerdings, ob diese überhaupt geschaffen werden müssen oder nicht vielmehr bereits existieren. Das Erzbischöfliche Offizialat Köln hat ein Dekret erlassen, mit dem es die Klage eines kirchlichen Mitarbeiters als unzulässig abgewiesen hat, der einen besoldungsrechtlichen Anspruch mithilfe eines *processus contentiosus ordinarius* durchsetzen wollte. Die Begründung der Zurückweisung lautete, dass Art. 10 Abs. 1 GO die staatlichen Arbeitsgerichte für zuständig erkläre und daher der Weg zu kirchlichen Gerichten verschlossen sei.

Diese Entscheidung liegt aus mehreren Gründen neben der Sache:

Das kanonische Recht garantiert durch die *cann.* 221 § 1, 1476 und 1491 CIC die Durchsetzbarkeit jedes Rechtes innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung durch die zuständigen kirchlichen Instanzen. Ein Besoldungsanspruch beruht auf kirchlichem Recht (KAVO) im Rahmen eines zwischen kirchlichen Partnern geschlossenen Vertrages.

Abgesehen davon, dass die Kirche gar nicht in der Lage ist, ihre eigenen Rechtsgewährungspflichten anderen Institutionen (wie hier dem Staat) ohne deren Zustimmung zu übertragen³⁰, könnte das staatliche Arbeitsgericht das Tätigwerden ablehnen, weil der Anspruch nicht aus staatlichem, sondern aus kirchlichem Recht erwächst.

Art. 10 Abs. 1 GO kann schon deswegen keine Rechtswegverweisung sein, weil die Bischöfe gar nicht in der Lage sind, von Prozessrechtsnormen, darunter der grundlegenden Justizgewährungspflicht durch kirchliche Gerichte,

³⁰ Das verkennt Adolf THIEL, wenn er behauptet, nach Art. 10 Abs. 1 GO seien die staatlichen Arbeitsgerichte zuständig, „soweit mit einem Mitarbeiter oder einer Mitarbeiterin im kirchlichen Dienst ein Arbeitsverhältnis besteht“. Vergütungsansprüche unterlägen der staatlichen Rechtsprechung (unter Verweis auf § 2 Abs. 1 Nr. 3a ArbGG), was aus kirchlicher Sicht aus den *cann.* 1290 und 22 CIC folge. Hier sind alle angezogenen Normen falsch gelesen: Art. 10 Abs. 1 *erkennt* die staatliche Gerichtsbarkeit über kirchliche Arbeitsverhältnisse an, *soweit sie staatlichem Recht unterliegen*. *Can.* 1290 verlangt die Anwendung staatlichen Rechtes *in der Kirche*, nicht durch den Staat, was durch *can.* 22 exakt bestätigt wird: Die staatlichen Gesetze sind, soweit betroffen, *im kirchlichen Recht* gleichsinnig zu beachten!

Ausnahmen anzuordnen. Der genannte Artikel erkennt lediglich an, dass der Staat dort, wo er die Beachtung seines „für alle geltenden Gesetzes“ auch von den Kirchen verlangt, dessen Einhaltung durch seine Gerichte garantiert.

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten: Bereits aufgrund des Codex Iuris Canonici sind die kirchlichen Gerichte dazu verpflichtet, Streitigkeiten über subjektive Rechte aus kirchlichem Arbeitsrecht gerichtlich zu entscheiden.

Individualrechtsstreitigkeiten vor den heutigen Offizialaten?

Schaut man genau hin, erkennt man, dass Streitigkeiten über das einzelne Arbeitsverhältnis mit der Kirche durchaus in die allgemeine Kompetenz der heutigen Offizialate fallen – es geht um Rechte, die jemand in der Kirche hat.

Es ist sicher kein Angriff auf die heute an den kirchlichen Gerichten tätigen Fachleute, wenn ich sage, dass sie für die Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten aus kirchlichen Arbeitsverhältnissen nicht vorbereitet sind. Wenn also Klagen bei den Offizialaten zulässig sind und deswegen behandelt werden müssten, ist es doch erlaubt zu sagen, dass die heutigen kirchlichen Gerichte in erhebliche Bedrängnis kämen. Das Projekt der KAGO will daher Spezialkammern schaffen, die mit anders qualifizierten Personen besetzt nach einer besonderen Verfahrensordnung vorgehen.

Die Schaffung der kirchlichen Arbeitsgerichtsbarkeit, wie sie im Entwurf vorliegt, ist ein notwendiger Schritt in die richtige Richtung, doch greift er zu kurz, indem er nur die Streitigkeiten auf dem Feld des Mitwirkungsrechtes der Dienstnehmer erfasst. Es wird sich als erforderlich erweisen, auch den Schutz des einzelnen Arbeitsverhältnisses durch kirchliche Gerichte zu gewährleisten.

Der Entwurf versucht nämlich – übereinstimmend mit Art. 10 GO – zu verschleiern, dass zwischen dem Bereich der staatlichen Rechtsschutzgewährung und der Zuständigkeit der künftigen Gerichtsbarkeit ein Loch klafft, das in die (ausschließliche) Zuständigkeit der Kirche fällt. In diesem stecken die kirchenrechtlich begründeten subjektiven Rechte der Partner des Arbeitsverhältnisses. Man kann dieses Loch nicht den Offizialaten in ihrer heutigen Gestalt überlassen. Es wird aber vielleicht geschlossen werden, wenn die neuen Kammern sich eingearbeitet und bewährt haben, oder wenn Klagen wie die in Köln abgewiesene in größerer Zahl bei den Offizialaten vorgelegt werden und damit der Druck auf den Gesetzgeber wächst.

3. Konsequenzen für die kirchliche Gerichtsbarkeit in Deutschland

Was kommt also auf die kirchlichen Gerichte zu: ein Absinken in die Bedeutungslosigkeit oder eine neue Herausforderung? In jedem Falle ein Wandel in der Aufgabenstellung. Er wird für den Stellenwert der kirchlichen Gerichte erhebliche Bedeutung haben.

Die Nichtigerklärung von Ehen, die eine pastoral außerordentliche Bedeutung hatte, ist als richterliche Aufgabe eigentlich wenig beachtet und anerkannt worden, jedenfalls außerhalb des Kreises derer, die an den Offizialaten arbeiten. Und in der Tat handelt es sich ja auch um eine Materie, bei der in Form von gerichtlichen Prozessen eine rechtliche Feststellung getroffen wird, ob nämlich eine Ehe zustande gekommen sei oder nicht. Ein Rechtsstreit im üblichen Sinne ist das nicht.

Was auf die kirchlichen Gerichte zukommt, ist hingegen eine im eigentlichen Sinne streitentscheidende Tätigkeit. Sowohl bei der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit wie bei den Arbeitsgerichten gibt es echte Parteien, zwischen denen die Gerichte den Weg des Rechtes zu weisen haben.

Die kirchlichen Gerichte in Deutschland werden sich anders entwickeln als in anderen Ländern, weil sie andere Aufgaben zu erfüllen haben werden. Die spezielle Materie der Rechtsprechung erfordert spezialisiertes Personal, so wird sich die Besetzung der Gerichte zu wandeln haben – was dem zunehmenden Priestermangel auch in der Gerichtsbarkeit Rechnung tragen kann.

Wie groß der Arbeitsanfall an den Gerichten sein wird, ist noch nicht abzusehen. Damit kann auch noch nicht entschieden werden, ob die Aufgaben mit nebenamtlichen Kräften zu leisten sein werden oder ob hauptamtliches Personal beschäftigt werden muss. Die neuen Gerichtsbarkeiten werden klein dimensioniert starten, denn es sollen nicht neue Apparate entstehen, sondern der Dienst des Rechtes in Sparsamkeit geleistet werden.

4. Schluss

In der Überschau wage ich den Satz, dass die kirchlichen Gerichte in Deutschland nicht nur Zukunft haben, sondern dass diese Zukunft ihnen erst ihre eigentliche Aufgabe bringen wird: in der Lebenswirklichkeit und in den Konflikten der Kirche unseres Landes streitschlichtende, streitentscheidende Funktion zu erfüllen und damit für das zu sorgen, was Aufgabe der richterlichen Gewalt ist: Rechtsfrieden, Rechtssicherheit und damit Gerechtigkeit, die niemandem besser ansteht als der Kirche.

Mein Vor-Vorgänger auf dem Kirchenrechtslehrstuhl in Münster, der Trierer Priester Peter Joseph Keßler hatte Recht, wenn er auf den damals häufig erhobenen Vorwurf, die katholische Kirche sei eine Rechtskirche, zur Antwort zu geben pflegte: „Ach wäre sie es doch!“ Die Kirchlichen Gerichte werden dazu helfen können, dass sie es wird!

Frucht der Revolution und der Freiheit – Die Neugründung des Trierer Officialates 1851*

„Ein seit Unserm Antritte der Diöcesan-Verwaltung von Uns stets gehegter und von dem größten Theile des Diöcesan-Clerus getheilter Wunsch hat durch die von Uns heute vorgenommene Installation eines eigenen geistlichen Gerichts für die gesammte Diöcese seine Erfüllung gefunden.“¹

Mit diesen Worten leitete Bischof Wilhelm Arnoldi ein auf den 29. Dezember des Jahres 1851 datiertes Rundschreiben an die „Hochwürdige Geistlichkeit“ des Bistums Trier ein. Mit ihm informierte er den Klerus über die Neugründung des geistlichen Gerichts in Trier. Die Einrichtung einer neuen bischöflichen Behörde – ein besonderer Grund zur Freude nicht nur hinter dem Dom, sondern im ganzen Bistum? Angesichts heutiger Vorbehalte gegen eine kirchliche Bürokratie oder gar deren Ausbau mag diese Bemerkung Arnoldis erstaunen und Anlass zu genaueren Nachfragen geben. Für den Historiker bietet es sich an, eine Antwort im historischen Kontext dieser Behauptung zu suchen.

1. „Am Anfang war Napoleon“

So beginnt Thomas Nipperdey seine vielgerühmte Deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts.² Der Satz trifft auch in unserem Fall zu. Mit Napoleons Siegen und ihrer erfolgreichen politischen Umsetzung im Frieden von Lunéville war 1801 das Schicksal der linksrheinischen Gebiete definitiv festgelegt. Mit der Unterschrift unter diesen Text war das Ende des Kurfürstentums Trier gekommen, das linksrheinische Gebiet auch völkerrechtlich an Frankreich gefallen. Das Ende des Erzbistums Trier kam in Gestalt des 1801 von Napoleon mit Papst Pius VII. geschlossenen Konkordats, das ein Jahr später in Kraft trat. Mit diesen Vorgängen war auch das Aus für die in Jahrhunderten gewachsene geistliche Gerichtsbarkeit im Linksrheinischen besiegelt.³ Die Gesetzgebung der revolutionären Regierungen hatte sie in Frankreich schon 1790 beseitigt,

* Anlass für diesen Beitrag war der Festakt zum 150jährigen Jubiläum des Officialates. Der Beitrag gibt den um Fußnoten ergänzten Festvortrag wieder.

¹ Johann Jakob BLATTAU, Statuta synodalia, ordinationes et mandata dioecesis Trevirensis, 9 Bde. Trier 1844–1859, hier IX, 299. Das Original liegt im Bistumsarchiv Trier Abt. B III, Nr. 2, 17, Bl. 70.

² Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat. München 1983 (1994), 11.

³ Zu den Vorgängen vgl. zusammenfassend Elisabeth WAGNER, Die Säkularisation, in: Martin PERSCH / Bernhard SCHNEIDER (Hg.), Auf dem Weg in die Moderne 1802–1880. Trier 2000 (= Geschichte des Bistums Trier 4), 37–40; DIES., Das Konkordat von 1801/02 und seine Umsetzung, in: ebd., 41–46.

in den von Napoleon dem Konkordat einseitig hinzugefügten so genannten „Organischen Artikeln“ wurde die Aufhebung der Offizialate ausdrücklich bestätigt. Die geistlichen Gerichte in Koblenz, Trier und Longwy erloschen. Leicht übersehen wird angesichts dieser klaren Fakten, dass die kirchliche Gerichtsbarkeit als solche weder von der revolutionären Gesetzgebung noch von den „Organischen Artikeln“ in Frage gestellt wurde. Mit ihnen waren die Offizialate als öffentlich-rechtliche Gerichtsbehörden mit zivilrechtlichen Wirkungen vernichtet, nicht aber das Recht der Kirche, in rein kirchlichen Angelegenheiten Recht zu sprechen.⁴ Außer im neu gegründeten Bistum Aachen entstanden aber tatsächlich keine Offizialate in den nun zu Frankreich gehörenden linksrheinischen Bistümern. Zwei Gründe für diese erstaunliche Abstinenz drängen sich auf. Entweder missverstand man die Rechtslage oder die neuen Bischöfe hatten kein Interesse an neuen Offizialaten, konnten sie, die man wegen ihrer nahezu unbeschränkten Machtfülle unter den Zeitgenossen gerne als „violette Präfekten“ bezeichnete⁵, doch auf dem Verwaltungsweg die strittigen Vorgänge viel leichter entscheiden als auf dem von zahlreichen rechtlichen Regeln eingeengten Weg des kanonischen Prozesses.

2. Versprechungen, Hoffnungen und politische Realitäten (1815–1847)

Nach Napoleon kamen die Preußen, denn die linksrheinischen Gebiete waren den Hohenzollern beim Territorienwechsel auf dem Wiener Kongress zugefallen.⁶ Der preußische König war willens, auch für seine katholischen Untertanen und ihre religiösen Bedürfnisse zu sorgen, nach einem Wort des Kultusministers von Altenstein freilich aus Pflichtgefühl, für seine protestantischen Untertanen dagegen aus Liebe.⁷ Die geistliche Gerichtsbarkeit erwies sich nicht als vordringlicher Gegenstand dieser königlichen Sor-

⁴ Dazu und zum Folgenden grundlegend und noch immer unübertroffen: Ludwig KAAS, Die geistliche Gerichtsbarkeit der katholischen Kirche in Preussen in Vergangenheit und Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung des Westens der Monarchie, 2 Bde. Stuttgart 1915/16, hier Bd. 1, 164–174.

⁵ Zur französischen Kirche und ihrem Episkopat vgl. Gérard CHOLVY / Yves-Marie HILAIRE, Histoire religieuse de la France contemporaine, Bd. 1: 1800–1880. Toulouse 1985. Einführend in deutscher Sprache Bernard PLONGERON, Von Napoleon zu Metternich, in: DERS. (Hg.), Aufklärung, Revolution, Restauration. Freiburg 2000 (= Geschichte des Christentums 10), 621–703, hier bes. 621–649.

⁶ Siehe dazu Max BRAUBACH, Vom Westfälischen Frieden bis zum Wiener Kongress (1648–1815), in: Georg DROEGE / Franz PETRI (Hg.), Rheinische Geschichte, Bd. 2. Düsseldorf³ 1980, 219–365, hier 346–351.

⁷ Die Aussage Altensteins aus seiner Denkschrift vom 30. März 1818 ist nach dem Original zitiert bei Friedrich KEINEMANN, Militärgottesdienst und Parität. Bemühungen der Westfälischen und Rheinischen Provinziallandtage um eine verbesserte Fürsorge für den katholischen Militärgottesdienst in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte 63 (1970) 107–125, hier 108. Guter knapper Überblick zum Verhältnis des Königreichs Preußens zur katholischen Kirche: Eduard Hegel, Die katholische Kirche in den Rheinlanden 1815–1945, in: Franz PETRI / Georg DROEGE (Hg.), Rheinische Geschichte, Bd. 3. Düsseldorf³ 1980, 329–412, hier bes. 333–355. Zur normativen Seite Heinz PAUKERT, Preussische Verwaltung und kirchliche Hierarchie in den Rheinprovinzen zur Zeit der Restauration. Freiburg 1983. Stärker mit Blick auf das Bistum Trier Bernhard SCHNEIDER, Entwicklungstendenzen rheinischer Frömmigkeits- und Kirchengeschichte

ge, sehr wohl aber als „heißes Eisen“ der preußischen Kirchenpolitik. Tunlichst hatte man in den Verhandlungen mit Rom diese Frage auszuklammern und Rom mit vagen Formulierungen zu vertrösten gesucht. Die zwischen Rom und Berlin ausgehandelte Bulle „De salute animarum“, mit der 1821 die kirchlichen Verhältnisse in Preußen geordnet wurden, enthielt dann auch tatsächlich keine ausdrückliche Zusicherung. In Art. VIII dieser Geburtsurkunde u. a. des heutigen Bistums Trier fand sich allerdings eine Formulierung, die den Bischöfen ihre gewöhnlichen Rechte versprach.⁸ In den Verhandlungen zur Besetzung der Bischofsstühle spielte diese Frage eine mitunter bedeutsame Rolle. In Köln machte der von der Regierung als Erzbischof auserkorene Graf Spiegel seine Zusage von dem Versprechen des Königs abhängig, die kirchliche Gerichtsbarkeit „auf kanonischem Fuß“ einrichten zu dürfen.⁹ Der Kandidat für den Trierer Bischofsstuhl, Josef von Hommer, hegte derartige Vorbehalte nicht. Er wusste um die zähen Bemühungen Spiegels, teilte aber dessen Taktik nicht, noch vor Übernahme des Bischofsamtes sämtliche strittigen Fragen mit der Regierung zu klären. Die möglicherweise jahrelange Verzögerung des Amtsantritts schien Hommer ein zu hoher Preis. Er hoffte außerdem, eine dehnbare, nicht exakt markierte Grenze zwischen staatlichen und kirchlichen Ansprüchen lasse später in einer für die Kirche günstigeren Konstellation größere Vorteile erreichen.¹⁰

Spiegel behielt zunächst mit seiner Taktik Recht, denn der König sicherte ihm nach zweijährigen Verhandlungen 1824 auch die kirchliche Gerichtsbarkeit zu. Es sollte eine Gleichstellung mit den Rechten der katholischen Bischöfe im Osten der Monarchie (im Ermland; in Schlesien etc.) erfolgen, die ihre Gerichtsbarkeit über die Zeit der Revolution hinweg behalten hatten.¹¹

Als es um die Umsetzung dieser Zusage ging, begannen die Schwierigkeiten aber erst richtig, wie die komplizierten Verhandlungen zwischen dem rheinisch-westfälischen Episkopat unter Führung Spiegels und der Regierung Preußens belegen.¹² Die Schwierigkeiten hingen vor allem mit divergierenden Positionen innerhalb der beteilig-

in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 48 (1996) 157–195.

⁸ Dazu Ludwig KAAS, Gerichtsbarkeit I, 253 f. Zur Bulle und zur Neuumschreibung des Bistums Trier vgl. Bernhard SCHNEIDER, Die Neuorganisation als „preußisches Bistum“: Die Bulle „De salute animarum“, in: PERSCH / SCHNEIDER, Auf dem Weg, 47–51. Den Text der Bulle bieten Ernst Rudolf HUBER / Wolfgang HUBER, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 1. Berlin 1973, 203–221.

⁹ Dazu KAAS, Gerichtsbarkeit I, 261–280. Zur Person Spiegels und zu seiner Rolle im Ringen zwischen Kirche und Staat vgl. Walter LIPGENS, Ferdinand August Graf von Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat 1789–1835. Die Wende vom Staatskirchentum zur Kirchenfreiheit, 2 Bde. Münster 1965.

¹⁰ Siehe den Bericht über seine Erwägungen in seiner Selbstbiographie: Alois THOMAS (Hg.), Josef von Hommer 1760–1836 Meditationes in vitam meam peractam. Eine Selbstbiographie. Mainz 1976, hier 279–281. Eine umfassende Biographie Bischof Hommers liegt noch immer nicht vor. Als jüngste instruktive biographische Skizze sei genannt: Martin PERSCH, Josef von Hommer (1824–1836), in: Martin PERSCH / Michael EMBACH (Hg.), Die Bischöfe von Trier seit 1802. Trier 1996, 47–74.

¹¹ Vgl. KAAS, Gerichtsbarkeit I, 280.

¹² Zu diesen Verhandlungen vgl. KAAS, Gerichtsbarkeit I, 282–433.

ten preußischen Ministerien zusammen, die zeitweilig eine förmliche Blockade aller Gespräche mit sich brachten und nur durch unmittelbare Beteiligung des Königs und einen Ministerwechsel wieder in Gang kamen. Weniger in einzelnen Details als in der Grundfrage des Verhältnisses von Kirche und Staat lagen die Probleme begründet. Anhänger eines unumschränkten Staatskirchentum taten sich schwer mit der Vorstellung, ein kirchliches Gericht neu zuzulassen, das kraft eigenen Rechts und eigener Autorität tätig war und Rechtsbereiche dem staatlichen Zugriff zu entziehen drohte.¹³ Würde durch so etwas nicht der Staat als alleiniger Souverän und alleinige Quelle allen Rechts in Frage gestellt? In Konkurrenz dazu verfocht die kirchliche Seite den Anspruch auf eine Gerichtsbarkeit, die sich nicht nur auf den kirchlichen Binnenraum erstrecken, sondern auch zivilrechtliche Wirksamkeit entfalten sollte. Das betraf gerade das Ehe-recht und damit einen für das gesellschaftliche Leben wesentlichen Komplex. Für den Westen des Reichs würde die Rückkehr zu einer solchen kirchlichen Gerichtsbarkeit nichts weniger bedeuten, als hinter die französische Zeit und ihr Recht zurück zu gehen. Dabei verteidigte man im Rheinland in den politisch tonangebenden Kreisen doch gerade das liberale französische Recht gegen alle Tendenzen, es durch das als rückständig empfundene Recht in Altpreußen zu ersetzen.¹⁴ Eine vollständige Rückkehr zu den Rechtsverhältnissen des Ancien Régime war nahezu undenkbar. Einen eigenen privilegierten Gerichtsstand für den Klerus ausschließlich vor einem kirchlichen Gericht zu restituieren, daran dachte selbst auf kirchlicher Seite niemand mehr ernsthaft. So lehnte der Trierer Bischof von Hommer in Reaktion auf einen Brief Spiegels, den er fälschlicherweise als Plädoyer für einen solchen privilegierten Gerichtsstand aufgefasst hatte, entschieden ein derartiges Ansinnen ab. Bei den „geänderten Zeitumständen“ hielt er dies für „ebenso wenig erreichbar als rätlich“¹⁵.

Am Ende zähen Ringens lag 1838 endlich ein Gesetzentwurf auf dem Tisch, mit dem die geistliche Gerichtsbarkeit in ganz Preußen auf einheitlichem Fuß organisiert werden sollte. Der Staat behielt sich ein starkes Aufsichtsrecht vor, begrenzte die ehegerichtlichen Kompetenzen auf rein katholische Ehen und gab auch im zulässigen Strafmaß bei Disziplinarprozessen rigide Grenzen an. Immerhin aber gestand er die Hauptsache zu: eine kirchliche Gerichtsbarkeit mit zivilrechtlicher Wirksamkeit.¹⁶ Realität wurde das nie, denn die kirchenpolitischen Konflikte, die als die Kölner und Trierer Wirren bekannt sind, traten dazwischen. Für die katholische Kirche bedeutete dieses Scheitern, dass Versprechen gebrochen wurden, dass die Kirche ihre Rechtskompetenz nicht im ordentlichen prozessualen Weg ausüben konnte, dass es keinen geordneten Instanzenweg gab, dass der Klerus weiterhin im disziplinarischen Bereich besonders abhängig vom Bischof und seiner Verwaltung war. An entsprechender Unruhe im Pfarrklerus hat es denn auch nicht gefehlt.

¹³ Hauptexponent dieses Kurses war Justizminister Graf Danckelmann. Seine Position skizziert exakt KAAS, *Gerichtsbarkeit I*, 302–307.

¹⁴ Zur Diskussion um das so genannte „rheinische Recht“ vgl. Karl-Georg FABER, *Recht und Verfassung. Die politische Funktion des rheinischen Rechts im 19. Jahrhundert*. Köln 1970. Zur staatskirchlichen Problematik Hubert Lentz, *Die Konkurrenz des französischen und preußischen Staatskirchenrechts 1815–1850*. Bonn 1961.

¹⁵ Brief Hommer an Spiegel vom 14.9.1826, in: *Bistumsarchiv Trier B III, Nr. 2,17*, Bl. 7–8, hier 8. Zu Hommers Schreiben vgl. auch KAAS, *Gerichtsbarkeit I*, 312–314.

¹⁶ Vgl. KAAS, *Gerichtsbarkeit I*, 430–462.

3. Frucht der Revolution und der Freiheit

a) Freiheitsträume und Freiheitsräume

Im Frühjahr 1848 brachen in vielen europäischen Ländern Revolutionen aus.¹⁷ Sie stellten in den Staaten des Deutschen Bundes die überkommenen polizeistaatlichen Verhältnisse radikal in Frage. In den Staaten des Deutschen Bundes waren Katholiken nicht die Wegbereiter der Revolution, doch zeigten sich führende Kreise rasch aufgeschlossen für zentrale revolutionäre Forderungen und spitzten sie auf kirchenpolitische Ziele zu. Der Ruf nach Freiheit der Kirche von den bisherigen staatlichen Pressionen wurde ebenso laut, wie der nach Religionsfreiheit und Vereinigungsfreiheit auch für Katholiken. In erstaunlichem Maße kam es 1848 zu einer Mobilisierung und Politisierung der Katholiken und zur Ausbildung eines seiner Zusammengehörigkeit bewussten Katholizismus.¹⁸ Als Organisationsstruktur etablierten sich Vereine („Piusverein“) und deren Generalversammlung (Mainzer „Katholikentag“ 1848). Erstmals vereinigten sich auch die deutschen Bischöfe zu einer Konferenz (Würzburger Bischofskonferenz Herbst 1848), um eine gemeinsame Haltung und Strategie in den aktuellen Fragen zu formulieren und sich auch gezielt an die katholische Öffentlichkeit zu wenden. Schließlich agierten in den Parlamenten auch katholische Abgeordnete, die sich im Frankfurter Parlament sogar teilweise zu einem lockeren Bund („katholischer Klub“) zusammenschlossen. In unterschiedlicher Intensität akzeptierten Vereine, Politiker und Bischöfe auch die Forderung nach den bürgerlichen Freiheitsrechten. Durch diese aktive politische Mitgestaltung und die dafür genutzten modernen Agitationsmittel (Vereine, Wahlversammlungen, Presse, Petitionen, parlamentarische Arbeit) wurde die deutsche Kirche moderner und selbstbewusster. Sie zählte zu den größten Nutznießern und Gewinnern der Revolution.

In diesem Kontext spielte die Frage der kirchlichen Gerichtsbarkeit keine zentrale Rolle, doch war sie immerhin so wichtig, dass darüber bei der Konferenz der Bischöfe der Kölner Provinz im Mai 1848 und später auch bei der ersten Konferenz der deutschen Bischöfe in Würzburg beraten wurde.¹⁹ Im Recht auf eine selbstständige Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit der Kirche und in der Ablehnung staatskirchlicher Regelungen in diesem Bereich (besonders des Rekurses an den Staat nach kirchlichen Urteilen) war man sich einig.

Für Preußen brachte die Verfassung vom 5. Dezember 1848 schließlich den entscheidenden Durchbruch im Verhältnis von Kirche und Staat. In Verbindung mit der grundlegenden Bestimmung von Art. 12 über die Freiheit des religiösen Bekenntnisses

¹⁷ Statt einer Unzahl von Titeln seien genannt: Franz LORENZ MÜLLER, Die Revolutionen von 1848/49. Darmstadt 2002; Roger PRICE, 1848. Kleine Geschichte der europäischen Revolutionen. Berlin 1992. Mit Blick auf das Trierer Land: Elisabeth DÜHR (Hg.), „Der schlimmste Punkt in der Provinz“. Demokratische Revolution 1848/49 in Trier und Umgebung. Trier 1998.

¹⁸ Vgl. allgemein die Beiträge im Themenband des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte 19 (2000) sowie Winfried BECKER, Bürgerliche Freiheit und Freiheit der Kirche im Epochenjahr 1848, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft (1998) 47–69. Zur Situation im Bistum Trier vgl. ERNST HEINEN, Das Bistum Trier im Jahr 1848/49, in: PERSCH / SCHNEIDER, Auf dem Weg, 531–549.

¹⁹ Siehe KAAS, Gerichtsbarkeit II, 4–7.

und der freien häuslichen und öffentlichen Religionsausübung ist vor allem die Feststellung des Art. 15 für unsere Frage einschlägig. Dort heißt es: die Kirche ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig.²⁰ Der Erzbischof von Köln, Johannes von Geissel, hatte an der Ausarbeitung der kirchenpolitischen Artikel neben anderen Klerikern mitgewirkt²¹ und begrüßte die Verabschiedung der Verfassung ausdrücklich.²² Sie war für ihn das Startsignal, um bereits zwei Wochen später das Offizialat in Köln förmlich einzurichten.²³

b) Die Errichtung des Trierer Offizialates

So schnell war man in Trier nicht. In einem Brief an Erzbischof Geissel erklärt der mit dem Kölner Erzbischof eng verbundene Trierer Bischof Wilhelm Arnoldi am 1. Juli 1851 auch, weshalb er bisher noch kein Offizialat eingerichtet habe: „wegen Abgang an disponiblen Fonds“, d. h. es fehlte schlicht und ergreifend an Geld, um das dafür nötige Personal bezahlen zu können.²⁴ Erst Ende des Jahres war es dann soweit, womit ich an den Beginn meiner Ausführungen anknüpfen kann. Am 29. Dezember errichtete Arnoldi ein geistliches Gericht, welches den Namen „Bischöfliches Offizialat“ tragen sollte. Damit war er innerhalb der Kölner Kirchenprovinz der erste, der dem Beispiel Geissels folgte. Dem Offizialat übertrug Arnoldi „die Uns als Ordinarius zustehende contentiose Jurisdiction“. Von diesem sollten „fortan alle in der Diöcese vorkommenden Streitigkeiten in Disciplinar- und Ehesachen in Unserm Namen gerichtlich entschieden werden.“²⁵ Alle entsprechenden Vorgänge waren direkt an das Offizialat zu richten, ein bemerkenswerter Unterschied zu Köln, wo der Weg über den Bischof oder das Generalvikariat lief.

Personell bestand dieses „Bischöfliche Offizialat“ aus dem Bischöflichen Offizial als Präsidenten, aus dem Promotor in Disciplinar- und anderen geistlichen Rechtsangelegenheiten, aus dem Defensor matrimonii in Ehesachen, aus nominell vier Assessoren und einem Aktuar.²⁶ Erster Offizial war Nikolaus Knopp, Doktor beider Rechte, der später auch Geistlicher Rat und Domkapitular wurde.²⁷ Als Promotor fungierte der Domkapitular und Dompfarrer Matthias Schu.²⁸ Das Amt des Defensor matrimonii übernahm der Stadtdechant und Pfarrer von St. Paulus in Trier Godehard Schäfer, der

²⁰ Die einschlägigen Passagen geben wieder: Ernst Rudolf HUBER / Wolfgang HUBER, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 2. Berlin 1976, hier 36 f.

²¹ Vgl. PAUKERT, Verwaltung, 404.

²² In einem Rundschreiben vom 9. 12. 1848 an die preußischen Bischöfe greifbar. Vgl. HEINEN, Bistum Trier, 544.

²³ Vgl. KASS, Gerichtsbarkeit II, 17–19.

²⁴ Zitiert bei KAAS, Gerichtsbarkeit II, 54 f. Anm. 1.

²⁵ BLATTAU IX, 299.

²⁶ Vgl. ebd., 300.

²⁷ Lebensdaten: 1814 in Wittlich geboren, 1844 in Trier geweiht, Bischöflicher Geheimschreiber, Bischöflicher Offizial und Geistlicher Rat seit 1851. Domkapitular wurde er 1860. 1865 verstarb er in Trier. Vgl. die Angaben bei Martin PERSCH, Die Bistumsverwaltung, in: PERSCH / SCHNEIDER, Auf dem Weg, 101–139, hier 114.128.133 sowie DIOZESANARCHIV TRIER (Hg.), Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800. Trier 1941, 186.

²⁸ Geboren 1802 in Trier, geweiht 1825, seit 1844 Domkapitular, seit 1850 Dompfarrer,

ebenfalls in beiden Rechten promoviert war.²⁹ Zum ersten Assessor wurde Domkapitular Stephan Lück bestellt³⁰, zum zweiten der Moraltheologe am Priesterseminar Professor Dr. Peter Meiers³¹, zum dritten der Pfarrer von St. Gangolf Adolph Schue³². Der Posten des vierten Assessors wurde je nach Verfahren vom Promotor bzw. Defensor wahrgenommen. Als Aktuar wirkte schließlich ein weiterer Trierer Pfarrer, nämlich Carl Wilhelm Lehnen, Pfarrer von St. Gervasius³³. Damit wurden der stadttrierische Klerus, vor allem aber das Domkapitel in die Geschäfte des neuen bischöflichen Gerichtes sehr eng eingebunden, sicher nicht zuletzt, um Personalkosten zu sparen, da die neuen Amtsträger im Offizialat durch ihre anderen Ämter bereits über eine finanzielle Absicherung verfügten. Außerdem wurde damit das Band zwischen dem Bischof und wichtigen Repräsentanten seines Klerus gestärkt.

Über den ursprünglichen Geschäftsgang erhalten wir weder in dem zitierten Rundschreiben an den Klerus noch in den übrigen Offizialatsakten irgendeinen Hinweis. Wir wissen noch nicht einmal, ob es eine kollegiale Beschlussfassung mit einem vollen Stimmrecht aller Amtsträger gab, oder ob allein dem Offizial eine beschließende, den übrigen aber nur eine beratende Stimme zukam. Letzteres ist nach den spärlichen Hinweisen wohl eher zu vermuten.³⁴ In seiner 1851 gefundenen Form überdauerte das Trierer Offizialat das 19. Jahrhundert nahezu unverändert.³⁵

c) Bilanz

Dreißig Jahre nach der Errichtung des Bistums Trier und nach Jahrzehnten voller verbgeblicher Bemühungen war damit endlich ein nach kirchlichem Selbstverständnis unerlässlicher Bestandteil der kirchlichen Struktur vorhanden. So gesehen war die Freude des Bischofs wohl begründet. Auch der Klerus mochte tatsächlich über diesen Vorgang Freude empfunden haben, denn nun hatte sich seine Stellung in gewisser Weise gefestigt, konnte er in Disziplinarangelegenheiten auf ein ordentliches Gerichtsverfahren hoffen und hatte sogar die Möglichkeit einer Berufung an eine nächste Instanz. Außerdem war der Pfarrklerus im Personal des Trierer Offizialates gut vertreten. Dennoch war es kein presbyterales Offizialat, sondern ein bischöfliches. Vorgänge in der Erzdiözese Köln im Jahr 1848 belegen, dass im Pfarrklerus in der Tat nicht nur das Ver-

seit 1867 Geistlicher Rat, seit 1868 Domdechante. Gestorben 1877. Vgl. PERSCH, Bistumsverwaltung, 113f.128; Weltklerus, 317.

²⁹ Geboren 1810 in Trier, geweiht 1833, Bistumssekretär 1836–1838, seither Pfarrer von Trier St. Paulus, 1852, Pfarrer in Trier St. Laurentius, 1862 verstorben. Siehe PERSCH, Bistumsverwaltung, 129; Weltklerus, 288.

³⁰ Geboren 1806 in Linz / Rhein, geweiht 1828, seit 1835 Professor für Moraltheologie am Bischöflichen Priesterseminar, seit 1849 Domkapitular. Vgl. PERSCH, Bistumsverwaltung, 114.118; Weltklerus, 216f.

³¹ Geboren 1811 in Heddert, geweiht 1839, seit Oktober 1849 Professor, 1868 verstorben. Vgl. Weltklerus, 232.

³² Geboren 1800 in Neumagen, geweiht 1823 in Verdun, seit 1844 Pfarrer von Trier St. Gangolf, 1865 Dechante, gestorben 1879. Vgl. Weltklerus, 319.

³³ Geboren 1810 in Springiersbach, seit 1849 Pfarrer in Trier St. Gervasius, 1888 verstorben. Vgl. Weltklerus, 204.

³⁴ Siehe KAAS, Gerichtsbarkeit II, 131.

³⁵ Vgl. ebd., 130.

langen nach einem Offizialat vorhanden war, sondern dass in Teilen des Klerus eine Wahl der dort tätigen Personen durch den Diözesanklerus befürwortet wurde.³⁶ Geschärftes demokratisches Bewusstsein und gleichzeitige Reserven gegen die sehr autoritative Amtsführung Geissels spiegeln sich in solchen Wünschen. Für den Trierischen Klerus ist nichts dergleichen überliefert, obwohl Teile eben dieses Klerus für ihre ausgeprägt demokratische Gesinnung bekannt waren.³⁷

Sicher war die Gründung des Trierer Offizialates eine Frucht der Revolution. Ohne die Revolution von 1848 hätte das preußische Staatskirchentum weiter bestanden. Die Aussicht, eine kirchliche Gerichtsbarkeit innerhalb dieses Systems zu erreichen, war nach den geschilderten Erfahrungen mehr als zweifelhaft. Die Gründung des Offizialates war nicht weniger eine Frucht der Freiheit, denn nur aufgrund der in der Revolution errungenen Freiheit vom Staatskirchentum, nur aufgrund der dem Prinzip der Religionsfreiheit und der kirchlichen Selbstständigkeit verpflichteten Verfassung war die Gründung möglich geworden. Die Errichtung des Offizialates war so gewendet auch ein wichtiger Beitrag auf dem Weg zu einer freien und eigenständigen Kirche, selbst wenn es auch in den 1850er Jahren weiterhin Konflikte zwischen Kirche und Staat und staatskirchliche Ambitionen in der preußischen Verwaltung gab.³⁸

Revolution und Freiheit bestimmten aber auch insofern die Gestalt des neuen Offizialates, als dieses nun eine rein kirchliche Instanz war, die keine zivilrechtliche Wirksamkeit entfaltete. Dahinter steht die im Grundsatz in der Verfassung enthaltene, wenn auch nicht explizit formulierte und in der Praxis auch nicht radikal vollzogene Trennung von Kirche und Staat.³⁹ Sie erlaubte es dem Staat nicht länger, die Kirche am Aufbau einer eigenen Gerichtsbarkeit zu hindern. Die Bischöfe waren auch der Sorge enthoben, gegen die Urteile ihrer Gerichte könnte Berufung beim Staat eingelegt werden. Das neue Verhältnis von Kirche und Staat machte es aber der Kirche auch nicht länger möglich, für ihre Entscheidungen etwa im Eherecht weltliche Geltung zu beanspruchen oder den weltlichen Arm in Anspruch zu nehmen, wo die Kraft zur Durchsetzung des eigenen Rechts nicht ausreichte. In diesem Sinne erklärte eine preußische Verordnung vom 2. Januar 1849 die geistliche Gerichtsbarkeit in weltlichen Angelegenheiten für aufgehoben.⁴⁰

Implizit zollte die Gründung des Offizialates in der beschriebenen Form und Kompetenz einer gewissen Säkularisierung der Gesellschaft Tribut⁴¹, insofern die Ehe stärker als zuvor zu einer „weltlichen“ Angelegenheit geworden war. Die Kompetenz der Kirche erreichte hier nur noch ein enges gesellschaftliches Segment, war also einbezogen in den Prozess der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft.⁴²

³⁶ Dazu KAAS, Gerichtsbarkeit II, 10–17.

³⁷ Vgl. HEINEN, Bistum Trier, passim.

³⁸ Siehe SIMON HYDE, Roman Catholicism and the Prussian State in the early 1850s, in: *Central European History* 24 (1991) 95–113.

³⁹ Zur Diskussion um dieses Prinzip innerhalb der Frankfurter Nationalversammlung vgl. BECKER, Freiheit, 54–63.

⁴⁰ Vgl. KAAS, Gerichtsbarkeit II, 24.

⁴¹ Zum Problem der Säkularisierung im 19. Jahrhundert vgl. Hartmut LEHMANN (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*. Göttingen 1997.

⁴² Zur funktionalen gesellschaftlichen Differenzierung als Kennzeichen gesellschaftlichen

Den preußischen Bischöfen mochte diese Tendenz nicht entgangen sein und so stießen sie in der Restaurationsphase der 1850er Jahre eine neue Diskussion über die zivilrechtliche Wirksamkeit der kirchlichen Gerichtsbarkeit an, die sogar das preußische Herren- und das Abgeordnetenhaus beschäftigte. Ihrer Initiative blieb freilich der Erfolg versagt.⁴³

Dieser Vorgang wirft ein bezeichnendes Licht auf die Ambivalenz im deutschen Katholizismus und in den Reihen seiner amtlichen Repräsentanten. Aus dem Gefängnis des Staatskirchentums herauszukommen und die neuen Mittel der Freiheit zu gebrauchen, das hatten Kirche und Katholiken gelernt. Sich im offenen Haus der Freiheit einzurichten und die rauen Winde des gesellschaftlichen Pluralismus als Kehrseite dieser Freiheit zu akzeptieren und dabei keine Sehnsucht nach dem Schutz der Gefängnismauern zu entwickeln, das war die der Kirche in Deutschland noch auf lange Zeit aufgegeben schwierigere Lektion.

Wandels im 19. und 20. Jahrhundert vgl. Karl GABRIEL, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg 1992.

⁴³ Siehe KAAS, Gerichtsbarkeit II, 56–90.

BESPRECHUNGEN

RÖLL, Walter (Hg.): Die jiddischen Glossen des 14.–16. Jahrhunderts zum Buch ‚Hiob‘ in Handschriftenabdruck und Transkription, Teil I: Einleitung und Register, Teil II: Edition. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2002, geb., € 256,00, ISBN 3-484-36052-6.

Editionen jiddischer Glossen zu biblischen Büchern sind bis heute forschungsgeschichtliche Raritäten. Von den hebräisch-jiddischen Bibelglossaren aus der Zeit vor 1450 sind bisher nur Proben veröffentlicht worden, so dass eine Beschreibung dieser sehr unterschiedlichen Zeugen für das frühe Jiddisch noch aussteht. Daher verdient die von Walter Röll (unter der Mitarbeit von G. Brünnel, M. Fuchs, L. Gehlen, H. Stern-Schulze und C. Winter) vorgelegte Ausgabe von elf jiddischen Glossaren zum Ijob-Buch aus dem 14.–16. Jh. die Aufmerksamkeit und den Dank zunächst der Jiddisten und jener, deren Interesse der deutschen Sprachgeschichte gilt, sodann aber auch der Bibel-Exegeten. Denn diese kommentierte, synoptisch angelegte Edition aus neun handschriftlichen und zwei gedruckten Quellen (Krakau 1593–95; Prag 1604) erlaubt einen auf umfangreichem homogenen Material beruhenden, nunmehr bequem durchzuführenden Vergleich von jiddischen Glossen der Frühzeit zum Buch Ijob und damit erstmals einen Einblick in die ältesten bezeugten Bemühungen einer Aneignung dieses Buches in der Volkssprache durch Juden im deutschen Sprachgebiet. Die Edition wurde mit Hilfe des Tübinger Systems von Textverarbeitungs-Programmen (TUSTEP) auf dem Rechner erarbeitet und in zwei Schriften im Mischsatz hergestellt. Der größte Teil des Textes in Transkription wurde maschinell in hebräische Schrift umgesetzt. Da die Glossierung – infolge des schwierigen hebräischen Bibeltextes – außerordentlich dicht ist, kann die Ausgabe über 15.700 jiddische Glossen präsentieren, davon über 600 aus der Zeit vor 1430 in drei punktierten Handschriften.

Teil I „Einleitung und Register“ stellt zunächst die bearbeiteten elf Glossare in Anlage und Charakter vor, ergänzt durch faksimilierte Abbildungen. Nach knappen Hinweisen zum Verhältnis der Glossare zueinander werden die Charakteristika der Sprache in den Ijob-Glossen dargestellt: zunächst die Schreibsprachen der ausgewerteten Glossare, sodann die Merkmale der Bibelübersetzungssprache. Der Abschnitt „Typen der Glossierung“ listet sowohl Unterschiede in der Form als auch semantische Unterschiede in der Glossierung auf. Die Transkriptionsliste, das Abkürzungs- und Siglenverzeichnis sowie mannigfache Listen erschließen die Edition: Alphabetisierte Wortformenlisten aller Glossare, je eine Liste der Lexeme der hebräischen Komponenten, der angeführten mittelhochdeutschen und neuhochdeutschen Parallelen, der im Deutschen nicht belegten Lexeme der deutschen Komponenten sowie der angeführten jiddischen Parallelen.

Teil II bietet die Edition der Glossare, deren gut nachvollziehbare Anlage in Teil I, S. 137*–151* erläutert wird: Das Grundgerüst bildet der versweise Abdruck des hebräischen Bibeltextes gemäß der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* sowie die entsprechende Übersetzung Martin Bubers „als der jüngsten Übersetzung ins Deutsche, die in jüdischen Traditionen steht“ (S. 137*). Dem jeweiligen Vers und Lemma zugeordnet, erscheinen die den elf Quellen entnommenen jiddischen Glossen in teils chronologisch, teils pragmatisch festgelegter Reihenfolge. Zu beachten ist, dass die Lemmata, hier die aus einem Wort oder mehreren Wörtern des Bibeltextes bestehende Angabe, auf die sich eine oder mehrere Glossen beziehen, des Öfteren und in unterschiedlicher Weise sich vom abgedruckten Bibeltext unterscheiden. Ebenso ist die Wiedergabe der jiddischen Glossen in hebräischer Schrift diplomatisch, d. h. von Normierungen wurde generell abgesehen. Große Sorgfalt wurde auf die Formulierung von Regeln zur sprachgeschichtlich interpretierenden Transkription der jiddischen Glossen in hebräischer Schrift gelegt. Hier waren erhebliche Schwierigkeiten zu meistern: Da in den drei ältesten Handschriften die jiddischen Glossen durchgehend – in unterschiedlichen Schreibtraditionen – punktiert sind, sollten Punktierung und Schriftzeichen nicht nur

in hebräischer Quadratschrift sondern gleichermaßen in der Transkription abgebildet werden. Dies ist nur durch den Rückgriff auf eine große Zahl von diakritischen Zeichen zu leisten, wodurch die Komplexität des Transkriptionssystems zwar erhöht wird, andererseits jedoch die automatische Umsetzung der in den Rechner eingegebenen Transkription in die hebräische Schrift ermöglicht. Angestrebt wurden jedenfalls „Transkriptionstexte, die, ohne Diakritika gelesen und abgesehen von der hebräisch-aramäischen Komponente, in der Regel für diejenigen nachvollziehbar sind, die mit deutschen Texten der Zeit vertraut sind“ (S. 140^o). Bei der Transkription der hebräischen Komponente, die selbstverständlich als aschkenasisch interpretiert wurde, verzichtete man weitgehend auf Diakritika.

Die Erläuterungen zum Text, jeweils als Fußnoten geboten, zielen darauf ab, vor allem sprachgeschichtliche Schwierigkeiten zu mindern. Ihre knappen Informationen sind sowohl für germanistische Benutzer ohne Hebräisch-Kenntnisse wie für jiddistische oder judaistische Benutzer ohne Kenntnisse des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Deutsch gedacht. Die Anmerkungen gehen ggf. auf den Überlieferungsbefund ein, führen hebräische Angaben aus der Quelle auf, bieten eine Übersetzung ins Deutsche oder grammatische Angaben. Sie führen formale Parallelen im Deutschen wie im Jiddischen auf, vermerken ungewöhnliche Deutungen der Lemmata und bieten Verweise. Da die Belege für die jiddische Bibelübersetzungssprache eine Besonderheit im Wortbestand der Glossen darstellen, werden auch diese vermerkt, ggf. unter Berufung auf die noch nicht veröffentlichte „Historische jiddische Semantik: Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und des deutschen Wortschatzes“ von Erika Timm.

Es ist der stupenden Gelehrsamkeit, dem bewundernswürdigen Engagement und der zielstrebigsten Ausdauer des Herausgebers zu danken, dass dieses Werk einen hervorragenden Einblick in das vielgestaltige Bemühen der frühen jiddischen Glossatoren ermöglicht, zu einem adäquaten Verständnis des Bibeltextes zu gelangen.

Reinhold Bohlen, Trier

SCHAPER, Joachim: *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit* (FAT 31). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2000, 352 Seiten, Ln., € 89,00, ISBN 3-16-14740.

Diese Tübinger ev.-theol. Habilitationsschrift hat zum Ziel die historische Untersuchung des Verhältnisses zwischen Priestern und Leviten im Juda der Perserzeit oder umfassender ausgedrückt: die Geschichte der Restauration des Jerusalemer Tempels und der Entwicklung seiner Beamtenhierarchie unter persischer Herrschaft. Nach einem Überblick über die Forschungsgeschichte und die gewählte Methode (1–17) sowie über die literarischen Quellen und archäologischen Zeugnisse (18–78) handelt der Verf. zunächst über das Verhältnis zwischen Priestern und Leviten von der Joschija-Zeit an bis zum Ende des Exils mit Blick auf die Traditionen, die das Kultpersonal betreffen und die in der dtn/dtr Literatur, dem Buch Ezechiel und der Priesterschrift ihren Niederschlag gefunden haben (79–129). Den Kern der Untersuchung bilden die folgenden Kapitel über Aspekte der Religions- und Wirtschaftspolitik des Achämenidenreiches (130–161), die Neuerrichtung der Tempelhierarchie dieser Epoche (162–225), die Priester und Leviten unter Nehemia und Esra (226–268) sowie über Priester und Leviten in der spätachämenidischen Zeit (269–302), um mit einer Zusammenfassung und einem Ausblick (303–308) zu schließen. Ein Literaturverzeichnis (309–343), ein Stellenregister (345–348) sowie ein Namen- und Sachregister (349–352) runden die Arbeit ab. Im letzten Abschnitt seiner Untersuchung nennt der Verf. zwei Implikationen, eine historische und eine theologische, die den Wert und die Bedeutung seiner Studie für die Erforschung der israelitisch-jüdischen Geschichte und Theologie in achämenidischer und helle-

nistischer Zeit betreffen. Historisch ist danach festzuhalten, dass in der Perserzeit „der Streit zwischen Priestern und Leviten insofern besonders fruchtbar war, als er zur Entstehung und weiteren Entwicklung einer Tradition von Schriftgelehrsamkeit beitrug, die zu einer folgenreichen Transformation der israelitisch-jüdischen Religion führte. Aus historischer Perspektive ist hieran besonders interessant, wie eine schwelende Auseinandersetzung zwischen zwei Gruppen des Tempelpersonals sich in eine Konfrontation zwischen religiös-politischen ‚Parteien‘, nämlich den Sadduzäern und den Pharisäern, wandelte, die schließlich mit dem Sieg derer endete, die in der religionsgeschichtlich als flexibler, d.h. als der religiösen Situation von Gemeinschaft und Individuum angemessener, sich erweisenden Tradition standen – nämlich der ‚levitisch-pharisäischen Tradition‘ ..., die von den frühesten Soferim über die Pharisäer zu den Rabbinen reicht“ (306f.). Als theologisch bedeutsam an der gemeinsamen Geschichte von Priestern und Leviten in der Achämenidenzeit sieht der Verf. die Wahl Aarons als Stammvater der Priesterschaft an: ein Vorgang, der mit der Würde und der Rolle des Zwölfstämmevolkes in der Priesterschrift zu sehen ist. „Der Gedanke von Gesamtisrael als einer von Juda interimistisch zu vertretenden Größe findet seine Entsprechung in der Größe ‚Aarons‘, die – gewissermaßen für die Zeit der ‚Abwesenheit‘ der Stämme des Nordreiches – von der Jerusalemer Priesterschaft vertreten wird. Hinter diesen Vorstellungen steht das Verlangen nach Israels eschatologischer *restitutio in integrum*“ (308). Das Ziel dieser Studien, wissenschaftlich aufzuzeigen, „welche Bedeutung die Untersuchung der Geschichte des Priester- und Levitentums der Achämenidenzeit im Rahmen der gesamten biblischen und nachbiblischen israelitisch-jüdischen Religions- und Sozialgeschichte hat“ (308), hat der Verf. in beeindruckender Weise erreicht. Leider hat der Verf. jedoch – getreu seiner methodologischen Vorentscheidung, hauptsächlich die Religions- und Sozialgeschichte seines Themas herauszuarbeiten – den theologischen Aspekt und damit das Proprium der Geschichte des Priester- und Levitentums in Israel nicht von Anfang an mitberücksichtigt. Dann wäre nämlich deutlich geworden, dass die Wertschätzung der Institution des levitischen Priestertums als Repräsentanz des Offenbarungsmittlers Mose, vor allem aber die hohe Bedeutung Aarons als Ahnherr und Urbild dieser Institution traditionsgeschichtlich ihre Wurzeln in der Frühzeit Israels hat und dass die Glaubensvorstellung von der Weitergabe und Vermittlung der Gotteserkenntnis als Hauptaufgabe des levitischen Priestertums (Dtn 33,8–11; Hos 4,6; Jer 2,8; Mal 2,7: alle diese Belege fehlen im Stellenregister der Untersuchung!) sich in der Achämenidenzeit nicht nur behauptet, sondern darüber hinaus auch eine Ausprägung gefunden hat, die sich der rein kultischen Funktion dieses Priestertums als überlegen erwies (vgl. E. Haag, Gottes Bund mit Levi nach Maleachi 2. Historische und theologische Aspekte des Priestertums im Alten Testament, in: TThZ 107, 1998, 25–44).

Ernst Haag, Trier

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

HEFT 2/2004

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

BEIER, Christine: Buchmalerei für Metz und Trier im 14. Jahrhundert. Grevenbroich: Bernardus-Verlag 2003, 171 Seiten, Ln., € 25,00, ISBN 3-934551-85-8.

BLUM, Matthias: „... denn sie wissen nicht, was sie tun“. Zur Rezeption der Fürbitte am Kreuz (Lk 23,34 a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (Neutestamentliche Abhandlungen 46). Münster: Aschendorff Verlag 2004, X und 242 Seiten, kart., € 37,00, ISBN 3-402-04794-2.

HEMMINGER, Hansjörg: Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis. Freiburg: Herder Verlag 2003, 270 Seiten, geb., € 19,90, ISBN 3-451-28185-6.

MUSCHIOI, Gisela: Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Moderne. Münster: Aschendorff Verlag 2003, 352 Seiten, kart., € 19,80, ISBN 3-402-03432-8.

NEUNER, Peter / LÜNING, Peter (Hg.): Theologie im Dialog (FS für Harald Wagner). Münster: Aschendorff Verlag 2004, 498 Seiten, geb., € 64,00, ISBN 3-402-05484-1.

RAKEL, Claudia: Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre. Berlin: De Gruyter Rechtswissenschaften Verlag 2003, 326 Seiten, Ln., € 88,00, ISBN 3-11-017926-1.

ROEBBEN, Bert / VAN DER TUIN, Leo: Practical theology and the interpretation of crossing boundaries. Essays in honour of Professor M. P. J. van Knippenberg (Theologie Bd. 52). Münster: LIT Verlag 2003, 320 Seiten, brosch., € 25,90, ISBN 3-8258-6617-3.

SCHUPP, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. 3 Bde. Hamburg: Meiner Verlag, Ln., € 98,00, ISBN 3-7873-1653-1.

STROLA, Germana: Il desiderio di Dio (Studio dei Salmi 42-43). Assisi: Cittadella Editrice 2003, 501 Seiten, kart., € 20,00, ISBN 88-308-0756-7.

TUGENDHAT, ERNST: Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie. München: Verlag C. H. Beck 2003, 170 Seiten, Ln., € 19,90, ISBN 3-406-51049-3.

WANDINGER, Nikolaus: Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie (BMT 16). Münster: LIT Verlag 2003, 488 Seiten, brosch., € 34,90, ISBN 3-8258-7014-6.

In der Reihe »Mitteilungen und Verzeichnisse aus der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars zu Trier« ist erschienen:



Angela Carlevaris OSB

Die Vision der heiligen Hildegard von Bingen in der Vita Juttae

28 Seiten.

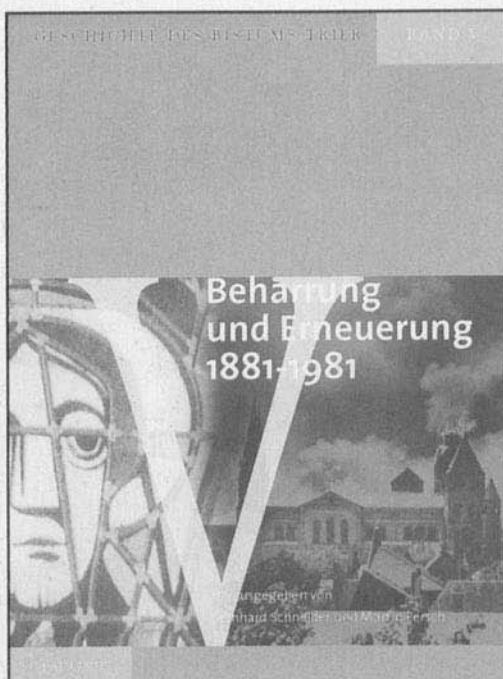
Format: 14,8 x 21 cm
Rückendrahtheftung
5,00 Euro/9,50 sFr
ISBN 3-7902-0192-8

In jüngster Zeit ist neben den bekannten Werken Hildegards von Bingen eine Schrift in den Blick der Forschung getreten, die von einigen Forschern – zumindest in Teilen – als der älteste überlieferte Visionstext Hildegards betrachtet wird: Die ›Vita domnae Juttae‹.

So fügt es sich gut, dass Sr. Angela Carlevaris OSB, die große Kennerin der Person und der Schriften Hildegards zur Feder gegriffen und ihre Forschungen niedergelegt hat.

Geschichte des Bistums Trier

Beharrung und Erneuerung 1881 – 1981



Bis an die Schwelle der Gegenwart führt dieser Band. Er berichtet vom Leben und Glauben der Menschen im Zeichen von zwei Weltkriegen und heftigen Kämpfen mit machtvollen politischen Systemen. Er beschreibt ängstliche Abgrenzungsversuche und versuchte Abschottung, aber auch mutige Aufbrüche in der Kirche. Er zeigt, wie der Glauben die Menschen in der Trierischen Kirche zu großartigen Handlungen inspirierte, und er verschweigt nicht, wo Gläubige versagten und schuldig wurden.

Herausgegeben von Bernhard Schneider
und Martin Persch

Band V **Beharrung und Erneuerung. 1881 – 1981**

784 Seiten
Format 17,5 x 24,5 cm
Festeinband mit Schutzumschlag
Einzelpreis: Euro 39,90 / sFr 71,-
Subskriptionspreis bei Abnahme aller fünf Bände:
Euro 34,80 / sFr 62,-
ISBN 3-7902-0275-4

Die Geschichte des Bistums Trier umfasst insgesamt fünf Bände und wird von anerkannten Fachleuten verfasst und herausgegeben.

Paulinus Verlag GmbH, Maximineracht 11c, 54295 Trier
Telefon (0651) 46 08-121 Telefax (0651) 46 08-220 media@paulinus.de
www.paulinus.de

13. Aug. 2004

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

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

113. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945
Paulinus Verlag, Trier

Werner Schüßler

Eros und Agape. Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Theologie am Beispiel von Anders Nygren und Paul Tillich

Elmar Nass

Wirtschaftsethik für Theologen und eine Theologische Wirtschaftsethik

Wolfgang Göbel

Gewalt. Eine veranschaulichende Rekonstruktion der Genese zerstörerischer Aggression

Jürgen Bärsch

Wozu Liturgiereform? Motive und Anliegen gottesdienstlicher Erneuerungsprozesse in der Geschichte der abendländischen Kirche

Hervé Legrand OP

Yves Congar. Leidenschaft für die Einheit. Einige Anmerkungen zu seinen Einsichten und seiner Hermeneutik

Besprechungen

Neue theologische Literatur

3 2004

INHALT

AUFSÄTZE

- Werner Schüßler: Eros und Agape. Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Theologie am Beispiel von Anders Nygren und Paul Tillich165
- Elmar Nass: Wirtschaftsethik für Theologen und eine Theologische Wirtschaftsethik177
- Wolfgang Göbel: Gewalt. Eine veranschaulichende Rekonstruktion der Genese zerstörerischer Aggression.....193
- Jürgen Bärsch: Wozu Liturgiereform? Motive und Anliegen gottesdienstlicher Erneuerungsprozesse in der Geschichte der abendländischen Kirche.....205
- Hervé Legrand OP: Yves Congar. Leidenschaft für die Einheit. Einige Anmerkungen zu seinen Einsichten und seiner Hermeneutik.223

KLEINER BEITRAG

- Leonhard Hell: Yves Congars Tagebuch zum Zweiten Vaticanum247

BESPRECHUNGEN 254

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR 259

Anschriften der Mitarbeiter:

- Prof. Dr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, 54296 Trier
Dr. Elmar Nass, Nöckerstr. 9, 44879 Bochum
Prof. Dr. Dr. Wolfgang Göbel, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Pater-Philipp-Jenningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Hervé Legrand OP, 20, rue des Tanneries, F-75013 Paris
Prof. Dr. Leonhard Hell, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Wolfgang Göbel und Prof. Dr. Heribert Wahl, Universitätsring 19, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Buch & Print, Postfach 30 40, D-54220 Trier; Maximineracht 11c, D-54295 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck: repa druck gmbh, Saarbrücken

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

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

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

Eros und Agape

Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Theologie
am Beispiel von Anders Nygren und Paul Tillich*

Über Liebe zu sprechen, zieht an und schreckt ab. Das Thema zieht an, denn jeder spricht von Liebe. Sie ist eine bewegende Kraft im Leben des Menschen, und um das zu wissen, braucht man sich mit ihr weder philosophisch noch theologisch auseinanderzusetzen. Das Thema schreckt aber auch ab, denn der Begriff „Liebe“ wird in einer überwältigenden Vieldeutigkeit verwendet. Hinzu kommt das, was Bernhard Welte als „Inflation an Liebe“¹ bezeichnet, und diese ist geradezu ein Beweis für die Liebesferne der heutigen Zeit. Die „Pandemie“ des Sexus,² in der wir leben, unterstreicht diese Sicht.

Liebe hat viele, sehr verschiedene Gesichter. Der reine Sex, der den Menschen zum „Es“ macht, ihn entpersönlicht und damit entmenschlicht, ist sicherlich ein abstoßendes Extrem. Demgegenüber ist der Mensch aber immer auch zu einer Liebe fähig, die alle Grenzen überschreitet. Man denke nur an Mutter Theresa! Es ist schwer, die wahren Beweggründe dieser Ordensfrau darzulegen. Vielleicht drücken diese sich am besten in der folgenden Antwort aus, die Mutter Theresa auf die Bemerkung eines Journalisten hin, er würde so etwas nicht einmal gegen ein Tageshonorar von tausend Dollar machen, gegeben hat: „Ich auch nicht.“³ Hier scheint ein Mitvollzug der göttlichen Liebe vorzuliegen, wie er uns durch das inkarnatorische Geschehen gnadenhaft ermöglicht wird. Ein solcher Mensch scheint „in der Liebe“ zu sein. Liebe, so wird hier deutlich, ist vielleicht *das* entscheidende christliche Grundwort. Dass Gott in der christlichen Religion und Theologie mit der Liebe im Sinne der neutestamentlichen *Agape* gleichgesetzt wird (vgl. 1 Joh 4,8), ist ohne Zweifel eine Kernaussage der christlichen Botschaft. Dieses radikal Neue, das hier auftritt, kann philosophisch nicht eingeholt werden, denn für Platon wäre eine solche Aussage nicht möglich gewesen, bedeutet *Eros* für ihn doch Bedürftigkeit, Gott aber ist unbedürftig, er ist die Fülle selbst. Damit

* Dieser Beitrag erschien erstmals in französischer Übersetzung in der Festschrift zum 70. Geburtstag von André Gounelle (Montpellier): *Penser le Dieu vivant. Mélanges offerts à André Gounelle. Etudes réunies sous la direction de Marc Boss et Raphael Picon*, Paris: Van Dieren Editeur 2003, 193–204 und 475 f.

¹ B. WELTE, *Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter*, Frankfurt a. M. 1973, 50.

² Vgl. dazu J. EVOLA, *Metaphysik des Sexus*, Frankfurt a. M. 1983.

³ Zitiert nach J. PIEPER, *Über die Liebe*, München 1972, 176.

klingt schon an, dass „Liebe“ immer auch schon ein philosophisch zentrales Thema ist, was aber nicht selten in Vergessenheit geraten ist, so besonders in der Philosophie der Neuzeit, wo Liebe oft nur noch als „Affekt“ behandelt wurde.

Neben dem Begriff *Eros* kennt die griechische Philosophie noch einen weiteren für „Liebe“, nämlich *Philia*. Der Begriff *Eros*, wie er uns in Platons meisterhaftem Dialog „Symposion“ vor Augen geführt wird, darf nicht mit der heutigen Engführung des Begriffs „Erotik“ gleichgesetzt werden. Vielmehr ist *Eros* der alle Formen der Liebe umfassende Begriff. Der Begriff *Philia* begegnet vornehmlich bei Aristoteles und wird zumeist mit „Freundschafts-*liebe*“ übersetzt. Ich denke, dass diese Übersetzung zu kurz greift, denn bei der *Philia* im umfassenderen Sinne geht es um die Gestalt der Liebe, die wir heute als die „personale“ bezeichnen würden, die sich also zwischen einem „Ich“ und einem „Du“ ereignet, um mit Martin Buber zu sprechen.

Vergleicht man die Bedeutung des neutestamentlichen Begriffs der *Agape* mit diesen beiden philosophischen Begriffen, besonders mit dem Begriff *Eros*, dann wird deutlich, dass am Begriff der Liebe sowohl das Gemeinsame als auch das Unterscheidende von Philosophie und Religion bzw. Theologie in einer Weise aufleuchtet, wie vielleicht nirgends sonst.

Mit diesem Thema haben sich innerhalb der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts besonders intensiv Anders Nygren und Paul Tillich auseinander gesetzt. Nygren hat in den dreißiger Jahren sein monumentales zweibändiges Werk über „Eros und Agape“⁴ vorgelegt, und Paul Tillich hat sich besonders in der 1954 veröffentlichten Schrift über „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“⁵, aber auch in seinen anderen Schriften, mit diesem Thema beschäftigt. Anhand dieser beiden Denker möchte ich zwei entgegengesetzte Positionen der Theologie in Bezug auf diese Frage verdeutlichen. Sieht Nygren in den Begriffen *Eros* und *Agape* eine Alternative, so sucht Tillich nach einer Synthese dieser beiden Konzepte. Darüber hinaus kommt anhand dieses Themas auch das umfassendere Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Blick.

1. Anders Nygren: *Eros* oder *Agape*

Nygren sieht die sogenannte Hellenisierung des Christentums weniger im Zusammenhang mit der Dogmenbildung, sondern im Liebesgedanken: „In dem Maße, wie das Erosmotiv in das Christentum eindringt, kann man von

⁴ A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwerdung der christlichen Liebe*, 2 Bde., Gütersloh 1930/37 (schwedisch: 1930/36).

⁵ P. TILLICH, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, in: DERS., *Gesammelte Werke*, hrsg. von R. ALBRECHT, Stuttgart 1959ff., Bd. XI, 143–225.

einer Hellenisierung des Christentums sprechen.“⁶ Es ist keine Frage, „daß Eros und Agape ursprünglich zwei vollkommen verschiedenen geistigen Welten angehören“, aber ob das auch schon bedeuten muss, dass zwischen *Eros* und *Agape* „ein Abgrund“ besteht, „der keinen unmittelbaren Übergang zuläßt“, wie Nygren meint,⁷ erscheint mir doch fraglich. Den sinnlichen Eros mit der Agape zu vergleichen, wäre der Mühe nicht wert. Platon kennt aber auch einen himmlischen Eros – und um diesen geht es Nygren wesentlich, denn dieser himmlische Eros ist „der geborene Konkurrent des Agapegedankens“⁸. Beide unterscheiden sich aber nach Nygren nicht nur dem Grade, sondern der Art nach. Für ihn führt kein Weg vom Eros zur christliche Agape.

Nygren interpretiert die Geschichte des Christentums bis zu Luther als die Verbindung von Eros und Agape, wobei es allerdings immer wieder Versuche gegeben hat, die Agape aus dieser Verbindung mit dem Eros zu befreien. In den Begriffen „*Synthese*“ und „*Reformation*“ sieht Nygren darum „den eigenen Rhythmus der christlichen Ideengeschichte“,⁹ und er versteht in diesem Sinne den Kampf zwischen griechischem Erosgedanken und christlichem Agapegedanken geradezu als „Schlüssel zum Verständnis“ der Geschichte des Christentums.¹⁰

Platon unterscheidet bekanntlich die Ideenwelt von der Welt der Sinne. Ist die Welt der Ideen mit der Welt der notwendigen Vernunftwahrheiten identisch, so die Welt der Sinne mit der Welt der zufälligen Wahrheiten. Der Mensch steht zwischen diesen beiden Welten, gehört beiden an und fühlt sich in keiner wirklich zuhause. Und doch besteht nach Platon die Aufgabe des Menschen darin, sich von der niedrigeren Welt loszureißen und zu der höheren aufzusteigen. Aber der Mensch kann sich nur losreißen kraft des ihm innewohnenden Eros. Denn die Ideen sind als solche ohnmächtig, sie greifen nicht in die Sinnenwelt ein. Das Verhältnis zwischen der Welt der Ideen und der Welt der Sinne ist einseitig, denn es gibt hier nur eine Bewegungsrichtung, nämlich die von unten nach oben. Nygren schreibt darum zu Recht: „Von der Ideenwelt geht keine helfende Aktion aus, die der niederen Welt entgegenkommt. Die Ideen haben keinen Anteil an den Dingen, sondern die Dinge haben Anteil an den Ideen. Wenn der Mensch in den Dingen die Idee ahnt, wird er von Eros, von der Sehnsucht nach der Welt der reinen Ideen, ergriffen. *Eros ist die Umkehr des Menschen von dem Sinnlichen zu dem Übersinnlichen ... Er ist eine reale Kraft, die die Seele in die Richtung der Ideenwelt treibt.*“¹¹ Näherhin charakterisiert Nygren den platonischen Eros durch die

⁶ A. NYGREN, *Eros und Agape*, Bd. II, 15.

⁷ Ebd., Bd. I, 15.

⁸ Ebd., Bd. I, 34.

⁹ Ebd., Bd. II, 19.

¹⁰ Vgl. ebd., Bd. II, 21.

¹¹ Ebd., Bd. I, 148.

folgenden drei Merkmale: Erstens ist Eros begehrende Liebe, zweitens ist er der Weg des Menschen zum Göttlichen, und drittens ist er egozentrische Liebe.¹²

Ich komme zum ersten Aspekt: Eros ist ein Mittleres zwischen Haben und Nichthaben. Von hier aus wird deutlich, dass Eros zuerst einmal Streben, Begehren und Sehnsucht ist. Begehren und Sich-Sehnen geht auf etwas, das man nicht hat, das einem fehlt. Konstitutiv für Eros ist also das Gefühl des Mangels. Und es ist dieses Gefühl des Mangels, das die begehrende Liebe allererst in Bewegung setzt. Aus diesem Grunde wäre ein Eros, der reich ist und alles besitzt, wonach er strebt, eine *contradictio in adiecto*.

Zum zweiten Aspekt: Eros führt das Unvollkommene hinauf zur Vollkommenheit. Die Liebe ist darum für Platon etwas Göttliches. Göttlich ist sie in dem Sinne, dass sie den Menschen mit dem Göttlichen verbindet, sein Streben zum Göttlichen begründet, nicht allerdings in dem Sinne, dass das Göttliche selbst Liebe wäre. Der platonische Gott, die Idee des Guten und Schönen, liebt selbst nicht. Sie ist aber Gegenstand der Liebe. Die Liebe liegt also allein auf der Seite des Menschen. Bei Platon erhält zwar auch das Sinnliche seinen Wert – als Erinnerung an das an sich Gute und Schöne, und doch bedeutet Eros keine uneingeschränkte Bejahung des Sinnlichen, sondern vielmehr die Abwendung der Seele vom Sinnlichen.

Zum dritten Aspekt: Nach Nygren ist der platonische Eros seiner ganzen Struktur nach egozentrische Liebe, was allein schon darin zum Ausdruck kommt, dass Eros Begehren und Sehnsucht sei: Es geht allein um das eigene Ich und sein Geschick. Dieser egozentrische Wille klingt nach Nygren auch im Begehren nach Unsterblichkeit an.

Bedeutet somit Eros den Weg des Menschen zu Gott, so steht Agape zuerst einmal für den genau entgegengesetzten Weg. Agape ist der Weg Gottes zum Menschen. Die Liebe zu Gott und zum Nächsten ist immer nur die Antwort auf Gottes zuvorkommende Liebe zu uns.¹³ Es verwundert nicht, dass in diesem Schema von Nygren die Mystik der Eroslinie zugerechnet wird.¹⁴

Nygren betont, dass es sich bei seiner Kontrastierung, die hier nur angedeutet werden konnte, um Idealtypen handelt, die so in der wirklichen Geschichte nicht vorkommen. Und er gesteht auch zu, dass es in jedem der beiden Kreise genügend Gedanken und Vorstellungen gibt, die als Anknüpfungspunkt für das entgegengesetzte Motiv dienen können.¹⁵ Zudem darf man sich das Verhältnis von Eros und Agape auch nicht so denken, dass sich hier zwei völlig fremde Größen begegnet wären. Eros und Agape gehören zwar prinzipiell getrennten Welten an, und doch ist dieser prinzipielle Unter-

¹² Vgl. ebd., Bd. I, 153–158.

¹³ Vgl. ebd., Bd. I, 186–191.

¹⁴ Vgl. ebd., Bd. I, 195.

¹⁵ Vgl. ebd., Bd. I, 200f.

schied nicht dasselbe wie eine faktische Isolierung. Denn es ist nach Nygren nicht möglich, einen ersten Augenblick anzugeben, in dem sich Eros und Agape trafen und vor dem sie völlig unberührt voneinander bestanden hätten. Bekanntlich hat ja nicht nur das Christentum, sondern auch schon das Judentum einen Hellenisierungsprozess durchgemacht.¹⁶

Die Verknüpfung dieser beiden Motive bezeichnet Nygren als einen „widerspruchsvollen Kompromiß“, „der schon von Anfang an seine eigene Auflösung in sich trägt“.¹⁷ Trotzdem ist Nygren doch auch so weitsichtig, um zu konstatieren, dass das Christentum dazu verurteilt gewesen wäre, sein Dasein als eine verborgene Sekte zu führen, wäre es nicht mit diesem Erosmotiv – und damit letztlich mit der griechischen Philosophie – in Berührung gekommen. Das Agapemotiv hätte sich zwar in einem solchen Falle länger von fremden Zusätzen rein erhalten können, aber das Christentum hätte dann auch nicht die Wirkung erzielt, die es faktisch erzielt hat.¹⁸ Trotz dieser Zugeständnisse wertet Nygren eine Synthese zwischen Eros und Agape grundsätzlich als „Verrat“ an der Agape. Für ihn bedeutet nämlich Eros, dass der Mensch durch eigene Anstrengung Erlösung sucht, wohingegen bei der Agape deutlich wird, dass wir alles der gnadenvollen Liebe Gottes zu verdanken haben. Damit scheint die Alternative Eros oder Agape bei Nygren geradezu eine kontroverstheologische Relevanz zu bekommen.¹⁹

Letztlich geht es hierbei Nygren zufolge um die Alternative „Platon oder Paulus“ und nicht um rein geschichtliche Positionen. Es geht „um prinzipiell verschiedene Einstellungen, die ihr Gepräge dem ganzen Leben geben, es handelt sich um zwei konkurrierende Grundmotive, zwei entgegengesetzte ideale Sinngebilde“, um zwei verschiedene „Lebenseinstellungen“.²⁰ Aus diesem Grunde wertet Nygren eine Synthese von Platon und Paulus, von griechischem und christlichem Denken, als Entstellung des ursprünglichen biblischen Begriffs der Liebe.

2. Paul Tillich: Eros und Agape

Die Konsequenzen eines solchen Verständnisses, wie es Nygren vertritt, fasst Paul Tillich in seiner Schrift „Biblische Religion und die Frage nach dem Sein“ so zusammen: „Wenn *agape* und *eros* sich ausschließen, ist es hoffnungslos,

¹⁶ Vgl. ebd., Bd. I, 201.

¹⁷ Ebd., Bd. I, 205.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. ebd., Bd. I, 195: „Der Gegensatz zwischen Eros und Agape tritt im allgemeinen als Gegensatz zwischen *Leistung* und *Glauben* auf.“ – Vgl. ebd., Bd. II, 561.

²⁰ Ebd., Bd. I, 184. Vgl. dazu auch H. TIMM, Geist der Liebe. Die Ursprungsgeschichte der religiösen Anthropologie (Johannismus), Gütersloh 1978, 25–27.

eine Synthese zwischen biblischer Religion und Ontologie zu suchen.“²¹ Eine solche Synthese hält er aber für unerlässlich, denn schon der Begriff „Theologie“ macht deutlich, dass es hier um zwei verschiedene Momente geht, die es zu verbinden gilt, nämlich zum einen um das *kerygma*, zum anderen um die menschliche Vernunft.²² In den Begriffen Eros und Agape kulminieren diese beiden Momente aber geradezu.

Um einen gemeinsamen Bezugspunkt zwischen Eros und Agape zu finden, muss Tillich das Problem wesentlich tiefer angehen als Nygren. In seiner Schrift „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“ fragt er darum nach der Grundbedeutung des Begriffs Liebe, eine Grundbedeutung, die ihre Verwendung in den unterschiedlichsten Zusammenhängen ermöglicht. Diese Grundbedeutung erschließt sich Tillich zufolge nur einer ontologischen Analyse, denn allein die Ontologie kann vordringen zu den letzten Prinzipien und Seinskategorien.

Ohne Zweifel hat die Liebe immer auch etwas mit einem gefühlsmäßigen Zustand zu tun, der sich einer begrifflichen Bestimmung entzieht und der nur in seinen Qualitäten und Ausdrucksformen beschrieben werden kann. Liebe ist hiernach etwas, das geschieht oder geschenkt wird. Doch ist das nur die eine Seite, denn die Liebe ist nicht auf die Sphäre der Gemütsbewegungen beschränkt, sie ist kein Gefühl neben anderen. Das wird schon deutlich, wenn wir uns daran erinnern, dass die Liebe auch auf das Göttliche geht und dass Gott sich selbst liebt, ja nach christlichem Verständnis *die Liebe* ist. Liebe besitzt also nicht nur eine emotionale, sondern immer auch schon eine ontologische Bedeutung – sie hat es mit dem Sein als solchem zu tun. „Ontologie“, schreibt Tillich, „ist die Erfassung des ‚logos‘ im ‚on‘, d.h. des ‚vernünftigen Wortes‘, welches das ‚Sein als solches‘ begreift. Der moderne Geist hat es schwer, das lateinische *esse ipsum*, Sein-Selbst oder das griechische *on he on*, ‚das Seiende, insofern es Seiendes ist‘, zu verstehen. Wir sind von Hause aus Nominalisten, und als solche sind wir geneigt, nur Dinghaftes in unserer Welt anzuerkennen.“²³ Und doch ist die ontologische Fragestellung unerlässlich, wenn es darum geht, zum „Wesen“ einer Sache vorzudringen.

In Tillichs Ontologie spielt die Polarität von Individualisation und Partizipation eine wichtige Rolle. Individualisation ist nach Tillich kein Charakteristikum einer Sondersphäre des Seienden, sondern ein ontologisches Element und deshalb eine Qualität alles Seienden: „Individualisation ist in jedem Selbst enthalten und konstituiert es. Und da Analogien zu Selbstheit in jedem Seienden vorliegen, so ist Individualisation ein Charakter alles Seienden.“²⁴ In der Person erreicht diese allerdings ihre vollkommene Form, wohingegen die Partizipation ihre vollkommene Form in der Gemeinschaft erlangt. Zwar par-

²¹ P. TILlich, Gesammelte Werke, Bd. V, 164; vgl. ebd., Bd. V, 176.

²² Vgl. ebd., Bd. V, 111.

²³ Ebd., Bd. XI, 154.

²⁴ P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. I, Stuttgart 3. Aufl. 1956, 206.

tizipiert der Mensch an allen Schichten des Lebens, „aber er partizipiert völlig nur an jener Schicht des Lebens, die er selbst ist – er hat Gemeinschaft nur mit Personen“.²⁵

Entsprechend dieser Polarität vereinigt jeder Lebensprozess eine Tendenz zur Trennung mit einer Tendenz zur Wiedervereinigung. Für Tillich besteht nun das ontologische Wesen der Liebe in der ununterbrochenen Einheit dieser beiden Tendenzen. „Liebe“, so schreibt Tillich, „ist das Verlangen nach der Einheit des Getrennten. Wiedervereinigung aber setzt Trennung dessen voraus, was seinem Wesen nach zusammengehört.“²⁶ Damit ist eine Bestimmung der Liebe erreicht, die ontologisch und damit universal ist. In allen Formen der Liebe gibt es nach Tillich somit „einen Punkt der Identität, der es gestattet, sie alle mit dem einen Wort ‚Liebe‘ zu bezeichnen: dies ist der ‚Drang nach Wiedervereinigung des Getrennten‘ ... Liebe in diesem Sinne ist *eine*, und sie ist unteilbar.“²⁷

Ist die Liebe aber *eine*, dann kann es keine verschiedenen Typen der Liebe geben, wie Nygren meint, sondern immer nur verschiedene Qualitäten der *einen* Liebe. Diese verschiedenen Qualitäten der Liebe gehören nach Tillich zusammen, und nur wenn sie sich verselbstständigen, treten sie in einen gewissen Gegensatz.²⁸ Tillich unterscheidet die folgenden vier Qualitäten der Liebe: Epithymia oder Libido, Eros, Philia und Agape.

Unter der Liebe als Libido versteht er „die Bewegung des Bedürftigen zu dem hin, was das Bedürfnis erfüllt“.²⁹ Es geht hier letztlich um den Wunsch nach Vereinigung mit der materiellen Wirklichkeit durch die Sinne³⁰ – sei dies nun näherhin der Wunsch nach Nahrung, Trank, Sexus oder ästhetischem Genuss. Entscheidend ist nach Tillich für die Libido, dass sie auf ein bestimmtes Objekt gerichtet ist und nach der Einigung mit diesem befriedigt ist. Allein die existentiell entstellte Libido ist nach Tillich auf die Lust als solche ausgerichtet. Das treibt sie grenzenlos weiter von Objekt zu Objekt. Demgegenüber erfüllt sich die essentielle Libido, sobald die Einigung mit einem bestimmten Objekt erreicht ist. Hier liegt für Tillich der Unterschied zwischen dem wahrhaft Liebenden und dem Don Juan-Typ bzw. „zwischen der *agape*-bestimmten *libido* und der richtungslosen *libido*“.³¹ Ziel ist somit nicht die Unterdrückung der Libido, sondern ihre Beherrschung durch die Agape.

Freud beschreibt nach Tillich demgegenüber immer nur eine entartete Form der Libido, wenn er sie als das Verlangen des Individuums versteht, sich

²⁵ Ebd., Bd. I, 208.

²⁶ P. TILlich, Gesammelte Werke, Bd. XI, 158.

²⁷ P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. III, Stuttgart 1966, 163.

²⁸ Vgl. P. TILlich, Gesammelte Werke, Bd. III, 37.

²⁹ P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. I, 322.

³⁰ Vgl. P. TILlich, Gesammelte Werke, Bd. III, 36.

³¹ Ebd., Bd. III, 52 f.

von seinen Spannungen zu befreien. Eine solche Beschreibung verfehlt aber nach Tillich den Sinn der Libido als des natürlichen Triebes zu vitaler Selbsterfüllung. Die Libido ist für Tillich eine Qualität, die in keiner Liebesbeziehung fehlt; ihr kommt geradezu eine schöpferische Bedeutung zu, denn ohne Libido würde das Leben stillstehen. Libido gehört darum für Tillich zu der von Gott geschaffenen guten Natur des Menschen. Allerdings erscheint sie im Stande der Entfremdung in verzerrter und zweideutiger Form.³²

Unter Eros versteht Tillich die mystische Qualität der Liebe.³³ Mit diesem Verständnis schließt er sich an dasjenige der platonisch-neuplatonische Tradition an. „Liebe als *eros* ist die Bewegung dessen, was geringer in Sein und Sinn ist, zu dem, was höher ist.“³⁴ Wenn Agape und Eros in einen unvereinbaren Gegensatz gebracht werden – wie das bei Nygren der Fall ist –, dann beruht das nach Tillich gewöhnlich auf der Gleichsetzung von Eros und Libido. Libido ist nach Tillich ohne Zweifel in jeder Form des Eros enthalten. Und doch ist Eros immer mehr als Libido. „Der *eros* strebt nach Vereinigung mit einem Wesen, das Werte verkörpert, und zwar um dieser Werte willen.“³⁵

Natürlich wird die Liebe als Eros abgelehnt von Theologen, „die jedes mystische Element im Verhältnis des Menschen zu Gott leugnen“. Für Tillich gehört die Eros-Qualität der Liebe aber unbedingt zum Verhältnis zu Gott, denn anderenfalls führte das dazu, dass an die Stelle der Eros-Qualität der Gehorsam zu Gott tritt. „Aber Gehorsam“, schreibt Tillich, „ist nicht dasselbe wie Liebe. Er kann sogar das Gegenteil von Liebe bedeuten. Ohne die Sehnsucht des Menschen nach Wiedervereinigung mit seinem Ursprung wird die Liebe zu Gott zu einem leeren Wort.“³⁶ Die Gefahr des sich isolierenden Eros-Elementes der Liebe sieht Tillich in dem rein ästhetischen Genuss ohne letzten Ernst. Diese kann nur dadurch gebannt werden, dass Eros mit Agape durchdrungen wird. Agape zwingt zur Verantwortung und zur Gemeinschaft von Person mit Person.³⁷

Die Liebe als *Philia* im aristotelischen Sinne versteht Tillich als die „Bewegung von Gleichem zur Vereinigung mit Gleichem“.³⁸ Stellt Eros den transpersonalen Pol der Liebe dar, so repräsentiert *Philia* den personalen Pol. Aber auch hier gehören beide Qualitäten notwendig zusammen, keiner von beiden ist ohne den anderen möglich. So ist für Tillich in der *Philia* immer auch Eros-Qualität und im Eros *Philia*-Qualität enthalten. Denn „wer zu einer Ich-Du-Beziehung unfähig ist, hat kein Verhältnis zum Wahren und Guten und zum

³² Vgl. ebd., Bd. XI, 219f.

³³ Vgl. ebd., Bd. III, 35.

³⁴ P. TILLICH, Systematische Theologie, Bd. I, 322.

³⁵ P. TILLICH, Gesammelte Werke, Bd. XI, 161f.

³⁶ Ebd., Bd. XI, 162.

³⁷ Vgl. ebd., Bd. XI, 220.

³⁸ P. TILLICH, Systematische Theologie, Bd. I, 322.

Grund des Seins, in dem sie verwurzelt sind“.³⁹ Einfach ausgedrückt: Wer den Freund nicht lieben kann, der kann nach Tillich auch Gott nicht lieben.

Nicht anders als Eros enthält nach Tillich auch Philia ein Element der Libido. Das trifft nicht nur da zu, „wo eine *Philia*- und *Eros*-beziehung mit geschlechtlicher Anziehung oder Erfüllung verbunden ist“. Denn „das natürliche Verlangen eines jeden Wesens, sich durch die Vereinigung mit anderen Wesen zu erfüllen, ist universal und liegt sowohl der *Eros*- wie auch der *Philia*-Qualität der Liebe zugrunde. Selbst in den höchsten Formen geistiger Freundschaft oder asketischer Mystik ist ein Element der *libido* enthalten. Ein Heiliger ohne alle *libido* würde aufhören, Geschöpf zu sein. Aber einen solchen Heiligen gibt es nicht.“⁴⁰

Wie die anderen Qualitäten der Liebe, so ist aber auch die *Philia* der Zweideutigkeit ausgesetzt. *Philia* ist die Liebe unter Gleichen, damit ist aber nach Tillich die Gefahr gegeben, dass einige begünstigt werden. Einige werden ausgewählt, und die Mehrheit bleibt ausgeschlossen. „Die ausgesprochene oder unausgesprochene Zurückweisung all derer, denen keine Zuneigung geschenkt wird“, ist nach Tillich ein „negativer Zwang und kann ebenso grausam sein wie jeder andere Zwang. Aber solche Zurückweisung ist eine unvermeidbare Tragik. Niemand kann sich der Notwendigkeit solcher Zurückweisung entziehen.“⁴¹

Aus diesem Grunde ist es nach Tillich auch hier notwendig, dass die *Agape* die *Philia* durchdringt. *Agape* verneint nicht die auswählende Liebe der *Philia*, „aber sie befreit sie von einer würdelosen Knechtschaft und erhebt sie zur allumfassenden Liebe. Die *agape* lehnt eine auswählende Freundschaft nicht ab; aber es widerspricht ihr, wenn in einer Art aristokratischer Absonderung alle anderen von vornherein ausgeschlossen werden. Nicht jeder kann zum Freund werden, aber jeder ist als Person zu bejahen. *Agape* hebt die Scheidung zwischen gleich und ungleich, Zuneigung und Abneigung, Freundschaft und Gleichgültigkeit, Begehren und Widerwille auf. Sie bedarf keiner Sympathie, um zu lieben; sie liebt dort, wo die *philia* abweist. *Agape* liebt in jedem und über jeden einzelnen hinaus die Liebe selbst.“⁴²

Damit wird auch schon deutlich, dass der *Agape* eine Sonderstellung gegenüber den anderen Qualitäten der Liebe zukommt, denn sie steht nicht einfach „neben“ Libido, Eros und *Philia*. „*Agape*“, schreibt Tillich in seiner „Systematischen Theologie“, „ist unzweideutige Liebe, und darum kann sie der menschliche Geist nicht aus eigener Kraft herbeiführen. Wie der Glaube ist auch die *agape* die ekstatische Teilhabe des endlichen Geistes an der trans-

³⁹ P. TILlich, Gesammelte Werke, Bd. XI, 162.

⁴⁰ Ebd., Bd. XI, 163.

⁴¹ Ebd., Bd. XI, 221.

⁴² Ebd.

zendenten Einheit unzweideutigen Lebens. Derjenige, der im Stande der *agape* ist, ist in diese Einheit hineingezogen.⁴³

Alles Endliche ist nach Tillich beherrscht von der „Zweideutigkeit“, allein das Transzendente ist eindeutig. Das Endliche dagegen leidet unter dem Riss von Existenz und Essenz, platonisch gesprochen: von Wirklichkeit und Idee. Eine Liebe, die unzweideutigen Charakter hat, kann darum immer nur aus der Transzendenz selbst kommen. *Agape* ist in diesem Sinne das religiöse Element in der Liebe, d. h. sie ist unbedingt, damit immer aber schon menschlich unmöglich, sie ist ein Werk des göttlichen Geistes.⁴⁴

Als eine unzweideutige Liebe ist *Agape* immer auch das Kriterium, dem die drei anderen Qualitäten der Liebe – Libido, Eros und *Philia* – unterstellt werden müssen. Tillich sieht die Größe der *Agape* darin, „daß sie den andern annimmt und erträgt, auch wenn er unannehmbar und schwer zu ertragen ist“. Das Ziel der *Agape* „ist eine Vereinigung, die mehr ist als Einigkeit auf Grund von Sympathie und Freundschaft. Sie kann Vereinigung trotz Feindschaft sein. Seine Feinde lieben ist keine Sentimentalität, die Feindschaft bleibt bestehen. Aber trotz ihrer nehme ich den anderen nicht nur als Person an, sondern ich vereine mich mit ihm in etwas, das über ihm und mir steht, nämlich in dem letzten Grund seines und meines Seins.“⁴⁵

In Libido, Eros, *Philia* liegt nach Tillich ein Element des Begehrens. *Agape* aber ist eine Qualität der Liebe, die die bisher genannten Qualitäten transzendiert; sie ist nämlich „das Begehren nach der letzten Erfüllung“. Weiter ist alle Liebe – außer der *Agape* – „abhängig von zufälligen Eigenschaften. Sie ist abhängig von Abneigung und Anziehung, von Leidenschaft und Sympathie.“ Demgegenüber ist die *Agape* von all dem unabhängig: „Sie bejaht den anderen bedingungslos, das heißt, sie sieht ab von seinen edleren oder niedrigeren, angenehmen oder unangenehmen Eigenschaften. Die *agape* vereint den Liebenden und den Geliebten um des Bildes willen, das Gott von beiden in ihrer Vollendung hat. Daher ist die *agape* allumfassend.“⁴⁶

Tillich bezeichnet die *Agape* darum auch als „die Tiefendimension der Liebe oder Liebe in der Bezogenheit auf den Grund des Lebens“. In der *Agape* offenbart sich die letzte Wirklichkeit, und in ihr verwandelt sich das Leben und die Liebe. „*Agape*“, schreibt Tillich, „ist Liebe, die in die Liebe einbricht, gerade so wie Offenbarung Vernunft ist, die in die Vernunft einbricht, und das Wort Gottes das Wort ist, das in alle Worte einbricht.“⁴⁷ Damit will Tillich sagen, dass die *Agape* die Zweideutigkeiten der Liebe auf eine neue Ebene

⁴³ P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. III, 160.

⁴⁴ Vgl. P. TILlich, Gesammelte Werke, Bd. III, 82.

⁴⁵ P. TILlich, Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken, Bd. IV, hrsg. von I. Henel, Stuttgart 1975, 57.

⁴⁶ P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. I, 322.

⁴⁷ P. TILlich, Gesammelte Werke, Bd. XI, 163 f.

hebt. Ja, die Agape überwindet die Zweideutigkeiten der Liebe⁴⁸ – wenn auch nur fragmentarisch.

Aber es ist nicht nur so, dass die drei anderen Qualitäten der Liebe – Libido, Eros, Philia – auf die Agape-Qualität angewiesen sind, um nicht zu entarten, denn es gilt auch das Umgekehrte: Auch die Agape ist notwendig auf die anderen Qualitäten der Liebe bezogen. So schützt nach Tillich beispielsweise das Libido-Element in der Liebe die Agape davor, zur rationalen Überlegung zu werden, wie dem anderen am besten geholfen werden kann.⁴⁹

Mit dieser Konzeption wendet sich Tillich gegen einen absoluten Gegensatz von Eros und Agape,⁵⁰ denn ein solcher Gegensatz reduziert letztlich die Agape auf einen Moralbegriff und profanisiert, ja sexualisiert den Eros-Begriff. Und doch sieht Tillich auch, dass die Betonung des Gegensatzes zwischen der Agape und den anderen Qualitäten der Liebe eine wichtige Wahrheit enthält: nämlich dass die Agape „eine ekstatische Manifestation des göttlichen Geistes“ ist. Aus diesem Grunde ist sie auch immer nur möglich „in Einheit mit dem Glauben“.⁵¹

3. Ausblick: Der Gott der Philosophen und der Gott Jesu Christi

Das griechische Denken konnte den Gott der Philosophen nicht mit der Liebe im Sinne von Eros gleichsetzen, denn Eros ist die Kraft, die den Menschen vom Sinnlichen zum Übersinnlichen treibt. Demgegenüber ist der Gott Jesu Christi mit der Liebe im Sinne der Agape identisch. Nygren, so hat sich gezeigt, geht es darum, die Agape „rein“ zu bewahren und jede Berührung mit dem Eros zu vermeiden, denn nur so glaubt er, das Wesentliche des Christlichen bewahren zu können. Demgegenüber strebt Tillich eine Synthese von Eros und Agape an, wie sie spätestens seit Augustinus immer wieder von Neuem versucht wurde. Er sieht im Verhältnis von Eros und Agape keinen unveröhnlichen, keinen unüberbrückbaren Gegensatz.⁵²

Ich denke, dass Tillich hier etwas Richtiges gesehen hat. Nygrens Position scheint mir demgegenüber wenig überzeugend zu sein. Denn sobald wir Theologie treiben, kommt immer schon ein philosophisches Element mit ins Spiel. Und selbst der sogenannte „einfache Gläubige“ ist immer auch schon ein *homo naturaliter philosophus* im weiteren Sinne des Wortes. Die Alterna-

⁴⁸ Vgl. ebd., Bd. XI, 222.

⁴⁹ Vgl. P. TILlich, Gesammelte Werke, Bd. III, 36.

⁵⁰ Wobei in diesem Zusammenhang Eros die beiden anderen Formen der Liebe, nämlich Libido und Philia, mitumfasst.

⁵¹ P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. III, 163.

⁵² Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Der Gott der Philosophen und der Gott Jesu Christi. Ein unveröhnlicher Gegensatz?, in: P. HAIGIS / D. LAX (Hrsg.), Brücken der Versöhnung. Festschrift für Gert Hummel zum 70. Geburtstag 2003, Münster 2003, 21–36.

tive „Platon oder Paulus“ scheint mir zu einfach, denn sie reißt den Menschen unheilvoll auseinander.

Letztlich geht es bei dem Problem Eros und Agape immer auch um die Frage, wie die Stellung Gottes zur Welt zu denken ist. Denn die Beantwortung dieser Frage hat viel damit zu tun, wie wir Theologie verstehen. Gott begegnet uns nach Tillich „in“ der Welt. Bei aller Transzendenz Gottes geht es ihm wesentlich um dessen Immanenz. So steht bei Tillich auch in Bezug auf das Verhältnis von Eros und Agape im Hintergrund sein Grundgedanke einer „Theologie der Kultur“. So wie die Religion die Tiefendimension der Kultur ist, so ist Agape die Tiefendimension der anderen Qualitäten der Liebe.

Was Tillich in seinem Beitrag über „Philosophie und Theologie“⁵³ ausführt, wird so auch an diesem Problem deutlich: dass es nämlich zwei Typen der Theologie gibt, eine philosophische und eine kerygmatische, die aber immer beide zusammengehören. In der Sicht des Verhältnisses von Eros und Agape wird so auch das weitere Verhältnis von Philosophie und Theologie deutlich.

So ist es auch nur konsequent, wenn Tillich seine schon oben genannte Schrift „Biblische Religion und die Frage nach dem Sein“ von 1955 mit den folgenden Worten beschließt: „Gegen Pascal sage ich: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophen ist der gleiche Gott. Er ist Person und die Negation seiner selbst als Person.“⁵⁴ Tillichs ganze Theologie ist eine Explikation dieses programmatischen Satzes gegen das Diktum Pascals, das zwar so historisch nicht gemeint war, aber doch in dieser Weise zu einem Kampfbegriff hochstilisiert wurde.

Ganz in diesem Sinne sind für Tillich auch der in der griechischen Philosophie beheimatete Begriff des Eros und der aus den neutestamentlichen Schriften stammende Begriff der Agape aufeinander zu beziehen und nicht, wie Nygren meint, im Sinne einer Alternative zu begreifen. Es ist keine Frage, dass Tillichs diesbezügliche Position katholischem Denken recht sympathisch erscheinen muss.⁵⁵

⁵³ Vgl. P. TILlich, Gesammelte Werke, Bd. V, 110–121.

⁵⁴ Ebd., Bd. V, 184.

⁵⁵ Bekanntlich hat Tillich wiederholt betont, dass ihn seine katholischen Freunde besser verstünden als seine protestantischen.

Wirtschaftsethik für Theologen und eine Theologische Wirtschaftsethik

Der Theologie geht es in ihrem sozialen Auftrag um christlich begründete Humanität. Damit fällt die Sozial- und Wirtschaftsethik in ihren Aufgabebereich. Will sie gesellschaftlich mitgestalten, darf sie diesen Bereich nicht den Ethikräten, Ökonomen oder Politikern überlassen. Vielmehr ist es ihre Aufgabe, in den ernsthaften Dialog mit solchen Wissenschaftlern und Verantwortungsträgern zu treten. Das kann aber nur gelingen, wenn eine gemeinsame Sprache gefunden wird. Moralisieren hilft da wenig. Eine Vorverurteilung ökonomischer Gesetze blockiert ebenso einen Erfolg versprechenden Dialog wie das naive Nachbeten der ethischen Vorgaben, die uns Ökonomen oder Kommissionen vorsetzen wollen. Der doppelte Auftrag christlicher Wirtschaftsethik besteht somit darin, einerseits eine eigene Position zu profilieren und andererseits diese ins Gespräch mit alternativen Positionen zu bringen.

Zunächst geht es um eine Standortbestimmung und die Kommunikationsfähigkeit christlich ethischer Maßstäbe. Es folgt ein Eintauchen in die Logik des Marktes. Vor diesem Hintergrund können die zwei derzeit bestimmenden Ansätze der Wirtschaftsethik kurz vorgestellt werden, um abschließend nach einer christlichen Position zur Wirtschaftsethik zu fragen.

1. Das christliche Bild vom Menschen: ein konsensfähiger Maßstab für die Sozialethik

Ein guter Einstieg für den Dialog mit Ökonomen ist der Verweis darauf, dass die Väter der Sozialen Marktwirtschaft selbst das christliche Menschenbild zum Maßstab einer gerechten Wirtschaftsordnung gemacht haben, so Alfred Müller-Armack:

„Letztes Kriterium ... kann nicht ein Ziel wie Macht oder Recht, Mehrheit oder Freiheit, Demokratie oder Diktatur sein, sondern nur dies eine: Humanität ... Humanitas ist für uns der Inbegriff alles dessen, was wir aus einem tieferen Verstehen des Menschen ... heraus als Wesensvoraussetzung seines Daseins und seiner Daseinserfüllung verstehen“¹.

Von einer solchen gemeinsamen Basis ausgehend gewinnen Inhalte wie Orientierungskraft christlicher Anthropologie auch für den nicht-christlichen Ökonomen Relevanz. Hier eine kurze Skizzierung des christlichen Menschen-

¹ A. MÜLLER-ARMACK, Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft. Frühschriften und weiterführende Konzepte, Bern / Stuttgart 1974, 212.

bildes, das für uns Christen explizit, aber eben auch für die Vertreter Sozialer Marktwirtschaft implizit Maßstab sozialethischer Urteile ist²:

- Der Mensch ist von Natur aus *personal*, er trägt seinen Zweck in sich und ist nicht Produkt des Zufalls. Diese Grundlegung ist rückgebunden an die christliche Überzeugung der Schöpfung und Gottebenbildlichkeit. Ohne die religiöse Dimension bleibt zumindest die Bindung an das personale Humanum, welches aber dann eine weitere Begründung seiner selbst offen lässt.
- Er ist ein *dialogisches Sozialwesen*, letztlich begründet aus seiner dialogischen Beziehung zu seinem Schöpfer und der praktizierten Liebe Jesu Christi. Das Eigenwohl ist im Gemeinwohl integriert.
- Er hat einen *freien Willen*. Daraus folgen Verantwortlichkeit und Sittlichkeit, die sich auf den kulturellen Fortschritt richten. Die Freiheit ist relational rückgebunden an die Grundwerte: Wahrheit, Gerechtigkeit, Solidarität. Hieraus ist die Motivation zur Leistung abzuleiten.
- „Die *Vernunft* ist die vornehmste Gabe, welche die Natur dem Menschen geschenkt hat“ (Arthur F. Utz)³. Die Gemeinschaftsbildung etwa nimmt der Mensch (*animal rationale*) nicht wie ein Herdentier instinkthaft vor, sondern von Natur aus mit Überlegung, also rational. Der Vernunftseinsicht aber sind Grenzen gesetzt. Das gilt nach Thomas von Aquin beispielsweise von „allem auf die Liebe Bezüglichen“ oder von Gott, von dem wir „nicht wissen, was er ist“⁴.
- Grenzen ergeben sich durch die im Sündenfall begründete *natura corrupta*, die Fehlerhaftigkeit und Schwachheit, die den Menschen zum Egoismus verleitet. Wo es um das Humane geht, müssen diese Mängel mitgedacht werden.
- Der Mensch trägt Verantwortung, so dass er innerlich für seine Entscheidungen einstehen muss. Dies setzt ein *Gewissen* voraus, das zwar „durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird“ (GS 16), aber grundsätzlich die spontanen Bezüge von Seinserkenntnis und Sollenserkenntnis leistet.
- Gott ruft den Menschen zum ewigen Glück. Der Mensch transzendiert sein jeweiliges Sosein. Diese Berufung schafft Gelassenheit gegenüber den iridi-

² Vgl. „Gaudium et spes“ 16 (1965), Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, in: K. RAHNER / H. VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium, Freiburg / Basel / Wien 1987, 449–552; K. LEHMANN, Das christliche Menschenbild in Kirche und Gesellschaft, in: R. BISKUP / R. HAASE, Das Menschenbild in Wirtschaft und Gesellschaft, Zürich u.a. 2000, 51–78; W. OCKENFELS, Kleine Katholische Soziallehre, 4. Aufl., Trier 1992; A. RICH, Das Humanum als Leitbegriff künftiger ökumenischer Sozialethik?, in: A. RAUSCHER, Das Humanum und die christliche Ethik, Köln 1970, 11–29.

³ A. F. UTZ, Sozialethik. I. Teil, Freiburg i. Ue. / Bonn 1964, 121.

⁴ STh I 37,1 und I 12,12.

schen Heilsprophetien. Dem Menschen wohnt so eine hoffende *Finalität* inne, sein Wesen und damit auch den Ruf Gottes zu realisieren. Der Nichtchrist kann zumindest der ersten Finalität folgen.

Das christliche Menschenbild (*Humanum*) versteht sich als nichtdisponibler Orientierungsrahmen für ethische Diskussionsprozesse. Alle warum auch immer sich ethisch nennenden Konzepte, Vorschläge, Wissenschaften sind an ihrer Vereinbarkeit mit diesem Rahmen zu messen. Was die Verfassung für die Legislative, ist das *Humanum* für die ethische Legitimität.

Nichtdisponibles Urteilkriterium:	<i>Verfassung:</i> Freiheitlich demokratischer Rechtsstaat	<i>Humanum:</i> frei, sozial, beschränkt, gewürdigt, (transzendent)
Dynamische Interpretation:	Anwendungen z. B. auf Zivil- oder Strafrecht	Stellungnahmen z. B. zur Bio- und Wirtschaftsethik, zu Gerechtigkeit, Terror, Krieg etc.

2. Anwendungsbereich Wirtschaft

Das Wissen um den eigenen ethischen Maßstab (*Humanum*) wie der Zugang zum Dialog mit den Befürwortern Sozialer Marktwirtschaft über diese gemeinsame ethische Plattform ermöglicht den Zugang zum gewinnbringenden Dialog zwischen Theologen und Ökonomen. Auf theologischer Seite muss jedoch ein Grundverständnis über die Abläufe des Marktgeschehens und der damit verbundenen Logik hinzukommen.

Ökonomie teilt sich in einen normativen und einen positiven Bereich auf. Zunächst ein Blick auf den positiven Zweig, der das Marktgeschehen analysiert. Auch dieser Teil der Ökonomie fußt auf der Grundüberzeugung, dass eine effiziente Verteilung (Allokation) knapper Ressourcen zu einer möglichst effizienten Produktion einen Wert an sich hat, da sie dem Wohlstand der Gesellschaft dient. Fehlallokationen sind Verschwendung und deshalb unmoralisch⁵. Hier eine Definition aus ökonomischer Innenansicht: „*Wirtschaftslehre ist die Wissenschaft vom Einsatz knapper Ressourcen durch die Gesellschaft zur Produktion wertvoller Wirtschaftsgüter und von der Verteilung dieser Güter unter ihren Mitgliedern*“ (Paul A. Samuelson)⁶ oder kurz: Was wird wie für wen produziert? Ziel ist die effiziente Allokation.

Drei klassische Modelle zum Verständnis der Marktlogik sollen helfen, in die Geheimnisse des ökonomischen Denkens einzusteigen. Dazu bietet sich eine Metapher aus der Welt des Sports an. Unterschieden wird zwischen Spielregeln und Spielzügen (*Spieltheorie*). Das vorgestellte Szenario steht für den Ablauf des Marktes.

⁵ Vgl. J. STARBATTY, Verschwendung ist unmoralisch. Besprechung zu: E. NASS, Der Mensch als Ziel der Wirtschaftsethik, in: Süddeutsche Zeitung vom 22./23. 3. 2003.

⁶ P. SAMUELSON / W. NORDHAUS, Volkswirtschaftslehre, 15. Aufl., New York 1998, 28.

2.1 Modell 1:

Spielregeln geben eine Ordnung vor, alle haben sich daran zu halten, Regelverstöße sind zu ahnden. Es wird keine Gewalt ausgeübt. Die Mannschaften im Sport werden auch nicht gezwungen, gerade zum Beispiel Wasserball oder Fußball zu spielen. Wer sich für diese oder jene Sportart entscheidet, der muss die vorgegebenen Regeln einhalten. Das schafft eine gewisse Verlässlichkeit und schützt vor unnötigen Diskussionsprozessen. Das Regelwerk stellt jedoch auch eine Einschränkung der persönlichen Freiheit dar, da nicht alles erlaubt ist. Wenn ein Fußballer mit der Hand den Ball ins Tor befördert, kann er sich nicht auf die Regeln des Handballspiels berufen. Da die Regeln für alle gleichermaßen gelten, gibt es dann keine Diskussion. Die Ächtung des Regelverstosßes ist ebenso eindeutig wie die vorgeschriebene Achtung des regelgerechten Verhaltens. Die Ausnahme stellen Fouls dar, weil es dabei auf eine Auslegung des neutralen Schiedsrichters ankommt. Die Regeln müssen eine gewisse Stabilität aufweisen. Sind sie bekannt und durchsetzbar, so dient das Regelwerk dem Zustandekommen eines geordneten Spiels. Mit der Beseitigung unnötiger Diskussionen weitet die Ordnung Räume individueller Freiheit für eine optimale Leistung, die dem Wohl der Mannschaft und der Zuschauer zugute kommt. Die Leistungssteigerung der einen Seite fordert vom Kontrahenten entsprechend Paroli, vorausgesetzt er will gewinnen. Die Spielregeln dienen letztlich allen Akteuren, den Fußballern im Stadion und den Zuschauern. Die Konkurrenz wirkt innovativ, in den einzelnen Spielzügen innerhalb der Regeln besteht Raum zur Entfaltung von Kreativität.

Nun kann eine Übertragung auf den Markt vorgenommen werden:

- Spiel = Markt
- Spielregeln = Ordnungsregeln im Markt (Gesetze)
- Zuschauer = Konsumenten/Nachfrager
- Fußballer = Anbieter

Mit der Anwendung des Modells auf die Logik im Markt kommen die Handlungsbedingungen innerhalb gegebener Spielregeln in den Blick. Der Markt ist bestimmt durch ein Regelwerk von Institutionen. Die Konsequenzen der Einschränkung durch das Regelwerk spiegeln sich danach in einem freiwilligen Ja zu einer kollektiven Selbstschädigung auf Seiten der Anbieter wider, welches dann allen Konsumenten zugute kommt. Das System der Institutionen stellt ein Regelwerk dar. Es lässt sich am Beispiel des so genannten *Gefangenendilemmas* entfalten.

2.2 Modell 2

Betrachtet werden zwei Gefangene. Nach Bekanntgabe der Regeln werden sie in eine Einzelzelle geschickt, um sich ihren Spielzug zu überlegen. Vorausgesetzt ist, dass jeder eine möglichst niedrige Haftzeit anstrebt. Gestehen oder

leugnen heißt die Alternative, mit der sie in ihre Zelle gehen. Absprachen sind nicht erlaubt. Es gilt die Kronzeugenregelung. Dies besagt, dass bei eigenem Geständnis und Leugnen des anderen eine Haftbefreiung angeboten wird, während der andere das Höchstmaß zu erwarten hat. Wenn beide leugnen, werden sie beide wegen eines geringeren Deliktes bestraft, da kein Geständnis vorliegt. Die eigene Strafe hängt also vom eigenen Verhalten und vom Verhalten des anderen ab. Also müssen die verschiedenen Möglichkeiten durchkalkuliert werden. Als Alternativen für die Häftlinge A und B ergeben sich die Zustände: G (Geständnis) und L (Leugnen). Es werden dazu dann beispielsweise folgende Strafmaße vorgegeben:

A/B	G	L
G	(8,8)	(0,10)
L	(10,0)	(2,2)

Entscheidungsalternativen im Gefangenendilemma

Was passiert?

Die beste Lösung im Ganzen ist offensichtlich der Fall, in dem beide leugnen $P(L,L)$. Würden sich die Häftlinge solidarisch verhalten, so kämen sie zu dem für beide verkürzten Strafmaß. Das entspräche einem kollektiven Selbstnutzen. Dies wird aber dem Modell zufolge in der Situation der Unsicherheit über das Verhalten des anderen nicht eintreten. Im Falle eines Leugnens ist mit dem persönlichen Strafhöchstmaß zu rechnen, sofern der andere gesteht [$P(G,L)$ oder $P(L,G)$]. Deshalb werden beide gestehen in der Hoffnung, als Kronzeuge Strafbefreiung zu erwarten und das persönliche Strafhöchstmaß auf jeden Fall zu umgehen. Beide müssen die für sie zweithöchste in Aussicht stehende Strafe antreten, in der Summe ergibt sich das höchstmögliche Strafmaß von 16 Jahren. Das Ergebnis minimiert die Nutzensumme der beiden in $P(G,G)$, dies kann als kollektive Selbstschädigung angesehen werden. Die Entscheidung in dieser nicht-kooperativen Situation wird aber getroffen aus persönlichem Eigennutz.

Übertragung auf den Markt: Die Gefangenen sind konkurrierende Anbieter auf dem Markt. Die Spielregeln sind klar formuliert. Sie bestimmen die den Markt regulierenden Institutionen und Mechanismen, die allen bekannt sind. Das Verbot der Absprache soll die Konkurrenzsituation (zum Beispiel durch das Kartellamt) sichern. Jeder Anbieter ist bei seinen Entscheidungen auf den eigenen Vorteil aus. Er rechnet mit der Cleverness des Konkurrenten, ein Fehler bedeutet das eigene Aus. Deshalb meidet er die Entscheidungen, die ihn dem Konkurrenten ausliefern (Vgl. $P(L/G)$ oder $P(G/L)$, die jeweils im Gefangenendilemma für einen der Beteiligten die Höchststrafe bedeuten). Die tatsächlich gewählte Lösung ist dann wiederum $P(G,G)$. D. h.: Es muss mit den Preisen heruntergegangen werden, da ja eine entsprechende Preis-

senkung der Konkurrenten zu erwarten ist. Macht man diese nicht mit, ist man aus dem Rennen. Dies entspricht dem Risiko des Leugnens im Gefangenendilemma. Gleiches gilt für die Erhöhung der Warenqualität. Wer hier nicht bei entsprechendem Preis mitzieht, der bleibt auf der Strecke. Preissenkung bei Qualitätserhöhung vermindert dann den Nutzen des Anbieters. Das Abspracheverbot verhindert die kollektive Nutzenoptimierung und führt deshalb sogar zur kollektiven Selbstschädigung – und dies aus Eigennutz. Die Orientierung am eigenen Interesse nutzt also allen.

2.3 Modell 3

Die Ökonomik hat ein Kontrollorgan erfunden, das die Einhaltung des Effizienzprinzips im Regelsystem überprüft, damit die Dilemmastrukturen unter Knappheitsbedingungen tatsächlich realisiert werden. Es handelt sich um den *Homo oeconomicus* (HO), der keinesfalls mit einem Menschenbild verwechselt werden darf. Der HO ist formale Testsonde im Dienst der Effizienz.

*„In Dilemmastrukturen bzw. in asymmetrischen Interaktionsstrukturen stellt der Homo oeconomicus das geeignete Konstrukt für die positive Analyse der aggregierten Folgen individueller Handlungen dar. ... Das ist das Zentrum der Ökonomik: Die Akteure agieren nicht als Homines Oeconomici, aber sie reagieren als Homines Oeconomici auf das Verhalten anderer, das sie in Nachteil bringt“*⁷ (K. Homann). Der HO verfolgt keine direkten normativen Intentionen. Mithilfe des HO geht es um eine Schätzung, nicht um eine Bewertung. Die Schätzung richtet sich auf ein Aggregat, auf die Summe durchschnittlichen menschlichen Verhaltens. Verhaltenswissenschaftliche Einwände sollen auf diesem Wege ausgeschaltet werden. Eine Falsifizierung des HO anhand konkreter Einzelfälle nicht-ökonomischen Verhaltens wird zurückgewiesen.

Übertragung auf den Markt: Für den Markt bedeute dies die Nutzenmaximierung der Nachfrager. Da alle Anbieter zugleich auch Nachfrager sind, kommt dieser Prozess letztlich allen zugute, denn alle Anbieter senken tendenziell die Preise bei Qualitätserhöhung. Die Spielzüge selbst ergeben sich danach logisch aus den Regeln. Entsprechend muss dieses Regelsystem so gestaltet werden, dass die Dilemmastrukturen auf dem Markt zum Wohle aller erhalten bleiben. Die normative Dimension des HO kommt erst in der Bewertung der Schätzungen hinzu, liegt also außerhalb der Kompetenzen des HO. In diesem relativierten Verständnis kann der HO als funktionale Prüfungsinstanz gesellschaftlicher Verhältnisse oder Entscheidungen die ökonomische Rationalität treffend repräsentieren. Hier noch einmal eine Übersicht zu den ökonomischen Modellen und ihren Deutungen:

⁷ K. HOMANN, *Homo Oeconomicus und Dilemmastrukturen*, in: H. SAUTTER (Hg.), *Wirtschaftspolitik in offenen Volkswirtschaften*, Göttingen 1994, 387–411 (hier: 397).

	Entsprechung in der konkreten Wirtschaft	Konsequenzen	Genus
Dilemma	Marktbedingungen im Ganzen	Kollektive Selbstschädigung zum Nutzen aller oder Defektieren zum Schaden vieler	Ausgangssituation der Wirtschaft
Spielregeln	Kontrollinstanzen am Markt (Gesetze, Kartellamt usw.)	schaffen Orte der individuellen moralischen Gestaltung	Bedingungen in der Wirtschaft
Spielzüge	unternehmerische Entscheidung	unterliegen der Regelbefolgung	Handlungen in der Wirtschaft
HO	aggregiertes ökonomisches Verhalten	positive Unterscheidung zwischen Nutzen und Schädigung	Testsonde
Effizienz	Rationalitätsprinzip der Wirtschaft		Messkriterium des HO

Die Bedingungen der ‚modernen‘ Wirtschaft im ökonomischen Modell

3. Economic Approach

Zwei wissenschaftliche Schulen bestimmen die aktuelle wirtschaftsethische Diskussion. Der beherrschende ökonomische Ansatz hat seine Wurzeln in den USA (Gary S. Becker, James M. Buchanan, Robert Nozick). Im deutschsprachigen Raum wird er vor allem von Karl Homann und seinen Schülern vertreten (André Habisch, Ingo Pies, Andreas Suchanek u. a.).

3.1 Kurzporträt

Der ökonomische Ansatz geht davon aus, dass ein Befolgen der Marktgesetze (ökonomische Effizienz/Rationalität) aus sich zu ethisch wünschenswerten Resultaten kommt, sofern die Institutionen an den Gesetzen der Effizienz ausgerichtet sind. Moral im Wirtschaftskontext heißt Effizienz. D.h. Wirtschaftsethik kommt mit einer Rationalität aus. Ansatz ist die Freiheit der Individuen. Soziale Prinzipien (Solidarität, Gemeinwohl) werden über das Effizienzprinzip repräsentiert. Es gibt danach, sondern nur das Handeln aus Eigennutz.

Die Legitimation versteht sich metaphysikfrei und wird durch das Vertrauen auf die Evolution ersetzt. Menschliche Verantwortung ist „entlastet“ durch die einfache Logik der Effizienz, belastet durch die These der Selbstdefinition. Das heißt: der Mensch definiert selbst, was der Mensch und was die Welt ist. Es gibt also kein verankertes Menschenbild, das als Maßstab für ethische Urteile herangezogen werden kann. Ethik ist damit überflüssig, des-

halb bezeichnet sich der „Economic Approach“ folgerichtig als „ökonomischen Imperialismus“, der die Ethik ersetzt.

3.2 Kernthesen⁸

„Ich behaupte, daß der ökonomische Ansatz einen wertvollen, einheitlichen Bezugsrahmen für das Verständnis allen menschlichen Verhaltens bietet ... Alles menschliche Verhalten kann ... so betrachtet werden, als habe man es mit Akteuren zu tun, die ihren Nutzen, bezogen auf ein stabiles Präferenzsystem, maximieren“. (Gary S. Becker).

„Wirtschaftsethik hat die aus der Humanitas abgeleiteten, zeitabhängigen Forderungen marktkonform in das System der Marktwirtschaft einzubringen“. (Franz Böckle)

„Wirtschaftsethik (bzw. Unternehmensethik) befaßt sich mit der Frage, welche moralischen Normen und Ideale unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft (von den Unternehmen) zur Geltung gebracht werden können.“ (Karl Homann)

„Man darf nie vergessen, daß der theoretische Ansatz der modernen Ökonomik auf das einzelne Subjekt konzentriert ist und die Welt aus dieser Perspektive der vielen Einzelnen sieht, die jeweils erst definieren, was ihre Welt, ihre Interessen, ihre Präferenzen und ihre Kosten sind“. (Karl Homann)

„Das Wollen der Individuen gilt in der Politik und politischen Theorie als einzige Quelle von Werten, und die Vereinbarungen der Individuen stellen die einzige Legitimation von Regeln und Institutionen dar“. (Karl Homann)

„Demokratie ist ... eine Organisationsform mit dem Zweck der Kostensenkung bei kollektivem Handeln“. (Karl Homann)

Karl Homann stellt heraus, „daß der Ort der Moral in einer Marktwirtschaft nicht die einzelne Handlung der im Wettbewerb stehenden Marktteilnehmer ist“.

„Im vertragstheoretischen Ansatz ist das Ausmaß der individuellen Freiheit abhängig allein von den relativen Kostenvorteilen des individuellen oder kollektiven Handelns“. (Karl Homann)

„Effizienz ist Voraussetzung ... von individueller Freiheit“. „Wettbewerb ist solidarischer als Teilen“. (Karl Homann)

„Der systematische Ort der Moral in einer Marktwirtschaft ist die Rahmenordnung“. (Karl Homann)

„Ökonomik ist die Fortsetzung der Ethik“. (Karl Homann)

⁸ Vgl. v. a. G. S. BECKER, Ökonomische Erklärung menschlichen Verhaltens. Übersetzt von Monika und Viktor Vanberg, 2. Aufl., Tübingen 1993; K. HOMANN / F. BLOME-DREES, Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992.

3.3 Normativität des Homo Oeconomicus

Das Modell des Homo Oeconomicus wird herangezogen, um die normative Legitimität des ökonomischen Ansatzes zu belegen: Ein ‚Testflug‘ der Sonde HO durch das Legitimationsmodell startet bei der Selbstdefinition des Menschen unter Knappheitsbedingungen. Der HO folgt dabei mit ökonomischer Rationalität dem Effizienzprinzip. Das sich im Rahmen der Evolution verändernde Selbstverständnis vom Menschen zu seiner Umwelt gilt als formale Methode, die inhaltlich die Variablen der Evolution aufnehme. Die Norm finde ihre Konkretion in der Demokratie als Kostensenkungsverfahren, in der soziale Ideale durch das Effizienzprinzip vermittelt seien. Die Frage nach dem Legitimationstransport aus der Metaebene in die Bedingungen der ‚modernen‘ Wirtschaft (das heißt: die Frage nach der Legitimität des Effizienzprinzips) stellt sich nicht, da gerade der HO sich ansonsten selbst in Frage stellen würde. Auch die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in Staat und Markt entspricht dem ökonomischen Modell. Der HO sieht im Staat mit seinen Sanktionen und seinem Regelwerk den Diener des Marktes. Kollektives Zusammentun wird zur Effizienzsteigerung begrüßt, nicht aus einem Eigenwert.

Die Unterstellung, systemkonformes Verhalten (Befolgen der Regeln) stehe im Dienst der Effizienz, wird der HO teilen. Die Befolgung der Spielregeln in den Spielzügen gilt als (ökonomisch-) ethisch legitimiert. Auch die Veränderung der Regeln, der Institutionen, geschieht in Homanns Modell nach Kostensenkungsmotiven. Wenn das Moralische der Effizienzsteigerung nütze, sei es zu befürworten. Das Ziel wirtschaftlichen Erfolges sieht Homann in einer optimierten Synthese aus Rentabilität und moralischer Akzeptanz. Erst wenn letztere Komponente zurückfällt, komme es zur unternehmerisch notwendigen Anwendung wettbewerbs- oder ordnungspolitischer Strategien. „Eine spezielle moralische Motivation ist nicht erforderlich“, so Homann. Eine Erhöhung moralischer Akzeptanz berge die Gefahr einer moralischen Überforderung des einzelnen Unternehmers. Inhaltliche Kriterien für angemessene Spielzüge fehlen. Gemeinwohl oder Solidarität werden nicht als die explizite Handlungsmotivation angesehen, denn sie sollen sich quasi automatisch aus dem Streben nach Gewinn und Nutzen ergeben. Diesen kalkulierbaren Sprachcode versteht der HO mit dem wirtschaftenden Unternehmer. Ein moralischer Vorschuss motiviere den kalkulierenden Unternehmer zur ökonomisch messbaren Ausrichtung an den Regeln.

Die Kriterien individual-moralisch herbeizuführender Änderungen der Rahmenordnung bleiben formal. Eine unternehmerische politische Verantwortung soll dem formalen „Grundsatz der Universalisierbarkeit“ folgen. Der HO dient hier als ein positives Instrument zur Abschätzung ökonomischer Handlungsaggregate. Der HO hat das Modell somit erfolgreich geprüft.

Dies besagt, dass es ökonomischer Rationalität zufolge Markt und Gesellschaft vor der Effizienz zu legitimieren versteht.

3.4 Ein kritisches Fazit

Die Stärke dieses Ansatzes liegt in der stringenten wie einfach kalkulierbaren Nutzung des Effizienzprinzips für ethische Wertungen. Dabei bleibt aber die persönliche Verantwortung des Menschen im Rahmen der Dilemmasituation ebenso auf der Strecke wie die Möglichkeit einer Berufung auf humane Ziele, die im Zweifel der Effizienzlogik widersprechen. Dazu zwei Beispiele: 1.) Waffenexporte ließen sich mit dem ökonomischen Ansatz legitimieren, sofern dadurch Ressourcen effizient genutzt und Gewinne erzielt werden können. 2.) Aktuell wird in der Schule des ökonomischen Ansatzes über eine „qualitative Familienplanung“ diskutiert. Danach sollten Anreize gesetzt werden, dass vor allem besserstehende Familien Kinder in die Welt setzen, weil diese erfahrungsgemäß leistungsbereiter seien: „Insbesondere für Familien mit hohem Einkommen (förderungsfähiges Erbgut?) zahlt sich eine große Kinderzahl aus“⁹. Ökonomisch klingt das plausibel. Doch heißt das, dass Kinder nur dann wertvoll sind, wenn sie ökonomisch nützlich sind?¹⁰

4. Diskursethischer Ansatz

In der Bundesrepublik ist in den letzten Jahren eine Fülle von Kommissionen berufen worden, die nicht nur über Finanzierungsprobleme diskutieren, sondern auch ethische Leitlinien entwerfen sollen. F. Hengsbach sprach kürzlich auf der Jahrestagung der Religionslehrer im Bistum Trier von einer „Räterepublik“. Die von der Frankfurter Schule um J. Habermas und K.-O. Apel begründete Diskursethik steht für dieses Vertrauen auf gute Argumente Pate. In der Wirtschaftsethik hat sich vor allem das Institut für Wirtschaftsethik St. Gallen um P. Ulrich und U. Thielemann in die Tradition von Habermas gestellt.

⁹ W. MEISTER / W. OCH, Steuerliche Förderung von Familien im internationalen Vergleich, in: Ifo Schnelldienst 56 (2003) 65–69 (hier: 66). Vgl. auch H. W. SINN, Das demographische Defizit – die Fakten, die Folgen, die Ursachen und die Politikimplikationen, in: Ifo Schnelldienst 56 (2003) 20–36.

¹⁰ Zur kritischen Bewertung vgl., A. LOSINGER, Ökonomische Rationalität in allen Lebensbereichen? Der ökonomische Ansatz Gary S. Beckers im Kritikfeld der theologischen Anthropologie, in: N. GLATZEL / E. KLEINDIENST (Hg.), Die personale Struktur der menschlichen Gesellschaft, Berlin 1993, 93–108; E. NASS, Der Mensch als Ziel der Wirtschaftsethik. Eine finalethische Positionierung im Spannungsfeld zwischen Ethik und Ökonomik, Paderborn u. a. 2003, 113–196; K.-H. NÜSSER, Gemeinwohl und Schwarzfahren. Zur Analyse der gegenwärtigen gespaltenen Moral, in: T. BUCHHEIM u. a. (Hg.), Die Normativität des Wirklichen, Stuttgart 2002, 275–285.

4.1 Kurzportät

Der diskursethische Ansatz verlässt sich nicht auf die ethische Eigendynamik der Marktgesetze. Er fordert das Einbringen einer eigenen ethischen Rationalität. Die Inhalte dieser Rationalität werden im Diskurs begründet. Apel fordert die Orientierung an idealen Diskursbedingungen, aus denen er eine Letztbegründung ableitet. Habermas und die St. Galler Schule integrativer WE bestreiten diesen Anspruch.

Ausgehend von Kant wird Metaphysikfreiheit behauptet. Ansatz der Begründung ist die Freiheit des Menschen. Wie im ökonomischen Ansatz definieren die Menschen selbst Mensch und Welt. Den Sozialprinzipien kommt ein eigenes Gewicht im normgebenden Diskurs zu. Es ist eine Verständigung zwischen Marktlogik und einer eigenen ethischen Rationalität vorausgesetzt. Das heißt, ein Dialog zweier Rationalitäten ist unter Wahrung ihres Eigenstandes postuliert. Ethik wird nicht in der ökonomischen Logik aufgehoben. Die Entscheidung im Diskurs gilt als ethisch bindend, sie kann aber durch neue Diskurse wieder revidiert werden. Grundlage der Legitimität sind die angemessenen Regeln des Diskurses sowie das Vertrauen darauf, dass gute Argumente sich am Ende durchsetzen. Es handelt sich um eine Verfahrensethik, da aus den Rahmenbedingungen die Legitimität abgeleitet wird.

4.2 Kernthesen¹¹

„Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können“. (Jürgen Habermas)

„Handle nur nach der Maxime, von der du im Gedankenexperiment unterstellen kannst, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs ... von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können“. (Karl-Otto Apel)

„Eine Vernunftethik auf der Kant'schen Linie betreibt eine (selbst-)kritische Reflexion auf die allgemeinen, für alle Menschen 'guten Willens' einsichtigen normativen Voraussetzungen eines friedlichen und fairen Zusammenlebens unter freien, mündigen Personen“. (Peter Ulrich)

„Im Begriff der Moralität wird Freiheit als das Unbedingte gedacht, als der unbedingte Anspruch, Freiheit um der Freiheit willen als das höchste menschliche Gut zu realisieren“. (Peter Ulrich)

¹¹ Vgl. v. a. U. THIELEMANN, Wirtschaftsethik als Anstrengung zur Überwindung von Philosophievergessenheit, in: Peter KOSŁOWSKI (Hg.), Wirtschaftsethik – Wo ist die Philosophie?, Heidelberg 2001, 145–178; P. ULRICH, Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, 2. Aufl., Bern u. a. 1998.

„Der Mensch ‚ist‘, was er in der menschlichen Gemeinschaft als soziales, kulturelles und geschichtliches Wesen aus sich macht oder zu machen versucht“. Deshalb bezeichnet Peter Ulrich „jedes Menschenbild als humanen Selbstentwurf“.

„Während Ethos und Moral ein geschichtlich vielfältig vorgefundenes, je kulturspezifisches Traditionsgut bezeichnen, zielt Ethik als wissenschaftliche, methodisch disziplinierte Reflexionsform auf eine möglichst davon losgelöste vernunftgeleitete Kritik und Begründung moralischer Auffassungen“. (Peter Ulrich)

„Legitimes Gewinnstreben ist stets moralisch begrenztes Gewinnstreben“. (Peter Ulrich)

„Legitimität ist keine ‚Voraussetzung‘ des Diskurses, sondern sein Gegenstand“. (Ulrich Thielemann)

4.3 Kritisches Fazit

Die UN baut auf der Logik der Diskursethik auf. Diese ist offenbar im Vorfeld des Irak-Krieges gescheitert. Die Frage nach Waffenexporten könnte auch im Diskurs positiv entschieden werden, da der Konsens des Diskurses qua Verfahren legitimiert ist und nicht an einem Legitimationskriterium (Menschenbild) zu messen ist. Auch die Gültigkeit von Art. 1 GG ließe sich diskursiv in Frage stellen. Deshalb einige Bedenken¹²:

Gibt es Zugangsbedingungen für den praktischen Diskurs? Wenn nicht, dann müssten auch die Nicht-Vernünftigen Zugang besitzen. Das könnte fatale Folgen haben. Wenn ja, dann sind also Betroffene (z. B. geistig Behinderte) aber offenbar vom Diskurs ausgeschlossen. Dann könnte eine Avantgarde der „Vernünftigen“ „ethisch“ entscheiden, wie man mit den Ausgeschlossenen umzugehen hat.

Wie kann der demokratisch bezeichnete Diskurs den Regeln der Demokratie gerecht werden, wenn er auf eine Kontrollinstanz verzichtet? Er ist moralische und das positive Recht definierende Instanz in einem. Das formale Universalprinzip des Diskurses regiert sich selbst, kontrolliert sich, setzt sich selbst die Regeln, hebt damit die Gewaltenteilung in sich auf. Damit besteht die Gefahr, dass Normengebung in sich undemokratisch konzipiert werden könnte, wenn sie etwas als ‚Demokratie‘ definiert, was der kommunikativen Freiheit widerspricht. Deswegen darf der Diskurs sich im Dienste eines menschengerechten demokratischen Verständnisses nicht selbst zum Prinzip erheben.

¹² Vgl. A. ANZENBACHER, Einführung in die Ethik, Düsseldorf 2001, 244–254; E. NASS, Welche Rolle spielt der Glaube für die Wertorientierung in unserer Gesellschaft?, in: Politische Studien 53 (2002) 386, 65–73; DERS., Der Mensch als Ziel der Wirtschaftsethik. Eine finalethische Positionierung im Spannungsfeld zwischen Ethik und Ökonomik, Paderborn u. a. 2003, 197–258.

Wenn es keine Leitlinien für die Selbstdefinition des Menschenbild gibt, sind dann die Interpretationsspielräume schrankenlos? Ulrich wertet im Gegensatz zu Homann die Sozialanlage deutlich auf, indem hier der Primat der Freiheit als Autonomie, als kommunikative Freiheit (des sich Wendens an den anderen) zu verstehen ist. Der integrative Ansatz stellt den Prozess der Kommunikation, der letztlich auf der Freiheits- und Sozialanlage des Menschen fußt, in den Mittelpunkt ethischer Legitimation. Gibt es danach keine Grenzen für inhaltliche Bestimmbarkeiten, was nun der Mensch oder die Demokratie sei?

T. Rendtorff warnt: „Die gutgemeinte Ethisierung der Kommunikationsgemeinschaft durch den Anspruch der Realisierung der ‚idealen‘ könnte ... zum Terror der totalen Kommunikationsforderung führen und die kritisch-orientierende Wahrheit der ‚Ethik der Logik‘ in ihr Gegenteil verkehren“¹³.

So kommt es wohl, dass J. Habermas anlässlich seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises (und unter dem Eindruck der Ereignisse des 11. September) eingesteht, dass es eine Instanz geben muss, die Legitimität „jenseits“ des Diskurses bestimmt, da ansonsten die Macht des Stärkeren sich durchsetzt, und nicht gute Argumente. Diese Einsicht schlägt eine Brücke zum christlichen Ansatz.

5. Eine christliche Antwort: das finaletische Modell

Der Gefahr überschätzter Effizienzhörigkeit oder Diskursautonomie will ein christlicher Ansatz entgegentreten, indem er für jede Entscheidung die Hinterfragung durch die soziale Verantwortung des Menschen einfordert, die in der Natur des Menschen (Humanum) vorliegt. Der christliche Ansatz sieht die Grenzen von Effizienz und Autonomie des Menschen in dieser Verantwortlichkeit. Als grundgesetzliche Jurisdiktionsgewalt stellt er dies Humanum demokratisch dem Verfahren und den Ergebnissen des Diskurses zur Seite. Der Primat der Freiheit vor dem Sozialen, ein blindes Marktvertrauen wie die Stellung des Diskurses werden dabei korrigiert.

5.1 Kurzporträt¹⁴

Das Humanum ist grundgesetzlicher Maßstab (wirtschafts-)ethischer Legitimität. Ein Prozess zu einer ethisch legitimen Entscheidung setzt in der Natur des Menschen an. Zweckerationales Denken (repräsentiert durch den HO) gehört zum Menschen. Hinzu tritt eine ethische Rationalität (repräsentiert durch ein Pendant zum HO). Der Sozialanlage kommt im Gegensatz zu den

¹³ T. RENDTORFF, Ethik. Grundelemente, Bd. 1, 2. Aufl., Stuttgart 1990, 171.

¹⁴ Vgl. E. NASS, Der Mensch als Ziel der Wirtschaftsethik. Eine finaletische Positionierung im Spannungsfeld zwischen Ethik und Ökonomik, Paderborn u. a. 2003, 260–306.

alternativen Ansätzen ein stärkeres Gewicht zu. Der Dialog zwischen beiden Rationalitäten fußt in der menschlichen Natur, ist in seiner Entscheidung an diese verwiesen und repräsentiert sie. Ökonomisch vernünftige, ethisch legitime Entscheidungen sind so human begründbar. Dies Modell versteht sich als Alternative zum Vertrauen auf den Monolog ökonomischer Zweckrationalität oder auf das Verfahren des Diskurses. Die unbedingt humane Rückbindung tritt Willkürgefahren nachhaltig entgegen. Die ethische Entscheidung ist (an das Humanum) zielgebunden. Dies macht den Ansatz finaletisch.

5.2 Eine eigene ethische Rationalität

Um eine Ethik am Wesen des Menschen auszurichten, bedarf es im Modell der Vorstellung eines innermenschlichen Diskurses. Gegenüber der logisch-ökonomischen Rationalität vertritt dabei die ethische Rationalität das ‚Andere‘ des Humanum, also auch Ängste, Gefühle, Träume, Begrenztheit, Finalität der menschlichen Existenz (aus der Sicht des Glaubens ebenso seine Transzendenz):

„Bei der Entdeckung neuer Bedürfnisse und neuer Möglichkeiten, sie zu befriedigen, muß man sich von einem Menschenbild leiten lassen, das alle Dimensionen seines Seins berücksichtigt und die materiellen und triebhaften den geistigen und inneren unterordnet“ (Centesimus annus 36).

H.-J. Höhn gelingt eine solche Bestimmung im Modell, das er die „dezentrierte Vernunft“ nennt. Von dieser personalen Begründung leiten sich ethische Prinzipien für die Beurteilung der Wirtschaft und Gesellschaft ab. Frieden, Sinn und Glück sind Dimensionen, die erst auf diesem Wege nachhaltig gestaltend in den Diskurs mit eingebracht werden können. Ökonomische Vernunft und vernünftige Humanität – gemeinsam fundiert in der menschlichen Natur – können nun in einen Diskurs treten¹⁵.

5.3 Kommunikationsmodell: Homo oeconomicus und ‚moralischer Mensch‘

Der Homo oeconomicus ist im Modell Träger der ökonomischen Rationalität. Der ‚moralische Mensch‘ ist Träger der ethischen Rationalität. Der Dialog zwischen beiden begründet (wirtschafts-) ethische Legitimität. Im Zweifel gilt die ethische Priorität (die Bindung an das Humanum). Der Dialog ist möglich, weil beide Rationalitäten der Natur des Menschen entspringen. Anwendungsfelder sind persönliche Entscheidungen, Beurteilung politisch/ökonomischer Zusammenhänge sowie das Verhältnis der ethischen zur ökonomischen Wissenschaft.

¹⁵ Vgl. H.-J. HÖHN, Dezentrierte Vernunft. Fundamentelethische Konsequenzen der aktuellen Rationalitätskritik, in: A. HOLDEREGGER (Hg.), Fundamente der Theologischen Ethik, Freiburg i. Ue., 1996, 74–94.

Hier eine Übersicht der Eigenschaften des „moralischen Menschen“ (MM):

- Es geht ihm um eine ethische Wertung.
- Er ist Träger ethischer Rationalität.
- Er besitzt eine eigene, kommunikable Sprache.
- Er bringt eigene Ergebnisse in den Dialog ein.
- Er kann eine Entscheidung herbeiführen.
- Er ist inhaltlich rückgebunden an die Instanz des Humanum.

Eine Entscheidung kann erst dann als ökonomisch vernünftig und ethisch legitim gelten, wenn auch die normativen Einwände der ökonomischen Rationalität (gegen Ressourcenverschwendung) mit einfließen. Wirtschaftsethische Entscheidungen müssen danach zwei Prüfungen durchlaufen:

1. Der HO – die ökonomische Rationalität – entscheidet mithilfe des Effizienzprinzips. Über einen binären I/0-Code vereinfacht werden die Ergebnisse seiner Beurteilung wirtschaftlicher Verhältnisse oder Entscheidungen nun in den Diskurs mit der ethischen Rationalität eingespeist. ‚I‘ steht dann für effizient, ‚0‘ für ineffizient.

2. Die analoge Sonde, der MM, urteilt dann über die gleichen praktischen Zusammenhänge aus der moralischen Warte. Die Beurteilung verläuft nach moralischen Gesichtspunkten: im Dienst am Humanum unter Wahrung der Sozialprinzipien und Einbeziehung des ‚Anderen‘. Auch diese Sonde erstellt dann eine Wertetabelle, nach der ‚I‘ für final-moralisch und ‚0‘ für nicht final-moralisch steht.

5.4 Deutung des Modells

Mithilfe der ethischen Kriterien werden die Gefahren von Willkür bzw. Dogmatismus aufgedeckt, die im Selbstdefinitionspostulat der alternativen Ansätze begründet liegen. Das Veto des MM richtet sich gegen verabsolutierte Ideologien, gegebenenfalls auch gegen ein so missverstandenes Markt- oder auch Demokratieverständnis. Der MM fordert die individuelle Moral für die konkreten Handlungen ein, die gegebenenfalls eine Opposition gegen Institutionen legitimiert, sofern diese humanfeindliche Spielzüge zu begründen suchen.

Waffenexporte in Krisengebiete können im finalethischen Rahmen nicht legitimiert werden, da sie mit ihrer kriegstreibenden Wirkung dem Humanum widersprechen. Effizienz- oder Diskursargumente dagegen sind nicht legitim zulässig. Das Recht auf Widerstand ist in Art. 20. 4 GG verankert. Es kann nicht die unter Umständen damit verbundenen Repressalien in einer Unrechtsordnung verhindern. Wenn also der meuternde KZ-Wächter erschossen wird oder der auf Rüstungsexport verzichtende Stahlkonzern unter den Bedingungen der gegebenen Gesellschaft und Wirtschaft Konkurs anmeldet, dann ist zwar einerseits das Ideal im Wollen gegen die institutionellen Arrangements durchgesetzt. Die Folge aber ist andererseits das Martyrium, wäh-

rend die Unrechtsordnung bleibt. Das Warten auf eine spätere Veränderung des Regelsystems hilft dazu im konkreten Entscheidungsfall wenig.

Wenn der Einsatz für die Menschenwürde zu Tod oder Ruin führt, weist dies darauf hin, dass die institutionellen Arrangements nicht die humanethische Norm verkörpern. Es ist in diesem Anecken des MM die Grenze des Effizienztotalitarismus aufgedeckt. Die berechnete Ausübung des Vetorechtes muss die ganze Ordnung in Frage stellen können und deshalb von der Gesellschaft belohnt werden, damit es nicht zur gewaltsamen Dogmatisierung von festgefahrenen Ideologiestrukturen kommt. Neue Mechanismen müssen eingeführt werden, die auch bei diesem ethisch berechtigten Ausbruch aus dem Gefangenendilemma vor Tod und Ruin schützen. Die im Bruch mit dem Naturrecht aufgetretenen Legitimations- und Anwendungsfragen werden vom MM korrigiert. Die Legitimationsfragen sind gelöst. Die finalethische Bestimmung der Norm gibt der Moral eine Richtung vor.

Gewalt

Eine veranschaulichende Rekonstruktion
der Genese zerstörerischer Aggression

A. Gewalt – die bleibende Bedrohung

Das Ende des kalten Krieges befreite die beiden damaligen Weltmächte und die ihnen zu feindlichen Bündnissen assoziierten Staaten aus einer unheilvollen Dauerkonfrontation. Es löste sie aus der Verstrickung in ein Netz selbstgeschaffener Bedingungen, die beim Eintritt in die heiße Phase eines Krieges zur Vernichtung der Menschheit hätte führen müssen.

So sehr Grund besteht, für diese geschichtliche Wende dankbar zu sein – den Beginn globalen Friedens oder auch nur die Minderung praktizierter Gewalt brachte sie nicht. Im Gegenteil! Hatte zuvor das mit dem aufgetürmten Vernichtungspotential geschaffene Gleichgewicht des Schreckens die kriegsrische Initiative eines der großen Blöcke oder einzelner ihrer Mitglieder als unsinnig erscheinen lassen und faktisch auch verhindert, so verlor mit der Auflösung bzw. Lockerung der feindlichen Bündnisse und dem Zusammenbruch der UdSSR die Teleologie der Vernichtung ihre bedrohliche Stringenz. Zumindest der verbliebenen, jetzt hegemonialen Supermacht scheint nun der Weg zur kriegsrischen Lösung von Konflikten offenzustehen. Wo aber die weltweit wirksame eherne Konsequenz der Bedrohungslogik aufgeweicht ist, werden auch kleinere Nationen beizeiten die Chance wittern, ihre Interessen gegen Konkurrenten passenden Formats mit militärischen Mitteln durchzusetzen.

Zudem steht das Aufkommen neuer Formen organisierter Gewalt der Vorstellung entgegen, das Ende des kalten Krieges sei zugleich der Beginn einer besonders friedlichen Geschichtsepoche. Mit der Überproduktion leichter und schwerer Waffen, ihrem entsprechend niedrigen Marktpreis, mit der Möglichkeit, sie in großen Mengen privat zu erwerben und mit der steigenden Bereitschaft, sie für geeignete Projekte militärisch einzusetzen hat der Staat das Monopol auf Kriegsführung verloren. An seine Stelle „treten immer häufiger parastaatliche, teilweise sogar private Akteure – von lokalen Warlords und Guerillagruppen über weltweit operierende Söldnerfirmen bis zu internationalen Terrornetzwerken“.¹

Die neuen Akteure und die neuen Voraussetzungen verändern die Erschei-

¹ M. MÜNKLER, Die neuen Kriege, Reinbeck bei Hamburg 2002, 7.

nungsformen organisierter Gewalt. Die „neuen Kriege“² lassen die klassischen Staatenkriege als historische Auslaufmodelle erscheinen.³ Sie sind leichter zu inszenieren, leichter zu unterbrechen, leichter neu zu entfachen, leichter zu beenden. Sie können abwechselnd und zugleich an verschiedenen Orten geführt werden. Immer häufiger sind sie in den letzten Jahrzehnten zur Lösung politischer Probleme eingesetzt worden. Nicht zuletzt sie haben dazu beigetragen, dass Gottes Fazit vor der Sintflut auch heute gültig erscheint: die Erde ist „voller Gewalttat“⁴.

Die Perseveranz zerstörerischer Aggression, ihre gestrige, heutige und, wie zu erwarten ist, zukünftige Präsenz wirft vor allem die Frage auf: Was ist der Ursprung der allgegenwärtigen Gewalt?

Auf diese Frage sind unterschiedliche Antworten zu erwarten. Der Psychologe z. B. könnte auf die Triebnatur des Menschen verweisen. Er könnte wie S. Freud in seinem Brief an A. Einstein als die gesuchte Quelle den Destruktions- oder Todestrieb angeben, den abzuschaffen „es keine Aussicht hat“⁵.

Diese Antwort ließe sich philosophisch weiterführen, indem man das Vermögen zum Thema macht, das den menschlichen Antrieben ihre gefährliche Entfaltungskraft und -breite erst gibt, den Geist, nicht als Widersacher der Natur verstanden, sondern als ihren Dynamisator, als die Macht, die entgrenzt und enthemmt, weil sie „die Kraft zum Unendlichen“⁶ hat. Erst der Geist, der die umweltlichen Einbettungen der Natur immer wieder in die Offenheit von Welt transzendiert, ermöglicht die uns bedrängenden Erscheinungen von Gewalt mit ihren unfassbaren Ausbrüchen tödlicher Aggression.

Dass diese Möglichkeiten real werden, setzt aber eine besondere Verfassung des Geistes voraus. Mit dieser Überlegung könnte die theologische Antwort auf die anstehende Frage beginnen, die wiederum die Antwort des Philosophen ergänzt. Die besondere Verfassung des Geistes, die als notwendiger Faktor der Realisierung möglicher Gewalt vorauszusetzen ist, ist seine Desorientierung und Verirrung in dem unendlichen Feld des Wahrnehmens und Handelns. Extreme Fehlleistungen seiner Kreativität belegen seine Pervertierung. Dieser defiziente Zustand des Geistes ist aber mit einer alten theologischen Tradition eindeutig zu identifizieren und zwar als Sünde. Die Sünde ist der Ursprung der zerstörerischen Aggressivität des Menschen.

Diese Auskunft dürfte viele enttäuschen, die eine luzide Erklärung des Entstehens von Gewalt und ihrer Omnipräsenz erwarten und darüber hinaus hoffen, ihrer bedrängenden Gegenwart, die neue Erkenntnis nutzend, Herr zu

² Siehe den Titel Anm. 1.

³ Siehe H. MÜNKLER, Kriege 7.

⁴ Gen 6, 11 und 13.

⁵ S. FREUD, Brief an A. Einstein, in: DERS., Studienausgabe IX., Frankfurt a. M. 1974, 283.

⁶ „anima intellectiva ... habet virtutem ad infinita“. THOMAS V. AQUIN, *Summa theologiae* I 76,5 ad 4.

werden. Denn es „gibt wohl kaum ein anderes Thema christlicher Lehre vom Menschen, das für das moderne Bewußtsein so tief verschüttet ist wie das Thema Sünde und der Zugang zu ihm.“⁷ Entsprechend fremd und irrelevant kann die theologische Antwort erscheinen.

Ihre Gültigkeit und bleibender Sinn stehen hier dennoch nicht in Frage. Es ist ganz unwahrscheinlich, dass eine Kategorie, die über Jahrtausende dem menschlichen Verstehen Wirklichkeit erschlossen hat, ihre fundamentale Bedeutung verliert. So weit reicht die umgestaltende Macht der Geschichte nicht. Gelingt es, den Sinn des überkommenen Begriffs neu zu erfassen, ist vielmehr zu erwarten, dass die unzeitgemäß erscheinende Antwort Einsichten in die aktuelle Problematik eröffnet, die sonst verdeckt geblieben wären.

Der Ursprung der Gewalt ist die Sünde. Indem an dieser Auskunft festgehalten wird, stellt sich die Aufgabe, ihre Bedeutung durch eine neue Auslegung des Begriffs Sünde dem allgemeinen Verständnis wieder näher zu bringen.

B. Sünde – die Setzung der Sinnlosigkeit der Welt

1) Der anthropologische Neuzugang zum Begriff Sünde

Die für unser Sündenverständnis grundlegende biblische Darstellung des ersten Auftretens der Sünde benutzt Figuren und Inhalte einer Szenerie, von der wir wissen, dass sie der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entspricht.⁸ Adam und Eva, der Garten Eden, der Baum des Lebens und seine Früchte sind keine Daten der historischen Anthropogenese. Die fundamentale Bedeutung der jahwistischen Erzählung für das religiöse Verstehen von Sünde und seine hamartiologische Reflexion schmälert das nicht. Es ist aber wohl doch einer der Gründe dafür, dass diese Lehre dem heutigen allgemeinen Bewusstsein so unzugänglich ist wie von W. Pannenberg gerade festgestellt.

Das macht die Frage interessant, wie sich der Gehalt der biblischen Erzählung unter den Bedingungen und in dem Rahmen ausnimmt, die in der heutigen Anthropologie als die geschichtlich wirklichen Konditionen der Menschwerdung gelten. Wie und als was erscheint Sünde, wenn man von den Daten ausgeht, mit denen man heute die Genese von *Homo sapiens* darstellt?

Diesen Fragen nachzugehen, bedeutet ein Gedankenexperiment zu unternehmen: Wir kehren zurück an die ersten Anfänge unserer Spezies, stellen uns gemäß den heute gültigen Ergebnissen der Forschung die anfänglich gegebenen Bedingungen menschlicher Existenz vor, die *conditio humana originaria*, gestalten also das Paradies um zur Urszene der Hominisation und überlegen,

⁷ W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 266.

⁸ Siehe Gen 3, 1–24.

welche Grundprobleme und Grundentscheide in dieser Situation anstehen und ob mit ihnen eine Einstellung und ein Verhalten möglich wird oder sogar in der Luft liegt, das unsere theologische Kategorie Sünde sozusagen auf sich zieht, weil sie dazu passt. Und dann versuchen wir an dieser Einstellung und diesem Verhalten neu abzulesen, was Sünde bedeutet.

Zunächst geht es also darum, die Ursprungsbedingungen menschlicher Existenz vor Augen zu bringen. Wie vollzog sich die Genese des Menschen, seine Schöpfung?⁹

2) Die drei anthropogenetischen Revolutionen

Die Anthropologen sprechen von drei großen Entwicklungsschüben, von drei Revolutionen auf dem Weg zum Menschen.

Die erste dieser Revolutionen besteht darin, dass Primaten den aufrechten Gang erlernen. Sie steigen herab aus der schützenden Welt des geschlossenen Regenwaldes und beginnen, sich auf den Hinterbeinen in der offenen Savanne zu bewegen. Es entsteht die Gattung *Australopithecus*, der Vormensch. Funde belegen diese Entwicklung für Ostafrika und zwar für die Zeit vor fünf bis sieben Millionen Jahren.¹⁰

Die zweite Revolution vollzieht sich vor zweieinhalb bis drei Millionen Jahren. Jetzt beginnt das Gehirn des Menschenwesens rapide zu wachsen. Es vergrößert sich von etwa 500 cm³ bis auf schließlich 1500 cm³. Die Gattung *Homo* tritt in die Welt, der Urmensch. Sie macht allerdings von dem neuen ungeheuren Potential nur bescheidenen Gebrauch. Wirksam wird das kreative Organ nur in der Herstellung einfacher Werkzeuge und Waffen aus Stein. Kleine Hilfen werden so gewonnen für das gefährdete Leben in der Savanne, die immer mehr der ausschließliche Lebensraum des Urmenschen wird, da sie mit dem Beginn der Eiszeiten vor etwa zwei Millionen Jahren den Regenwald in Afrika fast völlig verdrängt.

Die dritte Revolution führt zu der Art des Wesens Mensch, von der wir alle

⁹ Im Folgenden wird eine stark vereinfachende Skizze der Entwicklung des Menschen zugrunde gelegt, wie sie im Ausgang von gegenwärtigen Erkenntnissen der Anthropologie gezeichnet werden kann. Der dabei erhobene Anspruch auf Realismus ist begrenzt. Keins der angegebenen Daten ist unumstritten, jeder der beschriebenen Vorgänge kann auch anders dargestellt werden. Und doch dürften die folgenden Angaben eine für jetzt und vorläufig legitime Vorstellung von der Anthropogenese vermitteln: ein Modell, entworfen im Blick auf häufig widersprüchliche Zwischenergebnisse einer in Entwicklung befindlichen Forschung. – Zu genaueren Angaben siehe W. HENKE, H. ROTHE, *Paläoanthropologie*, Göttingen 1994; F. SCHRENK, *Die Frühzeit des Menschen*, München ²1998; D. JOHANSON, B. EDGAR, *Lucy und ihre Kinder*, Heidelberg 1998.

¹⁰ Das heißt nicht, dass diese Entwicklung auf Ostafrika begrenzt gewesen sei, sie gilt vielmehr als panafrikanischer Vorgang. Die neuesten relevanten fossilen Überreste wurden im Tschad gefunden, sie sind fast 7 Millionen Jahre alt und lassen auf *Sahelanthropus tchadensis* als den ältesten jetzt bekannten Vormenschen schließen. Siehe G. PAUL, *An Darwins Scheideweg*, Frankfurter Allgemeine Zeitung 11.07.2002, 35.

abstammen, der wir angehören und der wir den Begriff Mensch im Vollsinn zuerkennen, zu Homo sapiens. Dieser Entwicklungssprung geschah vor etwa 100 000 Jahren. Jetzt entwickelt eine aus den Urmenschen hervorgehende Art eine vielfältige Kultur. Das Arsenal der Werkzeuge wächst. Man schmückt sich mit Perlen und modelliert Skulpturen. Küstenferne Muschelfunde lassen auf Handel schließen. Begräbnisse und Grabbeilagen sind Belege für Riten und Mythen, für die Vorstellung von einem Leben nach dem Tod. Aus dieser Epoche stammen die ersten Höhlenmalereien, die in der Grotte Chauvet oder in den Höhlen von Lascaux und Altamira.

Die dritte Revolution besteht also darin, dass der Urmensch zum Kulturwesen wird. Man kann auch sagen: Sie besteht darin, dass der Mensch beginnt, sein Leben zu vollziehen als Aktuierung des gewaltigen Potentials, das ihm mit dem großen Gehirn zugewachsen ist. Das neue Wesen führt ein Hirnleben.

Allerdings bringen solche Formulierungen die spirituelle Sensation nicht annähernd in den Blick, die sich vollzieht, wenn Homo sapiens präsent wird auf der Erde. Sie sagen nichts von der Eruption neuer Wirklichkeit, die mit dem spirituellen Urknall über den Planeten kommt, von den damit aufbrechenden Grundalternativen, die elementar gegeneinander stehen. Sie lassen die Dynamik und Dramatik nicht erkennen, mit denen diese Alternativen nun die Wirklichkeit in einen Geschichtsprozess verwandeln.

Diese Wirkung der drei Revolutionen müssen wir uns mit den nächsten Gedankenschritten vor Augen bringen.

3) Die Eröffnung von Welt

Der innere Gehalt der Anthropogenese wird am deutlichsten, wenn man ihr Ergebnis im Rückblick auf den Ausgangspunkt betrachtet.¹¹ Dabei zeigt sich, dass der werdende Mensch mit dem Erlernen des bipeden Gangs und dem Übertritt in die Savanne in einen radikalen Wechsel des Lebensraums gerät.¹²

Aus der Dämmerung der dichtbelaubten Höhen des Regenwald tritt er in die Helle der zum Himmel offenen Ebene, aus der sichtraubenden Enge der Baumkronen in die unbegrenzte Weite des freien Landes.

Ein Situationssprung ist das aus der Intimität des verstellenden Nahhori-

¹¹ Dieser Rückblick übersieht die überlebenstechnischen Errungenschaften der Hominiiden seit ihrem Ausscheren auf eine eigene Entwicklungslinie, seit der ersten der drei anthropogenetischen Revolutionen also. Das Recht dazu liegt zunächst in der oben angesprochenen Tatsache, dass es in den Millionen Jahre dauernden Perioden von Vormensch und Urmensch nur sehr wenige solcher Errungenschaften gab. Zudem ist mit technischen Mitteln die fundamentale Bedrohung des menschlichen Lebens überhaupt nicht aufzuheben. Entsprechend sinnvoll ist es, sie im Rückblick auf die Szenerie ihrer ursprünglichen Erscheinung veranschaulichend darzustellen.

¹² Vgl. mit dem Folgenden H. BLUMENBERG, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979, 9–13.

zontes in die Distanz des unbesetzten Fernhorizontes. Jetzt gewinnt der Mensch die Rundumperspektive, den Gesichtskreis, der nicht abschließt, sondern die Aufmerksamkeit schärft für das, was in ihm erscheinen kann. Jetzt steht der Mensch in der Totalen, der „Totalität der Richtungen, aus denen ‚es herankommen kann‘“¹³.

Dieser Wandel des optischen Raums veranschaulicht (als deren Teil) die allgemeine Amplifikation des Wahrnehmungsfeldes, wenn das Gehirn des Menschen die ihm mögliche Funktion übernimmt. Mit ihm als Sensorium für die neuen Lebensbedingungen inmitten der neuen Totalen steht der Mensch in Kontakt zur ganzen Wirklichkeit, zur Wirklichkeit überhaupt.

Mit dem Begriff gesagt, den die klassische deutsche Anthropologie zur Geltung gebracht hat: Weltoffenheit ist das Ergebnis des radikalen Wandels, der sich mit den drei anthropogenetischen Revolutionen vollzieht. „Der Mensch ist das X, das sich in unbegrenztem Maße ‚weltoffen‘ verhalten kann.“¹⁴

Gemeint ist damit, dass der Mensch anders als das Tier, das festgelegt auf bestimmte Reflexbahnen und Instinktmechanismen in begrenzte Verhaltensrahmen eingepasst ist, alle solche Umwelten überschreiten kann, indem er sie und ihre Strukturen im Horizont des Allgemeinen sieht und zum Thema macht. Der Mensch ist nicht auf begrenzte Perspektiven und feste Strukturen durchgängig fixiert, ist nicht in Umwelt eingefügt, sondern er hat Welt. Der Mensch ist „In-der-Welt-Sein“¹⁵. Er steht, mit einer älteren Tradition gesprochen, im Horizont des Universalen und Unendlichen. „Die geistige Seele hat, da sie das Universale zu fassen vermag, die Kraft zum Unendlichen.“¹⁶

Die Eröffnung von Welt ist das erste inhaltliche Moment der Anthropogenese, das die drei Revolutionen zur spirituellen Sensation macht. Anschaulich wird diese Welthabe mit der neuen lebensweltlichen Position des werdenden Menschen. Aufrecht steht er in der weiten Savanne und so in einem offenen Rundumhorizont, der den Blick nicht an sich abprallen lässt, sondern jede Schranke immer schon aufgehoben hat und sensibilisiert für alles, was von jenseits des Gesichtskreises kommen kann.

Was wird das sein? Diese Frage führt zum nächsten inhaltlichen Moment der Anthropogenese.

¹³ H. BLUMENBERG, Arbeit 10.

¹⁴ M. SCHELER, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn ¹³1995, 40.

¹⁵ M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen ⁹1960, 52f.

¹⁶ „anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita“. THOMAS V. AQUIN, Summa theologiae I, 76,5 ad 4. – A. GEHLEN sieht in dieser Charakterisierung der menschlichen Seele durch ihre Fähigkeit, das Universale zu erfassen, die sachliche Vorwegnahme der Bestimmung des Menschen durch Weltoffenheit. Siehe A. GEHLEN, Der Mensch, Wiesbaden ¹³1996, 35.

4) Die Krise der Wirklichkeit

Bei dem Versuch, den Bedeutungsgehalt der anthropogenetischen Revolutionen zu erheben, fällt die Aufmerksamkeit zunächst auf die optische Veränderung des Lebensraumes. Aus Dämmerung, Enge und Abgeschlossenheit geht der werdende Mensch über in Helle, Weite und Totalität. Dieser Wandlung des optischen Ambiente entspricht mit der Nutzung der zerebralen Möglichkeiten die volle Entfaltung des spirituellen Wahrnehmungsraumes. Jetzt fällt die ganze Wirklichkeit in den geistigen Blick des Menschen. Welt wird der neue Horizont seiner Existenz.

Zweifellos geschieht hier ein gewaltiger Evolutionssprung, ein Fortschritt in der Entwicklung der Arten.

Der nächste sich aufdrängende Gedanke ist allerdings, dass der hier erkennbare Gewinn mit einem gravierenden Verlust erkaufte ist. Blickt man nämlich erneut vom Ergebnis der Entwicklung auf ihren Ausgangspunkt zurück, ist die Einsicht nicht abzuwehren, dass der Eintritt in die neue offene Welt, der Eintritt in Welt überhaupt, ins Universale und Unendliche, eine dramatische Einbuße an Lebenssicherheit zur Folge hat.

Dunkel zwar, eng und abgeschlossen, war das verborgene Leben unter dem Dach des Regenwaldes doch vor allem ein Leben in Geborgenheit. Die Kronen der Bäume boten ihren Bewohnern guten Schutz vor Gefahren. Hier hatten die Vorfahren des Menschen die Bedingungen gefunden zu einer gedeihlichen Lebensform. Sie war reflexhaft, instinktmäßig festgeschrieben und validiert. Und die physiologische Ausstattung passte haargenau zu ihr.

Alles das entfällt mit dem Übergang in die neue Welt. Hier ist der werdende Mensch widriger Witterung ausgesetzt und überlegenen Feinden ausgeliefert. Unter den neuen Bedingungen, ohne die Hilfe eines bewährten Verhaltensrepertoires ist er für Millionen von Jahren häufiges Opfer der feindlich scheinenden überlegenen Wirklichkeit. Er ist der geborene Verlierer im Kampf mit den Naturgewalten und die leichte Beute der großen Raubtiere. Der Übergang in die neue Welt erweist sich als Eintritt in ein chronisch bedrohtes Leben, auf das das neue Wesen morphologisch nicht im Geringsten vorbereitet ist. Die neue Möglichkeit, dass es von allen Seiten herankommen kann, ist eine Chance für das sinnliche und geistige Wahrnehmungsvermögen des Menschen. Für sein vitales Interesse ist sie ein Schock, die allgegenwärtige Bedrohung durch den Tod.

An dem Punkt der Entwicklung, an dem mit der Präsenz des Menschen die Wirklichkeit als Ganze sein möglicher Gegenstand wird und sein mögliches Thema, steht ihre Qualität damit grundsätzlich in Frage. Ist sie überhaupt möglicher Existenzraum für die neue Art irdischen Lebens? Ist in ihr Platz für das Werden menschlichen Sinns und menschlichen Zwecks? Indem Wirk-

lichkeit als Ganze ins Bewusstsein kommt, erscheint sie als Wirklichkeit in der Krise.

5) Homo sapiens in der Entscheidung

Eine solche anthropogenetisch veranschaulichende Rekonstruktion des Ausgangszustandes des Menschen kann die Vorstellung nahelegen, die Begegnung des frühen Menschen mit der Wirklichkeit sei die Erfahrung ihrer unendlichen feindlichen Übermacht gewesen. „Absolutismus der Wirklichkeit“ ist der Begriff, mit dem Hans Blumenberg den niederschmetternden Eindruck dieser Begegnung zusammenfasst. „Er bedeutet, daß der Mensch die Bedingungen seiner Existenz ... schlechthin nicht in seiner Hand glaubte.“¹⁷

Unter dieser Voraussetzung liegt es nahe, als Befindlichkeit des frühen Menschen, als seine Grundbefindlichkeit fundamentale Angst, Weltangst anzunehmen. Eine solche These, angestoßen durch heute geltende Vorstellungen von der Entstehung des Menschen, kann sich in einem rationalen Kontinuum sehen mit Theorien anderer Herkunft, mit der daseinsanalytisch erhobenen These S. Kierkegaards, Angst sei mit dem menschlichen Bewusstsein der Freiheit gleich ursprünglich¹⁸ oder mit der von Kierkegaard und der Psychoanalyse angeregten These E. Drewermanns, die Bewussterdung des Menschen erweise sich „als Ursprung einer Angst, die das Dasein unrettbar deformiert.“¹⁹

Dieser Annahme von der natürlichen Priorität und Dominanz der Angst widersprechen aber wichtige Daten, die im Rahmen der heutigen anthropogenetischen Forschung nicht weniger Gültigkeit haben als die Gegebenheiten, die der Urangstthese zugrunde liegen.

Zum einen geschahen die ersten Erkundungen der offenen Savanne wohl freiwillig. Sie waren jedenfalls nicht, wie man das bis vor einigen Jahren annahm, erzwungen vom Schrumpfen des Regenwaldes, sondern gingen diesem klimatisch bedingten Prozess voraus. Wie aber kann ein Wesen ungezwungen in eine Wirklichkeit eintreten, die ihm eine alles dominierende Angst einjagt?

Sodann belegen die Riten und Mythen, auf die Grabbeilagen, Ausstattung und Schmuck der Gräber und der Bestatteten schließen lassen, dass die frühen Menschen eine basale Hoffnung kannten, eine Hoffnung, die über die ständige Gefährdung und ihre drohende Folge, den Tod, hinausging.

Schließlich kommen als Schöpfer der frühen Höhlenmalereien nicht Wesen in Betracht, deren Existenzhorizont von Angst verdunkelt ist. Die vielgepriesene farbige Pracht der Gemälde lässt vielmehr an Autoren denken, für die das Leben ein Fest sein konnte. G. Bataille z. B. hat dafür argumen-

¹⁷ H. BLUMENBERG, Arbeit 9.

¹⁸ S. KIERKEGAARD, Der Begriff der Angst, Hamburg 1960.

¹⁹ E. DREWERMANN, Art. Sünde / Schuld, in: P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 4, München 1984, 152.

tiert, dass „das Leben dieser Menschen ... freudig und der Begeisterung fähig gewesen“ sei²⁰.

So bedrohlich also die Welt dem frühen Menschen erschienen sein wird im Moment ihrer ersten vollen Wahrnehmung – er muss sie doch auch und zuerst als Entfaltungsraum neuen Lebens erfahren haben, als Feld neuer Möglichkeiten, neuer Lust und Freude und Erfüllung, als Zukunft eines noch unbekannteren, aber schon gewitterten Sinns, als Sphäre der Verheißung. Offenbar birgt die Ursprungssituation des Menschen beides in sich, Gründe zu Verzagt-heit und zu Mut, Gründe zu Verzweiflung und zu Zuversicht. Die Wirklichkeit die sich hier eröffnet, schreckt ab und fasziniert.

So ist beides möglich: Weltangst und Weltvertrauen. Homo sapiens steht vor der Wahl. Und mit dieser Wahl ist die Möglichkeit von Gut und Böse in der Welt. Das ist die Situation des Paradieses in dem Moment, in dem es auf dem Spiel steht.

6) Der Weg zur Sünde

Die benannten frühen Zeugen für die menschliche Zustimmung zur Sinnzusage, die mit der Wirklichkeit da ist²¹, Grablegungen und Höhlenmalereien, haben im Fortgang der Geschichte große Nachfolge gefunden. Die Pyramiden sind solche Zeugen und die Akropolis. Der Trierer Dom steht als Dokument dieser Sinnannahme vor unseren Augen, als Dokument einer Sinnannahme, die sich über mehr als 1500 Jahre immer wieder erneuert hat. Öffentlich und institutionell hat im Vergleich zur Weltangst das Weltvertrauen den bei weitem repräsentativeren Ausdruck gefunden. Im Alltag und informell war es sicher die Basis, die das Überleben der Menschen getragen hat. Das spricht dafür, dass die Attraktivität der neu erschlossenen Welt ihren Schrecken überwog. Es legt den theologischen Gedanken nahe, dass mit der Eröffnung der

²⁰ G. BATAILLE, *Lascaux oder die Geburt der Kunst*, Genf / Stuttgart 1983, 24.

²¹ Wenn hier und im Folgenden von Sinnzusage oder Sinnangebot und Sinnzuspruch die Rede ist, wird nicht an die Vorgabe eines fertig geformten Modells günstiger Verhaltensmöglichkeiten gedacht, das der Mensch nur übernehmen müsse. Sinn wird nicht „als objektiv Vorhandenes am Seienden abgelesen“ (W. SCHULZ, *Das Problem der absoluten Reflexion*, Frankfurt a. M. 1963, 24). Vielmehr wirkt das Subjekt aktiv bei der Sinngestaltung mit. Es erfindet den jeweiligen Sinngehalt. – Andererseits ist Sinn „keine Stiftung, die ein für sich seiendes Subjekt dem als Chaos vorgestellten Seienden zukommen lässt“ (W. SCHULZ, *Reflexion* 24). Das Subjekt kann nur erfinden, was die Bedingungen der Wirklichkeit konstituieren, was „drin ist“, wie man sagt. Ein Perpetuum mobile z. B. „ist nicht drin“. – Dieses objektive Konstituieren zeigt den unerlässlichen Anteil, den die Wirklichkeit an der Sinnbestimmung hat. Sinn gibt es nur in der Kommunikation von Subjekt und Wirklichkeit. Er ist eine subjekt-objektive Größe. – Mit dem objektiven Beitrag zur Sinnbildung, den von Wirklichkeit vorgegebenen Konstitutionsbedingungen, verbindet sich ein Gefälle, ja ein Drang zur Realisierung der Sinnmöglichkeiten. Dieser Realisierungstrend ist es, der hier mit den oben angegebenen Begriffen bezeichnet wird.

ganzen Wirklichkeit Gottes Uroffenbarung die Welt durchstrahlte und sie mit seiner Herrlichkeit erfüllte.

Dennoch erfolgt die Annahme des Sinnangebotes nicht zwangsläufig. Es stehen starke Gründe dagegen, dass die mit der Wirklichkeit ergehende Sinnzusage Gültigkeit hat. Wer dieser Gültigkeit traut, muss sich einlassen auf ein Versprechen, dessen Zuverlässigkeit nicht demonstrierbar ist. Zudem stellt dieses Versprechen dem Menschen keineswegs die Mittel in Aussicht oder gar zur Verfügung, die das Erreichen des Ziels zu einer Frage seiner Kompetenz machen. Sinnzustimmung bedeutet so auch, sich zu verlassen auf eine andere, höhere Kausalität, die aufkommen wird, für das, was hier versprochen ist. D. h. das Ja zur Sinnzusage der Wirklichkeit ist ein Glaubensakt. Sie ist Zustimmung zu Gott. Weltvertrauen ist Gottvertrauen. Mit der Wahl dieser Möglichkeit lässt der Mensch Gott Gott sein, gibt er ihm die Ehre, akzeptiert er das Erscheinen seiner Herrlichkeit als Garant für die Verlässlichkeit des angebotenen Sinns.

Dass der ersten Eröffnung von Welt die Wahl auch der Gegenmöglichkeit folgte, ist mit Daten der anthropogenetischen Forschung nicht zwingend zu belegen. Es führt keine eindeutige Verbindung von frühen Funden, Keulen etwa und Speeren, zu einem Mythos, der z. B. die Sinnleere der Welt ausbreitete und die Weltangst ins Recht setzte. Hat es solche Mythen gegeben? Im Lamechlied der Genesis könnten sich Spuren einer negativen Gesamtdeutung der Welt erhalten haben.²² Einer solchen Sicht könnten die Klagen der archaischen griechischen Lyrik über das Ephemere der menschlichen Existenz entsprechen.²³ Sie scheint bestimmend zu sein für das Völuspá-Lied der älteren Edda, das Götter und Menschen in einer endzeitlichen Schlacht untergehen lässt. So besteht kein Grund daran zu zweifeln, dass der moderne Nihilismus frühe Vorläufer hatte, dass es wie die Annahme auch eine definitive Abweisung des Sinnzuspruchs gegeben hat, dass der Eröffnung von Welt ihre Übergabe an das Nichts folgte.

Auch das geschieht nicht mit Notwendigkeit. So prekär die Bedrohungen in der neuen Welt sind, sie erzwingen weder die bleibende Dominanz der Angst, noch beweisen sie die endgültige Abwesenheit von Sinn. Wer das eine als realitätsgerecht und das andere als Faktum darstellt, extrapoliert die negativen Daten seiner Wahrnehmung. Er übergeht den Widerspruch, den der

²² „Lamech sagte zu seinen Frauen: /Ada und Zila hört auf meine Stimme, /ihr Frauen Lamechs, lauscht meiner Rede! /Ja, einen Mann erschlage ich für eine Wunde /und einen Knaben für eine Strieme. /Wird Kain siebenfach gerächt, /dann Lamech siebenundsiebzigfach.“ Gen 4, 23 f. – Zu diesem Protzen mit Bereitschaft zu tödlicher Aggression passt eine Weltsicht, der der Krieg aller gegen alle als status naturalis des Zusammenlebens menschlicher Wesen erscheint.

²³ Siehe als die vielleicht berühmteste Fassung dieser Klage: „Tageswesen! Was aber ist einer? Was aber ist einer nicht? Eines Schattens Traum der Mensch.“ Pindar, 8. Pythische Ode, V. 95.

Sinnzuspruch der Wirklichkeit einlegt. Auf das Versprechen, das in diesem Zuspruch liegt, lässt er sich nicht ein. Sich auf eine Kausalität zu verlassen, die mit der eigenen Kompetenz nicht identisch ist, lehnt er ab.

Diese Zustimmung zu Weltangst und Weltleere ist ein Akt des Unglaubens. Sie ist Ablehnung Gottes und Selbstermächtigung des Menschen. Mit ihr ist die Ehre Gottes dahin, schwindet seine Herrlichkeit aus der Welt. Hier beginnt die Tradition der Sünde. „Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren.“²⁴

C. Gewalt – die Frucht der Sünde

Der Versuch, im Zusammenhang der heute gültigen Vorstellungen zur Anthropogenese die Bedeutung von Sünde zu rekonstruieren und in ihr den Ursprung von Gewalt aufzudecken, lässt zunächst die Setzung der Sinnleere der Welt als Grundakt der Sünde und einen sich behauptenden, thetischen Nihilismus als ihren Gehalt erkennen. Ob und wie dieses Ergebnis mit den Vorgaben der traditionellen Hamartologie zusammen stimmt, muss jetzt nicht untersucht werden. Allerdings ist nicht schwer zu sehen, dass die in der nihilistischen Wirklichkeitsbestimmung wirksame Haltung derjenigen entspricht, die herkömmlich als erste der sieben Hauptsünden und so als Ursünde identifiziert wurde. In der anmaßenden Souveränität mit der der Mensch Wirklichkeit definiert und sich zum Maß der Dinge macht, erkennt man leicht die von der Tradition benannte *superbia*, den Hochmut. Für den notwendigen, hier aber nicht fortzuführenden Vergleich alter Sündenbestimmungen mit neuen Verstehensversuchen scheinen gute Aussichten auf die Feststellung von Konvertibilität zu bestehen.

Die Lösung des zweiten Teils der anstehenden Aufgabe, der Aufweis der Ursächlichkeit der Sünde für Gewalt, kommt in den Blick, wenn man die Auswirkungen bedenkt, die von der Deklaration letzter Sinnlosigkeit auf die Lebensorientierung ausgehen. Sehen wir uns die drei hier nahe liegenden typischen Möglichkeiten kurz an.

Die Setzung von Sinnleere kann sich zum einen fortsetzen in der Erhöhung des Menschen zur autarken Sinnpotenz, in seiner Erhebung zum entscheidenden Prinzip des Gelingens und dem titanischen Projekt, der Wirklichkeit die menschlichen Zwecke einzubilden und aufzuzwingen, die ihr an sich fremd sind. Der thetische Nihilismus geht hier über in einen Heroismus der Sinnstiftung.

Die zweite Möglichkeit liegt im Gegentyp zum ersten, im Zynismus der Sinndestruktion. Hier wird die Gültigkeit der Grundthese durchgesetzt gegen

²⁴ Röm 3, 23.

alle Einsprüche, die die Wirklichkeit erhebt. Erfahrungen des Gelingens und des Glücks werden als Trug und Täuschung entlarvt.

Zumeist aber wird (dritte Möglichkeit) die Negativdeutung der Wirklichkeit im Ganzen sich mit einem Realismus der Selbstbehauptung verbinden. In einer Welt, in der Trost redlich nicht zu haben ist, weil sich Sinn weder finden noch realisieren lässt, wird zum Surrogat, was immerhin erreichbar scheint, Selbstbehauptung auf eigene Faust. „Es ist nichts zu holen, also hol 'raus was du kannst!“ Der die Weltangst ins Recht setzende und die Sinnleere als Realität setzende Mensch setzt zugleich das eigene Überdauern als Ziel aller Intentionalität.

Alle diese lebenspraktischen Fortsetzungen der Sünde stehen auf dem Sprung zur Gewalt. Welches andere Mittel bleibt dem heroischen Sinnstifter gegen sein unvermeidliches Scheitern? Wie sonst will der destruirende Zyniker der beständigen Sinnzusage der Wirklichkeit Herr werden? Und ist der sich behauptende Realist nicht von vorneherein auf Ausübung von Gewalt angelegt? Wo das eigene Überdauern Ziel aller Intentionalität wird, stehen die Mittel frei. Die Wahl der Weltangst konvertiert in die Wahl seiner selbst als Objekt einer in ihrer letzten Aussichtslosigkeit rücksichtslosen Fürsorge.

Paradigmatisch belegen diese Fälle die gesuchte Verbindung: Sünde als selbstmächtige Negation des angebotenen Sinns der Wirklichkeit geht in Gewalt über. Eindrucksvoll illustriert wird dieser Zusammenhang und darüber hinaus die Logik, nach der die von Gewalt infizierte Praxisgeschichte zu einer Kette sich steigernder Aggressionen wird, durch die biblische Urgeschichte. Auf den Sündenfall der ersten Menschen folgen Kains Mord an seinem Bruder Abel, das Protzen Lamechs mit seiner das Kainsmaß potenzierenden Brutalitätsbereitschaft und schließlich das schon wiedergegebene Fazit Gottes. Gewalttat erfüllt die Erde. Sie besetzt den Erscheinungsraum der göttlichen Herrlichkeit.

Es ist hier nicht der Raum, die Notwendigkeit des Übergangs von Sünde zur Gewalt und deren Logik eines lawinenartigen Anwachsens weiter zu belegen, z. B. durch den Aufweis der hier wirksamen Kausalitäten an gegenwärtigen Ereignissen. Aber das bisher Gesagte sollte bereits eine fürs Erste ausreichende Verbindlichkeit der hier vertretenen These sichern können. Die Sünde als eigenmächtige Negation des mit der Wirklichkeit angebotenen Lebenssinns ist Ursprung der Gewalt. Deren Minderung hängt dann davon ab, dass wir diesem Angebot entsprechen, die mit ihm eröffneten Möglichkeiten entfalten und beitragen zu einer Kultur des Lebens.

Wozu Liturgiereform?

Motive und Anliegen gottesdienstlicher Erneuerungsprozesse in der Geschichte der abendländischen Kirche¹

Wenn in der gegenwärtigen innerkirchlichen Diskussion von „Liturgiereform“ gesprochen wird, verbindet sich damit zumeist die durch die sogenannte Liturgische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts vorbereitete, unter den Päpsten Pius X. und Pius XII. auf unterschiedlich gewichtige Weise begonnene, dann aber umfassend von den Vätern des II. Vatikanischen Konzils inaugurierte Reform des Gottesdienstes der römisch-katholischen Kirche.² Dies ist insofern verständlich, da dieser Erneuerungsprozess hinsichtlich seiner historischen Relevanz, theologischen Fundierung und praktischen Auswirkung als einzigartig in der Geschichte der Kirche zu bezeichnen ist und geradezu als Synonym für die konziliare Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche gelten kann.³ Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass „Liturgiereform“ auch konfessionsübergreifend das jeweilige Leben der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften prägte und prägt. Hier genügt, exemplarisch an die weitreichende gottesdienstliche Erneuerungsarbeit in den protestantischen Kirchen Deutschlands zu erinnern,⁴ die selbst eine lange Geschichte aufweist und neu-

¹ Der Beitrag geht im Wesentlichen zurück auf einen für den Druck ergänzten und überarbeiteten Vortrag, den der Autor am 11. Dezember 2003 an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Paderborn gehalten hat.

² Hier ist daran zu erinnern, dass im Zuge der nachvatikanischen Liturgiereform nicht nur der römische Ritus einer umfassenden Revision unterworfen wurde. Gleiches gilt auch für die mit Rom unierten Ostkirchen, so für den Ritus der syrisch-maronitischen Kirche. Vgl. SC 4 sowie Andreas HEINZ, Liturgiereform bei den Maroniten, in: LJ 43 (1993) 204–206 und DERS., Die Heilige Messe nach dem Ritus der Syrisch-Maronitischen Kirche (Sophia 28) Trier 1996, 32f.

³ So zitiert Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Vicesimus quintus annus*. Zum 25. Jahrestag der Liturgiekonstitution (4. 12. 1988) einen Passus seines Briefes *Dominicae Cenaе* (24. 2. 1980), wenn er betont: „Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche. Die Kirche handelt nicht nur in der Liturgie, sie drückt sich auch in ihr aus und schöpft aus der Liturgie ihre Lebenskraft.“ Hier nach: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 3. Bd. 4. 12. 1983–4. 12. 1993. Übersetzt, bearbeitet und hg. von Martin KLÖCKNER unter Mitarbeit von Guido MUFF OSB, Kevelaer-Freiburg/Schw. 2001, Nr. 6266. Ähnlich sieht auch Klemens RICHTER SC in ihrer Signalfunktion für die (nach-)konziliaren Entwicklungen: Die Signalfunktion der Liturgiekonstitution, in: MThZ 54 (2003) 98–113.

⁴ Vgl. den knappen, aber instruktiven Überblick bei Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER, Begriff, Geschichte und Stand der Forschung, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissen-

erdings mit den revidierten Agenden wie v.a. mit dem 1999 eingeführten „Evangelischen Gottesdienstbuch“ eine bedeutende Frucht der Bemühungen um das „Herzstück des christlichen Gemeindelebens“⁵ vorlegen konnte. Da aber der Gottesdienst als „gewordene Liturgie“⁶ von vielfältigen soziokulturellen Einflüssen bestimmt und historischen Prozessen unterworfen ist und als „Feier der Kirche“ (SC 26) auch teil hat an den historisch gebundenen ekklesialen und ekklesiologischen Wandlungen,⁷ darf zu Recht vermutet werden, dass sich „Liturgiereform“ nicht allein auf den Erfahrungsraum der römisch-katholischen Kirche in den letzten vierzig oder einhundert Jahren beschränkt. Schon 1989 hat darum Angelus A. Häußling auf die herausragende Bedeutung von „Liturgiereform“ hingewiesen,⁸ diese als „hochrangiges Phänomen der Liturgiegeschichte innerhalb der Kirche“ charakterisiert und zu einer vertieften Erforschung dieses Phänomens angeregt.⁹ Es ist gewiss kein Zufall, dass die ihm gewidmete Festschrift seinen Impuls aufgreift und in zwei volu-

schaft in Theologie und Praxis der Kirchen. Hg. von DEMS., Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich BIERITZ, Göttingen 2003, 17–41, hier 28–32.

⁵ So kennzeichnet das Vorwort des betreffenden Liturgiebuches die hohe Wertschätzung der Feier des Gottesdienstes: Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Berlin 1999, 6 (Taschenbuchausgabe Berlin 2001); Ergänzungsband Berlin 2002. Die Literatur zu diesem Agendenwerk ist inzwischen immens angewachsen. Darum sei hier nur auf den Beitrag von Frieder SCHULZ hingewiesen, der selbst maßgeblich an der konzeptionellen Vorbereitung und Durchführung der Agendenreform mitgewirkt hat: Integration statt Polarisierung. Das Reformkonzept des Evangelischen Gottesdienstbuches, in: LJ 52 (2002) 26–34.

⁶ So der programmatische Titel einer 1941 in Innsbruck erschienenen Aufsatzsammlung von Josef Andreas JUNGSMANN, der im Vorwort die Bedeutung der historischen Dimension zum Verständnis des Gottesdienstes hervorhebt und darin seine eigene Vorstellung von Liturgiewissenschaft bezeugt: „Je mehr sich das kirchliche Leben um den Gottesdienst konzentriert und je mehr es sich aus seinen Tiefen zu stärken sucht, um so lebhafter wird notwendig das Fragen nach dem eigentlichen Sinn der einzelnen Formen, die uns aus pietätvoller Überlieferung überkommen sind ... Ein genaueres Verständnis ist darum nur auf geschichtlichem Wege zu erreichen. Das ist – wenigstens bis zu einem gewissen Grade – weder zu ändern noch zu bedauern. Denn das liegt im Wesen der Kirche.“ Ebd., vgl. dazu Rudolf PACIK, Josef Andreas JUNGSMANN. Liturgiegeschichtliche Forschung als Mittel der Reform, in: LJ 43 (1993) 62–84.

⁷ Vgl. Theodor MAAS-EWERD, Art. Liturgiereform, in: LThK³ 6 (1997) 987 f.

⁸ Angelus A. HÄUSSLING, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: DEMS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. von Martin KLÖCKENER, Benedikt KRANEMANN und Michael B. MERZ (LQF 79) Münster 1997, 11–45, hier 11 (zuerst erschienen in: ALW 31 [1989] 1–32).

⁹ Er verlangt, Liturgiereform selbst „ist nach Voraussetzungen und Bedingungen, nach Absichten und Zielen, nach Begründungen und den nicht ins Wort gebrachten Motiven, nach Erfolgen und Fehlschlägen, nach den begrenzten Entscheidungen in den Formen und der die vermeintlich kontrollierten Grenzen sprengenden Dynamik der Sache selbst, kurz: nach Notwendigkeit und Wesen zu erörtern.“ Ebd., 11 f.

minösen Bänden Studien zu Liturgiereformen in Geschichte und Gegenwart der Kirche vorlegt.¹⁰ Hier wird sichtbar, weshalb man „Liturgiereform“ als einen bleibenden Grundzug in Geschichte und Gegenwart des christlichen Gottesdienstes verstehen muss.

So sehr die Erneuerung ihres Gottesdienstes die Kirche immer wieder bewegt hat, so unterschiedlich waren Umfang und Motive dieser Reformprozesse. Darum ist die Frage, wozu, aus welchem Grund und mit welchem Ziel die jeweils Verantwortlichen den Gottesdienst zu erneuern gesucht haben, von besonderem Interesse. Die Beweggründe und tragenden Motive der Reformen ebenso wie die Erwartungen, die an sie geknüpft waren, lassen sich als ein Spiegelbild des jeweiligen Kirchen- und Liturgieverständnisses betrachten. Eine eingehende Untersuchung ist hier selbstverständlich nicht zu leisten. Es soll aber versucht werden, skizzenhaft drei bedeutende Gottesdienstreformen in der Geschichte der abendländischen Kirche vorzustellen: die Liturgiereform der Karolingerzeit, jene nach dem Konzil von Trient und die vor 40 Jahren durch die Veröffentlichung der Liturgiekonstitution begonnene Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils.¹¹ An diesen drei paradigmatischen Beispielen müssen sowohl die höchst unterschiedlichen kirchenpolitischen und mentalitätsgeschichtlichen Ausgangssituationen, als auch die daraus resultierenden Reformanliegen erhoben werden, um die grundsätzliche Relevanz von Liturgiereform im Leben der Kirche zu erläutern.

1. Erstes Beispiel – Die karolingische Liturgiereform

751 tritt mit Pippin der machtvolle Wille zu einer Reichseinigung unter der Herrschaft der karolingischen Könige auf, wie er schließlich unter Karl dem

¹⁰ Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. FS Angelus A. Häußling. Teil I: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Hg. von Martin KLÖCKENER und Benedikt KRANEMANN (LQF 88) Münster 2002. Vgl. dazu Jürgen BÄRSCH, Reform der Liturgie als Grundgegebenheit christlicher Liturgiegeschichte. Zur Festschrift Liturgiereformen für Angelus A. Häußling, in: ALW 45 (2003) 46–65.

¹¹ Die Entscheidung, diese Beispiele zu wählen, geht von einer Beobachtung aus, die Johannes WAGNER, seinerzeit langjähriger Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier und selbst maßgeblicher Mitgestalter der nachkonziliaren Reform der römischen Liturgie, getroffen hat, wenn er feststellt, er kenne in der Geschichte der Kirche bis jetzt „drei große Liturgiereformen“: die der Karolingerzeit, die nach dem Konzil von Trient und die von ihm als jene der „Gegenwart“ bezeichnete, im 20. Jahrhundert begonnene und vom II. Vatikanischen Konzil tatkräftig fortgesetzte Liturgiereform. Vgl. das Vorwort WAGNERS als Herausgeber der deutschen Ausgabe von Annibale BUGNINI umfangreichen, biographisch-gefärbten, erinnernden Berichts: Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe, Freiburg-Basel-Wien 1988, 5.

Großen und Ludwig dem Frommen seinen Höhepunkt erreicht.¹² Einheit und Frieden aber kann – entsprechend dem religiösen Verständnis jener Zeit – nur Gott selbst schaffen. Von ihm, „gratia Dei“ gewürdigt und legitimiert sowie durch die Königssalbung sakralisiert,¹³ erhält der Herrscher den göttlichen Auftrag für seinen Dienst (ministerium), dessen letztes Ziel das ewige Heil aller Reichsbewohner ist. Politik und Religion, Reich und Kirche sind aufs Engste miteinander verschränkt. Pippin und seine Nachfolger fühlen sich verantwortlich für die Belange der Kirche und das im Interesse des allgemeinen Wohlergehens. Programmatisch drückt dies die *Admonitio generalis* von 789, das „Grundgesetz“ Karls des Großen aus: Gott sei in rechter Weise zu dienen, um dadurch seinen Segen für Reich und Kirche und überhaupt für die allgemeine Wohlfahrt zu erlangen.¹⁴

Diesen Segen Gottes aber vermittelte die Liturgie. Sie dehnte sich nun nicht nur auf alle Bereiche des Lebens aus und erhielt damit eine umfassende und herausragende Bedeutung, im Verständnis jener Zeit kam es vor allem darauf an, die Liturgie immer „richtig“, also formgenau zu vollziehen. Schon Winfrid-Bonifatius (672/675–754) beispielsweise erkundigt sich ängstlich besorgt beim Papst, ob bei der Messe ein oder zwei Kelche auf dem Altar stehen sollten oder ob eine Taufe unter sprachlich nicht korrekter Formel gültig sei. Im letztgenannten Fall entschied der Papst großzügig: Der Heilige Geist sei nicht an die Regeln des Grammatikers Donat gebunden.¹⁵ Aber auch Karls berühmter Bildungsbrief (784/85), *Epistola de litteris colendis*, unterstellt, dass Gott nur am recht geschriebenen und gesprochenen Wort Gefallen finde und entsprechend seinen Segen gewähre.¹⁶ Die hier durchscheinende, aus der Religionsgeschichte bekannte Tendenz zur Formenstrenge und zur kultischen

¹² Vgl. Arnold ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart-Berlin-Köln 1990, 292–303.

¹³ Vgl. Arnold ANGENENDT, *Rex et Sacerdos. Zur Genese der Königssalbung*, in: *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters*. FS Karl Hauck. Hg. von Norbert KAMP und Joachim WOLLASCH, Berlin-New York 1982, 100–118, hier 107–109 und Alain DIERKENS, *Krönung, Salbung und Königsherrschaft im karolingischen Staat und in den auf ihn folgenden Staaten*, in: *Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos. Katalog der Ausstellung 1*. Hg. von Martin KRAMP, Mainz 2000, 131–139, hier 132–135.

¹⁴ Vgl. MGH Cap. 1, Praefatio, 53 f.

¹⁵ Vgl. *Urkundenbuch des Klosters Fulda 1. Die Zeit der Äbte Sturmi und Baugulf*. Hg. von E. E. STENGEL (VHKH 10,1) Marburg 1958, 246–254, Nr. 166.

¹⁶ So galten beispielsweise die mehr und mehr zur Konsekrationsformel erstarrenden Einsetzungsworte des Eucharistischen Hochgebetes (nunmehr als „Kanon“ begriffen) als gefährdete und gefährliche Sache, als *oratio periculosa*, da ihre Rezitation, durch Versprechen, Husten oder Stottern gestört, ihre Kraft nicht entfalten konnte, was sogar eine entsprechende Bußleistung nach sich zog. Vgl. Raimund KOTTJE, *Oratio periculosa – eine frühmittelalterliche Bezeichnung des Kanons?*, in: *ALW 10/1* (1967) 165–168 und Hubertus LUTTERBACH, *The Mass and Holy Communion in the Medieval Penitentials (600–1200). Liturgical and Religio-Historical Perspectives*, in: *Bread of Heaven. Customs and practices*

Korrektheit griff – nicht zuletzt aufgrund des Rückgangs der antiken Bildung – nun vermehrt auf die Liturgie über und förderte einen liturgischen Rigorismus.¹⁷ So war man einerseits auf eine gelegentlich geradezu skrupulöse Sorgfalt in der Liturgie bedacht, andererseits entfaltete sich verstärkt ihre rituell-zeichenhafte Dimension. In dieser vor allem von den Herrschern ausgehenden Sorge um das rechte Wort und um den rechten Ritus darf ein wesentlicher Anstoß für die karolingische Liturgiereform gesehen werden, die ihrerseits eine breite Bildungsreform einschloss und in Dienst nahm.¹⁸

Ein zweites wichtiges Motiv verband sich mit der politischen Orientierung der karolingischen Herrscher: Für sie war Rom und seine Tradition maßgebend, erwuchs doch aus der Reichsidee die Erneuerung der Kaiserwürde im Westen.¹⁹ Aber auch religiös-kulturell war Rom mit den Gräbern der beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus und dem lebenden Nachfolger des hl. Petrus der verlässliche Hort des Glaubens. Deshalb gab der Gottesdienst der römischen Petruskirche den erstrebenswerten Maßstab für die rechte und damit gottgefällige Liturgie ab.²⁰ Die Folgen waren höchst weitreichend: Denn nun begann die römische Liturgie auf die im Frankenreich beheimatete gallische Liturgie einzuwirken und diese allmählich zu verdrängen, allerdings auch gelegentlich deren Elemente in sich aufzunehmen.²¹ Die Protagonisten dieser Entwicklung waren keine Geringeren als die karolingischen Herrscher

surrounding Holy Communion. Essays in the history of liturgy and culture. Hg. von Charles CASPERS u. a. (Liturgia condenda 3) Kampen 1995, 62–81, hier 73 f.

¹⁷ Die hier vorherrschenden religionsgeschichtlichen Motive stellt Arnold ANGENENDT dar: *Libelli bene correcti*. Der „richtige Kult“ als ein Motiv der karolingischen Reform, in: *Das Buch als magisches und Repräsentationsobjekt*. Hg. von P. GANZ, Wiesbaden 1992, 117–135.

¹⁸ Vgl. die Überblicke bei Arnold ANGENENDT, *Liturgiereform im frühen Mittelalter*, in: *Liturgiereformen 1* (s. Anm. 10) 225–238 und Heribert SCHNEIDER, *Karolingische Kirchen- und Liturgiereform – ein konservativer Neuaufbruch*, in: 799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn. Katalog der Ausstellung 2. Hg. von Christoph STIEGEMANN und Matthias WEMHOFF, Mainz 1999, 772–781.

¹⁹ Vgl. Peter CLASSEN, *Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums*. Neu hg. von Hort FUHRMANN und Claudia MÄRTL (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 9) Sigmaringen 1985.

²⁰ Vgl. Rudolf SCHIEFFER, „Redeamus ad fontem“. Rom als Hort authentischer Überlieferung im frühen Mittelalter, in: *Roma – Caput et Fons*. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter (Gerda Henkel Vorlesung) Opladen 1989, 45–70.

²¹ Vgl. SCHNEIDER (s. Anm. 18) 773–779 sowie Theodor KLAUSER, *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert*, in: DERS., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*. Hg. von Ernst DASSMANN (JAC.E 3) Münster 1974, 139–154 und Cyrille VOGEL, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne*, in: *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 7/1) Spoleto 1960, 185–295.

selbst. Sie erbaten sich vom Papst römische Liturgiebücher, um diese als Normcodices durch Abschriften zu vervielfältigen und ins Reich weiterzugeben. An den als Ideal verstandenen römischen liturgischen Texten und Riten sollte sich zukünftig das Karolingerreich ausrichten.²² Seine politische und kulturelle Einheit wurde verbürgt durch einen einheitlichen, nunmehr nach römischer Art gefeierten Gottesdienst. Kaum ein Bereich der Liturgie war von der Romanisierung ausgenommen. Nicht allein die Messe, auch die übrigen Sakramente (wie z. B. die Initiation) sollten nach römischem Muster gefeiert werden. Im Kirchenbau griff man auf den römischen Basilikenstil zurück, und im Zugang zu den Reliquien imitierte man die Ringstollenkrypta von St. Peter.²³ Sogar die päpstliche Stationsliturgie versuchte man nachzuahmen. Wie der Papst mit seiner Stadtgemeinde in jeweils einer römischen Kirche „Station“ machte und Gottesdienst feierte, um die Einheit des um ihren Bischof versammelten Kirche wach zu halten, so schuf man nördlich der Alpen in Städten und Klöstern mittels eigens errichteter Kapellen und Altäre ein „kleines Rom“, um so der „wandernden Liturgie“ des römischen Bischofs nachzueifern. Der Grund ist offenkundig: Man will möglichst „gültig“, nämlich „römisch“, die Liturgie feiern.²⁴

Aus dem kursorischen Überblick lässt sich festhalten: Die Liturgie nahm in der Karolingerzeit einen umfassenden Raum ein und bestimmte mit ihrem Zug zu einer ritualisierten Fixierung weitgehend das religiös-kulturelle Klima, in dem die Frankenherrscher das Heft zur Reform der Liturgie in die Hand nahmen. Getragen von den theologisch-geistlichen Motiven ihres Herrscherverständnisses (Verantwortung und Sorge um Einheit und Frieden durch Gottes Segen) musste es ihnen um eine „korrekt“ gefeierte, ihre göttliche Wirkung erzielende Liturgie zu tun sein. Dieser Gedanke traf sich schließlich mit der wesentlich politischen Entscheidung, nämlich im Sinne einer Erneuerung der römischen Kaiseridee die Koalition mit dem Papst zu suchen. Entsprechend wird nun die römische Art Gottesdienst zu feiern, zum erstrebenswerten Vorbild. Die nun überall im Frankenreich vorgeschriebene römische Li-

²² Vgl. ANGENENDT, Frühmittelalter (s. Anm. 12) 328f. und SCHNEIDER (s. Anm. 18) 773–779.

²³ Vgl. ANGENENDT, Frühmittelalter (s. Anm. 12) 339–343 und Carol HEITZ, L'Architettura dell'Età Carolingia in relazione alla Liturgia Sacra, in: Culto Cristiano, Politica imperiale Carolingia (Convegni del centro di Studi sulla Spiritualità medievale Università degli studi di Perugia 18) Perugia 1979, 339–362.

²⁴ Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit (LQF 58) Münster 1973, 189–201. 300f. und John F. BALDOVIN, The Urban character of Christian Worship. The Orgins, Development, and Meaning of Stational Liturgy (OrChrA 228) Roma 1987. Vgl. auch Angelus A. HÄUSSLING, Liturgie in der Karolingerzeit und der St. Galler Klosterplan, in: Studien zum St. Galler Klosterplan II. Hg. von Peter OCHSENBEIN und Karl SCHMUCKT, St. Gallen 2002, 151–183.

turgie ist dabei nicht nur durch die Autorität des heiligen Petrus legitimiert, sondern garantiert in ihrer Einheitlichkeit das Wohlwollen Gottes und stärkt zugleich die politische Einigkeit des Reiches. Liturgiereform zeigt sich hier demnach als Ausdruck einer sowohl politischen wie religiös-kulturellen Neuorientierung.

2. Zweites Beispiel – Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Liturgiereform

Mit der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert verband sich ein epochaler Wandel in Politik, Gesellschaft und Kultur und darin auch der religiösen Mentalität: Der Buchdruck ermöglichte, Gedanken und Ideen massenhaft zu verbreiten; eine wichtige Voraussetzung für die Breitenwirkung der Reformation. Die Entdeckung und Eroberung bislang unbekannter Erdteile ging Hand in Hand mit einer neuen Sicht der Erde und ihrer Stellung im Weltall. Geistesgeschichtlich greifen Renaissance und Humanismus die weit ins Mittelalter zurückreichenden Ansätze der Emanzipation des Individuums, seines neuen Bewusstseins vom Eigenwert der irdisch-historischen Persönlichkeit und der von ihr gestaltbaren, kritisch zu erforschenden, letztlich säkularen Welt auf. Massiv aber hat schließlich die Reformation die angestauten kirchlich-religiösen Erneuerungsbestrebungen impulsiv zum Durchbruch gebracht und damit eine der folgenschwersten Entwicklungen in der abendländischen Kirche und Gesellschaft in Gang gesetzt.

Auf diesem Hintergrund und angestoßen durch die bestürzende Erfahrung der kirchentrennenden Reformation hatte sich das Konzil von Trient (1545–1563) einerseits die Klärung und Verteidigung der katholischen Identität, andererseits die Erneuerung des kirchlichen Lebens auf die Fahnen geschrieben. In diese beiden großen Anliegen eingeschlossen war auch eine nun erstmals zentralkirchlich initiierte Reform der Liturgie.²⁵ Dabei wurden lehramtliche Sicherung und praktische Reform von Anfang an parallel behandelt, was insofern verständlich war, da sich das Konzil hinsichtlich Theologie und kirchlichen Lebens auf die Positionen der Reformatoren bezog.²⁶ Schließlich gehör-

²⁵ Zu Vorgeschichte und Verlauf des Konzils selbst vgl. v. a. Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde. Freiburg u. a. 1949–1975. Speziell zu seiner initiierten Liturgiereform vgl. DERS., *Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher*, in: DERS., *Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge* 2. Konzil und Kirchenreform, Freiburg u. a. 1966, 499–525; ähnlich schon DERS., *Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Messbuches*, in: *LiLe* 6 (1939) 30–66; Josef Andreas JUNGSMANN, *Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie*, in: *Das Weltkonzil von Trient* 1. Hg. von Georg SCHREIBER, Freiburg 1951, 325–336 und neuerdings Winfried HAUNERLAND, *Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie*, in: *Liturgiereformen* 1 (s. Anm. 10) 436–465.

²⁶ Dabei ist aber zu bedenken, dass sich die dogmatische Diskussion auf dem Konzil we-

ten vielfach Missbräuche – speziell im gottesdienstlichen Bereich – zu den Auslösern des reformatorischen Protests, und auch in katholischen Regionen gewannen reformatorische Gewohnheiten die Oberhand, die als unkirchlich angesehen wurden und deshalb der Überwindung bedurften.²⁷ Während also unübersehbare Missstände zur allgemein anerkannten Notwendigkeit einer innerkirchlichen Erneuerung drängten, führte die Konfrontation mit den reformatorischen Lehrmeinungen allerdings vornehmlich zur dogmatischen Sicherung der katholischen Identität und zu deren Profilierung durch theologische Abgrenzung. Damit verbunden war zumeist die Verteidigung des Status quo, weshalb die Konzilsväter, angesichts der immensen Aufgabe auch kaum verwunderlich, trotz gelegentlicher Ansätze nicht selbst zu einer umfassenden Reform der Liturgie fanden. Dies lag auch an der zeitbedingten Schwäche der theologischen Betrachtungsweise der Liturgie. In deren Zentrum stand nämlich nicht die Feier der Kirche, sondern eine isolierte Sicht der dogmatischen Bedeutung des Sakraments und seiner Gültigkeit. Besonders deutlich wird dies an der Eucharistielehre des Tridentinums, die an drei unverbundenen Stellen zuerst vom „Altarsakrament“ handelt, bevor es von der Eucharistie als liturgischer Feier spricht.²⁸ So verteidigt es zuerst die Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messe²⁹ und weist im Messopferdekret (17.9.1562)³⁰ die protestantischen Angriffe auf den *Canon Romanus* und die so genannte „Privatmesse“ zurück. Erst später nimmt es die Feier der Messe in den Blick, wenn es die sakramentale Kommunion aller anwesen-

niger mit den reformatorischen Schriften, sondern zumeist mit Irrtumslisten oder Schriften altgläubiger Kontroverstheologen bezog und damit nicht selten einer einseitigen Wahrnehmung der reformatorischen Theologie(n) erlag. Dies führte zu einer Verurteilung von Lehrmeinungen, die mit der reformatorischen Bewegung identifiziert wurden und insoweit den Prozess der Abgrenzung intensivierten. Vgl. Erwin ISELOH, Luther und das Konzil von Trient. Die Behandlung der reformatorischen Lehre durch das Konzil, in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 2. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung. Hg. von Karl LEHMANN (Dialog der Kirchen 5) Freiburg-Göttingen 1989, 158–170.

²⁷ Vgl. dazu die in der Studie von Reinhard KNITTEL beschriebenen Missbräuche, die gelegentlich allerdings eine kritischere Sichtung verlangt hätte: Deformare Reformare – Liturgische Missbräuche und Reformanliegen in den Trienter Reformdekreten, in: FKTh 12 (1996) 247–260.

²⁸ Zum Problem der fehlenden Zusammenschau von Eucharistiefeier und eucharistischem Sakrament vgl. Andreas HEINZ, Die eucharistietheologischen Aussagen des Konzils von Trient vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Praxis der Messfeier, in: Eucharistie. Rückfragen zum Katechismus der Katholischen Kirche. Hg. von Michael KESSLER (Kontakte 2) Tübingen 1996, 81–96, hier 82–88.

²⁹ Vgl. *Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento* (11.10.1551), in: Dekrete der ökumenischen Konzilien 3. Die Konzilien der Neuzeit. Hg. von Josef WOHLMUTH, Paderborn u. a. 2002, 693–698.

³⁰ Vgl. ebd., 732–736.

den Gläubigen in allen Messen wünscht und – unter Ablehnung der Volkssprache in der Messe – die Homilie „inter missarum celebrationem“ fordert. Auch den bedenklichen Fehlentwicklungen (mit der Messe verbundene Geldgeschäfte, abergläubische Praktiken, Mangel an Ehrfurcht) sollten, so das *Decretum de observandis et vitandis in celebratione missarum* (17.9.1562),³¹ die Bischöfe energisch entgegentreten.³²

Die vordringliche Sorge um eine lehrmäßige Klärung hat schließlich die Erneuerungskraft des Konzils so sehr gebunden, dass die Revision und Publikation der liturgischen Bücher nicht mehr von ihm selbst geleistet werden konnte. Angesichts der geschwächten Ortskirchen³³ konnte es – und dieser Gedanke tauchte bereits in der ersten Sitzungsperiode auf³⁴ – nur eine einheitliche, gesamtkirchliche, verbindliche Lösung geben: Niemand anderem als dem Papst wurde der Auftrag zur Reform der liturgischen Bücher übertragen.³⁵ Wie sehr der Gedanke einheitlicher Liturgiebücher die Konzilsväter bestimmte, lässt eine Notiz im Tagebuch des Bischofs von Salamanca vom 26./27. Oktober 1563 erkennen. Er schreibt: „Man hat jetzt Deputierte ernannt, um ein reformiertes Missale und Brevier zu schaffen, was kein kleiner Vorteil wäre, angesichts der großen Verschiedenheit, die auf diesem Gebiet besteht, wo doch mehr Einheit herrschen müsste als in allen anderen Dingen ...“³⁶

Zunächst erschienen 1568 das *Breviarium Romanum* und 1570 das *Missale Romanum „ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum“*.³⁷ Wenngleich den Diözesen und Orden mit einer wenigstens zweihundertjährigen liturgischen Eigentradition die Übernahme dieser Bücher nicht verpflichtend vorgeschrieben wurde, änderte dies nichts am grundsätzlichen Anspruch der römischen Ausgaben: Sie sollten zukünftig als Welteinheitsliturgiebücher die gottesdienstliche Feier der lateinischen Kirche bestimmen. Auch wenn wir heute wissen, dass in nicht wenigen Bistümern und Orden die Übernahme der mit den römischen Büchern verbundenen Form der Liturgie

³¹ Vgl. ebd., 736 f.

³² Die Aussagen stehen in engem Zusammenhang mit der damaligen defizitären gottesdienstlichen Praxis. Vgl. HEINZ (s. Anm. 28) 89–94.

³³ Vgl. JEDIN, Reform der liturgischen Bücher (s. Anm. 25).

³⁴ Vgl. JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient 2 (s. Anm. 25) 55 und HAUNERLAND, Einheitlichkeit (s. Anm. 25) 441 f.

³⁵ Vgl. HAUNERLAND, Einheitlichkeit (s. Anm. 25) 441–444.

³⁶ Hier zitiert nach JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient 4/2 (s. Anm. 25) 240.

³⁷ Später wurden auch die übrigen Liturgiebücher publiziert, so das *Martyrologium Romanum* 1584, das *Pontificale Romanum* 1595/96, das *Caeremoniale Romanum* 1600 und schließlich – allerdings nicht mit Verpflichtungscharakter – das *Rituale Romanum* 1614. Wie die Promulgationsschreiben deutlich machen, war aber eine ständige Weiterentwicklung der Bücher nicht ausgeschlossen. Vgl. HAUNERLAND, Einheitlichkeit (s. Anm. 25) 450–458.

in einem zeitlich und lokal höchst unterschiedlichen Prozess vorstatten ging,³⁸ müssen dem römischen Brevier und Messbuch ein großer Erfolg bescheinigt werden. Das Missale Romanum beispielsweise wurde schon in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen vielfach nachgedruckt. Sorge doch das neue Medium des Buchdrucks nicht nur für eine weite Verbreitung der reformatorischen Ideen, es ermöglichte überhaupt erst eine einheitliche Form der Texte, Gesänge und Riten zu schaffen und auch durchzusetzen. Dass sich die Reform der Messordnung an der gewordenen Liturgie des Hochmittelalters orientierte und zu der weitreichenden Entscheidung führte, den Ordo Missae des päpstlichen Zeremonienmeisters Johannes Burckhard von Straßburg (um 1450–1506) zu übernehmen, womit die so genannte „stille Messe“ (Missa solitaria) des einzelnen Priesters ohne Anwesenheit der Gemeinde faktisch zur einheitlichen Grundgestalt geriet, wird man kaum den damals verantwortlichen Bearbeitern anlasten können.³⁹ Allerdings muss rückblickend die damit verbundene, bis in das 20. Jahrhundert andauernde Festschreibung der Liturgie als alleinige Sache des Klerus zutiefst bedauert werden.

Im Blick auf die skizzierte nachtridentinische Liturgiereform darf resümiert werden: Konnte die Kirchenspaltung schon nicht überwunden werden, so wollte man wenigstens die innerkirchliche Uneinigkeit, wie sie gerade im Bereich der Liturgie entstanden war, in den Griff bekommen. Das große doppelte Anliegen des Tridentinums, die katholische Lehre zu sichern und das kirchliche Leben zu reformieren, war im zeitgenössischen Verständnis offenkundig nur über den Weg der Einheitlichkeit in Lehre und Praxis denkbar. Angesichts der mangelnden Bildung des Klerus, der allgemeinen Verunsiche-

³⁸ Vgl. z. B. Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster. Hg. von Benedikt KRANEMANN und Klemens RICHTER (MThA 48) Altenberge 1997; Andreas HEINZ, Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie des Trierer Landes. FS Balthasar Fischer (VBAT 32) Trier 1997, 7–52; Dominik DASCHNER, Die gedruckten Messbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570) (RStH 47) Frankfurt/M. 1995.

³⁹ Zur Revisionsarbeit der eingesetzten Deputation vgl. JEDIN, Reform des römischen Messbuches (s. Anm. 25) 52–56 und A. P. FRUTAZ, Contributo alla storia della riforma del Messale promulgato da San Pio V nel 1570, in: Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento (IS 2) Padova 1960, 187–214, hier 191–209. Zur Bewertung der Arbeit vgl. HÄUSSLING, Liturgiereform (s. Anm. 8) 19–23, der auf das Problem des in der Einführungsbulle genannten Kriteriums, die Messliturgie sei von kompetenten Männern reformiert worden, „ad pristinam sanctorum Patrum normam ac ritum“ (ebd. 19) hingewiesen hat. Als problematisch erwies sich auch die faktisch angezielte historische Bezugsgröße der Reform der liturgischen Bücher nach Trient, die mangels zur Verfügung stehender Mittel nur den Stand der römisch-fränkischen Mischliturgie nach Gregor VII. (1073–1085) zu erreichen vermochte. Vgl. Hans Bernhard MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard PAHL (GdK 4) Regensburg 1989, 262 und HAUNERLAND, Einheitlichkeit (s. Anm. 25) 450–458.

rung und Differenzen im kirchlichen Leben, der geistig-geistlichen Schwächung der Ortskirchen – Entwicklungen, die allesamt durch den Sturm der Reformation massiv offenbar wurden und zur Herausforderung gerieten – schien es nur ein Heilmittel zu geben: unter der Führung des Papstes, gefestigt und diszipliniert am alten Glauben festzuhalten und diesen, nicht zuletzt gestärkt durch die Einheitlichkeit in der Feier der römischen Liturgie, gegen die Angriffe von außen zu verteidigen. Insofern muss dem aus diesen Motiven erneuerten Gottesdienst der lateinischen Kirche eine große Bedeutung für die Konfessionalisierung bis in die letzte Dorfkirche hinein zugesprochen werden.⁴⁰

3. Drittes Beispiel – Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils

In der 2000jährigen Geschichte der Kirche hat es wohl keine umfassendere Liturgiereform gegeben als jene, die das Zweite Vatikanische Konzil angestoßen und die zu dem bekannten tiefgreifenden Um- und Neubau im gottesdienstlichen Leben der römisch-katholischen Kirche geführt hat. Zentrales Dokument dieser Entwicklung ist die mit überwältigender Mehrheit der Konzilsväter angenommene Liturgiekonstitution,⁴¹ deren Bedeutung der ehemalige Trierer Liturgiewissenschaftler Balthasar Fischer am Tag ihrer Verabschiedung mit dem bekannten Bildwort gekennzeichnet hat: „Die Liturgie der katholischen Kirche hat 400 Jahre lang einen Gipsverband getragen. Am heutigen 4. Dezember 1963 ist er ihr abgenommen worden.“⁴²

Dass sich der zum Konzil versammelte Weltepiskopat zuerst dem Thema Liturgie widmete, hatte im Wesentlichen zwei Gründe: Zunächst war die Dringlichkeit einer Reform des Gottesdienstes längst über die Kreise der Liturgischen Bewegung hinaus erkannt worden. Der „Aufbruch zur Liturgie als Mitte der Kirche“⁴³ in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ließ die Bedeutung des Gottesdienstes für das christliche Leben deutlicher hervortreten – speziell in einer Zeit, die durch zwei Weltkriege und durch massive politische, gesellschaftliche und kulturelle Umbrüche gekennzeichnet war. So führ-

⁴⁰ Vgl. Andreas HOLZEM, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Forschungen zur Regionalgeschichte 33) Paderborn 2000, 237–260, 383–412 u. ö. und Benedikt KRANEMANN, Nachtridentinische Liturgiereform am Beispiel des Bistums Münster, in: Liturgiereformen 1 (s. Anm. 10) 466–495.

⁴¹ Auch wenn schon die frühesten Konzilien und Synoden immer wieder zu Fragen der Liturgie Stellung genommen haben, so gab es in der gesamten Kirchengeschichte niemals ein so umfassendes Konzilsdokument wie SC. Vgl. RICHTER (s. Anm. 3) 99.

⁴² Balthasar FISCHER, Die pastoralen Anliegen der Liturgiekonstitution, in: LJ 15 (1965) 65–78, hier 65.

⁴³ Theodor MAAS-EWERD / Klemens RICHTER, Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: Liturgiereformen 2 (s. Anm. 10) 629–648, hier 632.

te Papst Pius XII., die begonnenen Reformen seines Vorgängers Pius X. fort und griff die Anliegen der Liturgischen Bewegung auf. Mit seiner Liturgie-Enzyklika *Mediator Dei* (1947) bereitete er den Boden für eine umfassende gottesdienstliche Erneuerung⁴⁴ und leitete folgerichtig wesentliche Reformschritte in die Wege. Erinnerung sei hier an die im zentralen Bereich des christlichen Gottesdienstes, der Jahresfeier des Pascha-Mysteriums Jesu Christi umgesetzten Reformen zur Erneuerung der Osternacht (1951) und der Heiligen Woche (1955).⁴⁵ Wir wissen heute, dass Pius XII. dabei nicht stehen bleiben wollte, sondern ihm um eine generelle Liturgiereform zu tun war.⁴⁶ Sein Tod 1958 vereitelte die Pläne. Es sollte dem von seinem Nachfolger Johannes XXIII. einberufenen allgemeinen ökumenischen Konzil vorbehalten bleiben, diese Aufgabe fortzusetzen. Darum kann die Liturgiereform des 20. Jahrhunderts, „sowohl die unter Pius XII. erfolgte als auch die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in die Wege geleitete und postkonziliar realisierte, bruchlos als ein und dieselbe Reform betrachtet“⁴⁷ werden, wie schon die Liturgiekonstitution selbst zu erkennen gibt, wenn sie sich nicht weniger als zweiundsiebzigmal auf Äußerungen Pius XII. beruft.⁴⁸ Insofern muss man heute jenen Autoren energisch widersprechen, die der Liturgiereform einen Angriff „konziliarer Buchhalter“ auf die überkommenen geschichtlich-kulturellen Werte der vorkonziliaren Liturgie unterstellen⁴⁹ und sie des „Ar-

⁴⁴ Vgl. Theodor MAAS-EWERD, *Mediator Dei* – vor 50 Jahren ein Signal, in: LJ 47 (1997) 129–150 und Andreas HEINZ, Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius' XII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung, in: LJ 49 (1999) 3–38, hier 32–37.

⁴⁵ Vgl. HEINZ, Liturgiereform (s. Anm. 44) 4–18. Dazu und zu den weiteren Reformmaßnahmen unter Pius XII. vgl. auch Theodor MAAS-EWERD, Pius XII. und die Reform der Liturgie im 20. Jahrhundert, in: Liturgiereformen 2 (s. Anm. 10) 606–628, hier 620–627.

⁴⁶ Schon 1948 hatte die kontinuierliche Arbeit einer vom Papst selbst eingesetzten, geheimen Kommission (deshalb Pius-Kommission genannt) begonnen, die die Möglichkeiten einer umfassenden Liturgiereform ins Auge fassen sollte und die maßgeblich an den realisierten Reformen der Osternacht und der Heiligen Woche beteiligt war. Vgl. Hans Erich JUNG, Die Vorarbeiten zu einer Liturgiereform unter Pius XII., in: LJ 26 (1976) 165–182, 224–240; BUGNINI, Liturgiereform (s. Anm. 11), 27–30 und jetzt MAAS-EWERD, Pius XII. (s. Anm. 45) 614–620.

⁴⁷ MAAS-EWERD / RICHTER (s. Anm. 43) 647. Papst Johannes Paul II. bestätigt diese Sicht in seinem Apostolischen Schreiben *Vicesimus quintus annus*, wenn er von der „Erneuerung auf der Linie der Tradition“ spricht [DEL Nr. 6266] (s. Anm. 3).

⁴⁸ Vgl. den umfassendsten Kommentar zu SC: Emil Josef LENGELING, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 5/6) Münster³ 1965, 43f.

⁴⁹ Vgl. Alfred LORENZER, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt/M. 1981. Vgl. dazu die Rez. von Angelus A. HÄUSSLING, in: ALW 25 (1983) 80f. sowie die Beiträge von Hans Bernhard MEYER, Ein Konzil der Buchhalter? Bemerkungen zu A. LORENZERS Kritik, in: ZKTh 104 (1982) 427–434 und Albert GERHARDS, Aus der Geschichte lernen? Versuche über die Liturgie der Zukunft, in: StZ 207 (1989) 473–484.

chäologismus“ bezichtigen,⁵⁰ der eine „Häresie der Formlosigkeit“ hervor- gebracht habe.⁵¹

Der zweite Grund für die primäre Behandlung der Liturgie auf dem Konzil lag in der breiten, seit langem geleisteten liturgietheologischen und -historischen Forschung. Diese hatte sich zeitlich parallel mit der Liturgischen Bewegung verbunden, stärker ausdifferenziert und systematische wie historische und pastorale Akzente gesetzt. Dafür stehen Namen wie Romano Guardini, Odo Casel, Anton Baumstark oder Josef Andreas Jungmann.⁵² Zudem haben die von 1951 bis 1960 stattfindenden internationalen liturgischen Studientreffen die in der Liturgiewissenschaft gewonnenen Überzeugungen weit verbreitet, und damit beste Vorarbeiten für die Zusammenarbeit der renommierten Vertreter aus verschiedensten Ländern vor und auf dem Konzil geleistet.⁵³ Dringender Reformbedarf einerseits und vertiefte Kenntnis der Liturgie andererseits ließen also das Thema Gottesdienst auf den ersten Punkt der konziliar- en Tagesordnung rücken.

Dass es dabei nicht um eine isolierte Betrachtung der Liturgie oder gar um

⁵⁰ Rembert WEAKLAND fragt zu Recht bezüglich der Liturgiegeschichte: „Welche genauen Kriterien gibt es, um beurteilen zu können, welche Elemente der Vergangenheit bewahrt und im Wachstum gefördert werden sollten? Ohne solche Kriterien wird Kontinuität zu einem verschwommenen und subjektiven Prozess.“ Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration, in: *HID* 56 (2002) 83–93, hier 86.

⁵¹ So der Titel des Buches von Martin MOSEBACH, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, Wien-Leipzig 2003. Vgl. dazu die Rez. von Benedikt KRANEMANN, in: *ThRv* 99 (2003) 397f. und die Replik von Andreas ODENTHAL, *Gottesdienst wider den Zeitgeist? Die Diskussion um die Reform der Messe geht weiter*, in: *HerKorr* 57 (2003) 452–456 und DERS., „Häresie der Formlosigkeit“ durch ein „Konzil der Buchhalter“? Überlegungen zur Kritik an der Liturgiereform nach 40 Jahren „Sacrosanctum Concilium“, in: *LJ* 53 (2003) 242–257.

⁵² Vgl. den Überblick bei Benedikt KRANEMANN, *Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende“*. Die Entwicklung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*. Hg. von Hubert WOLF (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3) Paderborn u. a. 1999, 351–375, hier 356–375. Hier ist auch die Errichtung eines eigenständigen Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an einer deutschen Theologischen Fakultät zu erwähnen, die in Trier 1947 bzw. 1950 erfolgte. Sie muss im Licht der aufblühenden liturgiewissenschaftlichen Forschung gesehen werden, verdankt sich aber auch der pastoralliturgischen Strategie des weitsichtigen Förderers der Liturgischen Bewegung in Deutschland, dem Trierer Generalvikar Heinrich von Meurers (1888–1953). Bekanntlich wird erst die Liturgiekonstitution selbst die Liturgiewissenschaft „zu den Hauptfächern“ (SC 16) rechnen und zur Errichtung von eigenen Lehrstühlen für diese theologische Disziplin führen. Vgl. Andreas HEINZ, *Der erste Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an einer deutschen Theologischen Fakultät (Trier 1950)*, in: *TThZ* 108 (1999) 291–304; zu von Meurers vgl. DERS., *Heinrich von Meurers (1888–1953). Ein Leben im Dienst der liturgischen Erneuerung*, in: *LJ* 43 (1993) 94–108.

⁵³ Vgl. Siegfried SCHMITT, *Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951–1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution (TThSt 53)* Trier 1992.

die Beschränkung auf sprachliche und ritzenzeremonielle Revisionen gehen konnte und sollte, bewiesen die Konzilsväter, wenn sie bereits im ersten Satz der Liturgiekonstitution programmatisch über das grundlegende Motiv ihrer Reform Auskunft geben: „Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen. Darum hält es das Konzil auch in besonderer Weise für seine Aufgabe, sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen“ (SC 1). Anstelle einer reinen Binnensicht von Liturgie integrierten die Konzilsväter die gottesdienstliche Erneuerung also in die Gesamtreform der Kirche und des christlichen Lebens. Der pastorale Charakter des II. Vatikanischen Konzils kam demnach unübersehbar auch in seiner ersten Frucht zum Ausdruck. Der grundlegende Konzilswunsch, zu einer Erneuerung und Vertiefung des Lebens der Christen beizutragen, verlangte nach einer Reform der Liturgie.⁵⁴

Genau dies war auch das Grundanliegen der Liturgischen Bewegung: Die christliche Existenz aus der Liturgie als der ersten Quelle des geistlichen Lebens heraus zu gestalten. In der Feier des Gottesdienstes sollen die Christen die Wirklichkeit Gottes, sein Heilshandeln an den Menschen, besonders im Pascha-Mysterium Jesu Christi, sakramental verdichtet erfahren und aus dieser Zuwendung ihre christliche Existenz leben und diese in Lobpreis, Dank und Bitte feiernd zum Ausdruck bringen. Schon in dieser hier knapp angedeuteten geistlich-theologischen Vergewisserung, was das Wesen des christlichen Gottesdienstes ist, wird deutlich, dass der pastorale Charakter der Liturgiereform nicht vorrangig auf eine materiale Änderung der gottesdienstlichen Formen und Vollzüge abzielte. Vielmehr lag in der theologischen Wesensbestimmung der Liturgie der Schlüssel für eine fundierte und verantwortbare Entwicklung sowohl allgemeiner wie konkreter Reformschritte begründet.

Ausgangspunkt war dabei das Grundprinzip der „*participatio actiosa*“ aller Gläubigen an der Liturgie.⁵⁵ Dieser Gedanke war weder als ein vermeint-

⁵⁴ Wie sich aus der Option in SC 1 folgerichtig eine umfassende Reform der Liturgie entwickeln musste, zeigt Martin KLÖCKENER, *Die Vision einer lebendigen Liturgie*, in: *Gottes Volk feiert ... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie*. Hg. von DEMS., Eduard NAGEL und Hans-Gerd WIRTZ in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Liturgischen Institut, Trier, der Katholischen Akademie Trier und dem Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg/Schweiz, Trier 2002, 9–36, hier 19–34.

⁵⁵ Der von Papst Pius X. in seinem *Motu proprio Tra le sollecitudini* (22.11.1903) geprägte Begriff sollte zum „Samenwort“ der Liturgischen Bewegung werden. SC gebraucht ihn mit differenzierenden, weil ergänzenden Adjektiven. Vgl. die Zusammenstellung bei Franz KOHLSCHEIN, *Bewusste, tätige und fruchtbringende Teilnahme*. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab, in: *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Auf-*

lich „pastorales Zugeständnis an den Zeitgeist“ gedacht, noch wollte er dem Missverständnis eines ständigen Agierens huldigen, „als ob möglichst viele möglichst oft für alle sichtbar in Aktion treten müssten.“⁵⁶ Vielmehr resultiert dieses Reformprinzip aus dem Wesen der Liturgie selbst. Die ganze Kirche ist Trägerin der Liturgie zusammen mit ihrem Haupt, mit Christus. Alle, die durch Taufe und Firmung teilhaben an Christus und seiner Kirche, haben darum teil an der „actio“ der Liturgie.⁵⁷ Das Konzil spricht deshalb vom „Vollzug des Priesteramtes Christi“.⁵⁸ Die Anerkennung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen und die Wiederherstellung ihrer liturgischen Funktion führen zur Forderung nach einer „participatio actuosa“, die ihrerseits den sachgerechten, bewussten und die Vorgänge verstehenden Mitvollzug der liturgischen Handlungen verlangt, weshalb u. a. der Gebrauch der Volkssprache ein aus dem Wesen der Liturgie organisch hervorstwachsendes Anliegen darstellt. Deshalb üben die Getauften und Gefirmten ihr priesterliches Amt aus, wenn sie etwa in den Fürbitten der Messe oder Vesper priesterlich vor Gott eintreten in den Nöten der Welt. Im eucharistischen Teil der Messe bringen sie, wie das Konzil sagt, „die unbefleckte Opfergabe, nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm dar, und sollen dadurch lernen, sich selber darzubringen“ (SC 48).

Dass die konziliare Liturgiereform der grundlegenden Erneuerung und Stärkung des religiösen Lebens dienen sollte, wird schließlich auch an ihrer umfassenden Dimension sichtbar, die sich auf die Feier der Messliturgie, der

gabe der Liturgiereform. FS Bruno Kleinheyer. Hg. von Theodor MAAS-EWERD, Freiburg-Basel-Wien 1988, 38–62. Darüber hinaus vgl. Bernd Jochen HILBERATH, „Participatio actuosa“. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoraliturgischen Programms, in: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform. Hg. von Hansjakob BECKER, Bernd Jochen HILBERATH und Ulrich WILLERS (PiLi 5) St. Ottilien 1991, 319–338.

⁵⁶ So formuliert Joseph RATZINGER dieses Missverständnis zu Recht: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg-Basel-Wien 2000, 147. Das Pastoral Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz aus Anlass des 40. Jahrestages der Liturgiekonstitution hat mit Verweis auf die Enzyklika Papst Johannes Pauls II., *Ecclesia de Eucharistia* (17. 4. 2003) die bleibende Bedeutung dieses Reformprinzips herausgestellt und missverständliche Interpretationen des Begriffs zurückgewiesen. Vgl. Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der Christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie (Die deutschen Bischöfe 74) Bonn 2003, 20–24, hier 21.

⁵⁷ Nachdrücklich und unmissverständlich erklären die Konzilsväter deshalb in SC 14: „Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden [„ad plenam illam, consciam atque actuosam liturgicam celebrationum participationem ducantur“], wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, „das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk“ (1 Petr 2,9; vgl. 2,4–5) kraft der Taufe Recht und Amt [„ius et officium“] besitzt.“ Vgl. dazu auch LENGELING SC (s. Anm. 48) 40f.

⁵⁸ Vgl. SC 7 und dazu LENGELING SC (s. Anm. 48) 21–23.

übrigen Sakramente und Sakramentalien, auf Tagenzeitenliturgie, das liturgische Jahr, die Kirchenmusik und die sakrale Kunst bezieht. Erinnert sei beispielsweise an die neue Wertschätzung des Wortes Gottes in der Liturgie. Dass Gott sich seinem Volk zuwendet und es mit seinem schöpferischen, befreienden, erlösenden Wort, ja, in Jesus Christus, dem letzten Wort Gottes schlechthin, anspricht, soll nun in jeder liturgischen Feier erfahrbar werden.⁵⁹ Erinnert sei an die Erneuerung der christlichen Initiation von Erwachsenen, Jugendlichen und Kindern im Schulalter, die sich in der Wiederentdeckung des katechumenalen Wegs und der Feier der Eingliederungssakramente in einer einzigen Liturgiefeier (möglichst der Osternacht) realisieren soll.⁶⁰ Erinnert sei an die ekklesiale Dimension der liturgischen Feiern,⁶¹ an die Neubewertung der liturgischen Dienste,⁶² an die Überwindung einer strikten Uniformität des liturgischen Lebens und der Respekt vor den liturgischen Gewohnheiten der Ortskirchen,⁶³ um nur noch einige Punkte zu nennen. Es bleibt festzuhalten: Der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ging es um mehr, als nur um eine äußere Veränderung gottesdienstlicher Formen. Sie hat mit einer neu gewonnenen Sicht der Kirche auch das, was deren Mitte und Quelle ist, wieder entdeckt: die Feier der Liturgie. Ihre Reform – organisch hervorgewachsen aus den Ansätzen der Liturgischen Bewegung und der begonnenen Umsetzung unter Pius XII. – war dringend vonnöten, sollte der Gottesdienst dem großen Ziel der Erneuerung der Kirche dienen. Das Konzil hat diese Aufgabe angepackt und mutig und visionär vorangetrieben. Dass die von den Konzilsvätern begonnene und gewollte Reform des Gottesdienstes – wie jede andere Reform auch – ein Kind ihrer Zeit war und

⁵⁹ Vgl. SC 24, 35, 51, 56, 92; zur Sache vgl. *Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung*. Hg. von Benedikt KRANEMANN und Thomas STERNBERG (QD 194) Freiburg u. a. 2002 und Jürgen BÄRSCH, „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24). Zur Bedeutung der Bibel im Kontext des Gottesdienstes, in: LJ 53 (2003) 222–241.

⁶⁰ Vgl. SC 64, 66; *Ordo initiationis christianae adultorum*. Editio typica, Vaticano 1974; *Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform*. Manuskriptausgabe zur Erprobung, hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Trier 2001. Zur Sache vgl. etwa die Beiträge von Balthasar FISCHER, der maßgeblich an der Erneuerung der Erwachseneninitiation mitgewirkt hat, in: DERS., *Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation*. Hg. von Albert GERHARDS und Andreas HEINZ, Paderborn u. a. 1992, 201–272 und Andreas HEINZ, *Les apports de la science liturgique au renouvellement de l'initiation chrétienne*, in: *La Liturgie lieu théologique*. Hg. von Paul DE CLERCK, Paris 1999, 45–66.

⁶¹ Vgl. SC 26, 27, 41, 83, 84, 99, 100.

⁶² Vgl. SC 28, 29.

⁶³ Vgl. SC 22 § 2, 37, 38, 39, 40, 65, 77, 81, 119, 123 u. ö. Die Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung *Varietatis legitimae* über die Römische Liturgie und die Inkulturation (25. 1. 1994) (VAS 114) hat hier deutliche Eingrenzungen vorgenommen und die in SC 37–40 eröffneten Möglichkeiten zur Inkulturation restriktiver beschnitten.

in einer Phase rationalistisch geprägter Modernisierungstendenzen in Westeuropa fiel, ist unbestritten.⁶⁴ Darum ist eine Fortschreibung der Liturgiereform unter den veränderten Bedingungen gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens angesichts weitreichender und zugleich gegenläufiger Trends zur Diesseitsorientierung, aber auch zu neuer Aufgeschlossenheit für Transzendenz-erfahrungen, zur geschwundenen Alleinkompetenz der Kirchen für rituelles Handeln bei Geburt, Heirat und Tod, aber auch zu einem neuen Interesse an Ritualen und Symbolen notwendig.⁶⁵ Dabei verkennt ein Ruf nach einer „Reform der Reform“ das zukunftsorientierte theologische Programm der konziliaren Liturgiereform, die heute vielleicht eher nach einem vertieften Verständnis und einer weiteren Rezeption des in SC beschriebenen gottesdienstlichen Lebens der Kirche verlangt.⁶⁶ Zu Recht haben deshalb die deutschen Bischöfe rückblickend auf 40 Jahre Liturgiekonstitution darauf hingewiesen, dass sich eine umfassende liturgische Erneuerung nicht auf die Vorlage neuer liturgischer Ordnungen beschränken kann. „Vielmehr sind diese nur eine Hilfe, damit das liturgische Leben selbst von innen her lebendiger wird und damit eine vertiefte gottesdienstliche Praxis einen Beitrag zur ständig notwendigen Erneuerung der Kirche leistet.“⁶⁷

4. Zusammenfassung

An drei Beispielen sollte sichtbar werden, dass „Liturgiereform“ als ein durchgängiger und bleibender Grundzug des christlichen Gottesdienstes verstanden werden muss. Ungeachtet der besonderen historischen Bedeutung der vatikanischen Liturgiereform, handelt es sich hier nicht um ein einzigartiges Ereignis, sondern um einen Vorgang, der sich durch die ganze Kirchen- und Liturgiegeschichte zieht. Immer hat es in der Geschichte des christlichen Gottesdienstes Liturgiereformen gegeben. Diese weisen höchst unterschiedliche Voraussetzungen, Motive und Ziele auf, was angesichts der differenzierten

⁶⁴ Vgl. Albert GERHARDS, Das vergrabene Talent. Zum vierzigsten Jahrestag der Verabschiedung der Liturgiekonstitution, in: Gd 37 (2003) 177–180, hier 179f. sowie Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie. Hg. von Klemens RICHTER und Thomas STERNBERG, Münster 2004.

⁶⁵ Vgl. z. B. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie. Hg. von Benedikt KRANEMANN, Klemens RICHTER und Franz-Peter TEBARTZ-VAN ELST, Stuttgart 2000; Christliche Begräbnisliturgie und säkularisierte Gesellschaft. Hg. von Benedikt KRANEMANN und Albert GERHARDS (EThSchr 30) Leipzig 2003 und das Themenheft „Liturgie als religiöse Dienstleistung“ der ThPrQ 150 (2002) 113–165.

⁶⁶ Vgl. Andreas HEINZ, Liturgiewissenschaftliche Forschung und liturgisches Leben der Pfarreien, in: Commentaire de la théologie aujourd'hui? Continuité et renouveau. Hg. von Otto HERMANN PESCH und Jean-Marie VAN CANGH (Académie Internationale des Sciences Religieuses) Paris 2003, 279–290.

⁶⁷ Mitte und Höhepunkt (s. Anm. 56) 3.

kirchenhistorischen, soziokulturellen und mentalitätsgeschichtlichen Gegebenheiten kaum verwundern kann. Verbunden sich in der Karolingerzeit religiös-kulturelle und politische Motive, die zu einer Übernahme der römischen Liturgie im Frankenreich führten, war die nachtridentinische Erneuerung des Gottesdienstes wesentlich vom Gedanken der Einheit der römischen Kirche geprägt, wie sie schließlich in der Vision einer welteinheitlichen Liturgie zum Ausdruck kam. Dabei kamen den bestimmenden Motiven „Einheit“ und „Romanitas“ eine in jeglicher Hinsicht unterschiedliche Bedeutung zu. Suchte die karolingische Liturgiereform in der Einheitlichkeit des Gottesdienstes den Segen Gottes für Einheit und Wohlergehen des Reiches zu sichern und in ihrer Romorientierung dem politischen Wunsch nach einer *Renovatio imperii* im Westen Gestalt zu geben, so sollte die Einheitlichkeit der nachtridentinischen Liturgie einer Erneuerung und Festigung des alten Glaubens dienen, die in Zeiten konfessioneller Auseinandersetzungen nur unter der Führung des römischen Papstes möglich erschien. Demgegenüber reagierte die große Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils zunächst auf einen „Reformstau“, der durch die erneuerte Sicht der betenden und gottesdienstfeiern Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verursacht war. Man kann geradezu davon sprechen, dass die Reform der gesamten Liturgie „einer allgemeinen Erwartung der Kirche“ entsprach.⁶⁸ Gemäß der pastoralen Gesamtausrichtung des Konzils stand die von ihm eingeleitete Liturgiereform im Dienst einer umfassenden Erneuerung und Vertiefung des christlichen Lebens. Dass diese Reform von einer theologischen Bestimmung des Gottesdienstes der Kirche aus, nämlich der Feier des Pascha-Mysteriums Christi und dem Vollzug seines Priesteramtes, zu einem Grundprinzip durchstieß, der aktiven Teilnahme der Gläubigen, darf dabei als ein zutiefst theologisch und ekklesiologisch relevanter Vorgang angesehen werden. Denn damit war klar: es ging nicht um vordergründige Ritenkosmetik, sondern um die Einbindung des gottesdienstlichen Lebens in den gesamten kirchlichen Erneuerungsprozess.

Wie unterschiedlich Reformbestrebungen und Erneuerungsprozesse in der Geschichte des christlichen Gottesdienstes auch immer gewesen sein mögen, war es ihnen doch jeweils darum zu tun, die Feier der Liturgie als Mitte und Höhepunkt allen kirchlichen Tuns erfahrbar werden zu lassen, in ihr den Ort der Gottesbegegnung durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu pflegen und so das gläubige Leben der Christen in der Gemeinschaft der Kirche zu befruchten. Dies dürfte durch alle Zeiten hindurch immer wieder neu Sorge und Herausforderung für die Kirche sein, der deshalb als *Ecclesia semper reformanda* eine *Liturgia semper reformanda* entspricht.

⁶⁸ So Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Vicesimus quintus annus* [DEL Nr. 6266] (s. Anm. 3).

Yves Congar. Leidenschaft für die Einheit

Einige Anmerkungen zu seinen Einsichten und seiner Hermeneutik¹

Yves Congar hat seinen knappen autobiographischen Gedanken und Erinnerungen an die Zeit von 1929 bis 1973 selbst einen Titel gegeben, der treffend zum Ausdruck bringt, worin sein Leben bestand: *Eine Leidenschaft: Die Einheit*.²

Man könnte sein Leben als Christ und Theologe nicht besser beschreiben. Er machte keine akademische Karriere und wurde nicht von einem rein wissenschaftlichen Ideal angetrieben. Seine Leidenschaft für die Einheit der Christen war es, dank der er sein Werk hervorbrachte, das schon wegen seiner Vielfalt und seiner Verbreitung sehr beachtlich ist: Es zählt nicht weniger als 2000 Veröffentlichungen, von denen die bedeutendsten in die wichtigsten europäischen Sprachen übersetzt wurden³. Des Weiteren ist es sehr beachtlich aufgrund der Intuitionen, welche die Auswahl der Themen und die Art und Weise, wie er sie im richtigen Moment zu erneuern wusste, bestimmen. Alle seine großen Werke machten Epoche und hatten eine außergewöhnliche Wirkungsgeschichte bis dahin, dass sie ein ökumenisches Konzil beträchtlich beeinflussten. Monika Maria Wolff bemerkt zu Recht:

„Yves Congar gehört zu den Theologen, deren Werk so sehr in die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils eingegangen ist, dass es in seiner ursprünglichen Kraft und Originalität fast nur mehr im geschichtlichen Kontext seines Ursprungs zu erkennen ist. Congars Theologie ist an der Geschichte der katholischen Theologie ablesbar, oder besser, Congar ist persönlich für diese Geschichte mitverantwortlich.“⁴ Und weiter: „In mehr als 50 Jahren enga-

¹ Dieser Text ist die überarbeitete Fassung des Vortrages, der im März 2004 auf der Tagung „Ökumene aus der Kraft des Geistes. Zum 100. Geburtstag von Yves Congar OP (1904–1995)“ in der Akademie des Bistums Mainz „Erbacher Hof“ gehalten wurde. Übersetzt wurde der Text von Stephan Loos und Patricia Rehm.

² Y. CONGAR, *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929–1973* (Foi Vivante 153), Paris 1974. Dort wurde das Vorwort zu *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme* (Unam Sanctam 50), Paris 1964 wieder aufgenommen, dem Congar ein letztes Kapitel *Dix ans après* hinzufügte.

³ Die Bibliographie, die P. QUATTROCCHI im Anhang zu J. P. JOSSUA, *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Paris 1967, erstellt hat, umfasste zu dieser Zeit 958 Titel; die für die folgenden zehn Jahre von A. NICHOLS, *An Yves Congar Bibliography 1967–1987*, in: *Ang* 66 (1989), 422–466 erstellte fügt 831 neue Titel hinzu.

⁴ M. M. WOLFF, *Gott und Mensch. Ein Beitrag Yves Congars zum ökumenischen Dialog* (FTS 38), Frankfurt a. M. 1990, 13.

giertem ökumenisch-theologischen Dialog hat Congar an dem Gestaltwerden einer katholischen Ökumene entscheidend mitgearbeitet“.⁵

Allenfalls hätte sie noch stärker hervorheben können, dass die eigentliche Quelle seines ganzen Werkes die Leidenschaft für die Einheit der Christen war. Für einen Vertreter seiner Generation – er wurde 1904 geboren – mag dies unwahrscheinlich klingen. Aber es ist so, wie er es selbst sagt und wie es zeitgenössische Aussagen bestätigen. Bevor nun sein einschlägiges Werk vorgestellt wird, sei daher als Einleitung kurz sein familiärer und religiöser Hintergrund sowie seine erste ökumenische Entwicklung beschrieben.

1. Die familiäre Herkunft und der dominikanische Hintergrund

Yves Congar wurde in eine bürgerliche Familie aus der Kleinstadt Sedan, die sich an der Ostgrenze Frankreichs befindet, wo Katholiken, Reformierte und Juden friedlich zusammenlebten, hineingeboren. Er hatte Schulfreunde, die Angehörige dieser Religionen waren, und ihre Familien besuchten sich regelmäßig. Das Verhältnis zwischen Protestanten und Katholiken war hier seit langem sehr herzlich. Congar berichtet sogar, dass der Pastor dem Pfarrer die protestantische Kirche zur Verfügung stellte, nachdem die katholische Pfarrkirche 1914 von deutschen Invasoren absichtlich in Brand gesetzt worden war.⁶ Dort hat er den Beginn seines ökumenischen Engagements festgemacht.⁷ Er berichtet ebenfalls, dass er schon als kleiner Junge mit dem Sohn des Pastors über die Realpräsenz diskutiert hat.⁸

Seine Kindheit hat ihn also auf die Öffnung zum Anderen hin vorbereitet. Ein dreijähriger Aufenthalt im Studienkonvikt des *Institut catholique* in Paris förderte diese Neigung weniger. Sein geistlicher Leiter, Daniel-Joseph Lallement, der auch aus Sedan kam, war zeitweise Anhänger der *Action Française*, einer politischen Bewegung, der viele Katholiken beitraten, die ihre ganze Hoffnung auf die Wiederherstellung einer autoritären und nationalistischen Monarchie setzten; später hat er sie bekämpft. Indem dieser Geistliche Congar in den Kreis von Jacques Maritain einführte, machte er ihn gleichzeitig mit einem Thomismus ohne eine echte Öffnung zur modernen oder zeitgenössischen Philosophie vertraut und sperrte ihn darin ein. Nach seinem Eintritt

⁵ Ebd., 14.

⁶ Vgl. L'enfant Yves Congar, *Journal de la Guerre 1914–1918*, Paris 1997, 31, mit Anm. 34, u. 52, mit Anm. 59.

⁷ Vgl. *Une passion* (s. Anm. 2), 13: „Ich kann mir nicht vorstellen, dass meine ökumenische Berufung nicht mit diesen Umständen in Zusammenhang steht. Ich wollte immer den Protestanten etwas von dem zurückgeben, was ich von ihnen erhalten hatte.“

⁸ Ebd., 12: „[Mit] dreizehn oder vierzehn Jahren hatte ich den Sohn des Pastors zum Kameraden [mit dem ich gelegentlich] große theologische Diskussionen führte, vor allem über die Frage des Opfers und der Messe. Um über einen sicheren Anhaltspunkt zu verfügen, hatte ich das *Lauda Sion* auswendig gelernt.“

bei den Dominikanern konnte er die so entstandene Lücke nicht mehr schließen. In Anrechnung seiner früheren Studien erließ man ihm die philosophische Ausbildung, da man ihn bereits für einen „Thomisten“ hielt.⁹

Die *Facultés du Saulchoir*, damals nach der Vertreibung der Ordensleute aus der französischen Republik im Exil in Belgien, wurden für ihn zu einer anregenden Umgebung. Rektor war A. Lemonnyer, Schüler von M.-J. Lagrange an der *École Biblique* von Jerusalem; P. Mandonnet hatte den Lehrstuhl für Geschichte inne; M.-D. Chenu, der bald darauf *Le Saulchoir, une école de théologie*¹⁰ schrieb, war einer seiner besten Professoren; durch ihn lernte er das Werk J. A. Möhlers sowie die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (*Faith and Order*) und deren Weltkonferenz von Lausanne (1927) kennen.

2. Eine originäre „ökumenische Berufung“, früh gereift und geistlich gefestigt

Als Dominikaner sang Congar jeden Morgen im Offizium den Vers des Benediktus „und du, Kind, wirst Prophet des Höchsten heißen, denn du wirst dem Herrn vorangehen und ihm den Weg bereiten“ (Lk 1, 76). In einer geistlichen Erfahrung, von der er selbst berichtet, wurde dieser Vers weniger von ihm gesprochen, als ihm „im Innern von einem Anderen vorgesprochen“.¹¹ 1930, während seiner Weiheexerzitien, erkennt er „eindeutig einen Ruf, dafür zu arbeiten, dass all diejenigen, die an Christus glauben, vereint werden ... Ich erkannte eine ökumenische Berufung, die zugleich auch eine ekklesiologische Berufung war.“¹²

Es handelt sich hierbei um einen einzigartigen Schlüssel zum Verständnis von Congar: nicht als Ekklesiologe hat er den Ökumenismus entdeckt, sondern als Ökumenist wurde er gleichzeitig Ekklesiologe.

Das Bekenntnis zu dieser Berufung rief bei seinen Oberen keinen Widerspruch, ja nicht einmal Einwände hervor. Jedoch, so berichtet er, sah der eine oder andere von ihnen nicht recht den Nutzen einer derartigen Ausrichtung.¹³ Wie soll man diese relativ distanzierte Haltung verstehen?

Die offene Haltung erklärt sich aus dem Engagement der französischen Dominikaner sowohl im lutherischen Skandinavien als auch in Russland. Na-

⁹ Er selbst beschreibt sich als „sich in den Kategorien des scholastischen Thomismus wohlfühlend“ (ebd., 23).

¹⁰ 1937 veröffentlicht und 1942 auf den Index gesetzt. Die Neuauflage des Buches, Paris 1985, enthält die Studie von É. FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès (1937–1942)*, 37–59. In der dt. Ausg.: *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie* (Collection Chenu 2), Berlin 2003, ist dieser Beitrag leider nicht enthalten.

¹¹ *Une passion* (s. Anm. 2), 9.

¹² Ebd., 10.

¹³ Vgl. ebd., 14.

he bei *Le Saulchoir*, auf der anderen Seite der Grenze bei Lille, befand sich das Priesterseminar Saint Basile für die Russen, das den französischen Dominikanern von Pius XI. anvertraut worden war und von Christophe Dumont, dem zukünftigen Gründer des ökumenischen Forschungsinstituts *Istina* in Paris, geleitet wurde; er sollte ein sehr enger Gefährte der ökumenischen Arbeit von Yves Congar werden.¹⁴ Dagegen lässt sich die Zurückhaltung gewisser Oberer durch die gerade erst ausgesprochene Verurteilung der sich entwickelnden ökumenischen Bewegung in der Enzyklika *Mortalium animos* von Pius XI. (1928) erklären. Der Papst kritisierte die *panchristiani* und erklärte, warum die Katholiken und schon gar der Heilige Stuhl niemals an ihrer Bewegung teilnehmen könnten. Die Rückkehr der Dissidenten zu der einen wahren Kirche¹⁵ sei seiner Meinung nach die einzige Lösung.¹⁶

Eine solche Enzyklika konnte jedoch der Berufung Congars nicht den Schwung nehmen. Die großen Gestalten seiner dominikanischen Familie, Larcordaire, Lagrange und Sertillanges, „deren Geschichte und Beispiel mir sehr gegenwärtig waren“, so schrieb er, zeigen, „dass all diejenigen, die etwas bewirken und eine neue Richtung gewiesen haben, Schwierigkeiten hatten“.¹⁷ Und Gott weiß, wie sehr sich seine Ahnung bezüglich seiner eigenen Person bewahrheiten sollte.

3. Eine persönliche Ausbildung, in der Begegnungen und Lektüre seine „Elitehochschule“ bilden

Das wirkliche Ausmaß der spirituellen und intellektuellen Figur Congars enthüllt sich, wenn man bedenkt, dass er sich 1930 selbst ausbilden muss, um seine Berufung zu entwickeln. Die Konfessionskunde, wie sie in Deutschland existiert, wird in Frankreich nicht praktiziert; hier herrscht noch die aus der Gegenreformation hervorgegangene Apologetik. Die Disziplin, die wir heute Ökumenische Theologie nennen, war noch nicht geboren; mit *Chrétien désunis* (1937) wird er der erste sein, der ihr eine Grundlage geben wollte. Nach *Mortalium animos* werden die wenigen Lehrer ökumenischer Theologie verdächtig. Congar kannte Fernand Portal nicht, den 1926 verstorbenen Pionier der Annäherung mit den Anglikanern;¹⁸ Lambert Beauduin befand

¹⁴ Zum französischen ökumenischen Kontext dieser Zeit vgl. É. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne au XIXe et au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982.

¹⁵ Vgl. AAS 20 (1928), 12 ff.

¹⁶ Dies ist auch die Botschaft der Enzyklika *Rerum orientalium*, die sich im selben Jahr an die katholischen Ostkirchen wandte: AAS 20 (1928), 277–288.

¹⁷ *Une passion* (s. Anm. 2), 24.

¹⁸ Vgl. R. LADOUS, *Monsieur Portal et les siens*, Paris 1985.

sich in Frankreich im Exil,¹⁹ während er selbst in Belgien lebte. Es wird ihm schnell bewusst, dass alle, die sich für die entstehende ökumenische Bewegung engagiert haben, mehr oder weniger missbilligt wurden.

Was konnte er tun? Er fasste einen Plan, an dem er sein Leben lang festhielt: den Anderen auf offene und brüderliche Weise entgegen zu gehen, ihre Schriften zu lesen, ihre Geschichte und die Geschichte, die sie mit uns gemeinsam haben, zu studieren.

Den Anderen zu begegnen begann er in Deutschland. 1930 verbrachte er die Monate August und September in Düsseldorf; dies ermöglichte es ihm, sich mit der Bewegung Friedrich Heilers durch die Lektüre der „Hochkirche“ vertraut zu machen, eine Zeitschrift, die er mit größtem Interesse las. 1931 kam er nach Berlin; vor allem aber besuchte er die Heimat Luthers: Er besuchte die Wartburg, ging nach Erfurt und arbeitete in der Luther-Halle in Wittenberg. Beide Aufenthalte waren entscheidend; wenn er darauf anspielt, gibt er zu: „Ich verdanke dem deutschen Geist, meinen zahlreichen deutschen Freunden und der deutschen Wissenschaft viel“.²⁰

Die Begegnung mit den anderen durch unmittelbaren Kontakt war sein bevorzugter Weg. Denn merkwürdigerweise gestehen ihm 1932 seine Oberen nur sechs Monate (statt der üblichen zwei Jahre) zu, um sich auf seine künftige Lehrtätigkeit vorzubereiten. Diese sechs Monate, die er in Paris verbrachte, erlaubten ihm nicht, ein universitäres Forschungsprojekt zu beginnen. Aber er knüpfte hier entscheidende Kontakte. Er schrieb sich in der *École pratique des Hautes Études* ein und belegte die Kurse des thomistischen Philosophen Étienne Gilson sowie des Kirchenrechtshistorikers Gabriel Le Bras; vor allem aber besuchte er die Fakultät für protestantische Theologie, was zu dieser Zeit ein unerhörtes Novum darstellte. Gleichzeitig war er regelmäßiger Gast des französisch-russischen Kreises, lernte dort Nikolaj Berdiaev, Emmanuel Mounier (den Gründer der Zeitschrift *Esprit*), Lev Gillet, einen zur orthodoxen Kirche übergetretenen Benediktiner,²¹ und Albert Gratioux kennen, einen Kenner des Slawophilismus, der am *Institut Catholique* lehrte und dessen Arbeiten Congar bald veröffentlichen sollte. Nun besuchte er auch Lambert Beauduin, den Gründer von Amay-Chevetogne, in seinem Exil nahe Paris; daraufhin reiste er nach Amay: hier lernte er Paul Couturier kennen, der sich vorübergehend dort aufhielt, und schloß Freundschaft mit dem Leiter von *Irenikon*, Clément Lialine, diesem Benediktiner russischer Herkunft, der wohl der erste katholische Ökumeniker war.

1934 organisierte er im Haus des Verlags *Cerf* ein Kolloquium mit Karl Barth. 1937 half er, in Paris ein Vorbereitungstreffen zur 2. Weltkirchenkon-

¹⁹ Vgl. zu seiner Biographie neuerdings R. LOONBEEK, J. MORTIAU, *Un pionnier Dom Lambert Beauduin (1873–1960). Liturgie et unité des chrétiens*, Chevetogne 2001.

²⁰ *Une passion* (s. Anm. 2), 16f.

²¹ Er veröffentlichte unter dem Namen „Mönch der Kirche des Orients“.

ferenz der Bewegung für praktisches Christentum (*Life and Work*) in Oxford zu organisieren, und zwar so, dass auch Katholiken dafür interessiert wurden. Während der Sommermonate 1936 und 1937 entdeckte er den Anglikanismus in England, wo er mit Arthur Michael Ramsey, dem späteren Erzbischof von Canterbury, in Verbindung trat. 1938 organisierte er ein erstes Treffen katholischer Ökumeniker in *Le Saulchoir*, ein Vorspiel zur Gründung der „Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen“, und war damals der Erste, der eine solche Idee hatte.²² Während dieser Jahre war er auch unermüdlich als Prediger im Dienst der Ökumene tätig, vor allem im Rahmen der jährlichen Gebetswoche für die Einheit.²³ *Chrétien désunis* ist aus einer Reihe von Predigten hervorgegangen, die er während einer solchen Novene in Sacré-Cœur in Paris hielt.

Ich habe diese Details aus den Jahren seiner Ausbildung hervorgehoben, weil sie etwas Entscheidendes über die Vorgehensweise Congars verraten: Er hat den unmittelbaren, brüderlichen und lebendigen Zugang zu den anderen Christen nie vom Studium ihrer Doktrin getrennt. In diesem Bereich hat er sich gebildet, indem er ein unermüdlicher Leser wurde, und nicht nur irgendein Leser: Er legte in einem jährlich erscheinenden ekklesiologischen Bericht Rechenschaft über seine Lektüre ab, der zwischen 1932 und 1962 zweihundertfünfzig Seiten in Kleindruck von *Sainte Eglise*²⁴ füllte, und dies, obwohl er während seiner fünfjährigen Kriegsgefangenschaft in Deutschland nichts geschrieben hatte.

Kontakte, Lektüre, aber auch Geschichte. In seinem Beitrag zu der Festschrift für Willem A. Visser't Hooft hat er sich wie folgt zu diesen untrennbaren Dimensionen geäußert:

„Die Kenntnis der Anderen, die nur dann vollständig ist, wenn sie unmittelbar und konkret ist, vermittelt uns ... das Studium der Geschichte. Ich habe Geschichte intensiv studiert. Ich tue das jetzt noch, und so Gott will, darf ich es auch in Zukunft tun. ... [Sie] ist eines der besten Mittel ..., um zur Wahrheit zu gelangen und ihr zu dienen. ... jedesmal, wenn ich mich selbst von etwas überzeugt habe, war es anders, als es mir dargestellt worden ist. ... So habe ich mich auch näher mit der Frage des ‚west-östlichen Schismas‘ befasst und habe festgestellt, daß man nicht so reden kann, als sei hier eine unbestritten anerkannte Legitimität zu einem bestimmten Zeitpunkt von den östlichen Christen zurückgewiesen worden, die damit auch die volle Verantwortung für den Bruch treffen würde. Vielmehr ist man hier Zeuge einer ‚zunehmenden Entfremdung zwischen zwei verschiedenen Welten ...‘ Ich habe mich mit Lu-

²² Vgl. *Une passion* (s. Anm. 2), 53.

²³ Vgl. ebd., 35–41, zu seinem Beitrag zu diesen Gebetswochen.

²⁴ Y. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* (Unam Sanctam 41), Paris 1963; dt. Ausg.: Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen, Stuttgart 1966.

ther befaßt. Es vergeht kaum ein Monat, in dem ich nicht in der einen oder anderen Weise auf seine Schriften zurückkomme ... Ich weiß schließlich, daß überhaupt nichts wirklich Ernsthaftes von unserer Seite aus gegenüber dem Protestantismus geschehen wird, solange wir nicht Schritte unternehmen, um Luther wirklich zu verstehen und ihm geschichtlich Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Freudigen Herzens bin ich bereit, mein Leben für diese meine Überzeugung hinzugeben“.²⁵

War aber Congar wirklich ein Historiker? Die anspruchsvollsten professionellen Historiker werden ihn ehren, ohne ihn jedoch zu den ihren zu zählen.²⁶ Diese Zurückhaltung rührt von der bereits erwähnten Lückenhaftigkeit seiner Ausbildung her: Es war für ihn leichter, die Geschichte einer Idee, eines Begriffs oder einer Institution zu befragen, als sie wieder in ihren Gesamtkontext einzugliedern. Dies rührt auch von seiner Motivation her: Er befragte niemals die Geschichte als solche, sondern stellte die Gegenwart der Kirche ihrer eigenen Tradition gegenüber, die viel reicher und tiefer war als das, was davon erhalten geblieben war zu Zeiten Pius' XII. So war Congar ein großartiger Wüschelrutengänger, der eine Öffnung gegenüber den anderen Christen und gerade deswegen einen kirchlichen Reformismus beförderte. Ohne beides würde das Vatikanum II unverständlich bleiben; beides hat aufgrund seiner Thematik daraus ein ökumenisches Konzil im eigentlichen Sinne werden lassen.

Fassen wir zusammen: es ist wirklich die Leidenschaft für die Einheit der Christen, die das Leben Congars bestimmt. Im Gegensatz zu anderen großen Theologen des Jahrhunderts, wie Rahner oder Balthasar, ist er somit ein Theologe, den jeder nachahmen kann, im brüderlichen Interesse, das er stets für die anderen Christen zeigte, für ihr Denken, für ihre Geschichte und für all das, was wir mit ihnen gemeinsam haben. Aber sprechen wir nun über Congars Beitrag zur Geschichte seiner eigenen Kirche.

4. Ein großer Theologe, bei dem der persönliche Weg denjenigen der Kirche ahnen lässt und formt

Yves Congar war sich vollkommen bewusst, ein Vorläufer des II. Vatikanischen Konzils gewesen zu sein. Er selbst hat es folgendermaßen ausgedrückt:

„Ich war überglücklich. Die großen Ziele, denen ich zu dienen versucht

²⁵ Y. CONGAR, *Ökumenische Erfahrung und Bekehrung: Ein Bekenntnis*, in: *Gelebte Einheit. Ökumenischer Dialog* (FS für W. A. Visser't Hooft), Stuttgart 1965, 67–81, hier: 69 f.

²⁶ Man beachte die Zurückhaltung in Hinblick auf die Methodik, die OVIDIO CAPITANI in seiner Rezension von Congars Studien zur Ekklesiologie des Hohen Mittelalters erkennen lässt: *Attualismo storiografico e metodo storico* (a proposito di un libro di Y. M. Congar), in: *StMed*, Ser. 3, 11 (1970), 867–883.

hatte, haben zum Konzil geführt: Erneuerung der Ekklesiologie, Tradition, Reformismus; ökumenische Bewegung, Laienapostolat, Mission, Ämter ... ohne das liturgische Gebet und die doxologische Funktion des Glaubensbekenntnisses zu zählen, das man hier feiert: Werte, an die ich mehr denn je glaube“.²⁷

Was seine Aktivität auf dem Konzil selbst betrifft, so kann ihr Ausmaß dank der Veröffentlichung von *Mon Journal du Concile*²⁸ Tag für Tag aus der Innenperspektive verfolgt werden; er hat zudem in diesem Tagebuch verzeichnet, worin sein persönlicher Beitrag zu acht der promulgierten Dokumente bestand.²⁹

Dies ist das Ergebnis der ökumenischen Berufung Congars: „sehr früh“, schreibt er, „ist mir deutlich geworden, dass der Ökumenismus kein abgegrenzter Teilbereich ist, sondern eine Bewegung der Umkehr und der Reform voraussetzt, die sich auf das ganze Leben der Gemeinschaften erstreckt. Mir ist ebenfalls aufgegangen, daß sich die ökumenische Aufgabe für jeden zunächst bei ihm selbst, im Kreise der Seinen stellt.“³⁰ Wenn man Congars Beitrag zur ökumenischen Bewegung darstellt, darf man nichts von dieser Erkenntnis vernachlässigen. Eine derartige Sicht ist heute zwar allgemein verbreitet; dennoch ist sie noch weit davon entfernt, ihre Früchte zu tragen. Immerhin scheint es interessant, dem Beitrag Congars zu den wesentlichen Etappen des katholischen Ökumenismus besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Bevorzugt werden hierbei die methodologischen Gesichtspunkte, denn der Ökumenismus steht in dieser Hinsicht gegenwärtig vor einer neuen Wendung, und es wird sich zeigen, wie viel diese Congar verdankt, auch wenn er sie lediglich vorausgeahnt hat.

²⁷ Une passion (s. Anm. 2), 90.

²⁸ 2 Bde., Paris 2002.

²⁹ Ebd., Bd. 2, 511: „Lumen Gentium, der erste Entwurf von mehreren Nummern des 1. Kap. und die Nrn. 9, 13, 16, 17 des 2. Kap., plus einige einzelne Passagen. De Revelatione: habe am 2. Kap. mitgearbeitet, und die Nr. 21 stammt im ersten Entwurf von mir. De oecumenismo, habe daran mitgearbeitet: das proemium und der Schluss sind so ziemlich von mir. Erklärung über die nichtchristlichen Religionen: habe mitgearbeitet; die Einleitung und der Schluss sind so ziemlich von mir. Schema XIII: habe daran gearbeitet: Kap. I und IV. 1., 4. Kap. De Missionibus: das 1. Kap. ist von A bis Z von mir, mit Anleihen bei Ratzinger für die Nr. 8. De libertate religiosa: Mitarbeit an allem, besonders an den Nrn. des theologischen Teils und im proemium, das von meiner Hand stammt. De Presbyteris: zu drei Vierteln ein Entwurf von Lécuyer-Onclin-Congar. Habe das proemium, die Nrn. 2–3 überarbeitet, habe den ersten Entwurf der Nrn. 4–6 gemacht, bei den Nrn. 7–9, 12–14 und beim Schluss, dessen zweiten Absatz ich entworfen habe, habe ich die Überarbeitung gemacht. Insofern kam das, was heute Morgen verlesen wurde, in weiten Teilen von mir. Servi inutiles sumus.“

³⁰ Une passion (s. Anm. 2), 41.

I. Etappe: *Chrétien désunis* (1937): Die Entdeckung der Anderen, die reflektierte Entstehung eines katholischen Ökumenismus

Chrétien désunis hat als Untertitel: *Principes d'un «œcuménisme catholique»* (Grundsätze eines „katholischen Ökumenismus“). Mit dieser Zielsetzung steht das Werk ohne Vorgänger da. Vorher existierten auf Deutsch wie auf Französisch nur Artikel, die den getrennten Kirchen freundlich gesonnen waren, und es lassen sich in dieser Zeit überhaupt nur zwei katholische Zeitschriften nennen – beide sind frankophon –, die dem Ökumenismus gewidmet waren, nämlich *Irénikon* (von belgischen Benediktinern) und *Russie et chrétienté* (von französischen Dominikanern von *Istina*). Es handelt sich also um eine Pionierleistung.

Zwar versucht Congar, die Spaltungen in ihrer lehrmäßigen Entwicklung zu verstehen, aber er schreibt ihnen nicht nur dogmatische Gründe zu. Ihr Fortbestehen habe immer aufgrund der bloßen Tatsache der Trennung Einseitigkeiten nach sich gezogen. Gegenwärtig liegt seiner Meinung nach der stärkste Antrieb zur Aufrechterhaltung der Trennung in dem Willen, die authentischen Werte, in deren Namen man sich hat trennen müssen, zu bewahren. Daher beschließt er sein erstes Kapitel mit einem Leitgedanken, der dem späteren Ökumenismusdekret des 2. Vatikanischen Konzils seinen Titel geben wird: *Unitatis Redintegratio*: „Die wahre Vereinigung muss ins Auge gefasst werden als Wiedereingliederung all desjenigen in die Einheit der *Catholica*, was es an christlichen Werten außerhalb von ihr gibt.“³¹ An anderer Stelle bezeichnet er diese Aufgabe als „Wiederaufnahme in die Einheit“.³²

Nach diesem ersten theologischen Blick auf die Spaltung entwirft er eine Theologie der Einheit und der Katholizität, der er der Reihe nach die Bewegung von Stockholm (*Life and Work*, als liberal charakterisiert), den Anglo-Katholizismus sowie die orthodoxe Ekklesiologie in ihrer slawophilen Version gegenüberstellt. Dieses Programm erlaubt es ihm, ursprünglich bei seinen Zuhörern, nun bei seinen Lesern Wohlwollen zu erzeugen und sie mit christlichen Welten vertraut zu machen, die er selbst gerade erst entdeckt hat. Von hier aus kann er die Grundsätze eines katholischen Ökumenismus aufstellen. Da er das Prinzip individueller Konversion, das keine Lösung sein kann, da es das eigentliche Problem umgeht, ausschließt, muss Congar den Status der getrennten Kirchen als solche und ihr Verhältnis – immer noch als solche – zur wahren Kirche klären.

Auffällig ist vor allem der Nachdruck, mit dem er die christliche Taufe aufwertet. Diese „nimmt immer in die wahre Kirche auf“.³³ Dies wird auch

³¹ Y. CONGAR, *Chrétien désunis. Principes d'un «œcuménisme catholique»* (Unam Sanctam 1), Paris 1937, 56.

³² Ebd., 333.

³³ Ebd., 285.

die Grundlage des Ökumenismus sein, an der das Vatikanum II festgehalten hat. Was die Kirchen des Ostens betrifft, so sieht er in ihnen wahre Ortskirchen³⁴ und bekräftigt, dass „es nicht falsch wäre, (was sie betrifft) von einer Vereinigung von Kirchen zu reden, vorausgesetzt, man erklärt es“.³⁵ Was die Kirchen der Reformation betrifft, gerät er ins Stottern.³⁶ Er erkennt, dass die Christen dort „nicht gegen ihre Konfession, sondern in ihrer und durch ihre Konfession“³⁷ erlöst sind, aber es wird sich für diese protestantischen Gruppen „fast ausschließlich“ um „eine Vereinigung mit der Kirche“³⁸ handeln – was für diese Zeit sehr viel ist.

Ein Plan für einen katholischen Ökumenismus schließt das Werk ab, dessen Realisierung er sein Leben weihen wird. Auf der Ebene der gegenseitigen Beziehungen muss man durch zuverlässige Information gegen Vorurteile ankämpfen³⁹ und zugleich Freundschaft entstehen lassen. Im theologischen Bereich ist es angemessen, die Rückkehr zu den Quellen zu betreiben, die uns einander näher bringen wird. Was die angestrebte Einheit betrifft, so ist es angebracht, sie als Wiedereingliederung aller in die Katholizität zu definieren, welche man nicht mit dem bestehenden Katholizismus verwechseln darf.⁴⁰ Er fragt: „Ist das nichts anderes als eine Kirchenreform? Einverstanden: und warum hat man dann davor Angst? Die Kirche befindet sich in ständiger Reform ihrer selbst.“⁴¹

Fassen wir zusammen: Mit *Chrétiens désunis* hat Congar solide Fundamente für den katholischen Ökumenismus gelegt. Im Bereich der Kenntnis der anderen, der stark von seinem persönlichen Lebensweg geprägt war, konnte er die allgemeine Meinung davon überzeugen, dass es die hohe Mauer von Unverständnis und Vorurteilen, die unter den Christen existierte, abzu-

³⁴ Vgl. ebd., 304.

³⁵ Ebd., 307.

³⁶ Oder er wirkt manchmal ein wenig unbeweglich, wie sein Freund Clément Lialine nicht zögerte zu schreiben: „Dem Geist seiner Tradition treu, wollte Pater Congar ... ausgehend von Prinzipien ... [auf] deduktive Weise urteilen: manche Offenbarungswahrheiten, erste Prinzipien der theologischen Wissenschaft, werden bis zur Erschöpfung verdeutlicht, gefällig für die Logik und auf sehr westliche, wenn nicht gar französische Art.“ DERS., *De la méthode irénique*, in: *Irén* 15 (1938), 280.

³⁷ *Chrétiens désunis* (s. Anm. 31), 306.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., 56 f., beklagt er „eine unglaubliche Anhäufung von Vorurteilen, Verstrimmungen und Verfehlungen“.

⁴⁰ Vgl. ebd., 338 f.: „es ist unmöglich, dass die Vereinigung sich durchführen lässt, ... wenn unsere Kirche als besondere Konfession erscheint, ... ein ‚Ismus‘, genauso partikulär und exklusiv wie die anderen ‚Ismen‘“.

⁴¹ Ebd., 339. Diese Formulierung findet sich genau so in *Unitatis Redintegratio* 6 wieder: „perennis reformationis qua indiget“. Seit dem Vatikanum II ist die Enzyklika *Ut Unum Sint* von Johannes Paul II. das einzige römische Dokument, in dem diese Formulierung zitiert wird: in Nr. 16 wörtlich sowie in den Nrn. 17 ff. mit dem Gedanken der fortdauernde Erneuerung; vgl. *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 121, Bonn 1995, 15. 16 ff.

tragen galt. Im theologischen Bereich hat er die eine Taufe, die allen gemeinsam ist, zum Grundstein des Dialoges gemacht und so der *reductio graecorum* oder der Abschwörung der Protestanten⁴² den Rücken gekehrt. Er hat aufgezeigt, dass die Furcht vor dem Verlust unserer höchsten Werte das Fortbestehen unserer Trennung erklärt. Alle müssen also in der Katholizität wachsen, weshalb die Einheit eine *unitatis redintegratio* sein muss, wie das Vatikanum II es 25 Jahre später sagen wird. Von daher drängt sich ein neues Verständnis der ökumenischen Arbeit auf: sie ist kein abgegrenzter Teilbereich, nicht Verwaltung unserer Beziehungen zu den anderen Christen; sie muss eine Dimension allen kirchlichen Lebens werden, denn die Einheit verlangt dessen umfassende Reform.

Der Zeit der Ausbildung und der Entdeckung wird für Congar die Zeit der Geduld folgen. Während dieser zweiten Periode seines Lebens wird er, durch die Umstände oder durch die Autoritäten seiner eigenen Kirche, vom Kontakt mit den Anderen ferngehalten; er wird in der Folge daran arbeiten, das eigene Haus in Ordnung zu bringen, das heißt, er wird die katholische Ekklesiologie vertiefen und erneuern und nun so, auf äußerst fruchtbare Weise, zur ökumenischen Sache beitragen.

II. Etappe: Die Jahre der Geduld und der Kreativität in der Vorbereitung der katholischen Kirche auf den Ökumenismus (1939–1960)

1) Eine grundlegende Einsicht: der Ökumenismus ist kein abgegrenzter Teilbereich, sondern eine Dimension allen kirchlichen Lebens

Chrétien désunis hatte eine große Wirkung innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche. Dies bestärkte den Entschluss Congars, die Reihe ekklesiologischer Studien mit dem Titel *Unam sanctam* fortzuführen, deren ersten Band *Chrétien désunis* bildet. Er wollte damit der Sache des Ökumenismus dienen, indem er „eine Reihe zutiefst traditioneller, aber mehr oder weniger vergessener ekklesiologischer Themen und Werte wieder in den geistigen Austausch zurückbrachte“ mit der Absicht „die *Gesamtheit* des katholischen Erbes soweit wie möglich wiederherzustellen, indem man die Quellen neu befragte, um aus ihnen ein lebendiges Denken zu schöpfen“.⁴³ Die Intention war klar: „Ich fühlte die Zusammengehörigkeit des großen Wandels, den der Ökumenismus erforderte, mit der gesamten ekklesiologischen, pastoralen, biblischen und liturgischen Bewegung. Sehr früh ist mir deutlich geworden, dass der Ökumenismus ... eine Bewegung der Umkehr voraussetzt, die sich auf das ganze Leben der Gemeinschaften erstreckt.“⁴⁴

⁴² Vgl. *Chrétien désunis* (s. Anm. 31), 299.

⁴³ *Une passion* (s. Anm. 2), 46.

⁴⁴ Ebd., 41.

2) Eine Arbeit, die sich auf die katholische Kirche zentriert, in einer Zeit der Geduld und der Verdächtigungen

1939, achtzehn Monate nach Erscheinen von *Chrétiens désunis*, rief der Generaloberer der Dominikaner Pater Congar zu sich, um ihn vor „sehr ernsthaften Schwierigkeiten“ zu warnen, auf die das Buch in der römischen Kurie stieß; diese war zudem beunruhigt durch die Veröffentlichung der französischen Übersetzung von Johann Adam Möhlers „Die Einheit in der Kirche“ als dem zweiten Band der neuen Reihe *Unam Sanctam*. Im selben Jahr begannen sechs lange Jahre des Krieges und der Gefangenschaft. Gleich nach seiner Rückkehr im Jahr 1946 erfuhr er, dass er weiterhin unter Verdacht stand: „... von Anfang 1947 bis Ende 1956 habe ich nur eine ununterbrochene Abfolge von Denunziationen, Ermahnungen, einschränkender oder diskriminierender Maßnahmen und misstrauischer Interventionen erlebt.“⁴⁵ Es ist unnötig, weiter ins Detail zu gehen. Weisen wir nur darauf hin, dass ihn die kirchlichen Behörden im Jahr 1954 ohne klar erkennbaren Grund in Verbindung mit der Bewegung der Arbeiterpriester brachten: er verlor seinen Lehrstuhl, wurde zunächst nach Jordanien verbannt (Jerusalem war damals weit entfernt!), später dann nach Cambridge und schließlich nach Straßburg, dessen Bischof J. J. Weber, Sulpizianer und Exeget, ihn unter seinen Schutz stellte. Das war nicht mehr nur eine Zeit der Geduld, sondern eine Zeit der Prüfung. Da er kein aktiver Gesprächspartner im Ökumenismus mehr sein konnte, widmete er sich der Aufgabe, seine eigene Kirche darauf vorzubereiten, vor allem durch Publikationen, die allesamt von großer Bedeutung waren.

1950: „Wahre und falsche Reform in der Kirche“

Das heilige Jahr 1950 gehört nicht zu den glücklichsten für die Annäherung der getrennten Christen. Am Anfang der Jahres erschien die Instruktion *Ecclesia catholica*,⁴⁶ die die Teilnahme von Katholiken an Aktivitäten der ökumenischen Bewegung einschränkte, eine Maßnahme, die sich für Congar persönlich noch zuspitzte nach der Enzyklika *Humani generis*⁴⁷ im August: sie verurteilte die französische *Nouvelle théologie*, insbesondere wie sie in *Le Saulchoir* und in *Fourvière* gelehrt wurde, unter Berufung auf dem *Syllabus* entnommene Begriffe: Idealismus, Immanentismus, Pragmatismus, Existentialismus, Historizismus. Unter diesen Begriffen befand sich auch der Irrenismus, mit dem Congar aufgrund von *Chrétiens désunis* persönlich gemeint war. Im November schließlich entschied zum ersten Mal seit 1870 ein Papst, Pius XII., von dem Privileg der Unfehlbarkeit Gebrauch zu machen, um ein

⁴⁵ Ebd., 65.

⁴⁶ AAS 42 (1950), 142–147.

⁴⁷ Ebd., 561–577.

Dogma zu verkünden, das Maria betraf: die Aufnahme Mariens in den Himmel.

Trotz dieses Kontextes hatte Congar den Mut, der fast an Verwegenheit grenzte, *Vraie et fausse réforme dans l'église* zu veröffentlichen. Im Vorwort sind Gedanke, Ton und Stil von einer bewundernswerten Vornehmheit und evangeliumsgemäßen Wahrheit. Hier ein typischer Satz:

„Diese katholische Selbstkritik ist freimütig und erwächst keineswegs aus einem Mangel an Vertrauen und Liebe gegenüber der Kirche, sondern im Gegenteil aus einer tiefen Verbundenheit und aus einem Willen zum Vertrauen trotz mancher, sehr schmerzlich empfundener Enttäuschungen, weil es die Enttäuschungen eines Mannes sind, der liebt und eben gerade von der Kirche viel erwartet.“⁴⁸

Soweit ein Historiker dies ergründen kann, hat dieses Werk sicherlich die Einberufung des II. Vatikanum mitermöglicht: man weiß nämlich, dass einerseits Angelo Roncalli während seiner Zeit als Nuntius in Paris das Buch, sorgfältig mit Notizen versehen, in seiner Bibliothek aufbewahrte.⁴⁹ Man weiß auch, dass Giovanni Battista Montini, Substitut im Staatssekretariat, Yves Congar persönlich darum bat, ihm ein Exemplar des bereits vergriffenen Buches, dessen Neuauflage verboten war, zukommen zu lassen.⁵⁰ Aber selbst wenn man annimmt, dass es keine feststellbare Verbindung zwischen diesem Buch und der Einberufung und Fortführung des II. Vatikanum gibt, bleibt wenigstens die Tatsache, dass das Werk den Begriff und die Realität der Reform wieder in die katholische Kirche eingeführt und rehabilitiert hat – beide waren seit dem 16. Jahrhundert verbannt. Offensichtlich ist dies kein geringer Beitrag zum Leben der katholischen Kirche, zum Zweiten Vatikanischen Konzil und gerade auch zum Ökumenismus.

1952: „Christus, Maria und die Kirche“ oder: die Rückkehr zur Christozentrik

Dieses Buch erschien achtzehn Monate nach der Verkündigung des Dogmas von der Aufnahme Mariens in den Himmel, das bekanntlich die im Entstehen begriffenen ökumenischen Beziehungen einfro. Seit dem Augenblick, in dem der Papst aus dieser Glaubensüberzeugung ein Dogma machte, begannen die Orthodoxen, die sich zu demselben Glauben unter dem Begriff der Entschlafung Mariens bekannten, daran zu zweifeln, zumindest gilt dies für manche Professoren der Theologie, und der Graben zwischen den beiden Kirchen ver-

⁴⁸ Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Unam Sanctam 20), Paris 1950, 40.

⁴⁹ Vgl. hierzu die 2. Aufl. desselben Werkes von 1968, dort: 8, Anm. 2.

⁵⁰ Weil Congar nur noch sein persönliches Exemplar besaß, bat er einen jungen Professor für Liturgik von Le Saulchoir, der später am Institut Catholique lehrte, P.-M. Gy, ihm sein Exemplar zu diesem Zweck abzutreten.

breiterte sich.⁵¹ Die Protestanten Frankreichs und Deutschlands sowie die Anglikaner sahen darin so gut wie einstimmig ein absichtlich errichtetes Hindernis für die Annäherung unter den Christen, da das neue Dogma in ihren Augen jeglicher Grundlage in Heiliger Schrift, Geschichte und Theologie entbehrte.⁵²

In diesem Werk, das unzweifelhaft eines derjenigen von Congar ist, die am meisten an systematischer Theologie enthalten, unterstreicht er zwar, dass „die katholischen Aussagen über Marias Gnaden ... den durch das Konzil von Chalkedon lichtvoll verkündeten apostolischen Glauben (bekräftigen)“,⁵³ aber er weist doch auch auf monophysitische Tendenzen in der katholischen Mariologie hin, so etwa bei dem Pallottiner Heinrich M. Köster,⁵⁴ und er sieht sie auch bei dem Katholiken Graham Greene eindringen; von ihm zitiert er folgenden Gedanken, der aus der Zeit unmittelbar nach der Proklamation des neuen Dogmas stammt: „In der Auferstehung Christi können wir die Auferstehung eines Gottes sehen, die Marias hingegen enthält die Voraussage der Auferstehung eines jeden von uns“; „ein sehr schlechter monophysitischer Roman“, kommentiert Congar!⁵⁵ Er zeigt deutlich die Gefahren des Themas der Mittlerschaft Mariens auf, weil es einen zu göttlichen Christus impliziert, der als Richter zu streng, während Maria nichts als Erbarmen wäre.

Dieses Werk wird entscheidend in einem Augenblick der Verbreitung einer marianischen Literatur ohne theologisches Niveau und einer Mariologie, die sich als eine nahezu autonome Disziplin etabliert. Seine Schlussfolgerung ist deutlich: „Es gibt keine ... Theologie der christlichen Frömmigkeit, die sich nicht vor der Theologie schlechthin verantwortlich wüsste; diese selbst aber steht unter dem souveränen Gesetz der objektiv gegebenen Offenbarung“.⁵⁶ Diese christologische Rückbindung wird zur Einfügung der Lehräußerungen über Maria in das achte und letzte Kapitel von *Lumen gentium* führen; dieses Ergebnis wurde nicht ohne Schwierigkeiten erreicht. Zum Thema der Mariologie kann man die größte Anzahl von Wortmeldungen von Seiten der Bischöfe registrieren; sie übertrifft selbst noch die an Zahl zweithäufigsten Äußerun-

⁵¹ Vgl. P. DUMONT, Le dogme de l'Assomption et l'orthodoxie grecque, in: Irén 24 (1951), 81–90. Er berichtet hier, dass das Dogma nach Einschätzung des Athener Theologen Karmiris „den Graben, der die Kirchen trennt, verbreitert und eine Union unmöglich gemacht“ habe (ebd., 90).

⁵² Vgl. Th. STROTMANN, Chronique religieuse, in: Irén 23 (1950), 422–427.

⁵³ Y. CONGAR, Le Christ, Marie et l'Eglise, Paris 1952; dt. Ausg.: Christus, Maria, Kirche, Mainz 1959, 49.

⁵⁴ Vgl. ebd. 60 (mit Anm. 77: hier finden sich Verweise auf: H. M. KÖSTER, Unus mediator. Gedanken zur marianischen Frage, Limburg 1950, 150, 155, 162 f.).

⁵⁵ Ebd., 61 (mit Anm. 78: hier der Hinweis auf den Text von G. GREENE, in: Life, 20. 11. 1950).

⁵⁶ Ebd., 70.

gen, diejenigen zu ihrem eigenen Amt. Die endgültige Ausrichtung wurde nur mit einer knappen Mehrheit erreicht. Zweifelsohne spielten die grundsätzlichen Neuorientierungen Congars aus dem Jahr 1952 hierbei eine viel größere Rolle als seine persönliche Teilnahme in der Unterkommission über die Mitterschaft Mariens der zentralen theologischen Kommission des Konzils.⁵⁷

1953: „Entwurf einer Theologie des Laientums“⁵⁸

Ohne mit dem Werk *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* vergleichbar zu sein, stellte Jalons einen wesentlichen Beitrag zum Unternehmen Congars dar, das auf jene „katholische Wiedereingliederung“ zielte, die es der (katholischen) Kirche erlaubte, sich dem Ökumenismus zu öffnen. Damals stellte der theologische und praktische Status der Laien im Katholizismus eines der größten Hindernisse dar für eine Annäherung an die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen.

Die Frage hatte sich seit dem 16. Jahrhundert auf das Thema des allgemeinen Priestertums der Gläubigen fokussiert. Dieses allgemeine Priestertum galt als eine Art Privileg der Protestanten, während die Katholiken das Priestertum ihren Priestern zuschrieben. Ein halbes Jahrhundert vor dem Buch von Congar kam dieser Stand der Dinge auf derart karikaturhafte Weise im *Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie* zum Ausdruck, dass er berühmt wurde. Unter dem Stichwort „Laien“ findet man: „s[iehe] Clerus“. Dort kann man lesen:

„Ein Laienpriesterthum kann im Ernste von Niemandem behauptet werden. Es ist ein Zeichen großer Geschmacklosigkeit und exegetischer Verirrung, aus 1 Petr. 2, 5.9 (...) ein solches construieren zu wollen. Es ist klar, daß hier nur von einem uneigentlichen, höchstens secundären Priestertum der Gläubigen die Rede ist, welches die Existenz eines wahren und wirklichen Priestertums voraussetzt.“⁵⁹

Congar hatte eine sehr klare Vorstellung davon, dass eine Revision auf all diesen Gebieten notwendig war. Jalons legt sie so dar, daß dabei der Anteil der Laien an der priesterlichen Funktion der Kirche, ihrer königlichen Funktion (der Regierung) und ihrer prophetischen Funktion (der Lehre) auf einem der Tradition entsprechenden Weg wiederhergestellt wird. Er rezipiert so zugunsten der katholischen Ekklesiologie die calvinistische Drei-Ämter-Lehre,⁶⁰ die

⁵⁷ Vgl. *Mon Journal du Concile* (s. Anm. 28), 2, 90–94.

⁵⁸ Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Unam Sanctam 23), Paris 1953; dt. Ausg.: *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1957.

⁵⁹ Art. „Laien“, in: *Wetzer-Welte*², Bd. 7 (1891), 1323; Art. „Clerus“, ebd., Bd. 3 (1884), 537–547, hier: 546.

⁶⁰ Die Kapitel 4, 5 und 6 behandeln nacheinander die priesterliche, königliche und prophetische Funktion der Laien.

sich das II. Vatikanum in *Lumen Gentium* und – in dessen Gefolge – der Codex des kanonischen Rechts von 1983 zu eigen machen sollten.

Congar war jedoch mehr ein Historiker als ein Systematiker; daher schlägt er eine komplizierte und wenig befriedigende Verhältnisbestimmung der zwei Weisen des Priestertums vor. Er blieb lange Zeit in für diese Thematik unangemessenen Kategorien befangen, wie auch der dichotomische Titel zeigt, den er noch 1962 einem seiner Bücher gibt: *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*.⁶¹ Dieser Mangel hat vielleicht zum partiellen Misslingen von *Presbyterorum Ordinis* beigetragen, an dessen Abfassung er weitgehend mitgearbeitet hat.⁶² Er selbst gestand ein, eine ausgewogene Theologie des kirchlichen Amtes erst spät entdeckt zu haben;⁶³ so in seinem sehr schönen Text „Mein Weg zur Theologie des Laientums und der Ämter“ von 1970, mit dem sein zu dieser Frage zufriedenstellendstes Buch beginnt.⁶⁴ Diese Öffnung ist zu einem großen Teil dem zunehmend größer werdenden Raum geschuldet, den die Pneumatologie in seiner Reflexion einnimmt, besonders seit der Mitte der 70er Jahre.⁶⁵

Und noch ein gewichtiger Konflikt besteht zwischen Katholizismus und Reformation in der Frage der Laien. Sagen wir es mit der Rechtsregel, die von Melanchthon in der *Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses* aus dem Jahr 1531 klar zum Ausdruck gebracht wird: „non est transferendum ad pontifices quod dicitur de ecclesia“.⁶⁶ Anders gesagt, die Hierarchie kann nicht für sich auf exklusive Weise (*anypeuthinon*⁶⁷) beanspruchen, was im Evangelium von allen Christen gesagt wird: auf keinem Gebiet kann sie sich

⁶¹ Paris 1962; dt. Ausg.: *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, Freiburg 1965.

⁶² S. o. Anm. 29: „De Presbyteris: zu drei Vierteln ein Entwurf von Lécuyer-Onclin-Congar.“ Für eine systematische Würdigung des Dokuments ist immer noch P. J. CORDES, *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester“* (FTS 9), Frankfurt a. M. 1972 zu empfehlen.

⁶³ Immerhin hatte er doch schon 1951 erkannt, wie wichtig der Begriff „Dienst“ war, vgl. Y. CONGAR, *Un essai théologique sur le sacerdoce catholique. La thèse de l'abbé Long-Haselmans. Texte et remarques critiques*, in: *RevSR* 25 (1951), 187–199; 278–304.

⁶⁴ Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* (Théologie sans frontières 23), Paris 1971, 9–30.

⁶⁵ Im Rückblick schildert Congar seine eigene Entwicklung so (ebd., 15 f.): „Der Nachteil meines Vorgehens ... war es, das Amtspriestertum aus sich selbst zu definieren, in einer Linie, welche diejenige der Scholastik des 12. und 13. Jhs. verlängert. (Es ist der Sache nach identisch mit der Verleihung einer Gewalt) ... Dies lässt sich nicht halten, ... weder im Bezug auf eine notwendige Pneumatologie, noch angesichts der Wiederentdeckung der Charismen und der Vielfalt der Ämter und Dienste, mit denen Gott seine Kirche aufbaut“. Zudem verwirft er seine vormalige Ansicht, die Dienste und Ämter als „Instrumentalursachen“, die die Kirche schaffen, aufzufassen. (Vgl. ebd., 18)

⁶⁶ BSLK, 239 f.

⁶⁷ BSLK, 239. Gemeint ist hiermit, dass der Papst niemandem Rechenschaft schuldig ist. Indessen ist es kirchenrechtlich auch nach dem II. Vatikanum zutreffend, dass die Bischöfe dem Papst „Rechenschaft schuldig sind, und zwar nur ihm.“

eine absolute Macht anmaßen. Congar hat das Problem intuitiv wahrgenommen, wie seine Arbeiten über *Quod omnes tangit*,⁶⁸ über die grundsätzliche Konziliarität der Kirche⁶⁹ oder über die Rezeption⁷⁰ zeigen, aber er behandelt es niemals als solches in seinen Publikationen und zitiert nicht einmal Melancthons Rechtsregel, und das bei ihm, dessen Fußnoten immer so reich ausgestattet sind. Die Lektüre seines Konzilstagebuches lässt allerdings seine Empfindlichkeit gegenüber der üblichen Vorstellung von der päpstlichen Monarchie und ihrer *plenitudo potestatis* durchscheinen, die den römischen Pontifex über der Kirche ansiedeln möchte.⁷¹

Jalons war ein großes Buch, das die Auffassung der katholischen Kirche von den Laien verändert hat und einen Fortschritt in Richtung des II. Vatikanum erlaubte, besonders durch die Übernahme des Drei-Ämter-Schemas, durch die allgemeine Rehabilitierung der Taufe, durch die fundamentale Bedeutung, die dem Volk Gottes und seiner Berufung beigemessen wird, drei Themen, die unmittelbar ökumenischen Wert haben und die auf dem II. Vatikanum ihren Weg machten. Während Congar für die Redaktion von *Gaudium et Spes* sehr gefragt war, war er es – ein wenig paradoxerweise – überhaupt nicht im Fall der Redaktion des Dekretes über das Apostolat der Laien.⁷²

1960–1963: „Die Tradition und die Traditionen“⁷³

Im Unterschied zu den vorangegangenen Veröffentlichungen kann diese zwei-bändige Untersuchung, die Congar der Tradition widmet, nicht als eine Pionierarbeit präsentiert werden. Sie erscheint inmitten vieler anderer bedeutender Untersuchungen⁷⁴, kurz bevor die Frage sich mit dem Votum des Offenbarungsdekretes klärt, das auf das *partim-partim* verzichtet, und auch durch die Versammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

⁶⁸ Y. CONGAR, „Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet“, in: *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1958), 210–259.

⁶⁹ Y. CONGAR, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche, in: J. B. METZ (Hg.), „Gott in Welt“. Festgabe für Karl Rahner, Bd. 2, Freiburg 1964, 135–165.

⁷⁰ Y. CONGAR, La „réception“ comme réalité ecclésiologique, in: *RSPTh* 56 (1972), 369–403.

⁷¹ Vgl. *Mon Journal du Concile* (s. Anm. 28), 1, 356, wo eine Wendung seinen Zorn sichtbar werden lässt: „Die von den Römern aufgeworfenen Schwierigkeiten laufen alle ausschließlich auf einen absolut einzigen Punkt hinaus (sie sind Besessene): so wenig wie möglich hergeben – und schon gar nichts an die Bischöfe oder an die Kirche hergeben!!! Damit es nur den Papst gibt, nur ein Prinzip und eine Quelle: der Papst“.

⁷² Vgl. *Mon Journal du Concile* (s. Anm. 28), 2, 567f.

⁷³ Y. CONGAR, *La tradition et les traditions*. Bd. 1: *Essai historique*, Paris 1960; Bd. 2: *Essai théologique*, Paris 1963; dt. Ausg.: *Die Tradition und die Traditionen*, 2 Bde., Mainz 1965.

⁷⁴ Die Arbeiten von VAN DEN EYNDE, GEISELMANN, TAVARD, HOLSTEIN, LENGSELD, BEUMER und KASPER erschienen in diesen Jahren.

in Montreal im Jahr 1963. Wir erwähnen es lediglich als weiteres Beispiel der außergewöhnlichen Intuition des theologischen Wüschelrutengängers, die Congar auszeichnete.

Zusammenfassung

Dank seiner Berufung und eines unzweifelhaften Charismas hatte Yves Congar begonnen dem Ökumenismus zu dienen, indem er brüderlich den anderen entgegen ging, ihrer gelebten Geschichte, ihren Lehren und ihren christlichen Werten. Als ihm dieser Weg verboten wurde, begriff er auf außergewöhnlich fruchtbare Weise, dass der Ökumenismus für ihn eine Dimension seiner theologischen Arbeit im Schoß seiner eigenen Kirche ist: sie musste sich reformieren durch eine Rückwendung zu den Quellen; sich rückbesinnen auf Christus, indem sie eine exzessive Mariologie korrigierte; den Getauften all ihre Verantwortung wieder zurückgeben, indem sie den Klerikern den ihnen zustehenden Platz zuwies.

Durch eine unerhörte Gnade mündeten all diese Ausrichtungen in ein Konzil, das nicht nur der Intention nach und kanonisch gesehen ökumenisch war, sondern auch durch seine lehrmäßigen Neuorientierungen, die innerhalb wie außerhalb überraschten. Wiederholen wir es noch einmal: es ist äußerst selten, dass das persönliche Schicksal eines Theologen den Lauf des Lebens der Kirche in diesem Ausmaß vorwegnimmt und beeinflusst. Yves Congar selbst hat bekannt, dass er ein erfülltes Leben geführt hat. Von da an hätte er sich auf seinen Lorbeeren ausruhen können. Er hat nichts dergleichen getan. Während der letzten Etappe seines Lebens hat er eine neue Hermeneutik des ökumenischen Dialogs vorausgeahnt und befördert, die des differenzierten Konsenses, die unser beginnendes 21. Jahrhundert charakterisiert.

III. Etappe: In Richtung einer Hermeneutik der versöhnten Verschiedenheit: *Diversités et communion* (1982)

Nach dem II. Vatikanum gab sich Yves Congar nicht damit zufrieden, dessen Kommentator zu sein.⁷⁵ Als unermüdlicher Arbeiter war es ihm schon während des Konzils gelungen, auf äußerst gelehrte Weise Augustins antidonatistische Traktate herauszugeben.⁷⁶ Arbeiten gleichen Ranges nahm er wieder auf mit der *Ecclésiologie du haut moyen âge* (1968) und *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* (1970).⁷⁷ Doch flüchtete er sich nicht in die Gelehrsamkeit, sondern mischte sich weiterhin in der ökumenischen Szene ein, die er, um es genau zu sagen, niemals verlassen hatte.

⁷⁵ Congar war auch dies, etwa indem er elf Kommentarbände zu Konzilsdokumenten in der Reihe *Unam Sanctam* veröffentlichte; an sechs von ihnen arbeitete er selbst mit, für zwei weitere verfasste er ein Vor- oder Geleitwort.

⁷⁶ Y. CONGAR (Hg.), *Traité antidonatistes* (Bibliothèque augustiniennne 28), Paris 1963.

⁷⁷ Die Früchte dieser Arbeit sind in dt. Sprache zugänglich in: HDG, Bd. 3, Fasz. 3c-d.

1973: „Zehn Jahre danach“:⁷⁸ Ein Moment der Ratlosigkeit

Mit 69 Jahren fühlt er sich immer noch den Erfahrungen des gewöhnlichen katholischen Kirchenmitglieds nahe, aber er scheint ratlos zu sein. Der weltliche Ökumenismus, von dem man heute nicht mehr spricht, schien ihm eine Lücke im theologischen und institutionellen Ökumenismus zu kennzeichnen. Gruppierungen, die glaubten, ihre Einheit früher als ihre Kirchen erreichen zu können, warnt er vor der Gefahr neuer Spaltungen, wie sie auf charismatischer oder „evangelikaler“ Seite voraussehbar seien. Der Drang zur Interkommunion lässt ihn eine „Protestantisierung“ der katholischen Kirche fürchten. Betroffen von der Krise will er sich der orthodoxen Kirche nähern und beruft sich dabei auf ihre katholische Identität. Zu diesem Zeitpunkt erscheint ihm die Zukunft des Ökumenismus unvorhersehbar, unvorstellbar, ganz wie die der Kirche. Aber er wird sich wieder „fangen“.

1979–1980: „Ich glaube an den heiligen Geist“: Eine pneumatologische Vertiefung

Sechs Jahre später verfasst er eine Pneumatologie.⁷⁹ Er zielt dort auf eine Annäherung mit der orthodoxen Kirche sowie auf eine Unterstützung der charismatischen Bewegung. Der letzte Satz des Werkes zeigt ihn immer noch treu gegenüber der tiefsten Intuition von *Chrétiens désunis*: „Möge das mühselige, lange Studium ... ein Beitrag sein zum heiligen Werk der Wiedereingliederung der Christen in die Einheit – in eine Einheit nicht der Einförmigkeit und des Imperialismus, sondern der *Communio* im Heiligen Geist, der durch die verschiedensten Charismen alles durch Christus zum Vater zurückführen will.“⁸⁰

Wenn die theologische Einsicht auch die gleiche ist, der methodologische Weg, der seit *Chrétiens désunis* durchlaufen ist, ist immens, wie sein letztes großes Werk, das er im Alter von 78 Jahren veröffentlicht hat, zeigen wird.

1982: *Diversités et communion*: Skizze einer Hermeneutik der versöhnten Verschiedenheit

Congar war bekanntlich kein systematischer Theologe. Seine philosophische Ausbildung hatte ihn nicht für interdisziplinäre Zugänge geöffnet (Historiker wurde er aufgrund seiner persönlichen Bildung); sie hat in ihm ebenso wenig den Geschmack für epistemologische Untersuchungen geweckt. Es ist daher umso bewundernswerter, dass seine Leidenschaft für die Einheit ihn dazu brachte, seinen Lebensweg mit hermeneutischen Gedanken zum Ökumenismus zu beschließen. Seiner Lieblingsmethode folgend, einer auf unermess-

⁷⁸ So lautet der Titel seines Nachtragskapitels von 1973 in: *Une passion* (s. Anm. 2).

⁷⁹ Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 Bde., Paris 1979 f.; dt. Ausg.: *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982.

⁸⁰ Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, 495.

liche Bildung gestützte Geschichte der Lehren, gelingt es ihm zu zeigen, dass die katholische Einheit immer schon eine Einheit in der Verschiedenheit war. Das Neue Testament bezeugt dies ebenso wie die frühe Kirche. Denken wir an den Osterfeststreit oder das Konzept der unteilbaren Kirche, wie man idealistischer Weise sagt. Die Einheit des Glaubens hatte immer eine Mannigfaltigkeit von Formulierungen zugelassen, so dass der „Pluralismus“ – sein bevorzugtes Wort, um diesem Umstand Rechnung zu tragen – als ein innerer Wert der christlichen Einheit erscheint. Durch eine Reihe von Stichproben zeigt er schließlich, wie grundsätzlich miteinander unvereinbare Vorstellungen koexistierten, also gleichzeitig in der Gemeinschaft zwischen christlichem Osten und Westen bestanden. So operierten etwa die Griechen auf dem Gebiet der Sakramente mit den Kategorien der Akribie und der Ökonomie, während die Lateiner auf diejenigen der Erlaubtheit und Gültigkeit zurückgriffen. Dies nur als Beispiel. Dies begründet seine Überzeugung von einer der Katholizität inhärenten Verschiedenheit, die ihn zu einer Hermeneutik der „versöhnten Verschiedenheit“ gelangen lässt.

„Zwischen Orient und Okzident ist alles Wesentliche identisch und verschieden. Es ist das Identische, das verschieden ist. Die Unterschiede, die anerkannt und respektiert werden müssen, sind Unterschiede in einer tiefen Identität. Es gibt auf beiden Seiten viel zu tun, damit dies deutlich gemacht wird, gelebt wird und zu der Wiederherstellung der völligen Gemeinschaft führt.“⁸¹

Im Bereich der Lehre, wie zum Beispiel der Frage des *filioque*, hat die gleiche Hermeneutik zu gelten.

„Unsere Studie zum Hervorgang des Heiligen Geistes ... führt uns dazu anzuerkennen, dass es zwei begriffliche Fassungen dieses Geheimnisses gibt, von denen jede kohärent und vollständig ist ...; beide sind nicht zur Deckung zu bringen. Hier lässt sich das Wort von Bohr anwenden: ‚der Gegensatz einer wahren Behauptung ist eine falsche Behauptung, aber der Gegensatz einer tiefen Wahrheit kann eine andere tiefe Wahrheit sein.‘“⁸²

Danach wendet er sich den trennenden Streitigkeiten innerhalb des westlichen Christentums zu; er appelliert ein weiteres Mal an die Geschichte, weil für ihn gilt: „Man muss rückhaltlos die Historizität der Bestimmungen des kirchlichen Lebens anerkennen. Dies ist keine Vorgehensweise eines schlechten Liberalismus, sondern eine Bedingung der größeren Wahrheit. Es ist die Abwesenheit dessen, was den missbräuchlichen ‚Dogmatismus‘ hervorruft.“⁸³

Aus dieser Sichtweise betrachtet er besonders die Debatte um die Fundamentalartikel und stützt sich verstärkt auf die Unterscheidung zwischen

⁸¹ Une passion (s. Anm. 2), 108 (Dezember 1973).

⁸² Y. CONGAR, Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique (Cogitatio fidei 112), Paris 1982, 112.

⁸³ Ebd., 248.

der Tradition und den Traditionen sowie die „Hierarchie der Wahrheiten“, die das II. Vatikanum gelehrt hat. Vor allem aber misst er dem Konzept der „versöhnten Verschiedenheit“, ausgearbeitet durch Harding Meyer und aufgegriffen durch den Lutherischen Weltbund, größte Bedeutung zu.⁸⁴ In seinen *Herbstgesprächen* bewertet er sie noch höher: „... man kann (dem Begriff) einen richtigen Inhalt geben. Im Grunde bin ich ganz nahe daran, seinen Inhalt zu akzeptieren.“⁸⁵ Alle Begriffe, die Congar in seinen hermeneutischen Vorschlägen benutzt – Pluralismus, Fundamentalartikel, Adiaphora, Theologumenon, Tradition und Traditionen, Re-Rezeption von Dogmen, Hierarchie der Wahrheiten, versöhnte Verschiedenheit –, bedürfen aufgrund ihres je spezifischen Ursprungs, ihrer besonderen Funktionen und Grenzen einer präzisen und differenzierten Definition, damit sie nicht als unreflektierte Analogien verwendet werden. Congar hat diese Arbeit aus verständlichen Gründen nicht in erschöpfender Weise geleistet.

Einmal mehr aber hat seine Intuition Congar auf neue Kategorien der ökumenischen Hermeneutik verweisen lassen, die am Anfang des 21. Jahrhunderts bedeutsam wurden. Diese hat nicht mehr viel zu tun mit dem propositionellen Zugang zu den Glaubenswahrheiten, wie er dem konfessionellen Protestantismus und vor allem dem Katholizismus seiner Jugend eigen war, an dem er sich fast sein ganzes Leben lang so schmerzhaft gestoßen hat und den er mit besonderem Scharfsinn in seiner Studie über die Denzinger-Theologie zu analysieren wusste.⁸⁶ Wie sehr hätte ihn, den die Einheit der Christen leidenschaftlich interessierte – viel mehr als die theologische Epistemologie –, der differenzierte Konsens über die Rechtfertigungslehre, der von der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund in Augsburg am 31. Oktober 1999 unterzeichnet wurde, gefreut? Und wie groß wäre seine Freude gewesen, wenn er die Vereinbarung einer wechselseitigen eucharistischen Gastfreundschaft zwischen der katholischen Kirche und der ostsyrischen Kirche zur Kenntnis genommen hätte, obwohl wir weder denselben Schriftkanon noch die Siebenzahl der Sakramente gemeinsam haben und obwohl der Einsetzungsbericht in ihrer ältesten und wichtigsten Anaphora, derjenigen von Addai und Mari, fehlt?

⁸⁴ Er räumt ihm einen eigenen, von H. Meyer selbst verfassten Anhang ein: vgl. ebd., 227–232. Zur Begriffsgeschichte vgl. H. MEYER, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. Hintergrund und Sinn einer ökumenischen Formel, in: KuD 49 (2003), 293–306.

⁸⁵ Y. CONGAR, *Entretiens d'automne*, Paris 1987; dt. Ausg.: *Herbstgespräche. Erinnerungen und Anstöße*, München u. a. 1988, hier: 124 f.

⁸⁶ Y. CONGAR, *Du bon usage de «Denzinger»*, in: *L'Ami du clergé* 73 (1963), 321–329; dt. Ausg.: *Über den rechten Gebrauch des „Denzinger“*, in: DERS., *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971, 125–150.

Congar zitierte gerne ein mittelalterliches Sprichwort: „wir sind nur Zwerge, die auf den Schultern von Riesen hocken.“ Sein Genie erlaubt es der nachfolgenden Generation Neuland zu betreten. Weit davon entfernt in der Krise zu sein, ist der Ökumenismus in den letzten dreißig Jahren weiter vorangekommen als in den vorangegangenen vier Jahrhunderten. Mittelfristig kann man angesichts der Fakten nicht von einer Krise sprechen, im Okzident wie im Orient.

Der differenzierte, 1999 in Augsburg unterzeichnete Konsens in der Rechtfertigungslehre⁸⁷ bereitet der Divergenz ein Ende, um die sich die Reformation kristallisierte. Das ist ein großer Fortschritt, weil der Artikel der Rechtfertigung nach Luther nicht nur der *articulus stantis vel cadentis ecclesiae* ist, sondern auch der Artikel, der über alle anderen Artikel entscheidet. Das ist ein vielversprechender Akt für die Einheit der Christen, weil er zeigt, dass die lehrmäßige Einheit keine Uniformität bedeutet. Er sagt von sich selbst, dass er „mit unterschiedlichen Entfaltungen in den Einzelaussagen ... vereinbar“ (Nr. 14) ist und dass „die verbleibenden Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar sind“ im Licht dieses Konsenses. (Nr. 40) Auf epistemologischer Ebene wird man dem Umstand gerecht, dass die Formulierungen des Glaubens nicht von den Sprechweisen zu trennen sind, die sie tragen; so wird die Neigung zu einer propositionellen Orthodoxie eingedämmt.

Man erkennt künftig freimütig an, dass eine Einheitskirche die Kircheneinheit verhindert.⁸⁸ Es ist faszinierend festzustellen, dass der differenzierte Konsens von Augsburg sein Äquivalent im Orient hat: in der beeindruckenden Revision der alten christologischen Formulierungen, die schon seit Pius XII. als bloß verbaler Monophysitismus gelten.⁸⁹

Bleiben wir noch im Orient, so ist auch die Erklärung von Balamand⁹⁰ als historisch zu bezeichnen. Sie setzt dem jahrhundertelangen Streit über den Uniatismus in prinzipieller Hinsicht ein Ende und erklärt in ihrer Nummer 14, dass „sich die Katholische und die Orthodoxe Kirche gegenseitig als

⁸⁷ Vgl. DwÜ, Bd. 3, 419–441.

⁸⁸ Diese Formel des Lutheraners H. Dombois wurde z. B. von J. Ratzinger übernommen: „So überspitzt die Aussage ist, man wird ihr eine gewisse Berechtigung nicht abstreiten können. Nur wo für die Vielheit der Charismen Raum bleibt, kann die Einheit des Geistes gewahrt werden.“ DERS., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 220.

⁸⁹ Vgl. die Enzyklika *Sempiternus Rex*, in: AAS 43 (1951), 625–644, bes. 636. Zu den christologischen Übereinkünften mit diesen Kirchen vgl. F. BOUWEN, *Le consensus christologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales*, in: POC 43 (1993), 324–353, und *Consensus contemporains en christologie*, in: POC 49 (1999), 323–332.

⁹⁰ Vgl. DwÜ, Bd. 3, 560–567.

Schwesterkirchen an(erkennen), die gemeinsam dafür verantwortlich sind, dass die Kirche Gottes ihrer göttlichen Bestimmung treu bleibt, vor allem in Bezug auf die Einheit.“

Der Widerstand mancher katholischer Kreise gegen die Erklärung von Balamand – hier soll nur *Dominus Jesus* erwähnt werden sowie die Erklärung der Glaubenskongregation, die es verbietet, die orthodoxe Kirche als Schwesterkirche zu bezeichnen –⁹¹ ebenso wie die Kontroverse zu diesem Thema zwischen den Kardinälen Ratzinger und Kasper (eine Kontroverse, die der römischen Kurie Ehre macht)⁹² bestätigen in den Sache, dass Congar recht hatte. Der Ökumenismus ist nur sehr oberflächlich die Verwaltung kirchlicher Außenbeziehungen, er ist ganz offensichtlich zu einer inneren Wirklichkeit geworden. Als erste Lektion gilt es von Congar zu lernen, dass man in Zukunft solche Arten der Kontroverse nicht bedauern muss, sondern sich vielmehr über sie freuen kann.

Des Weiteren, so die zweite Lektion, muss man nicht beklagen, dass nicht alle Regionen in der katholischen Kirche auf dem gleichen ökumenischen Niveau sind. Indem er auf vielfache Weise erklärt hat, dass sich die katholische Kirche irreversibel in die ökumenische Bewegung eingebracht hat, garantiert Johannes Paul II., dass alle Katholiken auf den Zug von *Chrétiens désunis* und *Unitatis redintegratio* aufsteigen müssen. Aber es wäre nicht weise zu verlangen, dass alle den letzten Wagon der neuen Hermeneutik nehmen, wie sie Congar klar umrissen hat. Die Fragen sind nicht überall dieselben und sie reifen nicht im gleichen Rhythmus unter allen Himmeln.

Es bleibt der Wunsch, dass die deutsche Theologie in einer noch entschiedeneren Weise daran arbeitet, diese Hermeneutik weiter zu entwickeln, nachdem man der Logik einer propositionellen Wahrheit entronnen ist, um die Kräfte zu stärken, die einer systemischen Wahrheit entstammen.⁹³ Eine Theologie, die sich in lebendigem Austausch mit ihrem kulturellen Milieu befindet, kann den *linguistic turn* und den späten Wittgenstein diskutieren. Daraus kann sich eine grundlegende Reflexion über die Natur und die Rolle der theologischen Lehren ergeben. Im Gegensatz zu dem, was man unmittelbar vermuten würde, wird das die katholische Kirche nicht notwendigerweise von

⁹¹ Zu all diesen Beiträgen zur Debatte vgl.: H. LEGRAND, Hat die Ekklesiologie von Schwesterkirchen, die das Dokument von Balamand unterstützt, „Bürgerrecht“ in der Katholischen Kirche gefunden?, in: OstKSt 52 (2003), 281–315.

⁹² Vgl. K. McDONNELL, The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches, in: TS 63 (2002), 227–250.

⁹³ Ein interessanter Versuch in diesem Sinne ist M. STRIET, Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologisch-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses, in: H. WAGNER (Hrsg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“, Freiburg 2000 (Questiones disputatae 184), 59–80.

der orthodoxen Kirche⁹⁴ entfernen. Ein solches Thema zu bearbeiten, heißt gewiss, die Absicht des späten Congar zu würdigen, wie sie sich in *Diversités et communion* zeigt. Dies könnte beispielsweise geschehen, indem das zwanzig Jahre alte und immer noch aktuelle Buch von George Lindbeck über das Wesen der Lehre⁹⁵ gelesen würde, ein Buch, das eben gerade seiner ökumenischen Praxis entstammt. Indem Lindbeck auf Distanz zu der traditionellen propositionellen Orthodoxie und den Formen des aktuellen Liberalismus geht, möchte er erklären, wie und warum die Ökumenisten heute einen fundamentalen Konsens über Themengebiete formulieren können, die ehemals stark kontrovers waren, während jeder das Gefühl hat, sich selbst treu zu bleiben. Das Problem besteht nicht in dieser eigenartigen Verbindung von Kontinuität und Wandel, von Einheit und Verschiedenheit selbst, sondern in ihrer Verstehbarkeit. Diese Frage hätte Congar begeistert. Würde sie aufgenommen, bliebe man seinem Geist treu und wäre besser gerüstet, um an der Einheit der verstreuten Kinder Gottes zu arbeiten, die die ganze Leidenschaft desjenigen war, dessen 100. Geburtstag in diesem Jahr gefeiert wird.

⁹⁴ Schon 1903 schrieb der spätere Patriarch Sergej von Moskau zur Frage des filioque, dass man bereit sei, den Altkatholiken das filioque zu lassen, in der vollkommenen Gewissheit, dass diese Formel für das westliche Denken unverzichtbar ist, um dieselbe Idee auszudrücken, die die Orthodoxie mit der Formel a Patre solo herausstellt. Vgl. Ist 17 (1972), 290–292.

⁹⁵ G. A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia – London 1984; dt. Ausg.: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* (Theologische Bücherei 90), Gütersloh 1994.

Yves Congars Tagebuch zum Zweiten Vaticanum¹

Der französische Dominikaner Yves Congar (1904–1995), dessen 100. Geburtstag wir in diesem Jahr 2004 gedenken, ist eine bedeutende Gestalt der Theologie- und Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. Dies nicht allein aufgrund seiner theologischen und geistlichen Werke, die wie diejenigen kaum eines Zweiten die Debatten der katholischen Theologie und Kirche des vergangenen Jahrhunderts spiegeln: In Ansatz, Themenstellung und Gestalt sind sie Zeugnisse der Debatten um Sachfragen und Methodik, wie sie die katholische Theologie dieser Zeit bestimmten. Es gilt ebenfalls nicht allein für die Biographie, die mit ihrem Beginn im ersten und ihrem Ende im letzten Jahrzehnt das gesamte Jahrhundert umgreift und die bestimmt ist von den wesentlichen Strömungen, Blockaden, Umbrüchen, Hoffnungen und Enttäuschungen dieser Epoche. Es gilt – und möglicherweise im Hinblick auf die Rezeption vor allem – für Congar als getreuen Protokollanten und Annalisten dieser in theologischer, kirchlicher wie politischer Hinsicht derart spannungsreichen Zeit. Mehrfach hat er sich der Mühe unterzogen, in Form von Tagebüchern oder vergleichbaren Notizen Zeugnis zu geben, von dem, was teils mit ihm, teils durch ihn, teils aber auch nur um ihn herum geschah. Die wesentlichen Teile dieser von ihm sorgsam bewahrten Hinterlassenschaft haben wir mittlerweile in gedruckter Form vor uns: Zuerst das Jugendwerk in dieser Gattung, das Tagebuch aus der Zeit des 1. Weltkriegs (*Journal de la Guerre 1914–1918*, Paris 1997), dann die Dokumente über die bedrückendsten Abschnitte der Biographie unseres Autors (*Journal d'un théologien [1946–1956]*, Paris 2000) und nun – und bislang zuletzt – die in zwei Bänden von insgesamt über 1200 Seiten erschienenen Tagebücher aus Congars Zeit als theologischer Berater der Vorbereitung und Durchführung des Zweiten Vatikanischen Konzils (s. Anm. 1). Sie stehen unter dem – der „kleinen“ heiligen Theresia entlehnten – Motto „Ich gehe, damit die Kirche vorankommt“ (*Je marche pour que l'Église avance*: I,3). In vielfacher Weise berichten sie von den Aktivitäten und Erlebnissen, die der Verfasser selbst seinen theologischen Dienst an der Lehre der Kirche (*service doctrinal*) genannt hat. Congar hat dieses Tagebuch nicht nur während des Konzils, sondern schon in dessen Vorbereitungszeit seit 1960 geführt, und es reicht hinein bis in die erste Nachkonzilszeit 1966. Es ist das umfangreichste und Kontinuierlichste, das wir aus seiner Feder besitzen. Zudem ist es aber auch das umfangreichste, Kontinuierlichste und vor allem das am tiefsten Gehende, das wir – jedenfalls bislang – überhaupt von den Geschehnissen des Zweiten Vaticanum besitzen. Congar legte es offenkundig von Beginn an nicht als *journal intime*, sondern als kirchen- und theologiegeschichtliches Zeitzeugnis an. In der Folge trug er auch nach Abschluß der Aufzeichnungen Sorge für die zuverlässige Konservierung dieses Dokumentes sowie

¹ Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile*, 2 Vol., présenté et annoté par Éric MAHIEU, Avant-propos de Dominique CONGAR, Préface de Bernard DUPUY O.P., Paris: Les Éditions du Cerf 2002.

für die rechtzeitige – und das heißt hier vor allem nicht vorzeitige – Publikation zumindest des vollständigen Textes. Diese hatte er frühestens für 2000 festgelegt. Zwei Jahre nach diesem Termin konnte dann der Hausverlag der französischen Dominikaner, die Éditions du Cerf in Paris, dieses Dokument in einer weithin mustergültigen Ausgabe vorlegen. Im Folgenden können – angesichts der Fülle des hier ausgebreiteten Materials – natürlich nur wenige Schlaglichter auf diese Texte geworfen werden.

Zunächst einige Hinweise zu den Abfassungsumständen. Aus seinen verschiedenen Aufenthaltsorten des Exils war Congar 1956 nach Straßburg, in die Hauptstadt der elsässischen Nachbarprovinz seiner lothringischen Heimat gekommen. Dennoch befand er sich, was seine früheren Aufgaben in Orden und Theologie betraf, immer noch am Rande, im Grunde außerhalb des Geschehens. Weder konnte er auf seine theologische Dozentur in Le Saulchoir zurückkehren, noch überhaupt zu einer akademischen Position. Eben in Straßburg, an der Peripherie also, als theologischer Privatschriftsteller, der immer noch unter einer Art römischen Generalverdachts stand, erreichte ihn die Berufung aus der römischen Zentrale. Eineinhalb Jahre nachdem Johannes XXIII. die Kirche mit seinem Plan zur Einberufung eines Konzils bekannt gemacht hatte, wurden Vorbereitungskommissionen personell besetzt, zum einen mit Vollmitgliedern, d. h. künftigen Konzilsvätern, sowie zusätzlich mit theologischen Beratern. In die bedeutendste unter ihnen, die sogenannte theologische Kommission oder Kommission für Fragen der Lehre, wurde Congar als *consultor* berufen. Dass Congar einen Moment zögerte, diesen Ruf anzunehmen (vgl. I, 15), wird man ihm glauben dürfen. Zwar befanden sich unter den übrigen Theologen durchaus nicht nur solche, die dem römischen Apparat entstammten oder ihm wenigstens nahe standen. Neben mehreren anderen, die Congar ausdrücklich zu seinen Verbündeten zählt, ist hier vor allem Henri de Lubac zu nennen, Landsmann und Schicksalsgefährte Congars. Den großen Jesuitentheologen hatte die Entfernung aus dem theologischen Lehramt kurz vor Congar getroffen. Aber die Tendenz war doch eindeutig. Geleitet wurde die Kommission von Kardinal Ottaviani, dem Sekretär des Heiligen Offizium, einer Institution, deren Titel Congar durchweg unter Anführungszeichen setzte. Zudem kam nicht nur der Vorsitzende aus dieser Behörde; auch einige Berater standen mit ihr in engster Verbindung, namentlich die beiden in Rom lehrenden Zensoren Congars und de Lubacs, der französische Dominikaner Rosaire Gagnebet und der belgische Jesuit Édouard Dhanis. Unter den Mitgliedern befand sich zudem der inzwischen ins Bischofsamt aufgestiegene Pietro Parente, der für Congar als der Hauptschuldige im Verfahren gegen seinen Lehrer und Freund Marie-Dominique Chenu galt. Und auch sonst ließen einige Namen von künftigen Kollegen aufhorchen. C. Balić und R. Laurentin ließen auf eine massive Initiative in Richtung einer Erweiterung kirchlicher Lehre im mariologischen Bereich schließen. Der niederländische, in Rom lehrende Jesuitentheologe Sebastian Tromp würde der Sekretär der Kommission sein. Dass es seine Absicht sein würde, der Ekklesiologie von „Mystici Corporis“ zum endgültigen Durchbruch und höchster lehramtlicher Anerkennung zu verhelfen, lag ebenfalls nahe – galt er doch allgemein und zu Recht als Hauptverfasser dieses päpstlichen Lehrschreibens. Gründe übergenug also, um mit einer Zusage gegenüber der römischen Berufung zurückhaltend zu sein. Auch musste sich Congar – und nicht nur er – fragen, was hinter der Aufnahme von Theologen wie de Lubac und ihm selbst in die zentrale Lehrkommission stand. Wurde hier nicht nur eine Fassade errichtet, die nach Rehabilitation und Ausgewogenheit aussehen

sollte, dahinter jedoch die Absicht verbarg, die nichtkuriale Opposition zu vereinnahmen und still zu stellen? Dennoch zögerte Congar eben nur einen Moment. Er hatte ja nicht erst jetzt begonnen, sich mit der Vorbereitung des Konzils zu befassen. Vielmehr hatte er sich bereits in mehreren Publikationen zu den Chancen, besonders den ökumenischen wie den ekklesiologischen Chancen einer Kirchenversammlung geäußert (übri-gens auch in dieser Zeitschrift: TThZ 69 [1960], 129–147, einen Beitrag, den er L4 ausdrücklich erwähnt), und er war auch schon als theologischer Berater künftiger Konzilsväter tätig geworden. Der Weltepiskopat war ja aufgefordert worden, Stellungnahmen zu Themen und Aussagen des kommenden Konzils abzugeben; und die beiden Bischöfe am Ort, der Straßburger Erzbischof Weber sowie sein Koadjutor und späterer Nachfolger, Léon-Arthur Elchinger, hatten hierbei auf seine Hilfe zurückgegriffen.

So reiste Congar also im November 1960 mit durchaus gemischten Gefühlen zu den Sitzungen der theologischen Vorbereitungskommission nach Rom. Die Arbeiten, die sich dann in mehreren Perioden bis zum Frühjahr 1962, also ein halbes Jahr vor Konzilsbeginn, hinzogen, waren für Congar insgesamt enttäuschend; zwar ließ sich in den nun entworfenen Schemata die ein oder andere extreme Formulierung, etwa zugunsten eines reinen Papalismus in der Ekklesiologie oder einer übertriebenen Mariologie, korrigieren; insgesamt aber fühlte Congar sich selbst wie die Stimme der meisten seiner Gesinnungsgenossen übergangen und in der befürchteten Weise missbraucht.² Wiederholt fragte er sich nicht nur, was wohl ein Konzil bedeuten würde, das Texte wie die vorbereiteten Schemata verabschieden würde, sondern auch, was wohl die zum Konzil gerufenen Bischöfe von solchen Texten halten würden. Gerade diese letzte Frage kann nun als geradezu prophetisch gelten. Aber nicht nur eventuelle innerkonziliare und innerkatholische Reaktionen erfüllten Congar mit Sorge, besonders sah er auch seine primäre theologische wie geistliche Intention außer Acht gelassen: die Wiederherstellung der Einheit der Kirche. Da es sich hier um das zentrale Anliegen Congars handelte, griff er sogar zum Mittel eines direkten Schreibens an den Papst (vgl. I, 55 f. Anm. 5), der doch von Beginn an das Ziel der Einheit aller Christen in den Horizont der konziliaren Arbeit gestellt habe. Dies sei nun aber in all dem, was er an Vorarbeiten kenne, so gut wie abwesend. Lediglich die Neugründung des Papstes, das Sekretariat für die Einheit der Christen, mache hier eine löbliche Ausnahme; seine Arbeit gehe jedoch so gut wie überhaupt nicht in die Aktivitäten und Zielsetzungen der übrigen Kommissionen ein. Solche und ähnliche Klagen veranlassten den Papst, die Kommissionen, nicht zuletzt auch die theologische Kommission, in ökumenisch relevanten Fragen zu einer Art Zwangsehe, gemischte Kommission genannt, mit dem genannten Sekretariat zusammen zu bringen.

Nach knapp hundert der Vorbereitungszeit gewidmeten Seiten führt das Tagebuch nun unmittelbar in das Konzilsgeschehen selbst hinein. Es zeigt uns einen Theologen, der geradezu die Quadratur des Kreises versuchte: Einerseits der notfalls energische Kämpfer für eine einmal als wahr erkannte Sache, andererseits der unendlich fleißige

² Dass dieser Eindruck nicht lediglich subjektiv oder in seiner Darstellung interessegeleitet ist, zeigt etwa das Tagebuch eines wichtigen belgischen Konzilsvaters: *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue*, hg. v. L. DECLERCK u. CL. SOETENS, Louvain-la-Neuve 2000. Ebd., 45 gibt er die Eindrücke des Eichstätter Bischofs Joseph Schröffer, selbst Mitglied der theologischen Vorbereitungskommission und späterer Kurienkardinal, wieder: „Les conseillers tels Congar, de Lubac, etc. ne pouvaient pratiquement pas intervenir.“

Arbeiter, der auch die Kooperation mit der Gegenseite nicht scheute, solange sie sich nicht als verbohrt und uninformiert zeigte. Einerseits der Partisan seiner nationalen Kirche und seines Ordens, andererseits durchaus bereit, vorurteilslos an Projekten mitzuwirken, die bisher außerhalb seines Horizontes lagen oder von ihm bislang fremden Gruppierungen von Bischöfen oder Theologen vorgetragen wurden. All dies scheint auf die Tatsache zurückzuführen zu sein, dass er aus seinem historischen wie systematischen Fundus in der Lehre von der Kirche wie kaum ein Zweiter wusste, was ein Konzil ist, was es sein und leisten kann und soll. Zum *peritus*, also zum offiziellen theologischen Konzilsberater wurde der bislang lediglich päpstlich ernannte Berater (*consultor*) einer Vorbereitungskommission durch Erzbischof Weber von Straßburg. In der Folge hieß das allerdings keineswegs, dass seine Aufgabe darauf beschränkt blieb. Weder arbeitete er lediglich in denjenigen Bereichen und Kommissionen mit, in denen auch „sein“ Konzilsvater tätig war, noch beschränkte er seine Aktivität als Redenschreiber und Verfasser von Eingaben und Änderungsanträgen auf ihn. Nach anfänglichen Unsicherheiten, ob einzelnen dieser *periti* der Zutritt zu Kommissionen verwehrt werden würde, verteilte sich die Wirksamkeit bald weitgehend frei nach Kompetenz und Verfügbarkeit, gelegentlich aber auch einfach nach dem Interesse der Bischöfe oder ihrer Theologen. Zunehmend – besonders seit der zweiten Sitzungsperiode – war Congar schlicht einer der meist gesuchten Mitarbeiter in Kommissionen, Referent vor nationalen oder internationalen Gruppen von Bischöfen und ein wichtiger Multiplikator der Themen und Anliegen der konziliaren Debatten gegenüber der kirchlichen Öffentlichkeit wie in den Medien. Dies führte namentlich in der letzten Sitzungsperiode teilweise zu Überschneidungen, die ihn jeweils zu wählen zwangen, in welcher Kommission die Mitarbeit gerade am wichtigsten war. So arbeitete er mehr oder minder gleichzeitig in den entsprechenden Ausschüssen mit, die die Texte über die Kirche in der Welt von heute, die missionarische Aktivität der Kirche sowie den Dienst und das Leben der Priester bereitzustellen und vielfach zu überarbeiten hatten.

Die Tagebucheinträge Congars bestehen zum einen aus stichpunktartigen Aufzeichnungen zu Informationen, die er erhält, und Ereignissen, die sich vor seinen Augen und Ohren vollziehen, zum anderen aus immer wieder eingestreuten Reflexionen über diese kirchen- und theologiegeschichtlichen Abläufe. Zu einem dritten und keineswegs unwesentlichen Teil enthalten sie teils knappe, teils aber auch weiter ausgeführte Skizzen zu Personen und ihren Eigenarten. Meist sind sie von Respekt, überwiegend sogar von Sympathie gekennzeichnet. Dies hindert jedoch nicht, dass gelegentlich auch recht deutliche, manchmal drastische Urteile über Einzelne gefällt werden. Die meisten dieser blitzlichtartigen Beleuchtungen von Personen sind dabei – wie könnte es anders sein – vom ersten Eindruck bestimmt. Dabei zeigt sich aber, dass Congar darauf nicht notgedrungen festgelegt ist. Gerade einer seiner theologischen Gegner, der bereits erwähnte Pietro Parente, erfährt etwa einen deutlichen Wandel in der Wahrnehmung. So ist er zu Beginn nur der Mann der Verurteilung seines Freundes Chenu, ja Congar steht nicht an, ihn politisch als Faschisten, theologisch als Monophysiten zu bezeichnen. (Vgl. I,7) Noch Parentes erster Auftritt in der Konzilsaula löst bei Congar bestenfalls Sarkasmus aus. Parente hatte zur Einleitung seiner ersten Konzilsrede deutlich gemacht, dass er hier nicht als Mitglied der päpstlichen Kurie rede, sondern als normaler bischöflicher Konzilsteilnehmer. Dies drückte er dadurch aus, dass er den Namen der untergegangenen Diözese seines titularen Bischofsamtes nann-

te. Congar kommentierte nur, dann solle er doch in seinem Bistum auch residieren. (Vgl. I, 227) Späterhin jedoch schildert er ihn ohne jeden Anflug von Häme zunehmend als offen und informiert argumentierenden Theologen, der in den Kommissionen engagiert mitwirkt. Dies gilt nicht nur dann, wenn die inhaltlichen Tendenzen zufällig übereinstimmen, wie im Fall der Kollegialität der Bischöfe, sondern eben auch dann, wenn Congars ablehnende Position gegenüber derjenigen des Kurienerzbischofs unverändert ist, so etwa im Falle der Mariologie.

Aber nicht nur ein solch deutlicher Wandel in der Einschätzung einzelner Positionen ist festzustellen. Vielmehr gibt es in manchen Fällen auch ein in der Schwebelage befindliches Urteil von Beginn an, das sich weitgehend durchhält. Zwei prominente Beispiele in dieser Hinsicht seien genannt. Zum einen Giovanni Battista Montini. Congar kannte ihn schon aus seiner Zeit als Mitarbeiter Pius' XII. Congars Haltung zu ihm wird man als durchaus ambivalent bezeichnen müssen. Zwar klang schon in früheren Zeiten ein gewisser Respekt dafür durch, dass Montini sich im engsten Umfeld Pius' XII. nicht von dessen politischen wie theologischen Vorlieben hatte völlig vereinnahmen lassen. Auch seine durchaus selbständige Rolle zu Konzilsbeginn wird gewürdigt. Anschließend ist es zudem der für den Katholiken, Priester und Ordensmann selbstverständliche Respekt vor dem Papstamt, der Congars Haltung hier bestimmt. Zudem ist Congar durchaus beeindruckt vom vielfach in Erscheinung tretenden Reformwillen des neuen Papstes, nicht zuletzt von seinen eindrucksvollen Gesten in ökumenischer Hinsicht. Dennoch werden gerade hier auch Congars Reserven deutlich. Geradezu refrainartig merkt er an, dass diesen Gesten nicht die Ekklesiologie entspricht, die der Papst vertritt. Immer wieder konterkariert dieser Bischof von Rom durch einsame Entscheidungen das Bild, das er ansonsten von sich als *primus inter pares* des Weltepiskopates bietet, sei es durch unmittelbare Eingriffe in die Arbeit des Konzils, sei es durch Reden und Dokumente, die mit dem Geist und dem Buchstaben dieses Konzils auf Kriegsfuß stehen. Und dies kreidet ihm Congar nicht zuletzt auch dann an, wenn er die einzelnen Aktionen Pauls VI., etwa die *nota explicativa praevia*, inhaltlich gar nicht als so problematisch beurteilt. Auch die durchaus von gegenseitiger Offenheit bestimmte Privataudienz für Congar in der Mitte der Konzilszeit (vgl. II, 114–118) kann daran nichts ändern. Das zweite Beispiel liegt sozusagen am anderen Ende der Skala. Die Rede ist von Hans Küng. Nun zählte er diesen jungen Theologen gewiß grundsätzlich zur eigenen Richtung, ging auch keineswegs auf Distanz zu ihm und verweigerte auch dann nicht die Mitarbeit an gemeinsamen, von Küng initiierten Projekten, wenn diese Gefahr liefen, Congar in Schwierigkeiten zu bringen. Und er erkannte durchaus Küngs Anliegen an, sich nicht immer gleich auf die Kunst des Möglichen zurückzuziehen, wie dies die Mehrheit der Konzilsväter und -theologen zu tun geneigt war. Auch er selbst war enttäuscht von der gelegentlich von Taktik und Kompromisslertum bestimmten Haltung mancher seiner Mitstreiter, nicht zuletzt der sogenannten *squadra belga*, also der belgischen Truppe von Konzilsvätern und Beratern im Umkreis des Mechelner Kardinals Suenens und der Löwener Theologen unter der Führung von Gérard Philips. Dennoch sieht Congar seine Position bei aller Kritik doch nicht an Küngs Seite. Hierfür fehlt ihm, nach eigenem Bekunden, zum einen der Wagemut und auch die jugendliche Kraft. Zum anderen ist es aber doch der Realismus und eine von diesem Realismus geprägte Liebe zur Kirche, wie sie ist, die ihm in Küngs ungeduldiger, nicht zuletzt auf Selbstdurchsetzung ausgerichteter Haltung fehlen. (Vgl.

bes. I, 465 f.) Nun erschien im selben Jahr wie Congars Konzilstagebuch der erste Teil von Hans Küngs Lebenserinnerungen³, der nicht zuletzt die gemeinsame Konzilszeit umfaßt. Wer beide Darstellungen nebeneinander hält, wird feststellen, dass sie sich – wenn natürlich aus ganz unterschiedlicher Perspektive – durchaus entsprechen. Ein eigentümliches Amalgam von Solidarität und Kritik wird hier deutlich, das sich auf beiden Seiten auch in der nachkonziliaren, namentlich für Küng ja oftmals recht turbulenten Zeit erhalten zu haben scheint.

Was Congars substantiellen Beitrag zur Arbeit und zu den Ergebnissen des Konzils angeht, so hat er uns durch sein Tagebuch erhebliche Hilfestellungen gegeben. Gegen Ende fasst er dies nochmals zusammen, wenn er in seltener Klarheit formuliert: „Von mir stammen ...“ (*Sont de moi*: II,511). In der Folge stellt er Passagen zusammen, an deren Zustandekommen er, unmittelbar auf Text oder Inhalt einwirkend, beteiligt war. Hierzu gehören zentrale Texte der Kirchen- wie der Offenbarungskonstitution und der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, der Dekrete über den Ökumenismus, die Mission, den Dienst und das Leben der Priester sowie der konziliaren Erklärungen zu den nichtchristlichen Religionen und der Religionsfreiheit. Aber mit dieser Unterschrift unter bestimmte Texte des Konzils ist natürlich nicht alles gesagt. Zum einen entstammen nicht alle Ideen und Formulierungen dieser Texte damit natürlich schon ausschließlich Congars Theologie. Zum anderen wäre der Einfluss Congars auf die Ergebnisse des Konzils aber auch unterschätzt, würde man ihn auf diese Passagen beschränken. Wichtig war nicht nur seine identifizierbare Einzelleistung, sondern gerade auch sein Mitwirken, seine Unterstützung – sei es im Voranbringen der einen, sei es im Abweisen einer anderen Position oder Formulierung. Insgesamt wird man sagen müssen, dass er sich alles in allem durchaus auf der Hauptlinie der sogenannten Konzilsmehrheit bewegte. Dies zeigt sich bereits äußerlich darin, dass er nach einer gewissen Isolation während der ersten Sitzungsperiode auch örtlich den Anschluss an die treibenden Kräfte suchte. So zog er teilweise in das belgische Kolleg in Rom um, wo viele wichtige und aktive Persönlichkeiten des Konzils Wohnung nahmen und zu den Mahlzeiten anzutreffen waren, allen voran die schon erwähnte *squadra belga*. Dies gilt verstärkt natürlich auch von der Sache her. So konnte er etwa zweimal für den (Mit-)Verfasser von Alternativtexten zu den ausgeteilten Entwürfen angesehen und von führenden Mitarbeitern des „Heiligen Offizium“ als solcher getadelt werden, obwohl die inkriminierten Texte einmal von Karl Rahner (vgl. I,268), das andere Mal von Edward Schillebeeckx stammten (vgl. I,279 f.). Das ist schon deshalb eine Ironie seines Schicksals als Konzilstheologe, weil er von Anfang an aus grundsätzlichen Erwägungen die Ausarbeitung alternativer Schemata ablehnte, zumal solcher, die allzu sehr eine persönliche Theologie durchscheinen ließen. Dies hatte Congar etwa bei einem wichtigen Treffen von Konzilstheologen deutlich gemacht, zu dem Bischof Hermann Volk im Januar 1963 nach Mainz eingeladen hatte (vgl. I,319–322). Inhaltlich aber unterstützte er durchaus die theologischen Grundlinien der neuentstandenen Konzilsmehrheit. So vertrat er in der Lehre von der Kirche nachdrücklich die Vorordnung eines Kapitels über das Volk Gottes als Ganzes vor der Darstellung der hierarchischen Struktur und der Aufgabe der Laien in der Kirche. Gleichermaßen befürwortete er die Lehre von der Sakramentalität der Bischofsweihe, der Unmittelbarkeit bischöflicher Autorität zu

³ Hans KÜNG, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München / Zürich 2002.

Christus und der Kollegialität der Bischöfe. In der brisanten Frage nach den sog. Quellen der Glaubenslehre kämpfte er gegen die traditionelle Zwei-Quellen-Theorie und für ein katholisches Schriftprinzip. Er warb energisch für die Anerkennung wahrer Kirchlichkeit in den nichtkatholischen Konfessionen des Ostens wie des Westens und damit gegen die von Pius XII. favorisierte exklusive Identifizierung von Leib Christi und römisch-katholischer Kirche. In diesem ökumenischen Kontext fungierte er – sei es in der Aula, sei es auch in der Zeit zwischen den Konzilssitzungen – immer wieder als Verbindungsmann zu den *observatores*, den Beobachtern aus den nicht-katholischen Kirchen. Unter ihnen darf hier vor allem auf den Exegeten Oscar Cullmann hingewiesen werden. Dieser nur zwei Jahre ältere Elsässer galt ihm (und nicht nur ihm) als besonders verlässliche und immer wieder zu hörende Stimme der evangelischen Christenheit. Darüber hinaus kämpfte Congar – nicht zuletzt ebenfalls wieder aus ökumenischen Gründen – für eine notwendige Redimensionierung der Mariologie gegenüber Christologie wie Ekklesiologie und ineins damit um ihre textliche Einbindung in die Kirchenkonstitution. Unabdingbar schien ihm bei all dem immer das *ressourcement*, die Verankerung der Lehre in Schrift und wahrer, besonders altkirchlicher Tradition. Daher wurde er – ganz entgegen seiner eigenen, eigentlich eher historisch-theologischen Spezialisierung – auf dem Konzil geradezu zum Spezialisten für das Allgemeine, zum gesuchten Verfasser von Einleitungen, Vorworten und grundlegenden Passagen. Dies ließe sich nicht zuletzt am ersten Kapitel des Missionsdekretes *Ad Gentes* zeigen, das – nach Congars eigenem Bekunden – von A bis Z von ihm stammt (vgl. II,511).

Zuletzt sei noch erwähnt, dass – ganz gemäß dem o.g. Motto – das Konzilstagebuch Congars auch ein persönliches Glaubenszeugnis darstellt, das den sowohl an seiner Kirche wie für sie leidenden Ordensmann zu einem Zeitpunkt seines Lebens zeigt, an dem die später seine Lebensumstände bestimmende Krankheit bereits ausgebrochen ist und ihm nur wenig Hoffnung auf weitere Lebensjahre lässt, ein Ausblick, der – Gott sei Dank – trog.

Natürlich haben wir hier ein durch und durch persönlich gefärbtes, keineswegs aber ideologisches oder verzeichnendes Zeugnis aus erster Hand zu einem der wichtigsten Ereignisse in der Geschichte der Kirche des 20. Jahrhunderts vor uns. Die wenigen Gegenproben, die genannt wurden, erweisen die weitgehende Zuverlässigkeit der Darstellung, kleinere offenkundige Irrtümer werden zudem durch den Herausgeber in den Anmerkungen notiert. Mit Übersichten über den Konzilsverlauf in chronologischer wie thematischer Hinsicht, Glossarien zu Fachtermini, einem Verzeichnis der wichtigsten im Tagebuch erwähnten Werke Congars, einem Plan von Rom, der die wesentlichen Schauplätze verzeichnet, sowie einem zweiteiligen – Konzilsväter von sonstigen Personen trennenden – Personenregister hat er uns dieses eindrucksvolle und seiner regen Nutzung durch Theologie- wie Kirchenhistoriker harrende Dokument auf äußerst hilfreiche Weise erschlossen. Ihm und allen weiteren an dieser Publikation Beteiligten aus den beiden „Familien“ Yves Congars gebührt dafür großer Dank.

BECKER, Michael: Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum. Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonisierung (WUNT:2; 144). Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag 2002 (Paul Siebeck), XVII., 534 Seiten, brosch., 74,00 €, ISBN 3-16-147666-2.

Seit der Kontroverse zwischen Paul Fiebig und Adolf Schlatter vor fast hundert Jahren hat es keine Monographie zu dieser wichtigen Thematik gegeben. So ist man für diese gründliche, von Heinz-Wolfgang Kuhn betreute Untersuchung besonders dankbar. Dies auch auf dem Hintergrund, dass die Rede von den vielen Thaumaturgen des 1. Jahrhunderts, zumal einem Kreis jüdischer Wundercharismatiker, in den Jesus eingereiht werden kann, heute in der exegetischen Literatur gängig ist. Die vorliegende Untersuchung erweist sie als ein schlecht begründetes Klischee.

Zunächst behandelt der Vf. nach einer Einführung die Frage der Magie und des Dämonismus in der paganen Umwelt (S. 51–84). Darauf folgt die Untersuchung dieses Gegenstands im jüdischen Kontext (S. 87–183). Die kritische Einstellung des Alten Testaments zur Magie ist „mit ein Grund dafür, warum sich in Israel und im frühen Judentum im Vergleich zu Mesopotamien und Ägypten keine auch nur annähernd so hoch entwickelte, institutionell gestützte ‚Magie‘ mit eigener ‚magischer‘ Literatur ausgebildet hat“ (S. 90). Das gilt, auch wenn magische Praktiken nicht ganz fehlen, wie vor allem einige Qumran-Texte oder das „Testament Salomos“ belegen. Auch die frührabbinische Literatur bleibt kritisch. Dabei besteht „eine gemeinsame Prämisse in der Überzeugung, dass ‚Magie‘ existiert und wirkt“ (S. 139). Im Talmud gilt eine Praktik „dann als erlaubt, wenn sie erwiesenermaßen Heilkraft besitzt“ (S. 124).

Der Dämonismus nimmt in frühjüdischen Schriften im Gegensatz zum alttestamentlichen Befund breiten Raum ein. Wie im paganen Bereich zeigt sich eine Zunahme dämonologischer Praktiken ab dem 2./3. Jahrhundert (S. 150). Nach den frührabbinischen Schriften bringen Dämonen „Krankheiten und Tod, verschiedene Plagen und Zerstörung, sie verführen zum Bösen wie Götzendienst, Zauberei, Astrologie, Krieg etc. – oder zur Sünde bzw. zum Frevel schlechthin“ (S. 153). Konkretionen werden jedoch vermieden (S. 165 f.). Apokalyptisch geprägte Vorstellungen werden zurückgedrängt (S. 176). Den Gegensatz von Gut und Böse sehen die Rabbinen stärker im Moralischen („guter“ und „böser Trieb“). Exorzistische Praktiken sind in der frührabbinischen Literatur nicht nachweisbar und auch später nur spärlich belegt (S. 181). Ein interessantes Einzelergebnis: Die Bezeichnung „unreiner Geist“, die bei Markus 11 Mal vorkommt, ist zwar deutlich apokalyptisch geprägt, aber weder im hellenistischen noch im apokalyptischen Judentum oft belegt (S. 166–168).

Den Teil über die Thaumaturgie beginnt der Vf. mit einer Untersuchung der Wunderterminologie. Es zeigt sich die Tendenz zur Vereinheitlichung. Alle Wunder sind entweder „Wunder(zeichen)“ oder „Krafttaten“. Grundsätzlich ist es Gott, der Wunder wirkt (S. 190). So ist es schon im Alten Testament. Von den drei Menschen, die dort mit Wunderereignissen verbunden werden, nämlich Mose, Elija und Elischa, treten lediglich bei Elischa die Indizien zurück, die Gottes Handeln hervorheben, „so daß er noch am ehesten einem Verständnis als ‚Wundertäter‘ nahe kommt“ (S. 263). Die rabbinische Tradition versteht alle drei als „Gesandte“ und betont damit ihre rein vermittelnde Tätigkeit (S. 281–288).

Die Bedeutung dieser Befunde für die Darstellung des Wundertäters Jesus in den Evangelien ist evident. Die eigentliche Brisanz liegt jedoch in dem Teil über „nichtrabbinische ‚Wundertäter‘ in frührabbinischer Tradition“ (S. 290–405). Seit den Jesusbüchern von Géza Vermes gelten Choni und Chanina ben Dosa als Repräsentanten wundertätiger Charismatiker, in deren Reihe auch Jesus gehört. B. zeigt mit aller Vorsicht, wie Chonis Regenwunder „rabbinischen Bedürfnissen angepaßt“ wird, indem sein magischer Charakter zurück-

gedrängt und „der Gesamtvorgang in ein Gebetshandeln uminterpretiert wird“ (S. 322 f.). B. vermutet einen ursprünglichen Vorgang ohne Gebet. Diese Vermutung hat jedoch keinen Anhalt in den Texten; selbst der Bericht des Josephus enthält das Gebet. Deutlich ist nur, dass das Motiv des Gebets der Grund für die Aufnahme in die rabbinische Tradition war.

Ähnliches gilt von den Wundertraditionen über Chania ben Dosa. B. hält für historisch, dass er im 1. Jahrhundert gelebt hat, aus Galiläa stammt und als Charismatiker gewirkt hat, „der Züge eines ‚Gesundbeters‘ trägt, dessen prognostische Fähigkeiten aber auch darüber hinausweisen“ (S. 375). Was jedoch die angebliche Bewegung von Wundercharismatikern im 1. Jahrhundert angeht, ist das Ergebnis ernüchternd: Choni mad Chanina ben Dosa sind „charismatische Solitäre“ (S. 378). Auch auf die mehrfach belegte Wendung „Männer der Tat“ kann man sich nicht berufen: Damit müssen nicht Wundertäter gemeint sein (S. 374).

Nach den akribischen Untersuchungen der ersten Kapitel ist der Teil über die „Erträge im Hinblick auf die Jesustradition“ (S. 417–442) höchst unbefriedigend. B. betont, dass das „Interpretationskonzept“ des Wunders durch Gebet in den Evangelien keine Rolle spielt und umgekehrt das eschatologische Verständnis der Wunder Jesu in der rabbinischen Literatur ohne Parallele ist (S. 419 f.); er mahnt zur Vorsicht gegen die Charakteristik Jesu als Magier (S. 423–430) und sieht keine Möglichkeit, ihn in eine Wundertäterbewegung einzuordnen (S. 435). Aber was man vermisst, ist ein wenigstens überblickshafter Vergleich der Befunde: Für Choni, der ins 1. Jahrhundert v. Chr. gehört, ist ein einziges Regenwunder belegt, für Chanina ben Dosa fünf oder sechs Wunder, die wenig Ähnlichkeit mit denen der Evangelien aufweisen, wo 34 verschiedene Wunder Jesu überliefert sind. Im Übrigen hat Chanina ben Dosa, wie seine Verbindung mit Jochanan ben Zakkai beweist, mindestens eine Generation *nach* Jesus gelebt. Ganz unabhängig von der historischen Frage zeigen sich bei einem Vergleich der rabbinischen Überlieferungen zu Wundertätern mit denen der Evangelien fast nur Gegensätze. Damit stellt sich die Frage nach Jesus dem Wundertäter ganz neu.

Marius Reiser, Mainz

MOLL, Helmut (Hg.), Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jh. Herausgegeben im Auftrag der Dt. Bischofskonferenz, 2 Bände, Paderborn: Schöningh, 3. Aufl. 2001, 1308 Seiten, 438 Abbildungen, geb., 68,00 €, ISBN 3-506-75778-4.

MOLL, Helmut, Die katholischen deutschen Märtyrer des 20. Jh. Ein Verzeichnis, Paderborn: Schöningh, 3. Aufl. 2001, XVI und 83 Seiten, 8 Abbildungen, brosch., 6,90 €, ISBN 3-506-75777-6.

Die Absicht der Sammlung von Kurzbiographien und des Verzeichnisses der deutschen Märtyrer des 20. Jahrhunderts ist, sie in ihrer beispielhaften Treue als Leitbilder zur Nachahmung vorzustellen. Nicht nur vorbildliches Leben und heldenhaftes Sterben der unterschiedlichsten Personen leuchten in diesen Lebensbildern der Blutzeugen auf, es kommen auch die Brutalität und Infamie des letzten Jahrhunderts und die Sprache seiner bürokratischen Mördergesellen zu Tage. Papst Johannes Paul II. sprach 1994 den Wunsch nach einer alle Kontinente umfassenden Märtyrergeschichte des 20. Jahrhunderts aus. In seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Ecclesia in Europa“ vom 28. Juni 2003 hat der Papst erst jüngst noch einmal auf die Glaubenszeugen und die Rolle der Erinnerung an sie für die Neuevangelisierung Europas und für das ökumenische Anliegen hingewiesen. Einen bewegendsten Abschnitt über den Dialog und die Zusammenarbeit zwischen christlichen und jüdischen Gläubigen beschließt er mit dem Gedenken an die Märtyrer des 20. Jahrhunderts, an die „nicht wenigen Christen, die vor allem in Zeiten der Verfolgung diesen ihren ‚älteren Brüdern‘ – oft unter Einsatz ihres eigenen Lebens – geholfen und gerettet haben“ (Nr. 56).

In den ersten Jahrhunderten wurden die Berichte über die Verhöre und Leiden der Blutzugeen in den Gottesdiensten an den Jahrestagen vorgelesen. Für das Gedenken an die Heiligen Perpetua und Felizitas, die 203 in Karthago starben, wurde ein Geleitwort geschrieben, wahrscheinlich verfasst vom Kirchenlehrer Tertullian, das man als die größte Rechtfertigung und Empfehlung auch des neuen Martyrologiums aus unserer Zeit lesen kann. „Wenn die alten Beispiele des Glaubens ... darum schriftlich aufgezeichnet worden sind, damit bei ihrer Lesung durch eine gewisse neue Vergegenwärtigung der Dinge sowohl Gott geehrt als auch der Mensch gestärkt werde, warum sollten dann nicht auch neue Denkmäler, die in gleicher Weise zu beiden Zwecken dienen, schriftlich abgefasst werden? Werden doch auch diese einmal in gleicher Weise alt und den Nachkommen nötig sein ... Darum müssen wir, wie die Prophezeiungen, so auch die neuen gleichfalls verheißenen Gesichte anerkennen und verehren und auch die übrigen Gnadenerwirkungen des Heiligen Geistes als bestimmt zur Unterstützung der Kirche ansehen, das aufzeichnen und durch Lesung zur Ehre Gottes verherrlichen, damit nicht Schwachheit oder Verzweiflung am Glauben meine, nur mit den Alten sei die Gnade Gottes gewesen und habe sie der Märtyrer und Offenbarungen gewürdigt, da doch Gott immer wirkt, was er verheißen hat, den Ungläubigen zum Zeugnis, den Gläubigen zum Troste.“ In dieser Logik hat Tertullian sogar einen Satz eingefügt, der das zeitgenössische apostolische Leben und Zeugnis insofern über die Zeit der Apostel stellt, als es in der einen Linie der weitergehenden Heilsgeschichte eben das Aktuellere, Fortgeschrittenere, die größere Nähe zum Ende sei. Augustinus bezeugt, dass die Passio Perpetuae noch zu seiner Zeit in den Kirchen Afrikas vorgelesen wurde. Die über 700 Porträts der neuen Zeugen und der Umstände ihres Martyriums sind entsprechend der vorhandenen Quellen, des noch andauernden Prozesses der Aufarbeitung der Verbrechen und Opfer und bei der Zahl von 135 Fachleuten (ausgewiesene Regional- und Lokalhistoriker) unterschiedlich ausgefallen; aber die vierjährige Mühe der Riesensammlung und der Redaktion durch Helmut Moll, der selber 80 Lebensbilder beisteuerte – manche Biografien mussten erstmals erstellt werden –, seine von Kardinal Lehmann im Geleitwort gerühmte spirituelle Leidenschaft und wissenschaftliche Akribie verdienen volle Anerkennung. Die Darstellung ist komplex gegliedert: An der Spitze stehen die rund 350 Blutzugeen aus der Zeit des Nationalsozialismus, dann folgen jene – viele Namen blieben unbekannt – aus der Zeit des Kommunismus, ein dritter Teil widmet sich den Reinheitsmartyrien der 70 Mädchen, Ordensfrauen und Frauen, und der letzte Teil sammelt die mehr als 170 deutschen Blutzugeen aus den Missionsgebieten. Durch den geschickten und umfangreichen Index Molls kann jeder Leser leicht die Märtyrer seiner Diözese oder die Gedenkortorte auffinden. Im Ortsregister kann schon das Auge an der Anzahl der Einträge die Bedeutung von Auschwitz, Berlin-Plötzensee, Brandenburg-Görden, Dachau und München ablesen. Beeindruckend unter den NS-Opfern ist neben dem Gewissenszeugnis der Priester die große Zahl der Laien. Sie kommen aus allen Schichten, Männer wie Frauen: von der Hausfrau bis zur Philosophin und Karmelitin Edith Stein, Handwerksgehilfen, Angestellte, Gewerbetreibende, Bauern, Höhere Beamte, Professoren, Studenten. Es waren einzelne und Mitglieder von Widerstandsgruppen, wie bei der „Weißen Rose“. Nicht nur bei Priestern, auch bei den „kleinen Leuten“ erscheint die Größe dieser Menschen in ihrer Charakterfestigkeit. Beim Widerstand gegen Hitlers Terror werden vom Historiker Konrad Repgen vier Stufen unterschieden: Punktuelle Nonkonformität, Verweigerung, Protest und aktiver Widerstand. Nach dem bisherigen Stand beendeten mehr als 160 Diözesanpriester, knapp 60 Ordensmänner, mehrere Ordensfrauen und weibliche Mitglieder von Instituten des gottgeweihten Lebens sowie 110 Laien ihr Leben im Widerstand gegen Hitler mit dem Martyrium. Heute berufen sich alle auf diese Zeugen, sie allein haben das christliche Ansehen gerettet. Sie dürfen nicht nur unser Feigenblatt bleiben, wir müssen sie kennen und nachahmen lernen. Das Werk wollte niemanden für die katholische Kirche vereinnahmen, aber es sollte auch einen ökumenischen Aspekt haben. Wie gelang es, Dietrich Bonhoeffer, Hans und Sophie Scholl, Karl Friedrich Stellbrink und den russisch-orthodoxen Ale-

xander Schmorell dem katholischen Martyrologium einzuordnen? Dadurch, dass nur solche aufgenommen wurden, die in ökumenischen Gruppen mit Katholiken vereint waren. Ein besonderes Problem bot bekanntermaßen die Jüdin Edith Stein, die gewiss zuerst wegen ihres Jüdin-Seins getötet wurde, die aber dennoch eine christliche Blutzugin ist, weil ihre Tötung im Zuge eines Racheaktes als eine Verstärkung des Drucks auf die protestierenden Bischöfe geschah. Das Martyrologium und das Verzeichnis von Helmut Moll gehören nicht nur für die Kenntnis der jüngsten Kirchengeschichte in möglichst viele Bibliotheken und Hände, sie sollten neben Bibel, Katechismus, Messbuch und dem Laienbrevier als Quelle unserer Spiritualität bereitstehen. Heilsgeschichtlich geht es bei dem Gedenken an die Opfer um den Auftrag Jesu: „Weckt Tote auf!“ Damit ihr Opfergang nicht umsonst war.

Ludwig Weimer, Bad Tölz

PEMSEL-MAIER, Sabine (Hg.), Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis. Ostfildern: Schwabenverlag 2001, 185 Seiten, Brosch., 15,50 €, ISBN 3-7966-1036-6.

Der Begriff „Seelsorge“ war über Jahrhunderte hinweg exklusiv mit dem priesterlichen Amt verknüpft. Anliegen dieses Sammelbandes ist es aufzuzeigen: Frauen haben ihren Ort in der Seelsorge, und zwar seit den Anfängen der Kirche. *S. Pemsel-Maier* klärt einführend den Begriff „Seelsorge“; *H. Steichele* zeigt anhand des NT auf, in welcher Weise Frauen im Urchristentum Seelsorge wahrgenommen haben. Am Beispiel der Syrischen Didaskalie untersucht *H. König* die Seelsorge von Frauen in der alten Kirche. *G. Muschiol* gibt einen Überblick über seelsorglich tätige Frauen vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Dem Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils und dessen Weichenstellung für die Seelsorge von Frauen geht *S. Pemsel-Maier* nach. Möglichkeiten, die das Kirchenrecht eröffnet, benennt *I. Riedel-Spangenberg*. *G. Casel* und *V. Prüller-Jagenteufel* skizzieren die Situation ehrenamtlicher sowie die Schwierigkeiten und Möglichkeiten von hauptamtlichen Seelsorgerinnen. Schließlich bringt *S. Becker* Erfahrungen mit Frauen in der geistlichen Begleitung.

Der Band bietet ein breites Spektrum aus biblischer Grundlegung, stichfester systematischer Argumentation, solider historischer Information und praktischen Ausführungen. Hervorzuheben ist das ausgewogene Urteil.

Manfred Scheuer, Trier

Hans WALDENFELS, Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen [Begegnung 10]. Bonn: Borengässer 2002, (Aktualisierte Neuauflage) IX, 118 Seiten, geb., 14,90 €, ISBN 3-923946-59-7.

Der Titel des kleinen, aber gehaltvollen Buches des emeritierten Bonner Fundamentaltheologen könnte so verstanden werden, als ob Waldenfels in völliger religionswissenschaftlicher Neutralität den Platz des Christentums innerhalb der Welt der Religionen skizzieren möchte. Damit wäre allerdings sein Anliegen missverstanden. Sein Buch liefert ein entschiedenes Plädoyer für die Faszination des Christentums gerade in der gegenwärtigen Epoche des religiös-weltanschaulichen Pluralismus, in der die Religion Jesu ihren Ort suchen muss „zwischen Säkularität und konkurrierenden Religionen, zwischen Konservatismus und Fortschrittlichkeit, Desinteresse und Engagement, Wertebewusstsein und Ignoranz, Fundamentalismus und Synkretismus“ (S. VII).

Waldenfels will erklärtermaßen einen Beitrag zur Standortbestimmung des Christentums in der Gegenwart leisten. Dies gelingt ihm durch die Fähigkeit zur Differenzierung, die auch in den jeweils sehr knapp gehaltenen Kapiteln zur geistigen Signatur der Zeit sowie zu den Religionen des Judentums, Islams, Hinduismus und Buddhismus zum Vorschein kommt. Waldenfels liefert in dem vorliegenden Band gewissermaßen eine Quintessenz seiner früheren Arbeiten zum Christentum und dessen Verhältnis zu anderen Religionen und vermag deshalb auch in relativ wenigen Sätzen Gehaltvolles und Wesentliches zu sagen. Besonders wertvoll erscheint dem Rezensenten das achte und letzte Kapitel: „Von der Faszination des Christentums“ (S. 105–118). In diesem Abschnitt greift Waldenfels den bereits im Vorwort (S. VIII) und im dritten Kapitel (S. 30) geäußerten „Verdacht“ auf, „dass keine Religion der Erde so intensiv um das Dialogische ringt wie das Christentum. Das heißt zugleich, dass keine Religion der Erde so sehr vom Menschen her denkt wie das Christentum. Zwar werden die Christen voller Staunen sich auch auf die anderen Völker und Kulturen und Religionen einlassen und zu erkennen suchen, wie Gott sonst noch in der Welt wirkt, doch werden sie dann zugleich feststellen, dass es gerade die Grundbotschaft des Christentums ist, die sie nach den anderen Ausschau halten lässt. Es ist die Gestalt Christi, die den Blick öffnet für das Gute und Wahre, das sich auch sonst unter Menschen findet.“ (S. 117) Diese These verdient es, weiterbedacht und systematisch vertieft zu werden.

Walter Andreas Euler, Trier

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

ARNDT, Karl / MOELLER, Bernd: ALBRECHT Dürers „Vier Apostel“. Eine kirchen- und kunsthistorische Untersuchung (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Bd. 202). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003, 96 Seiten, geb., 14,95 €, ISBN 3-579-01761-6.

BADENBERGER, Michael Simon: Wie Wittgenstein das Rechnen verlernte – und andere kleine philosophische Rätsel. Freiburg: Herder Verlag 2004, 192 Seiten, kart., 12,90 €, ISBN 3-451-05276-8.

BATLOGG, Andreas R. / DELGADO, Mariano / SIEBENROCK, Roman A. (Hg.): Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi (FS für Karl H. Neufeld). Freiburg: Herder Verlag 2004, 571 Seiten, geb., 45,00 €, ISBN 3-451-28317-4.

ERNESTI, Jörg: Ferdinand von Fürstenberg (1626–1683). Geistiges Profil eines barocken Fürstbischofs (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 51). Paderborn: Bonifatius Verlag 2004, 442 Seiten, geb., 29,80 €, ISBN 3-89710-282-X.

FRANZ, Albert / BAUM, Wolfgang / KREUTZER, Karsten: Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg: Herder Verlag 2003, 518 Seiten, geb., 29,90 €, ISBN 3-451-28068-X.

FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, Hans: Die Entstehung der christlichen Bibel (Beiträge zur Historischen Theologie 39). Tübingen: Mohr Siebeck 2003, IX., 402 Seiten, brosch., 29,00 €, ISBN 3-16-148227-1.

GEORGENS, Otto: Das Evangelium leben mit Madeleine Delbrêl (Missionarisch Kirche sein). Ramstein: Paqué-Druck, 224 Seiten, kart., 8,50 €, ISBN 3-9807872-5-7.

IRLENBORN, Bernd: Veritas semper maior. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaffers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie ratio fidei Bd. 20). Regensburg: Pustet Verlag 2003, 396 Seiten, kart., 44,00 €, ISBN 3-7917-1841-X.

Josef von Nazareth. Vorbild, Schirmherr und Fürsprecher im 3. Jahrtausend. Anregungen zu Besinnung und Gebet mit einer Novene der pfälzischen Karmelitinnen in Hauenstein und Speyer. Ramstein: Paqué-Druck 2002, 64 Seiten, brosch., ISBN 3-9807872-0-6.

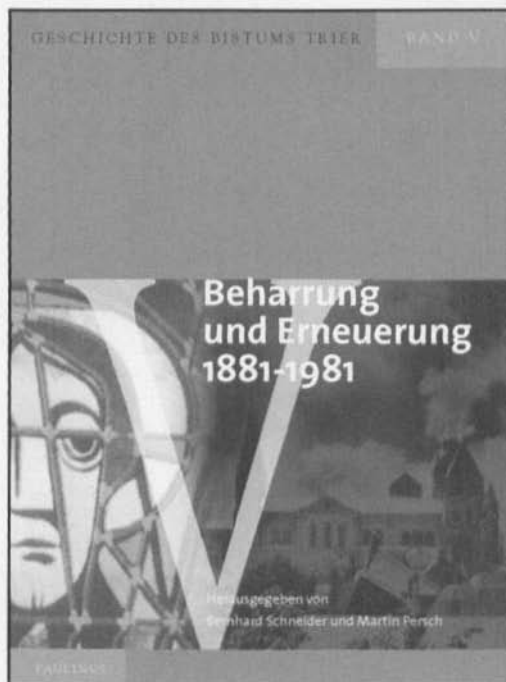
KOPP, Matthias: Johannes Paul II. Versöhnung zwischen den Welten im Gespräch mit den Religionen. München: Verlag Neue Stadt 2004, 232 Seiten, geb., 19,90 €, ISBN 3-87996-590-0.

MARENGO, G. / OGNIBENI, B.: Dialoghi sul mistero nuziale. Studi offerti al Cardinale Angelo Scola. Rom: Pontificia Università Lateranense 2003, 427 Seiten, brosch., 22,00 €, ISBN 88-465-0454-2.

- MOELLER, Eugenius / CLÉMENT Iohannes Maria / COPPIETERS' T WALLANT, Bertrandus: Missale Ambrosianum (1980), Missale Hispano-Mozarabicum (1990), Missale Romanum (2002). (CCSL CLX M, Corpus Orationum XIV Subsidia Liturgica II). Turnhout: Brepols Publishers 2004, 242 Seiten, geb., 115,00 €, ISBN 2-503-52258-0.
- ONUKI, Takashi: Heil und Erlösung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 165). Tübingen: Mohr Siebeck 2004, IX., 494 Seiten, Ln., 99,00 €, ISBN 3-16-147970-X.
- REINHARD, Wolfgang: Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung. Freiburg: Herder Verlag 2004, 128 Seiten, kart., 8,90 €, ISBN 3-451-05458-2.
- RENZ, Andreas / LEIMGRUBER Stephan: Christen und Muslime. Was sie verbindet – was sie unterscheidet. München: Kösel Verlag 2004, 318 Seiten, kart., 17,95 €, ISBN 3-466-36647-X.
- THÜMLER, Walter: Penuels Hügel. Sentenzen zu Religion, Kunst und Philosophie. Berlin: Morus Verlag 2004, 280 Seiten, brosch., 24,80 €, ISBN 3-87554-378-5.
- WASSILOWSKY, Günther (Hg.): Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibung. Freiburg: Herder Verlag 2004, 206 Seiten, kart., 22,90 €, ISBN 3-451-02207-9.

Geschichte des Bistums Trier

Beharrung und Erneuerung 1881 – 1981



Herausgegeben von Bernhard Schneider
und Martin Persch

Band V
Beharrung und Erneuerung. 1881 – 1981

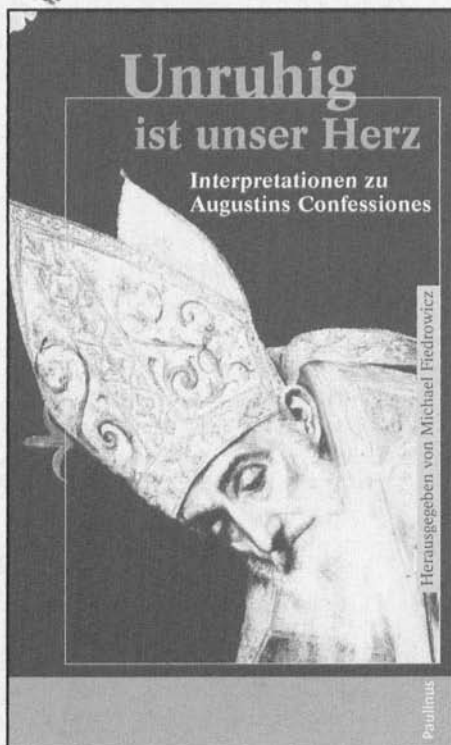
784 Seiten
Format 17,5 x 24,5 cm
Festeinband mit Schutzumschlag
Einzelpreis: Euro 39,90 / sFr 71,-
Subskriptionspreis bei Abnahme aller fünf Bände:
Euro 34,80 / sFr 62,-
ISBN 3-7902-0275-4

Bis an die Schwelle der Gegenwart führt dieser Band. Er berichtet vom Leben und Glauben der Menschen im Zeichen von zwei Weltkriegen und heftigen Kämpfen mit machtvollen politischen Systemen. Er beschreibt ängstliche Abgrenzungsversuche und versuchte Abschottung, aber auch mutige Aufbrüche in der Kirche. Er zeigt, wie der Glauben die Menschen in der Trierischen Kirche zu großartigen Handlungen inspirierte, und er verschweigt nicht, wo Gläubige versagten und schuldig wurden.

Die Geschichte des Bistums Trier umfasst insgesamt fünf Bände und wird von anerkannten Fachleuten verfasst und herausgegeben.

Unruhig ist unser Herz

Interpretationen zu Augustins Confessiones



Herausgegeben von Michael Fiedrowicz

Unruhig ist unser Herz Interpretationen zu Augustins Confessiones

Mit Beiträgen von J. Brachtendorf, E. Dassmann,
U. Eigler, W. A. Euler, W. Geerlings, C. Horn, G. Krie-
ger, M. Scheuer, W. Schüßler, F.-B. Stammkötter

192 Seiten
Format 12,5 x 20,5 cm
Einzelpreis: Euro 12,50
ISBN 3-7902-1313-6

Formulieren zu können, was alle fühlen, aber nicht auszudrücken vermögen, ist das Merkmal aller Klassiker. Augustin gehört unbestritten zu diesen Autoren. Seine Confessiones sind der Versuch einer Existenzherhellung vor dem Angesicht Gottes. Die Beiträge des vorliegenden Bandes beleuchten anhand ausgewählter Begriffe (Ruhe und Unruhe des Herzens, Bekenntnis), prägender Begegnungen (Ambrosius) und exemplarischer Themen (Freundschaft, das Problem des Bösen, der zerrissene Wille, die menschlichen Affekte, Gedächtnis und Zeit) Grundzüge augustinuscher Theologie, Philosophie und Spiritualität.

Paulinus Verlag GmbH, Maximineracht 11c, 54295 Trier
Telefon (0651) 46 08-121 Telefax (0651) 46 08-220
media@paulinus.de www.paulinus.de

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

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

Richard Klein
Gedanken zur Sklaverei bei dem
Kirchenvater Isidor von Pelusium

Andreas Wollbold
Nuestro modo de proceder.
Wege zu einem pastoralen Stil

Alexander Saberschinsky
Hochschulpastoral – Serviceleistung
oder kirchlicher Grundvollzug?

Maria Kohle
Es ist ein Ros entsprungen. Das alt Catho-
lisch Trierisch Christliedlein im Paderborner
Gesangbuch 1609

Klaus Peter Dannecker
Nachhaltiges Christentum: Die Feier des
Tauf- und Firmgedächtnisses im ehemaligen
Bistum Konstanz

Elisabeth Hurth
Pfarrer, Mönche und Nonnen als Fernsehstars

Besprechungen

Neue theologische Literatur

113. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2943

Paulinus Verlag Trier

4 2004

INHALT

AUFSÄTZE

Richard Klein: Gedanken zur Sklaverei bei dem Kirchenvater Isidor von Pelusium	261
Andreas Wollbold: Nuestro modo de proceder. Wege zu einem pastoralen Stil.....	276
Alexander Saberschinsky: Hochschulpastoral – Serviceleistung oder kirchlicher Grundvollzug? Theologische Perspektiven der Arbeit in der Katholischen Hochschulgemeinde	293
Maria Kohle: Es ist ein Ros entsprungen. Das alt Catholisch Trierisch Christliedlein im Paderborner Gesangbuch 1609.	310
Klaus Peter Dannecker: Nachhaltiges Christentum: Die Feier des Tauf- und Firmgedächtnisses im ehemaligen Bistum Konstanz.....	321

KLEINER BEITRAG

Elisabeth Hurth: Pfarrer, Mönche und Nonnen als Fernsehstars. Beobachtungen zur religiösen TV-Unterhaltung	330
--	-----

BESPRECHUNGEN	340
---------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	342
-----------------------------------	-----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Richard Klein, Kleestraße 9, 90530 Wendelstein
Dr. Maria Kohle, Alte Teichstraße 45c, 44225 Dortmund
Prof. Dr. Andreas Wollbold, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Alexander Saberschinsky, Blankensteinstr. 13, 54294 Trier
Klaus Peter Dannecker, Jesuitenstr. 13, 54290 Trier
Dr. Elisabeth Hurth, Wendelsteinstraße 50, 65199 Wiesbaden

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Wolfgang Göbel und Prof. Dr. Heribert Wahl, Universitätsring 19, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Medienhaus im Bistum Trier, Postfach 30 40, D-54220 Trier; Maximineracht 11c, D-54295 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck: repa druck gmbh, Saarbrücken

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

Urheberrechtliche Hinweise:

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

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

Gedanken zur Sklaverei bei dem Kirchenvater Isidor von Pelusium

Der Höhepunkt frühchristlicher Theologie war ohne Zweifel mit den drei kappadokischen Bischöfen Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa gegen Ende des 4. Jahrhunderts erreicht. Sie trugen nicht nur zur Klärung kontroverser Glaubensfragen entscheidend bei, sondern bieten durch ihren umfangreichen Briefwechsel und – ähnlich wie Johannes Chrysostomus – durch eine große Zahl von Predigten wertvolle Einblicke in das soziale und gesellschaftliche Leben der Zeit. Aufgrund ihrer hohen Bildung und einer mehrjährigen Lehrtätigkeit erwarben diese glänzenden Vertreter der späten zweiten Sophistik eine bisher nicht gekannte Akzeptanz. Das umfassende Schrifttum dieser großartigen Gestalten hat gerade in den letzten Jahrzehnten ein gesteigertes Interesse der Forschung gefunden. Hierzu gehören auch eingehende Untersuchungen zur Sklaverei in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, die sich nicht nur auf Kappadokien beschränken.¹ Nun mag es scheinen, als sei mit ihnen ein gewisser Einschnitt erreicht, da sich in der Folgezeit die führenden Vertreter des Episkopats vor allem den theologischen Auseinandersetzungen zuwandten, die auf den großen Konzilien ausgetragen wurden. Es gibt jedoch eine Ausnahme: Es ist Isidor, ein Priester und Mönch aus der ägyptischen Hafenstadt Pelusium, der aufgrund seiner reichen Bildung und seiner detaillierten Auskünfte über das gesellschaftliche Leben der Zeit mit gutem Gewissen den Kappadokiern an die Seite gestellt werden kann, zumal er diese als seine wichtigsten Vorbilder benennt.²

I

Zunächst ist zu fragen, wer dieser weitgehend unbekanntes Verfasser von 2000 erhaltenen Briefen war und wieweit seine Auskünfte für die heutige For-

¹ Hierüber ausführlich R. KLEIN: Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei, Stuttgart 2000 und jetzt für einen gewissen Ausschnitt H. GRIESER: Asketische Bewegungen in Kleinasien im 4. Jh. und ihre Haltung zur Sklaverei, in: H. BELLEN und H. HEINEN (Hg.): Fünfzig Jahre Forschungen zur antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950–2000, Stuttgart 2001, 381–400. Ganz neu der große Überblick von J. A. GLANY: Slavery in Early Christianity, Oxford / New York 2002.

² Es gibt lediglich eine umfassende moderne Biographie von P. ÉVIEUX: Isidore de Péluse, *Théologie Historique* 99, Paris 1995 (mit breiter Behandlung des geographisch-historischen Rahmens sowie des städtischen, kirchlichen und monastischen Umfelds. Ein eigenes Kapitel über die Sklaven oder auch nur über die Unterschichten gibt es darin leider nicht).

schung wertvoll sind. Es ist nicht viel, was über sein Leben bekannt ist, da man es im Wesentlichen aus seinen Briefen erschließen muss.³ Geboren wahrscheinlich in der pulsierenden Großstadt im östlichen Nildelta erwarb er hier und in der Metropole Alexandria eine ausgezeichnete Bildung an der Grammatiker- und Rhetorenschule, die ihn befähigte, zunächst als Rhetoriklehrer tätig zu sein. Schon im Studium hatte er sich auch umfassende Kenntnisse in der paganen Literatur erworben, aufgrund deren man ihn gelegentlich als christlichen Demosthenes zu rühmen pflegte.⁴ So verwundert es nicht, dass er sich eines reichen Zulaufs an Schülern erfreuen konnte, mit denen er bis ins hohe Alter in regem gedanklichen Austausch stand. Von einem gewissen Zeitpunkt an setzte er, vom Ortsbischof Ammonius zum Priester geweiht, diese Tätigkeit in geistlicher Eigenschaft als „Führer zur christlichen Wahrheit“ fort, wie er es formuliert, ehe er aus Unzufriedenheit mit den kirchlichen Verhältnissen, insbesondere mit dem Klerus, sich in die nitrische Wüste zurückzog. Nach seiner Rückkehr in die frühere Umgebung wirkte er erneut als Freund, Ratgeber und geistlicher Führer in seiner Heimatstadt. Da er schließlich mit dem Nachfolgebischof Eusebius wegen dessen fragwürdiger Weihe- und Finanzpraktiken, aber auch mit dem Zustand der Kirche von Pelusium insgesamt immer weniger einverstanden war, zog er es vor, die restlichen Jahre seines Lebens in der Abgeschiedenheit einer Mönchszelle, nicht weit von seiner früheren Wirkungsstätte entfernt, zu verbringen. Aber noch immer nahm er regen Anteil am Leben in der Stadt, empfing Besucher und erteilte Auskünfte in moralischen und theologisch-praktischen Fragen.

Die nahezu 500 prosopographisch unterscheidbaren Personen, die wir aus seinen Briefen kennen, – angefangen von Kaiser Theodosius II. über Funktionäre der kaiserlichen Verwaltung, Gelehrte, Lokalpolitiker bis hin zu Klerikern, Mönchen und Privatpersonen – zeigen mehr als jede abstrakte Würdigung, dass dieser fromme Mönch in seiner Abgeschiedenheit sich eine völlige Unabhängigkeit des Wortes bewahrte und dass er, nicht der wenig vorbildliche Ortsbischof, zum gelehrten Repräsentanten für die Christen der ganzen Gegend geworden war. Bereits aus diesem Grund sind die früher geäußerten Zweifel an der Echtheit seines gewaltigen Briefcorpus heute weitgehend ver-

³ Hierzu neben P. ÉVIEUX: *Isidore de Péluse* (Anm. 2) 295–345 vgl. noch A. M. RITTER: *Saint Isidore de Péluse*, DSp 7, 1971, 2097–2103, U. TREU: *Isidor II (von Pelusium)*, RAC 18, 1998, 982–1002 und Th. FUHRER: *Isidor von Pelusium*, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg / Basel / Wien 1998, 319f. Nicht eingesehen werden konnte C. M. FOUKAS: *Saint Isidore of Pelusium. His Life and His Works*, Athen 1970.

⁴ Hierzu vgl. L. BAYER: *Isidors von Pelusium klassische Bildung*, Paderborn 1915 (zu Demosthenes 19–35), G. REDL: *Isidor von Pelusium als Sophist*, ZKG 47, 1928, 325–332 und für einen speziellen Ausschnitt M. KERTSCH: *Isidor von Pelusium als Nachahmer Gregors von Nazianz*, *Jahrb. d. österr. Byzantinistik* 35, 1985, 113–122. Eine kurze Zusammenstellung der von Isidor herangezogenen heidnischen Autoren von Homer bis Jamblich gibt U. TREU: *Isidor II (Anm. 4)* 992–994.

stummt, dessen Erhaltung wohl einem Kreis von Mönchen aus seiner Umgebung zu verdanken ist und das im Akoimetenkloster in Konstantinopel zu Beginn des 6. Jahrhunderts seine heutige Form erhielt. Wie sehr man die im glänzenden Stil abgefasste Korrespondenz dieses christlichen Humanisten schätzte, verrät die Tatsache, dass noch im 6. Jahrhundert 49 Briefe ins Lateinische übersetzt wurden und Teile der Sammlung Eingang in Florilegien, Zusammenstellungen von Apophtegmata und Katenen gefunden haben.⁵

II

Sieht man speziell auf die Haltung Isidors zur Sklaverei, so ist man bei ihm ebenso auf Einzelhinweise angewiesen wie bei den übrigen Kirchenvätern. Dies darf allerdings, soweit es die Sklaventhematik angeht, nicht im Sinne einer Abwertung der Kirchenvätertexte verstanden werden, ganz im Gegenteil: Gerade ihre umfangreichen Opera bilden noch immer eine Fundgrube über die Einstellung der damaligen Menschen zu den Unfreien. Wie wenige der Vätertexte, so ließe sich anfügen, sind bis heute wirklich ausgeschöpft?⁶ Hält man sich freilich das begeisterte Bekenntnis vor Augen, das Isidor im Eingangsschreiben der ursprünglichen Sammlung für den θεόπνευστος πατὴρ ὑμῶν Βασίλειος ablegt, und nimmt man die zahlreichen Zitate aus den Predigten Gregors von Nazianz dazu, so liegt der Schluss nahe, dass ihr Nachahmer sich in der persönlichen Einstellung zu Sklaven und Sklaverei von seinen Vorbildern nicht wesentlich unterscheidet.⁷ Dies trifft jedoch nur zum Teil zu, und zwar dort, wo Isidor ganz allgemein von negativen Charaktereigenschaften spricht, wie sie im Sprachgebrauch seit langem üblich waren und wie er sie bei den unfreien Bediensteten vornehmlich in den Häusern der

⁵ Hierzu ausführlich P. ÉVIEUX: *Isidore de Péluse* (Anm. 2) 290–294 und DERS.: *Isidore de Péluse, Lettres I*, Paris 1997, SChr 422, 111–115. Zur willkürlichen Einteilung in 5 Bücher (beginnend mit der editio princeps von 1585) vgl. bereits O. BARDENHEWER: *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 4, Darmstadt 1962 (Nachdruck von 1924) 100–102. P. Évieux greift (gegenüber Migne) in seiner Neuedition auf die ursprüngliche Zählung (ohne Bucheinteilung) zurück. Eine informative Übersicht über Bestand, Überlieferung und Ausgaben bietet U. TREU: *Isidor II* (Anm. 3) 985–987.

⁶ Man ist bis heute zumeist auf schmale Überblicksdarstellungen angewiesen. Älteren Datums sind etwa F. SCHAUB: *Studien zur Geschichte der Sklaverei im Frühmittelalter*, Diss. Freiburg i. Br. / Berlin / Leipzig 1913 und O. SCHILLING: *Naturrecht und Staat nach der Lehre der Alten Kirche*, Paderborn 1914, aus der neueren Literatur seien genannt P. A. MILANI: *La schiavitù nel pensiero politico dai Greci al basso medio evo*, Mailand 1972, R. KLEIN: *Die frühe Kirche und die Sklaverei*, RQA 80, 1985, 259–278 und jetzt J. A. GLANY: *Slavery in Early Christianity* (Anm. 1).

⁷ Ep. I 61 (PG 78, 224) über Basilios als Vorbild (an Zosimos); über die Rolle der Kappadokier für Isidor vgl. P. ÉVIEUX: *Isidore de Péluse* (Anm. 2) passim und A. M. RITTER: *Saint Isidore de Péluse* (Anm. 3) 2098.

Wohlhabenden tatsächlich beobachten konnte.⁸ Er unterscheidet sich von den Kappadokiern jedoch dort, wo er aus seinem christlichen Glaubensverständnis heraus ein eigenes Urteil abgibt sowohl über die Entstehung der Sklaverei und die Behandlung der Geknechteten, wie auch dort, wo er tröstliche Gedanken für die gequälte Kreatur bereithält.

Es erstaunt nicht, um mit dem gängigsten Topos zu beginnen, dass auch Isidor frevelhafte, ihren Begierden ergebene Menschen mit Sklaven vergleicht. Er nennt sie im Gegensatz zu den „Besten und wahrhaft Königlichen unter den Menschen“ die am meisten Versklavten, wohl wissend, dass Furcht, Trauer und Angst vor Gefahren, aber auch Zügellosigkeit am ehesten den Sklaven zugeschrieben werden. Es ist ihm bewusst, dass die Bediensteten am meisten dem Verdacht einer niedrigen Gesinnung ausgesetzt sind und somit jede Mutmaßung einer Untat sofort zur Gewissheit wird. Ihnen fehle, so meint er, jeder natürliche, angeborene Adel, der einem Sohn ganz selbstverständlich zugute gehalten wird, wenn er in eine missliche Situation gerät. Was wunderts, wenn auch im Sinne Isidors ein ehemaliger Sklave auf seine Würde als Freigelassener stolz sein darf, die er gleichsam als „Beute“ oder etwas „zufällig Erreichtes“ (εὕρημα) betrachtet; denn sie trage dazu bei, dass er niemals wieder eine sklavische Arbeit auszuführen hat.⁹

Als sklavisches Laster im Einzelnen werden zunächst aufgeblasener Stolz und Eitelkeit genannt. Wenn wir von einem besonnenen Leben ablassen und in Zorn geraten, so lautet im Brief an seinen ehemaligen Schüler Antiochos der Vergleich mit dem Alltagsleben, werden wir aufgeblasen und „von sklavischer Art“ – und eben dadurch lächerlich und verhasst. Ein wahrer Christ habe dagegen „bescheiden und zuverlässig, hochgemut und selbstsicher“ zu sein.¹⁰ Ebenso warnt der Priester seinen Schüler Ischyriion vor jeglicher Selbstgefälligkeit und setzt dagegen eine milde Gesinnung, wie man sie von einem Christenmenschen erwartet; denn selbstherrliches Wesen offenbare erneut eine „Eitelkeit nach Art der Sklaven“, die das Geziemende mit dem Schändli-

⁸ Als Parallellfall wäre auf Johannes Chrysostomus zu verweisen, der mehr als jeder andere solche Beispiele verwendet, die aus dem allgemeinen Sprachgebrauch zu erklären sind; vgl. dazu W. JAEGER: Die Sklaverei bei Johannes Chrysostomus, Diss. Kiel 1974, 43–61.

⁹ Ep. II 147 (PG 78, 601) an Eutonium: ... οἱ ἀριστοὶ καὶ βασιλικώτατοι ... μᾶλλον ζῶσιν τῶν ἀνδραποδωδεστώτων. Daher sterben sie früher. Ep. IV 22 (PG 78, 1072; nr. 1265 Énieux, Lettres I, p. 266f.) an Zenon: Δούλος μὲν γὰρ καὶ ἐλευθερωθεὶς καὶ υἰοθεσίᾳ τιμηθεὶς, ἄτε ἄρπαγμα ἢ εὐρεμα τὴν ἀξίαν ἠγησάμενος, οὐκ ἂν ὑποσταίῃ οἰκετικὸν ἔργον ἀνῶσα. Der Sohn dagegen verliert niemals seinen angeborenen Adel. Deutlich dagegen wieder der Schluss: Τῷ μὲν γὰρ ἡ ἀρχαία δουλεία ὑποψίαν τίθει εὐτελείας · τῷ δὲ ἡ ἔμφυτος εὐγένεια οὐδὲ τικτομένην τὴν ὑπόνοιαν προσίεται. Ὁ μὲν γὰρ δύναται τῆς υἰοθεσίας ἐκπεσεῖν · ὁ δὲ τῆς ἐμφύτου εὐγενείας τε καὶ ἀξίας οὐδέποτε ἀποπεσεῖται.

¹⁰ Ep. V 1 (PG 78, 1325; nr. 1214 Énieux, Lettres I, p. 182: Εἰ γὰρ ἀπὸ τοῦ σώφρονος βίου εἰς ὀργὴν ἐκκυλισθεῖμεν, καὶ τετυφωμένοι καὶ δουλοπρεπεῖς γινόμεθα, δι' ἐκείνου μὲν μισθοί, διὰ τούτου δὲ καταγέλαστοι γινόμενοι.

chen vermische.¹¹ Wiederum im Gegensatz zu einer christlichen Tugend, der wahren Tapferkeit, die der Autor dem Sophisten Asklepios ans Herz legt, erscheint das Laster der „Schmeichelei nach Sklavenart“, auf die sich ein Christ, auch wenn ihm jede Hilfe fehle, keineswegs verlegen dürfe. Im Glück maßvoll zu sein, im Unglück sich nicht erniedrigen wie ein Sklave, das ist der Maßstab, den der Fragesteller als Lebensregel erhält.¹² Noch deutlicher drückt es der Verfasser in seinem Schreiben an den Diakon Elias aus, wo er sich diejenigen vornimmt, welche ihren Begierden frönen und an die Stelle eines offenen Wortes der Schmeichelei den Vorzug geben. Er nennt sie die schlimmsten Sklaven, und sogar mit dem Zusatz, dass man sie eher den törichten Tieren an die Seite stellen sollte.¹³

Erneut als δουλοπρέπεια erscheint in einem Gespräch mit dem Mönch Kyros die Unersättlichkeit, die Wohltaten immer nur fordere, aber niemals zurückgeben möchte; denn Dankbarkeit ersetze diejenigen, welche gute Taten empfangen, in eine selbstverschuldete Erniedrigung, während die, welche sich als ehrenhaft erweisen durch das Vergelten einer guten Tat, die Gesinnung eines Freien zeigten. Zeichen eines Freien sei es nämlich, anderen etwas zuzuteilen, Zeichen eines Sklaven dagegen, eine Wohltat nur zu empfangen. Ein anschauliches Bild aus dem Sklavenleben rundet diese Passage am Ende ab: Wer solches tut, gleicht einem, der eine Last auf dem Kopf trägt und es nicht wagt, seinen Wohltäter anzublicken, bis er seine Schuld abgetragen hat.¹⁴ Eben jene sklavischen Eigenarten sind es auch, welche Isidor als Folie dafür verwendet, dass er dem Mönch Helion die Sabbatruhe am siebten Tag eindringlich ans Herz legt: „Ihr sollt“, so führt er aus, „an diesem Tag nichts von den sklavischen Dingen tun, die euch gleichsam zu Sklaven machen, weil sie euch von der Muße für den göttlichen Herrn abziehen.“¹⁵

Isidor bleibt jedoch nicht dabei stehen, sklavische Charaktereigenschaften und Tätigkeiten mit einer negativen Konnotation zu versehen, sondern er schreckt auch nicht davor zurück, im konkreten Fall unfreie Menschen mit

¹¹ Ep. V 15 (PG 78, 1333); nr. 1231 Ένιευx, Lettres I, p. 209): „Όταν ή μεγαλοφροσύνη μή πρός αὐθάδειαν ῥέπη, ἀλλά πρός ἐπιεικείαν βλέπη, τότε και τήν ἀλαζονείαν ἐκφεύγει και τήν δουλοπρέπειαν, οὐκ ἔωσα κερασθῆναι τὸ ἄσχημον τῷ εὐπρεπεῖ. Als Vorlage vgl. ARISTOTELES Nik. Eth. IV 4, 1–5.

¹² Ep. V 76 (PG 78, 1372; nr. 1325 Ένιευx, Lettres I, p. 366): ... ἀλλά και ἐπηρείας κοσμίως φέρων ... και μή εἰς δουλοπρεπεῖς καταγνόμενος θωπειάς ... Asklepios war ein ehemaliger Schüler Isidors und hatte jetzt die angesehene Stellung eines Sophisten inne; vgl. P. ΈΝΙΕΥΧ: Isidor de Péluse (Anm. 2) 142–144.

¹³ Ep. IV 173 (PG 78, 1264): ... και ταῖς οἰκείαις ἐπιθυμίαις ἐπόμεινοι, ... κολακεύοντες, τοὺς δὲ ἐγκωμιάζεσθαι δικαίους καιρίζοντες οὗτοι ἀνδραποδοδέστατοι εἰσι, μάλλον δὲ εἰς τήν τῶν ἀλόγων δικαίως ἂν καταχθεῖεν φύσει ψῆφον.

¹⁴ Ep. V 332 (PG 78, 1528 f.; nr. 1696 Ένιευx, Lettres II, Paris 2000, SCer 454 p. 420 f.).

¹⁵ Ep. I 71 (PG 78, 232) über Lev. 23,3: Οὐδὲν οὖν, φηοι, τῶν δουλοπρεπῶν, και οἰονεῖ ἀνδραποδιζόντων ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πρός θεὸν σχολῆς ἐργάσεσθε ...

einem solchen Odium zu belegen. Daher scheut er sich nicht, ganz allgemein die Bediensteten im Haus in ein schlechtes Licht zu rücken, so wenn er z. B. in dem Schreiben an den Diakon Epiphanius die Haussklaven in einer Reihe mit Verleumdern und Dieben nennt, welche die Güter schädigen, die der Herr besitzt. Auch wenn er die Almosen für die Armen, die den Himmel sichern, für weitaus wichtiger hält als jene Güter, da sie dies nur dem Namen nach und nicht wirklich seien, müssen die Erfahrungen des Verfassers derart gewesen sein, dass er die οἰκέται in eine solche Zusammenstellung aufnimmt.¹⁶ Ohne jegliche Bedenken bricht er sogar mehrfach den Stab über eine Dirne, über deren Umgang mit einem freien Mann sich der die christliche Ehe stets hochhaltende Isidor mit Entsetzen äußert. Wie er dem Christen Amazonius ein „sklavisches Leben“ vorhält, weil er sich eine πόρνη ins Haus genommen hat¹⁷, so klärt er den Mönch Strategios darüber auf, dass ein Mensch, der Hurerei betreibt, sich gegen seinen eigenen Leib versündige. Wer nicht zurückschreckt, mit einer Sklavin zu verkehren und als Frucht einer solchen Vereinigung erneut einen Sklaven zu zeugen, solle – abgesehen von der schweren sittlichen Verfehlung – daran denken, dass das Kind wiederum ein Sklave ist und dereinst als ehrloser Bastard sein Leben fristen muss. Stets habe der Vater an dieser Schande Anteil, da es ihn an seine eigene Wollust erinnere.¹⁸ Schließlich fügt sich in diesen Zusammenhang gut die verächtliche Bemerkung, die Isidor für die unfreien Schauspieler des Mimos übrig hat. Ihre Absicht ziele doch auf nichts anderes als darauf, unpassendes Gelächter hervorzurufen.¹⁹

Soweit die Belege, die davon zeugen, dass sich der Ägypter ebenso wenig von der allgemeinen Abneigung gegen das Verhalten der Sklaven in seiner Umgebung abhebt, wie dies in großem Stil etwa bei Basilius oder Johannes Chrysostomus zu beobachten ist. Nicht zu vergessen ist allerdings, dass dabei sehr viel Topik aus dem allgemeinen Sprachgebrauch hineinspielt, an dessen konkreten Inhalt auch Isidor gelegentlich kaum mehr gedacht haben dürfte.

¹⁶ Ep. V 112 (PG 78, 1389; nr. 1381 *Évieux*, *Lettres* I, p. 446f.): Πολλά ἐστὶ καὶ διάφορα ... τὰ λυμαινόμενα τῆ τῶν χρημάτων κτήσει ... καὶ συκοφάνται καὶ ληστὰ καὶ οἰκέται, καὶ τὸ τοῦ μέλλοντος ἀδελφόν.

¹⁷ Ep. I 234 (PG 78, 328): ... ἀλλὰ καὶ βίον, ὡς ἔγνω, ἀνδραποδώδη ἡγάπησας, πόρνην σύνοικον λαβὼν καὶ αἰώνιον ἀτιμίαν ἀγαπῶν ... mit Verweis auf Hebr 13, 4.

¹⁸ Ep. IV 129 (PG 78, 1209; nr. 1303 *Évieux*, *Lettres* I p. 332): ... εἰ δούλη τις κοινωνήσῃ, δούλον ἔσται τὸ τικόμενον· πῶς οὖν οὐκ εἰς ἑαυτὸν ἀμαρτάνει ὁ δούλον σπουδάζων τεκεῖν; ... ὑπόμημα γὰρ τῆς οἰκείας λαγνείας κατέλειψεν.

¹⁹ Ep. III 99 (PG 78, 805): ... τοὺς μίμους τῶν γελοίων ἀποδεχέσθωσαν, ὅτι γέλωτα κινουοῖν ἄτοπον. Dagegen hat Isidor für die ernstesten Schauspieler der Tragödie hohes Lob bereit (V 71; PG 78, 1368). Zum Urteil der Kirchenväter über die Schauspieler vgl. R. BENZ: *Unfreie Menschen als Musiker und Schauspieler in der römischen Welt*, Tübingen 1961 und H. LEPPIN: *Histrionen. Untersuchungen zur sozialen Stellung von Bühnenkünstlern im Westen des Römischen Reiches*, Bonn 1992.

Aber dies ist nur die eine Seite. Schon ein Satz in dem Mahnschreiben an Strategius ließ erahnen, dass der Priester und spätere Mönch der Sklaverei noch eine ganz andere Seite abgewinnt, die auf ein lebhaftes Mitgefühl mit einem bedauernswerten Menschen und auf eine gewisse Distanz gegenüber der Institution schließen lässt. Er gab dort dem Vater des Sklavenjungen zu bedenken, dass ein solcher Sprössling im späteren Leben nur Abneigung und Unge rechtigkeit erfahren wird. Konkret hält er ihm vor, dass ein ehrloser Bastard überall verjagt wird, so z. B. wenn er die Absicht hat, die Ratsversammlung zu betreten oder ins Gericht zu gehen. Verbirgt sich hinter einer solchen Bemerkung nicht auch deswegen ein gewisses Maß an Empörung über den Erzeuger, da dieser nicht bedenkt, welches Unglück sein leichtfertiges Verhältnis mit einer unfreien Dirne mit sich bringt, so dass die eheliche Geburt unbedingten Vorrang haben sollte?²⁰ Ähnlich sind auch zwei Belege aufzufassen, aus denen hervorgeht, dass Isidor etwa wie Gregor von Nazianz das Streben nach Freiheit für selbstverständlich hält, wenn sie auf rechtmäßige Weise erworben wird. Er macht dies dem in der Kurie sehr angesehenen Panhellenios am Beispiel der aus der ägyptischen Knechtschaft entronnenen Israeliten deutlich, indem er die bekannte Geschichte aufgreift, dass diese bei ihrem Auszug goldene und silberne Gefäße aus dem Nilland mitgenommen hätten. Dieser Ver lust sei für ihre Peiniger wahrhaftig keine gebührende Strafe gewesen, so lautet seine eigene Interpretation, da sie die Israeliten doch ihrer Freiheit beraubt hätten. Für die Freiheit, so meint er abschließend, gibt man nicht nur sein Vermögen auf, sondern sei sogar bereit, das eigene Leben zu opfern.²¹ Wiederum ähnlich ist es zu verstehen, wenn Isidor in dem Brief an einen gleichnamigen Adressaten die Mahnung ausspricht, dass der Körper sich stets dem Geist unterzuordnen habe, und mit dem Satz schließt, dass ein Dienst in jeglicher Freiheit stets besser sei als eine dauernde Knechtschaft. Natürlich kann diese Passage auch in der Weise aufgefasst werden, dass ein Sklave, falls er ein moralisch untadeliges Leben führt, seinen lasterhaften Herrn bei weitem über-

²⁰ Ep. IV 129 (PG 78, 1209; nr. 1303 Évieux, Lettres I, p. 332): ... ὄρα ὅτι καὶ τὸ τιμώμενον ἀδικεῖται, νόθον καλούμενον, καὶ ἀτιμὸν πανταχοῦ γινόμενον, κἂν ἐν βουλευτηρίῳ, κἂν ἐν δικαστηρίῳ δέη εἰσελθεῖν, ἐκβάλλεται. Daher hat der Erzeuger an der Schande selbst Anteil.

²¹ Ep. IV 87 (PG 78, 1149): Ποῦ γὰρ ἴσον, χρημάτων στέρησις, καὶ ἐλευθερίας, ὑπὲρ ἧς οὐ μόνον τὰς οὐσίας προϊεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἀποθνήσκειν οἱ νῦν ἔχοντες ἐθέλουσιν; Ähnliche Urteile finden sich bei Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa immer wieder. Die Mitnahme der goldenen und silbernen Gefäße der Ägypter durch die Hebräer wird normalerweise bildlich interpretiert als Übernahme der heidnischen Bildungsgüter durch die Christen, erstmals ausgesprochen von Origenes ep. ad Greg. Thaum. 2 (ed. Guyot – Klein p. 214f.).

trifft. Der hohe Wert der Freiheit ist jedoch auch hierbei der ausschlaggebende Punkt.²²

Damit stellt sich die entscheidende Frage, wie sich der menschlich verständnisvolle, aber in praktisch-religiösen Fragen unnachsichtige Ratgeber zur Sklaverei als Institution insgesamt stellt. Hierüber gibt vor allem ein Schreiben Auskunft, beinahe das einzige, das bisher in der Forschung herangezogen wurde, an den Sklavenbesitzer Kynegios, da es ausschließlich dieser Thematik gewidmet ist (περὶ οἰκετῶν).

Zunächst legt der Autor seinem Partner einen Satz ans Herz, den er sowohl bei Stoikern wie bei Christen von frühester Zeit an immer wieder finden konnte: Wir müssen mit den Sklaven umgehen wie mit uns selbst. Nach jener programmatisch an den Anfang gesetzten Forderung folgt eine kurze Erklärung, warum es überhaupt zur Sklaverei gekommen ist. Als Gründe hierfür nennt der Verfasser wie einst Aristoteles, die Stoiker und ihnen folgend die römischen Juristen und von den Kirchenvätern ausführlich Augustinus, das Kriegsglück und die Tyrannei der Waffen, denn dadurch würden Menschen zu Besitztümern anderer erniedrigt.²³ Allerdings setzt der Briefschreiber an die erste Stelle den Ausdruck πρόληψις, der im Sinne von vorgefasster Meinung oder Vorurteil wiederzugeben ist. Damit grenzt er sich deutlich etwa von Basilius ab, der – Aristoteles folgend – „einen weisen und verborgenen Plan“ (κατὰ τινα σοφὴν καὶ ἀπόρρητον οἰκονομίαν) ins Spiel gebracht hatte und damit die Unterordnung der nicht zum Herrschen geeigneten Naturen meinte, wie er dies an den alttestamentlichen Gestalten Cham und Esau näher begründete. Isidor lässt aber auch die andere Erklärung beiseite, die Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus gegeben hatten, welche vom Sündenfall Adams oder ganz allgemein von der Zerreißung des Menschengeschlechts durch Habgier und andere Laster ausgegangen waren. Was für Isidor bleibt, ist neben dem Zufall bzw. dem Schicksal durch bedauerenswerte Kriegsereignisse allein die Anmaßung der Menschen. Damit macht er klar, warum noch immer aufgrund eines vorgegebenen, weiter nicht hinterfragten Zustands einem beträchtlichen Teil der Menschheit das höchste Gut, welches dem Individuum geschenkt ist, die persönliche Freiheit, vorenthalten wird. Er hat dabei sicherlich in erster Linie die Hausklaven zusammen mit ihren Nachkommen im Auge. Im bewussten Gegensatz zu Basilius und Ambrosius spricht er am Ende dieses kurzen Briefes seine eigene Überzeugung

²² Ep. IV 169 (PG 78, 1261; nr. 1608 Évieux, Lettres II p. 330): ... δουλείαν πάσης ἐλευθερίας καὶ βασιλείας ἀμείνω. Es geht in diesem Brief um die Interpretation von Mt 5, 9 (Selig sind die Friedfertigen usw.).

²³ Aug. civ. dei 19, 15 (CSEL 40, 2; 400); Did. 1,5,4,2. Über die Herkunft dieser Erklärung bis auf Aristoteles vgl. W. L. WESTERMANN: RE Suppl. 6, 1935, 987 und I. MUNDLE: Augustinus und Aristoteles und ihr Einfluß auf die Einschätzung der Frau in Antike und Christentum, JbAC 22, 1979, 61–65.

aus, dass alle Menschen eins seien sowohl aufgrund der Natur wie auch des Glaubens und des zukünftigen Gerichts. Einer Legitimierung der Unfreiheit wegen einer schwächeren und sündhaften Natur ist damit jeder Anhaltspunkt entzogen.²⁴ Freilich geht er weder hier noch anderswo so weit, eine generelle Abschaffung der Sklaverei als Institution zu fordern – hierin trifft er sich mit allen übrigen Kirchenvätern; denn auch er weiß, dass in diesem und auch im jenseitigen Leben gewisse Unterschiede und Ungleichheiten vorhanden sind. Nicht alle, so meint er, werden alles erreichen, sonst bräuchte es keine Gerechtigkeit mehr zu geben. Als Erklärung für jene, die von einem solchen Mangel an Gleichheit betroffen sind, hat er das Diktum bereit, dass dies zur Erprobung und Prüfung vom Schöpfergott so eingerichtet sei. Hier sollte man jenen anderen bereits angeführten Satz ergänzen, dass ein Dienst, in freiheitlicher Gesinnung ausgeübt, weitaus besser sei als jede Herrschaft. Das mochten all jene Sklaven auf sich beziehen, die unter einem ungerechten Herrn zu leiden hatten.²⁵

Isidor begnügt sich jedoch nicht mit allgemeinen Feststellungen und Forderungen, sondern spendet den Sklaven für ihre jetzige Abhängigkeit den erwünschten Trost, den sie speziell als Christen finden könnten. So widmet er sich sehr ausführlich in einem Brief an den Diakon Theodorus dem Thema, wo er in Anlehnung an Paulus, Röm 13, 3–7 (Furcht wem Furcht gebührt), die Sklaven ermahnt, wenn sie als solche zum Glauben berufen wurden, nicht zu zürnen, als ob sie dadurch Schaden erlitten. Wiederum nach Paulus, diesmal 1 Kor 7, 21 ff., bleibt er dabei, dass die Unfreien, selbst wenn sie frei werden könnten, lieber in ihrem jetzigen Stand verbleiben sollten. Denn, und dies versteht er als besonderen Zuspruch, es wird einst im Himmel von Sklaven weniger Rechenschaft gefordert werden, da sie zwei Herren zu dienen hatten, nicht nur ihrem Schöpfergott, sondern auch einem *σωματικός δεσπότης* hier auf der Erde. Abgesehen davon, dass jeder, der zum Glauben berufen ist, auch wenn er als Unfreier lebt, sich bereits im Diesseits als Freigelassener des göttlichen Herrn betrachten darf, so fährt er fort, wird er dereinst als dessen Freigelassener weniger geprüft als ein Freier, der keiner irdischen Verfügungs-

²⁴ Ep. I 471 (PG 78, 440). Der kurze Brief an den Sklavenbesitzer Kynegios lautet: Τοῖς οἰκέταις χρηστέον ὡς ἑαυτοῖς. Ἄνθρωποι γάρ εἰσι καθ' ἡμᾶς. Ἡ γὰρ πρόληψις ἢ τύχη πολέμου ἢ τυραννίς ὄπλων τούτους ἐποίησατο κτήματα. Ἄλλ' οἱ πάντες ἐν ἔσμεν καὶ τῇ φύσει καὶ τῇ πίστει καὶ τῇ μελλούσῃ κρίσει. Vgl. hierzu kurz F. SCHAUB: Studien zur Geschichte der Sklaverei im Frühmittelalter (Anm. 6) 45 und F. A. MILANI: La schiavitù nel pensiero politico (Anm. 6) 297 f.

²⁵ Über die Ungleichheit auf der Erde und im Paradies vgl. ep. V 302 (PG 78, 1512f.: nr. 1631 Evieux, *Lettres* II p. 366) an den vir clarissimus Dorotheus: Ὡσπερ ἡ ἀνωμαλία ἢ ἐν τῷδε τῷ βίῳ χορεύουσα τῆς ἰσότητος εἶναι δοκεῖ διαφθορά, οὕτω καὶ ἢ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι ἀνισότης. Οὐ γὰρ πάντες τῶν αὐτῶν ἀπολαύσονται ... Ἄλλ' ἢ μὲν ἐνταῦθα ἀνωμαλία μελέτης καὶ γυμνασίας ἔνεκα συγκεχώρηται. Es fehlt jedoch jede weitere Erklärung über die Entstehung dieser Ungleichheit und die praktische Anwendung auf die Menschheit.

gewalt untersteht. Dieser sei nämlich Gott in allem unterworfen und muss strengerer Strafen gewärtig sein, wenn er seine Pflichten im Diesseits nicht erfüllt.²⁶ Natürlich lässt sich der allseits geschätzte Ratgeber wie viele andere Kirchenväter das Paradebeispiel hierfür nicht entgehen. Es ist das Schicksal von Joseph in Ägypten, das auch in seinen Augen ein besonderer Trostgrund und Ansporn für integres Verhalten ist. Dieser sei trotz seiner „schändlichen Lage“ in Wirklichkeit gar kein Sklave mehr gewesen, sondern frei und unabhängig, so dass er sogar zu königlicher Gunst aufstieg. Dass es Isidor mit einem derartigen Verständnis für das Sklavenlos sehr ernst meint und noch öfter darauf zu sprechen kommt, geht aus dem Schluss des Briefes hervor, wo es heißt, dass er sich über die gleiche Thematik an einen weiter nicht bekannten Bischof mit dem gleichen Namen sehr viel ausführlicher verbreitet habe. Auch ihm hatte er wohl seine festen Grundsätze in aller Klarheit vor Augen geführt.²⁷

Es gibt jedoch noch ein weiteres Schreiben in der umfassenden Sammlung des ebenso theologisch versierten wie menschlich verständnisvollen Priesters, in welchem er wie sonst nirgends seine wahre Einstellung zur Sklaverei sichtbar werden lässt. Er tut dies dort, wo er mit dem Problem eines zu ihm in die klösterliche Einsamkeit geflohenen Sklaven konfrontiert wird. Dieser hoffte bei Isidor wenn auch keine Befreiung, so doch Nachsicht für ein Vergehen im Hause seines Herrn zu finden. Als er den Flüchtling fragte, weshalb er sich zu einem solchen Schritt entschlossen habe, erfuhr er von diesem, dass er sich aus Unwissenheit mit Schuld beladen hatte, die er für zu groß hielt, als dass sie verziehen werden konnte. Isidor reagiert jedoch anders, als man es zunächst erwartet hätte. Er erinnert den Angekommenen nicht daran, dass er als Christ zurückkehren und seinen Herrn um Verzeihung bitten solle, wofür bereits der Apostel Paulus die Richtlinien vorgegeben hatte, dass ein jeder in seinem

²⁶ Ep. 4, 12 (PG 78, 1060 f.; nr. 1418 Évieux, Lettres II, p. 22 f.): Δούλος ὢν ἐκλήθης εἰς τὴν πίστιν; Μὴ ἄλλυε μηδὲ δυσχέραινε, ὡς δὴ ταύτη παραβλαπτόμενος. Hierauf folgt der Rat, Sklave zu bleiben, auch wenn einer frei werden kann; so schon Ign. ad Polc. 4, 3 (Fischer 218). Jedoch bleibt der Trost nicht aus: Ἐλάττονα γὰρ λόγον ἐν ταῖς εὐθύναις ἀπαιτηθήσῃ, ἅτε μὴ μόνον αὐτῷ δουλεύων τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ καὶ τῷ σωματικῷ δεσπότη. Hierauf der Hinweis auf sämtliche Christen als ἀπελεύθεροι des himmlischen Herrn, der sie von den Sünden befreit hat, und schließlich noch einmal die gleiche Ermütigung: ... μετὰ τοῦτο δὲ αὐτῷ ὑποκείσθαι, χρεωστῆν δὲ ὑπηρεσίας καὶ τῷ σωματικῷ δεσπότη, οὐκ ἀκριβὲς ἀπαιτηθήσεται τὸ λογοθέσιον. Vom σωματικῶς δεσπότης, der nicht in irdischer Abhängigkeit lebt, gilt: Διὸ καὶ ἀκριβέστερον ἀπαιτηθήσεται δίκαν. Das Versprechen einer derartigen generellen Erleichterung zugunsten der Sklaven (ohne Ausnahme!) findet sich bei keinem anderen Kirchenvater; ähnlich auch P. A. MILANI: La schiavitù nel pensiero politico (Ann. 6) 308.

²⁷ Ep. IV 78 (PG 78, 1137; nr. 157 Évieux, Lettres II, p. 266 ff.): Ἦρχε καὶ ἐν τῇ Αἰγυπτιακῇ δουλείᾳ, καίτοι πραθείς ... ἐν μὲν τοῖς αἰσχίστοις ἀδούλωτος καὶ ἐλεύθερος und gegen Ende heißt es: ὃ τῆς ἀρετῆς τῆς καὶ δούλον μεγαλόφρονα ἐπιδειξάσης καὶ βασιλεύει ταπεινόφρονα. Das Josefchicksal spielt bei den übrigen Kirchenvätern eine ähnliche wichtige Rolle.

Stand verbleiben solle, in dem er berufen wurde. Auch der Fall des flüchtigen Onesimus, der zu seinem Herrn Philemon als Bruder in Christus zurückgeschickt wurde, hätte sich als Präzedenzfall angeboten. Bekanntlich wird dieses Beispiel von den Kirchenvätern immer wieder als Beleg dafür herangezogen, dass ein Sklave seinen Stand nicht eigenmächtig verlassen dürfe. Isidor gibt vielmehr dem Sklavenbesitzer, einem christlichen Scholasticus – er wird ihn seit langem gekannt haben – deutlich zu verstehen, wie sehr er sich wundere, dass dieser als vorbildlicher Christ überhaupt noch einen Unfreien in seiner Umgebung habe. Die Begründung lautet: „Ich hätte nicht geglaubt, daß der christusliebende Hero, der die Gnade erkannt hat, die alle frei macht, noch einen Sklaven habe.“ Darauf und nicht allein, dass man von einem gläubigen Christen nach dem Vorbild Christi Verzeihung erwarten müsse, kommt es Isidor in erster Linie an: Der wahre Gläubige besitzt am besten gar keine Sklaven.²⁸ Man fragt sich, bei welchem Kirchenvater eine derart unmissverständliche Meinung so klar ausgesprochen wurde. Waren mit einer solchen Einstellung, wie sie hier sichtbar wird, nicht die naturgegebenen Unterschiede bedeutungslos geworden, auch wenn der Verfasser diese seine Einstellung nicht auf die Institution insgesamt übertrug? Wenn alle ernsthaft Gläubigen die Gnade Christi in diesem umfassenden Sinn verstehen würden, so sollte es nach Isidors Auffassung unter ihnen bald gar keine Sklaven mehr geben. Ist ein solcher Satz nicht die Konsequenz der vorher allgemein formulierten Feststellung, dass alle eins seien durch Natur, Glaube und künftiges Gericht? So weit war nicht einmal Gregor von Nyssa gegangen, der in seinem berühmten Sklavenprotest (nach Ekkl. 2, 4–6) keineswegs das Ansinnen an seine Glaubensbrüder erhob, keine Sklaven mehr zu besitzen, sondern vielmehr den absoluten Verfügungsanspruch eines Menschen über einen anderen geißelte, wie er in den abstoßenden Praktiken des Sklavenhandels zum Ausdruck kam.²⁹ Auch Johannes Chrysostomus setzte sich lediglich für eine verbesserte Situa-

²⁸ Ep. 1, 142 (PG 78, 277f.): Zunächst der freundliche Bericht über die Aufnahme: Ἐπειδή δὲ ἐγὼ καὶ χειρὶ ἀντελαβόμεν καὶ συμβαλέσθαι τὰ ἐν δυνάμει ὑπεσχόμεν, καὶ ὅστις εἶη, καὶ ὅπου χρῆζει ἡρόμην, οἰκέτης μὲν ἔφη εἶναι ὑμέτερος, πταίσματι δὲ ἔξ ἀγνοίας ἐμπεπρωμέναι κρείττονι ὡς ἐνόμισε, μεταγνώσεως· καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἐξέπληξεν· οὐ γὰρ οἶμαι οἰκέτην ἔχειν τὸν φιλόχριστον Εἰρώνα, εἰδότα τὴν χάριν τὴν πάντας ἐλευθερώσασαν. Verärgert ist Isidor besonders darüber, dass Heron seinem Sklaven keine Verzeihung gewähren wollte, weil er sich nicht an das Bibelwort erinnerte: „Wenn ihr den Menschen nicht vergeben werdet, wird euer Vater euere Verfehlungen auch nicht vergeben“ (Mt 6, 15). Dazu vgl. kurz wiederum K. SCHAUB: Studien zur Geschichte der Sklaverei im Frühmittelalter (Anm. 6) 45f. und H. BELLEN: Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich, Wiesbaden 1971, 18; 78.

²⁹ In diesem Sinn etwa L. WICKHAM: Homily 4, in: St. Hall (ed.): Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (1990), Berlin / New York 1993, 179f. und R. KLEIN: Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa (Anm. 1) 213–219.

tion der Unfreien ein, keineswegs jedoch für eine völlige Aufgabe aller Sklavendienste in einem christlichen Haus.³⁰

IV

Abschließend sei noch ein spezieller Fall vorgeführt, in dem wie in einem Brennspiegel das Urteil Isidors über die Unfreien sichtbar wird. Es handelt sich um den aus dem Sklavenstand stammenden, trotz seiner völligen Armut und angeblichen Unbildung zum Priester aufgestiegenen Zosimus, der wegen übler Geldgeschäfte, wie man glaubte, und aufgrund eines abstoßenden Lebenswandels in Pelusium zum Skandal geworden war. Isidor, mit dem Fall wiederholt befasst, nimmt vor allem zu dem Vorwurf Stellung, den man gegen den Priester wegen seiner unfreien Geburt erhob, und er tut dies in einer Weise, wie man es von ihm aufgrund seiner bisher gezeigten Haltung auch erwartet. Dabei ist durchgehend zu beobachten, so viel sei hier schon gesagt, dass er zum einen die wohl berechtigten Vorwürfe nicht in einen Zusammenhang mit dem Makel seiner Herkunft bringen will, zum anderen, dass er sich trotz aller wohl berechtigten Anschuldigungen bemüht, den schuldbeladenen Priester auf den rechten Weg zurückzuführen. Bereits in einem ersten Schreiben an Zosimus qualifiziert er die Anwürfe der Leute, die dem Beschuldigten vorhielten, dass er als Priester sich noch immer „nach Sklavenart“ betrage, als unerträgliches Gerede ab³¹; desgleichen missbilligt er die Rede eines wegen seiner philosophischen Bildung berühmten Mannes, der Zosimus als besonders arrogant geschildert hatte, die Augenbrauen hebend, den Nacken streckend und auf Zehenspitzen gehend – und dabei nicht einmal von freiem Blut abstamme.³² Schließlich schlägt der Mahner dem Übeltäter gegenüber noch einmal in

³⁰ So etwa wenn er seinen Glaubensgefährten vorschlägt, einen gekauften Sklaven nicht im Haus zurückzubehalten, sondern ein Gewerbe lernen und dann freizulassen oder sich mit höchstens einem oder zwei Sklaven zu begnügen (1 Kor. hom. 40, 5; PG 61, 354); hierzu W. JAEGER: Die Sklaverei bei Johannes Chrysostomus (Anm. 8) 125–140 und neuerdings (wenn auch etwas enttäuschend) G. KONTOULIS: Zum Problem der Sklaverei (ΔΟΥΛΕΙΑ) bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus, Diss. Münster, Bonn 1993, 332–338; 344–355.

³¹ Ep. II 65 (PG 78, 508). Das Gerede der Leute gegenüber diesem Priester wird anschaulich eingeführt: Πῶς ἄλλους ἀγιάζεις ὁ ἐναγής; Πῶς καθαίρεις ὁ ἀκάθαρτος; Πῶς υἱὸς θεοῦ κατασκευάζεις ὡ δουλῶρεπής; Hiervon setzt sich Isidor gleich einleitend mit Nachdruck ab, obwohl er ihn wahrhaftig nicht für einen vorbildlichen Priester hält: Οὐ φέρω τὴν διὰ τὸν σὸν βίον γινομένην παρὰ πάντων καταβολὴν und am Schluss der Vorwürfe: Ταῦτ' ἀκούων ἀλγῶ τὴν ψυχὴν, ὅτι τε ταῦτα περὶ σοῦ φράζουσιν ... Am Ende macht er ihm nicht seine unfreie Geburt, sondern die Bestechung, durch die er sein Priesteramt erreicht hat, zum Vorwurf. Zur Zosimusaffäre ausführlich P. ΕΝΙΕΥΧ: Isidore de Péluse (Anm. 2) 213 ff.

³² Ep. III 224 (PG 78, 908): Rede eines der philosophisch Gebildeten: ... φάσκων θαυμάζειν, πῶς μὴδ' ἐξ αἵματος ἐλευθερίου φύς τὴν ὄφρὸν ἐπαίρεις καὶ τὸν αὐχένα ὑψοῖς καὶ ἐπ' ὀνύχων βαδιζεις καὶ ἀεροβατεῖν νομίζεις καὶ διὰ πάντων τῶν μελῶν τὴν ἀπειθευσίαν

die gleiche Kerbe, wenn er ihm vorhält, dass er die Leute, die ihn zur Tugend zurückführen wollten – zur Aufgabe seiner Großspurigkeit und der Verachtung anderer –, gar nicht beachte, wohl aber sich über das ängstige, was nur den Anschein eines Lasters habe. Dass er nämlich von einem Vater abstamme, der Sklave gewesen sei, dies bereite ihm allem Anschein nach die größeren Sorgen. Wichtig ist hierbei der Zusatz des Autors, dass dieser Vorwurf doch nicht die Denkweise eines Menschen beeinflusse, und daher keineswegs als erschwerend zu werten sei. Eben deswegen brauche er sich um ein solches Gerede wirklich nicht zu kümmern.³³

Wie sehr sich Isidor immer wieder darüber entrüstet, dass auch die Gegner jenes Übeltäters den in seinen Augen bedeutungslosen Makel für wesentlich gravierender einschätzten als den jetzigen üblen Lebenswandel, bezeugen einige Schreiben, die er an besonders Vertraute richtet, welche sich wegen des stadtbekanntes Skandals an ihn gewandt hatten. Gewiss schließt Isidor den Verdacht von Stolz und Überheblichkeit wegen der früheren Sklaverei nicht völlig aus; denn er erklärt in wenigen, aber nicht minder deutlichen Worten dem Priester Theon, er solle sich nicht zu sehr wundern oder gar erschrecken, wenn Zosimos jetzt umso bedeutender erscheinen möchte und jeden Sinn für das rechte Maß verloren habe. Jeder wisse doch, dass häufig unverhofftes Glück in schändlichem Gebaren offenkundig werde. Doch sei dies bei vielen zu beobachten, ein Beweis, dass ein solches Verhalten nicht allein auf eine Sklavenherkunft zurückzuführen sei.³⁴

Noch wesentlich breiter wird von Isidor der Sachverhalt gegenüber dem Diakon Eutonium ausgeführt, der sich ebenfalls wegen des stadtbekanntes Schandflecks im Klerus von Pelusium an ihn gewandt hatte. Er sei mit ihm der gleichen Meinung, so gibt er zu verstehen, dass ein derart unerträgliches Gebaren keineswegs von einem Vater hergeleitet werden könne, der früher Sklave war. Der Grund folgt auf dem Fuße: Es fänden sich nämlich viele Sklaven, welche aufgrund ihres Charakters freie Menschen erheblich überträfen.

ἐμφαίνεις. Am Ende stellt Isidor dem Hochgemuten die Grabschrift einer bescheidenen alten Frau entgegen, die trotz ihrer hohen Abkunft ganz bescheiden blieb. Damit will er sagen: Wenn Zosimos sich so hochmütig aufführe, brauche er sich nicht über die Vorwürfe wegen seiner unfreien Geburt zu wundern.

³³ Ep. III 90 (PG 78, 793 f.). Die entscheidenden Sätze über „wahre Laster – unfreie Geburt“ stehen gleich am Anfang: Μανθάνω ὡς ἐπὶ μὲν τοῖς δοκοῦσιν ἐπονεϊδίστοις λίαν ἄχθη · ἐπὶ δὲ τοῖς ὄντως οὖσιν οὐ καταδύη, ἀλλὰ καὶ ἀναβρύνη. Τὸ μὲν ἐκ δούλου σε γεγενῆσθαι πατρός, ὅπερ οὐκ ἔστι προαιρέσεως ὄνειδος, οὐδ' ἐν λόγῳ τίθεσθαι, ἀλλὰ τοσοῦτον καταγνώσκων τῶν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν παρακαλοῦντων, ὅσον ἔδει τῶν ἐπὶ τὴν ἁθυμίαν ἀγόντων καταψηφίζεσθαι. Im Folgenden geht es um die Überheblichkeit, sein wahres Laster.

³⁴ Ep. V 59 (PG 78, 1361; nr. 1290 Évieux, Lettres I, p. 308): Μὴ λίαν ἐκπλήττου, μηδὲ θαύμαζε, εἰ Ζώσιμος ἀπὸ οἰκέτικῆς, ὡς φῆς, ὀΐξης ὁρμώμενος φανητιᾶ καὶ μέτριον οὐδὲν φρονεῖ. Εἴωθε γάρ ἢ παρ' ἐλπίδα εὐημερία τοὺς ἀνοηταίνοντας πρὸς ὕβριν τρέπειν. Wierum macht er sich den Vorwurf „unfreie Geburt“ nicht selbst zu eigen (ὡς φῆς!).

Viel eher sollte man seine Erziehung im Jugendalter tadeln, da sie doch voller Schlechtigkeit gewesen sei.³⁵ Am ausführlichsten beschäftigt sich Isidor mit der causa Zosimi in jenen Zeilen, die er an seinen Vertrauten Eustathius richtet, der sich vor allem wegen des schlechten Beispiels bei Juden und Heiden ängstigte, die es damals in Pelusium in nicht geringer Zahl noch immer gegeben haben muss. Er zeigt zwar Verständnis, dass er sich wegen dessen Anfeindungen erregt, duldet es aber nicht, dass er seinen Gegner schon deswegen an den Pranger stellt (ἐκπομπεύεις!), weil er von einem Sklaven seine Abkunft herleite und so in Wirklichkeit noch immer ein Sklave sei, während er selbst sich durch Frömmigkeit und vornehme Herkunft auszeichne. Vielmehr halte er es mit dem, was schon von den Früheren in einem solchen Fall gesagt wurde: Unerträglich ist es, wenn ein Mensch, der die Peitsche verdient (μαστιγίας!), plötzlich unverdient Glück erlange. Also nicht, weil er der freien Abkunft entbehrt, verdient er es, gezüchtigt zu werden, sondern weil er im plötzlichen Glück und Erfolg das rechte Maß nicht findet, soll er diese Strafe erleiden. Mit der deutlichen Warnung, die erneut in die gleiche Richtung zielt, er möge sich nicht selbst Schande zufügen und die eigene Zunge beflecken, indem er das frühere Leben seines Gegners verspottete, schließt dieser aufschlussreiche Brief. Die Folgerung hieraus heißt ganz konkret: Er möge sich mit diesem nicht auf eine Stufe stellen und somit selbst erniedrigen, indem er ihm in unpassender Weise Dinge vorhalte, an denen er selbst schuldlos sei.³⁶

V

Fasst man zusammen, so wird klar: Wie kein anderer Kirchenvater vertritt Isidor die Meinung, dass Unfreiheit, und selbst eine unfreie Geburt, keine ver-

³⁵ Ep. V 437 (PG 78, 1581): Er nennt ihn ἄθλιος Ζώσιμος, der alle Bande zerreiße und in den Abgrund getrieben werde. Dann lässt er andere zu Wort kommen, von denen er sagt: ... οὐ θαυμάζουσιν, ἀλλὰ καὶ εἰκότως τῇ ἐξ ἀρχῆς ἀναστροφῇ τὴν κακίαν ἠῤῥῆσθαι νομίζουσι. Τὸ μὲν γὰρ ἐκ δούλου πατρὸς πεφυτεῦσθαι, παραλιμπάνουσι εἰκότως. Er stimmt ihnen aus folgendem Grund zu: Πολλοὶ γὰρ οἰκείται ἐλευθέρων εἶναι δοκούντων ἀμείνους εἶσι κατὰ τοὺς τρόπους. Dagegen sei es richtig, wenn man seine lasterhafte Jugend ins Spiel bringe.

³⁶ Ep. II 297 (PG 78, 724f.): Auch hier liegt eine persönliche Beleidigung des Zosimus vor, daher die persönliche Reaktion nach anfänglicher Zurückhaltung: ... μετὰ δὲ ταῦτα αὐτὸν ἐκπομπεύεις, παρὰ πᾶσι διαβάλλον, ὡς οἰκῆτης ὢν καὶ ἐξ οἰκετῶν φύς, τοὺς καὶ εὐλαβεία καὶ εὐγενεία κεκοσμημένους λοιδορεῖ. Hierauf das bekannte Wort der Alten über den plötzlichen Umschlag des Geschicks eines Menschen: Ἀφόρητος γὰρ ἐστὶν εὐπράγῶν μαστιγίας καὶ ὅτι τὸ εὖ πρῶττειν παρὰ τὴν ἀξίαν ἀφορμὴ τοῦ κακῶς φρονεῖν τοῖς ἀνοήτοις γίνεται. Er rechnet ihn also zu den Unverständigen. Nach einer heftigen Vorhaltung an den Adressaten, seinen Zorn doch zurückzuhalten und zu bedenken, was ihm geziemt zu sagen, nicht, was jenem geziemt zu hören, folgt der entscheidende Satz: Μὴ τοίνυν ἐκείνῳ φιλονεικῶν σαυτὸν καθύβριζε, μηδὲ τὸν βίον ἐκείνου ἐκωμωδῶν, τὴν σαυτοῦ γλῶτταν μολύνεσθαι παρασκεύαζε, ἀλλ' εἰς τέλος φιλοσόφει. Jemandem persönliche Dinge vorzuwerfen, für die er nichts kann, hält er für ὕβρις und κωμωδία.

dienten Schicksale seien. Daher dürfe ein solcher Makel niemandem in der Absicht vorgehalten werden, um ihm persönlich zu schaden. Dies widerspreche dem christlichen Glaubensverständnis, weil ein Sklave die gleiche Behandlung verdiene wie ein Freier. Mochten die Unfreien oft durch Verhaltensweisen auffallen, die man nicht billigen konnte, so darf das in seinen Augen niemals dazu führen, die in der Gesellschaft vorgegebenen, aber weder durch die Natur noch durch den Glauben zu legitimierenden Unterschiede zum Anlass zu nehmen, sämtliche Sklaven als Menschen minderen Wertes anzusehen. Hierbei ließe sich als Gegenbeispiel Gregor von Nazianz anführen, der einst in rüdem Ton den Arianerbischof Georgius von Alexandrien beschimpfte, weil er von unfreien Eltern stammte.³⁷ Ein wahrer Christ sollte, so lautet die letzte Forderung des Priesters aus dem Nilland, wenn möglich, überhaupt keinen Sklaven in seinem Haushalt haben. Schon aufgrund einer solchen Haltung gebührt Isidor von Pelusium unter den Kirchenvätern ein gebührender Rang, wie er ihn bis jetzt infolge mangelnder Aufmerksamkeit der Forschung noch nicht einnimmt.

³⁷ Or. 21, 16 (SChr 270, 142 f.); vgl. dazu D. GORCE: Georges de Cappadoce, DHGE 20, 1984, 602–610 und R. KLEIN: Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa (Anm. 1) 146–152. Hier wäre an bekannte Beispiele aus dem griechischen und römischen Bereich zu erinnern, die zeigen, dass man jemand mit dem Vorwurf einer unfreien oder unedlen Geburt zu schaden versuchte, z. B. Archelaos von Makedonien (Plat. Gorg. 471) oder den Kaisern Augustus (als Thurinus, Suet. Aug. 7, 3), Opellius Macrinus (Hist. Aug. vit. Op. Macr. 14, 1) und Maxentius als *vernula purpuratus* (Pan. Lat. XI 16, 3 Mynors) bzw. dass der Abkömmling eines Sklaven oder Freigelassenen stets einen gewissen Makel an sich trug (z. B. der Dichter Horaz).

„Nuestro modo de proceder“

Wege zu einem pastoralen Stil

Zusammenfassung: Der „modo de proceder“, die Vorgehensweise der ersten Jesuiten, drückte eine Stilsicherheit über das eigene pastorale Handeln aus. Sie vermag die Ansätze einer ästhetischen praktischen Theologie (Fürst, Siller, Grözinger, Bohren) weiterzuentwickeln. Maßgebend für die Pastoral kann eine dreifache Stufung des Stils werden: der Stil Gottes im Evangelium, der vom Hier und Heute geforderte Zeitstil und der persönliche Stil jedes einzelnen.

Abstract: The „modo de proceder“, i. e. the typical procedure of the first jesuits, was the expression of an inner assurance of pastoral action. This sense of style is able to improve the new approaches of an esthetic pastoral theology (Fürst, Siller, Grözinger, Bohren). A threefold style can be used as a guideline for pastoral work: the style of God as expressed in the gospel, the style required of the present ‚kairos‘, and the personal style of the individual.

1. „Nuestro modo de proceder“ – Was leistet die Frage nach dem pastoralen Stil?

1.1 Äpfel statt Novizen

Der General des entstehenden Jesuitenordens, Ignatius von Loyola, war zwar ein vielbeschäftigter Mann. Aber gelegentlich hatte er auch etwas freie Zeit. Er nutzte sie dazu, das zu tun, was zum Selbstverständlichsten seines Stils gehörte, nämlich Jugendlichen den Glauben zu erklären. Dafür hielt er in Kirchen oder auf belebten Plätzen der Innenstadt Roms Katechesen. Aber er tat dies in einem unmöglichen Gemisch von Spanisch, Lateinisch und Italienisch. Sein junger Gehilfe Pedro de Ribadeneira sollte seine Sprachfehler korrigieren. Aber schon bald gab er auf oder hielt am nächsten Tag dieselbe Glaubensunterweisung noch einmal selbst. Denn „er merkte schnell, daß *eigentlich die ganze Sprechweise zu korrigieren wäre, weil sowohl Wortschatz und Satzstruktur als auch Aussprache spanisch waren.*“¹ Ribadeneira fügte jedoch hinzu, ungeachtet der Fehler habe Ignatius mit solchem Eifer und strahlendem Antlitz geredet, daß Flammen um ihn hervorzubrechen und die Herzen zu entflammen schienen.“¹ Doch nicht alle erlagen seiner Ausstrahlung, und noch 1552 wurde er für seinen denkwürdigen Sprachengewirr von Kindern

¹ GRUPPE FÜR IGNATIANISCHE SPIRITUALITÄT (Hg.), *Mit Ignatius durch Rom. Spuren des hl. Ignatius von Loyola und seiner ersten Gefährten aus ihrer römischen Zeit (1538–1556)*, Frankfurt a. M. 1990, 19.

mit Äpfeln beworfen. Doch „er ging mit Geduld darüber hinweg, ohne sich zu ärgern, und setzte seine Predigt fort“.² Dass also seine Vorangehensweise eher faule Äpfel als entflammte Novizen hervorbrachte, störte ihn wenig. Hauptsache, er tat das, was zu ihm und seinen Gefährten in der Gesellschaft Jesu passte. Für Hieronymus Nadal ist dieses spontane Hinausgehen nach seinem Schlüsseltext „Die Vorangehensweise der Gesellschaft (Del modo de proceder de la Compañía)“ geradezu stilbildend für das jesuitische Ordensideal:

„Sie dürfen niemals müßig sein. Sondern wenn sie in ihren Kirchen und Häusern keine geistlichen Verrichtungen haben, gehen sie suchen, wen sie für Jesus Christus gewinnen können; und sie müssen das Ziel der Gesellschaft immer sehr lebendig vor Augen ihres Herzens haben.“³

Da betreibt also eine Gruppe armer Pilgerpriester Pastoral auf unverwechselbare Art. Durch diese ihre „ministeria assueta“ werden sie bald überall bekannt: Nachfolge Jesu nicht durch „fuga mundi“, sondern durch Seelsorge mitten unter den Menschen. Sie nennen das „nuestro modo de proceder“, auf deutsch „unsere Handlungsweise“, „Vorgehensweise“, „Eigenart“ oder noch besser, wie noch zu zeigen ist, „Vorangehensweise“.⁴ Der Jesuit Peter Knauer definiert sie folgendermaßen:

„Unserer Weise voranzugehen“ bedeutet eine konstante, von der Gruppe als sachgemäß erfahrene, bewußt übernommene und nun gemeinsame Art und Weise, sich von einer apostolischen Grundeinstellung her Ziele zu setzen, auf sie hin zu handeln und in diesem Handeln Fortschritte zu machen.“⁵

² José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, Ignacio de Loyola. Solo y a pie, Salamanca ³1990, 270.

³ Hieronymus NADAL, Die Vorangehensweise der Gesellschaft Nr. 17 (deutsche Übersetzung von Peter Knauer, masch.schr., original „Del modo de proceder de la Compañía, in: EN IV, 614–619). – Ich danke P. Günter Switek SJ für die hilfreiche Unterstützung bei der Literatursuche.

⁴ Peter KNAUER, „Unsere Weise voranzugehen“ nach den Satzungen der Gesellschaft Jesu, in: Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg ²1991, 131–148, hier 131 f. Vgl. DERS., Die Satzungen der Gesellschaft Jesu. Das „innere Gesetz“, „unsere Weise voranzugehen“ und die „Satzungen“, in: Andreas FALKNER und Paul IMHOF (Hg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556, Würzburg 1990, 379–384; William A. BARRY, Unsere Weise des Vorangehens. Zugang zu „Satzungen der Gesellschaft Jesu“ und „Ergänzende Normen“. Hg. von der Gruppe für Ignatianische Spiritualität, München 2001.

⁵ Ebd. 132. – Vgl. auch in der heutigen verbindlichen Rezeption durch die Gesellschaft Jesu das Dekret 26 der 34. Generalkongregation von 1995 zu den „Kennzeichen unserer Weise des Vorangehens (Características de nuestro modo de proceder)“: „Hay actitudes, valores y patrones de conducta que, juntas, forman lo que se ha llamado el modo de proceder de la Compañía“ ([30.04.2002], deutsch vgl. Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, München 1997, 553–563, Dekret 26,1). Die Episode mit den Äpfeln gibt freilich etwas Hintergründiges frei, was in dieser Definition etwas zu kurz kommt. Der Ordensstil ist nämlich nicht nur die „corporate identity“, deren Ziele und Werte man umschreiben kann und die dann möglichst gut in die Praxis umgesetzt werden sollen.

Ein solcher „modo de proceder“ soll hier als eine Pastoral mit „Stil“ verstanden werden. Was leistet die Reflexion auf einen solchen Pastoralstil? Vier Stilelemente zeichnen ihn aus, wie der weitere erste Teil der folgenden Überlegungen im Anschluss an Ignatius belegen soll. (1.3.1): Nadals Beschreibung von Flammen, die aus dem Gründer hervorbrachen, wurde schon früh zu einem Grundbild für den Stil der Gesellschaft Jesu, etwa im Deckenfresko des Andrea Pozzo in der römischen Kirche S. Ignazio; „Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen“ (Lk 12,49). Es ist die Bereitschaft, Gottes Kunstfertigkeit eine stilbildende Kraft über die Gemeinschaft einzuräumen. (1.3.2): Unbekümmert um faule Äpfel hält der feurige Baske an dem fest, was der Stil Jesu im Evangelium ist: das Reich Gottes zu verkünden. (1.3.3): Gerade dadurch aber kommt er den Bedürfnissen der Zeit entgegen, die Kirchenreform durch Seelsorge. (1.3.4): Schließlich findet jeder einzelne darin seinen eigenen Stil – Ignatius charismatisch, Ribadeneira eher korrekt. Zunächst muss allerdings in 1.2.1 die Vorstellung vom „nuestro modo de proceder“ genauer verstanden und in ihrer Übertragbarkeit auf den Stilbegriff untersucht werden. Dabei können zugleich erste Überlegungen von Walter Fürst, Hermann P. Siller, Albrecht Grözinger und Rudolf Bohren sowie überhaupt an die neueren Versuche einer ästhetischen Theologie vorausgesetzt werden, wie vorweg anzudeuten ist (1.2.2).⁶ Nur erwähnt sei hier, dass die Stilfrage auch an den psychoanalytischen Lebensstil-Begriff im Anschluss an Alfred Adler⁷ und an Jacques Lacans bekanntes Diktum „Der Stil ist der Mensch selbst“ anschlussfähig ist, ohne dies hier ausdrücklich diskutieren zu können. Im zweiten Teil fragen wir dann weiter⁸: Was könnte die Aufgabe

Vielmehr besteht er in einem Sich-zur-Verfügung-Stellen an Gott in einer bestimmten Handlungsweise, die damit rechnet, gerade in Misserfolg, Armseligkeit und Lächerlichkeit dem Gekreuzigten in seiner Hingabe an den Vater am treuesten zu sein.

⁶ Vgl. Rudolf BOHREN, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975; Albrecht GRÖZINGER, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1987. Zur kritischen Diskussion dieser Ansätze vgl. Norbert METTE, Praktische Theologie – Ästhetische Theorie oder Handlungstheorie?, in: Sönke ABELDT / Walter BAUER (Hg.), „... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein.“ Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftslehre (= FS Helmut PEUKERT zum 65. Geburtstag), Mainz 2000, 37–46. Des weiteren vgl. auch Peter BIEHL, Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung. Zur Bedeutung ästhetischen Denkens für eine Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre, in: Albrecht GRÖZINGER u. a. (Hg.), Gelebte Religion. Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns, Rheinbach-Merzbach 1997, 380–411; Hermann Pius SILLER, Das Unbewältigbare ausdrücklich machen. Zu einer Pragmatik des Geheimnisses, in: Edmund ARENS (Hg.), Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube, Paderborn 1997, 179–196; Dietrich KORSCH, Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende, Tübingen 1997.

⁷ Vgl. Matthias GÜNTHER, „Die Melancholie des Regenmachers“. Oder: Was vermag lebensstilorientierte Seelsorge?, in: LS 52 (2001) 341–346.

⁸ Der ignatianische „modo de proceder“ erhält im Folgenden damit eine nicht nur illustrative, sondern auch normative Bedeutung für heutige Pastoral. Dies ist in der Anerkennung

einer Stilbildung für heutige Pastoral interessant machen – hier werden wir das Ineinander von Stil Gottes, Stil des Evangeliums, Zeitstil und Personalstil inhaltlich zu füllen haben?

1.2 Vorgehensweise und Stil

1.2.1 „modo de proceder“

Was meint „modo de proceder“ für Ignatius selbst? Die deutsche Übersetzung bereitet Schwierigkeiten. Heutiges Spanisch versteht unter dem Verb „proceder“ und dem zugehörigen Substantiv „procedimiento“ einfach das Handeln und die Handlungsweise. Dennoch dürfte die etwas pointierte Übersetzung mit *Vorgehensweise* dem von ihm Gemeinten am ehesten entsprechen. Denn ein Blick in die Exerzitien des Ignatius zeigt drei im Gebrauch des Verbs „proceder“ miteinander verbundene Vorstellungen:

1. Zunächst meint „proceder“ einfach das *Weitergehen*, das Setzen der nächsten Schritte, was auch ein systematisches „Prozedere“ als „forma de proceder“ und „orden de proceder“ einschließt (Ex. nrr. 18c. 20. 258. 259). Darin ist auch der geistliche Fortschritt eingeschlossen (Ex. nrr. 335. 315).

2. Gerade dieser Aspekt des geordneten Vorgehens, der Ignatius so am Herzen liegt, führt zur zweiten Bedeutung des *methodischen Handelns* (Ex. nrr. 119. 204. 226. 350).

3. Schließlich bezeichnet es an zwei Stellen auch *die Herkunft und Ursache* (Ex. nrr. 77 [die schlecht verlaufene Betrachtung]. 346 [die Ursache der Skrupel im eigenen Urteil und freien Willen]).

Darin ist hier vor allem die Verbindung der traditionellen Idee des geistlichen Fortschritts mit dem methodischen Vorgehen wichtig (einschließlich eines klaren Wissens um Ursachen und Wirkungen, also um die Baugesetze des geistlichen Lebens). Sie gehört zweifellos selbst zur Eigenart des Ignatius und der jungen Gesellschaft Jesu und schließt ein, dass im „proceder“ tatsächlich etwas voran geht und sich nicht bloß im Kreis dreht oder allenfalls zufällige Schritte vorwärts macht.

1.2.2 Praktische Theologie und die Stilfrage

Der Bonner Pastoraltheologe Walter Fürst hat auf katholischer Seite als erster die Bedeutung der Entwicklung eines Pastoralstils erkannt.⁹ In ihm geht es um

der *forma vivendi* und *modus procedendi* durch Papst Paul II. gegeben, der „unsere ganze Vorgehensweise gebilligt“ hat (vgl. Pedro ARRUPÉ, Die Eigenart unserer Gesellschaft [= geistliche texte sj 6], München 1982, 6). Darin hat das kirchliche Amt ja nicht nur einen partikulären Orden gebilligt, sondern auch die ihm eigene Verbindung von persönlicher Vollkommenheit und Heilssorge für den Nächsten als eine exemplarische Verwirklichung des Christseins anerkannt, was nach Hieronymus Nadal die dritte „Gnade der Gesellschaft“ darstellt (vgl. ebd. 8 f.) und worin etwas Vorbildliches für jede Pastoral liegt.

⁹ Walter FÜRST, Ästhetik der praktischen Theologie. Über mögliche Wege zur Bildung

die Entwicklung einer Theorie und Praxis verbindenden christlichen Lebenslehre, die das Handeln Gottes in Gemeinde anschaulich machen kann. Drei Wege zu einer solchen Ästhetik pastoralen Handelns gibt er an: die Entwicklung einer praktisch-theologischen Urteilskraft als Verbindung von Weisheit und Humanwissenschaften in einer kommunikativen Kompetenz und in einem Sinn für die Schwächsten (christlicher „Gemeinsinn“), Communiobildung in kirchlichen Gemeinschaften und eine gezielte praxisnahe Aus- und Weiterbildung. Dabei wäre Stil mit Philipp Müller folgendermaßen zu verstehen:

„Der Begriff ‚Stil‘ ist hauptsächlich in der Literatur, der Bildenden Kunst oder Musik gebräuchlich und bezeichnet hier einen für eine bestimmte Epoche typischen Rahmen, in dem sich eine individuelle Ausgestaltung gut in ein Gesamtgefüge integriert. Fehlformen des Stils sind der Stilbruch und die Stillosigkeit. Während beim Stilbruch verschiedene Stile miteinander vermengt werden, ist bei der Stillosigkeit ein Ausdruck dominant, der keiner konkreten Richtung zugeordnet werden kann. Auf die Pastoral übertragen heißt das: Wie etwa auf den Gebieten der Kunst und Musik einer bestimmten Epoche ein entsprechender Stil zugeordnet werden kann, so soll ein bestimmter Pastoralstil im Blick auf konkrete Herausforderungen der Zeit ein integraler Orientierungspunkt der pastoralen Praxis sein. Ein Pastoralstil steuert einem stillosen Aktivismus und einem Sich-verzetteln entgegen und achtet darauf, dass in den vielfältigen pastoralen Aktivitäten eine Linie erkennbar ist, die gleichzeitig den individuellen Akzenten genügend Raum lässt und sie vielleicht sogar provoziert.“¹⁰

Schließlich kann der Stilbegriff an bedeutende ästhetisch-theologische

eines christlichen Pastoralstils, in: Ehrenfried SCHULZ/Hubert BROSEDER/Heribert WAHL (Hg.), *Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft*. Hans Schilling zum 60. Geburtstag, St. Ottilien 1987, 23–41. DERS., *Perspektiven pastoraler Erneuerung*. 1. Evangelisierung der Kirche und Gemeindeentwicklung, in: *Pastoralblatt* 45 (1993), 301–311. 2. Merkmale eines Pastoralplans, in: *Pastoralblatt* 45 (1993), 363–371, hier 367, spricht bei der Gemeindeentwicklung ähnlich von der Ausbildung einer Commu-nio-Gestalt, die mit der Gemeinde als Subjekt der Seelsorge Ernst macht.

¹⁰ Philipp MÜLLER, Ein verbindlicher Pastoralstil. „Verbindlichkeit“ als Leitmotiv für Seelsorge und Pastoral in Zeiten des Umbruchs, in: *IkaZ* 339–352, hier 344. Den überzeugenden Überlegungen Müllers sei allerdings noch hinzugefügt, dass ein Zeitstil u. U. gerade nicht Stilreinheit im Sinn der Abgrenzung und der leichten Identifizierbarkeit meint, sondern in einem kreativen Stil-Verbinden bestehen kann, so für das Miteinander der Konfessionen: Hartmut LÖWE, *Stilreine Konfessionen? Über die Torheit einer Reproduktion klassischer Kontroversen angesichts der Situation des Christentums heute*, in: *Ökumene vor neuen Zeiten* (= FS Theodor Schneider). Hg. von Konrad RAISER und Dorothea SATTLER, Freiburg 2000, 507–511.

Entwürfe wie bei Oswald Bayer¹¹, Alex Stock¹² und vor allem Hans Urs von Balthasars „Fächer der Stile“¹³ anknüpfen.

Einen „modo de proceder“ gefunden zu haben bedeutet damit, das Innere des Christusverhältnisses in die Sichtbarkeit des Handelns zu bringen. „Stil“ von griechisch „stylos“, dem Griffel und Schreibgerät, also den charakteristischen Linien, die einer zieht, geht schon im Begriff auf den sichtbaren Ausdruck aus, die Ausdrucksgestalt und die Unverwechselbarkeit (die „Schreibe“ bzw. die „Spreche“, wie es im Journalistendeutsch heißt). Mit Pastoralstil ist damit zweierlei ausgesagt. Zum einen ist der eigentliche Stilist Gott selbst, der sich selbst in der Pastoral zum Ausdruck bringt. Denn der Christ handelt im Handeln Gottes. Dabei ist er nicht nur totes Instrument, sondern er wird mit all seiner Freiheit und mit all seinen Kräften animiert. Pastoralstil ist damit gewissermaßen die Pneumatologie innerhalb der Praktischen Theologie: Der Heilige Geist weht frei und schafft sich einen Ausdruck, der unnachahmlich schön ist. Je mehr sich Menschen ihm überlassen, umso unverwechselbarer wird ihre Pastoral, umso mehr entgeht sie der Gefahr der Stilvermischung, des Plagiats oder gar der Stillosigkeit. Zum anderen ist dieser Ausdruck auch Anspruch an das Hier und Heute.¹⁴ Er ist Antwort auf die Zeichen der Zeit aus dem Evangelium. Sie besteht darum nicht bloß darin, eine Marktlücke auf dem religiösen Markt zu finden und sich dort erfolgreich zu behaupten, sondern der Gegenwartssituation das Evangelium so auszurichten, dass sie es in ihrem eigenen Zeithorizont verstehen kann: Indem sich im Pastoralstil der Kirche das Wort Gottes selbst aussprechen kann, spricht es auch die Menschen ihrer Zeit an (mit allem Widerspruch, den das auch einschließen kann).¹⁵

¹¹ Oswald BAYER, Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie, Tübingen 1999.

¹² Alex STOCK, Poetische Dogmatik. 4 Bde., Paderborn 1995–2001; DERS., Keine Kunst. Aspekte der Bildtheologie, Paderborn 1996; vgl. Stefan ORTH, Bilderschatz der Tradition. Alex Stocks Poetische Dogmatik, in: HerKorr 56 (2002) 141–146.

¹³ Vgl. Angelo SCOLA, Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk, Paderborn 1996, bes. 12–18.

¹⁴ Zugleich lässt sich mit dem Stilbegriff auch das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, von Kirche als Organisation und als *mysterium* klären. Letztlich kommt es darauf an, die zutreffende Rede „Aus Objekten der Seelsorge müssen Subjekte werden“ noch einmal zu radikalisieren: Dieser Satz ist nur zu halten unter der Bedingung der Möglichkeit, dass Gott selbst *sensu stricto* Subjekt aller Seelsorge ist. Es genügt nicht, Gott etwa in einer „Reich-Gottes-Praxis“ in Ideen, Visionen und Programmen zu objektivieren, sondern es muss anzugeben sein, wie er wirklich als freier, personaler Ausgangspunkt alles kirchlichen Handelns verstanden wird. Er ist es, der sendet und der dadurch seine Kirche gestaltet. Dies ist wohl nur mit Hilfe von mystischen Kategorien zu denken wie dem sanjuanistischen „nada“ als Ort des Wirkens Gottes im Menschen oder der *unio mystica* nach Meister Eckhart als Nichts-Tun des Menschen von sich aus. Es schließt die Spiritualität der Seelsorger als durchgängige Prägung ihrer Seelsorge ein.

¹⁵ Vgl. Andreas WOLLBOLD, „Nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“. Nachfragen zur Methode der Pastoraltheologie, in: Bertram PITT-

1.3 Vier Impulse für einen Pastoralstil aus dem „nuestro modo de proceder“

1.3.1 Leben in Gottes Stil

Am Anfang des „modo de proceder“ steht die geistliche Existenz des baskischen Pilgers Iñigo.¹⁶ Er weiß sich vom Geist geführt. Mit großer Kreativität zeichnet er ihm ein einzigartiges Leben nach dem Evangelium vor. Was daran auf andere Christen übertragbar ist, verdichtet er in seinen „Geistlichen Übungen“. Schon während seiner Studienzeit an der Paiser Sorbonne stoßen durch diese Exerzitien Kommilitonen zu ihm und teilen seine Lebensweise. „Compañeros“, Gefährten Jesu in seiner Sendung zum Heil der Menschen wollen sie werden. Dieser „modo de proceder“ ist somit eine intuitive Prägnanz des gesamten Handelns aus der Kunstfertigkeit Gottes. Was bedeutet dies theologisch? Wer als Mensch existiert, handelt sinnhaft. Nicht dass jeder Akt sinnvoll wäre, beileibe nicht, aber selbst sein „Nonsense“ geht im Letzten auf Sinn aus. Er will etwas ausdrücken. Es ist intentionales Handeln, wie Max Weber herausgearbeitet hat.¹⁷ Für einen Christen ist diese Ausrichtung auf einen letzten Sinn noch einmal vertieft im „einen Notwendigen“ (vgl. Lk 10, 42). Indem ein Christ handelt, tut er nicht bloß dies und das, abseits von seiner Existenz. Sondern im einzelnen Tun ahnt er Ganzheit und Sinn des eigenen Daseins und Tuns vor Gott: Er sucht nach Gottes Willen. Dem Willen Gottes zu folgen bedeutet deshalb keine Fremdbestimmung, sondern das Eingehen auf die sinnhafte Stimmigkeit der Wirklichkeit angesichts Gottes. Dieser Wille zeigt sich deshalb nach den Exerzitien des Ignatius auch nicht in blinden Befehlen, sondern in der Leben-Jesu-Betrachtung. Im Schauen auf Jesu Lebensstil ist der Stil Gottes erkennbar und unterscheidbar. Hier ist Ästhetik aufgerufen und nicht nur Ethik. Denn im Gegenüber zu Christus nimmt der Christ einen Lebensstil wahr, der gleichzeitig Stil des Evangeliums ist und Einladung, in der Kirche unserer Zeit einen persönlichen Stil gläubiger Exis-

NER/Andreas WOLLBOLD (Hg.), *Zeiten des Übergangs. Festschrift für Franz Georg FRIEMEL zum 70. Geburtstag*, Leipzig 2000, 354–366, sowie Hans-Joachim SANDER, *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*, in: Gotthard FUCHS / Andreas LIENKAMP (Hg.), *Visionen des Konzils: 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“* (= Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 36), Münster 1997, 85–102; DERS., *Zeichen der Zeit – Kontraste der Menschwerdung. Hinführung zu gegenwärtiger Fundamentaltheologie*, in: Barbara HENZE (Hg.), *Studium der Katholischen Theologie: eine themenorientierte Einführung* (= UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 1894), Paderborn-München-Wien-Zürich 1995.

¹⁶ „La forma de la Compania està en la vida de Ignacio“, meint darum Jerónimo Nadal, vgl. MHSI Nadal V-I, pp. 268 (II) und 257 (52a); vgl. auch ebd. 262 (33): „Dios nos lo puso como un ejemplo vivo de nuestro modo de proceder.“

¹⁷ MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen 1972, 1–11.

tenz zu entfalten.¹⁸ Einfach und in einem Bild der kleinen Therese gesprochen, ist der Christ ein Pinsel in der Hand Gottes; diesen Pinsel lässt er hier und heute ein Original malen – und ob der Pinsel vielleicht auch ein Einfaltspinsel ist, tut dann auch nicht mehr viel zur Sache.¹⁹

Pastoral in Gottes Stil, was bedeutet das also? Angesichts der Zersplitterung der Pastoral in ein Tausenderlei von gut gemeinten Ratschlägen, Pastoralplänen und Hochglanz-Ratgebern erinnert der „modo de proceder“ an die sinnhafte Mitte allen seelsorglichen Engagements in Christus. Damit ist Pastoral aber mehr als ehrenamtlich oder in Arbeitsverträgen gebundene Arbeitskraft, sie ist Einsatz der ganzen Person. Zuerst und vor allem soll kirchliche Leitung Mitarbeitern deshalb Handlungsräume eröffnen, in denen sie den Sinn des eigenen Lebenseinsatzes wahrnehmen können. Das schließt etwa bei den Konzeptionen einer kooperativen Pastoral ein, dass alle Beteiligten trotz gewachsenen Aufgaben Freude an der Arbeit behalten können. Zentrale Leitungsaufgabe ist es somit, Ein-sicht, also nachvollziehbare Modelle der Nachfolge Christi in einem bestimmten Berufsfeld zu ermöglichen – ob nun jemand eine neue Stelle übernimmt, ob Ehrenamtliche gewonnen werden²⁰ oder junge Leute für einen pastoralen Beruf motiviert werden, bei der Organisationsentwicklung und in der Gemeindeberatung, bei Leitbildprozessen im Caritasverband, in einem kirchlichen Krankenhaus, in einer Schule oder bei einem diözesanen Forum.

1.3.2 Seelsorge im Stil des Evangeliums

Seelsorge garantiert keinen Erfolg. Es gibt keine gewissen Antworten auf Fragen wie diese: Wie kann die Erstkommunionvorbereitung sinnvoll gestaltet werden? Hilft ein Ehevorbereitungskurs wirklich später in der Ehe? Vieles geschieht in Versuch und Irrtum, nicht wenigens gleicht gar dem Stammeln des Ignatius in vielen Sprachen. Es scheint, dass der Konsens darüber, was Pastoral tun soll, deutlich abgenommen hat. Die Folge sind Aktivismus und

¹⁸ In diesem Sinn versteht Karl Rahner den christlichen Glauben als ein den ganzen Menschen beanspruchendes Ereignis noch vor der Unterscheidung in Verstehen und freiheitliche Selbstbestimmung (Karl RAHNER, Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität, in: Rahner S XII, 85–107, bes. 97: „Christlicher Glaube ist somit [...] das unüberholbare Ereignis von Rationalität und Emotionalität als Ganzem und Einem selbst“). Pedro Arrupe drückt deshalb in die Darstellung des „modo de proceder“ abschließenden Gebet eindeutig aus: „Herr, während ich ‚über Eigenart‘ nachdachte, entdeckte ich, daß das Ideal *unserer* Art des Handelns *deine* Art des Handelns ist. [...] Gib mir vor allem jenen ‚sensus Christi‘, jenen ‚Geist Christi‘, von dem der hl. Paulus spricht; damit ich mit dir, mit den Gefühlen deines Herzens, zu fühlen vermag, was Liebe zu deinem Vater und Liebe zur Menschen tatsächlich ist“ (ARRUPE, Eigenart 39 f.).

¹⁹ Ms C 20rv.

²⁰ Vgl. Andreas WOLLBOLD, Gemeinde gemeinsam gestalten. Laien zur Verantwortung gewinnen, in: Rivista teologica di Lugano 7 (2002) 31–45.

Burn-out, Kürzungen bloß nach dem Gießkannenprinzip, ein Überhandnehmen von Jubiläen, an denen wider besseres Wissen die Notwendigkeit einer kirchlichen Einrichtung beschworen wird, und sicher auch die fatale Tendenz kirchlicher Organisation, Misserfolg durch institutionellen Ausbau kompensieren zu wollen. Die ausgeprägte organisatorische Absicherung hierzulande lässt die persönliche Ohnmacht nur umso lastender spüren. Gewiss, manches ist nach sorgfältiger Analyse und gezielterer Arbeit verbesserbar, doch treu begleitet Unsicherheit die Pastoral. Umso bedeutsamer ist die Unbekümmertheit des Ignatius. Er ist stilsicher, weil er aus einer „inneren Erkenntnis des Herrn“ dazu kommen will, ihn „je mehr zu lieben und ihm nachzufolgen“ (Exerzitien nr. 104). Wenn er gerade eine Stunde Zeit hat, betreibt er unbekümmert das, was er von Gott als seine und seiner Gefährten eigenste Art erkannt hat: die Sendung Jesu fortzuführen. Das ist immer richtig.

Und heutige Pastoral, was würde sie tun, wenn sie gerade nichts zu tun hätte (sofern das nicht eine allzu unwahrscheinliche Perspektive ist ...)? Vielleicht vorsorglich einmal etwas kopieren? Einen Kaffee kochen? Aber was dann? Der „modo de proceder“ ermutigt zur Stilsicherheit, also zum „demütigem Selbstbewusstsein“ (Joachim Wanke²¹), was zum „Kerngeschäft“ der Seelsorge gehört und was nicht. Es wächst nicht aus Dickköpfigkeit oder aus der Weigerung, sich auf Neues einzulassen, sondern aus der Verwurzelung in der Schrift. Sie ist zu fragen: Was ist heute angemessen? Was sich dann zeigt, gibt Stilsicherheit.

1.3.3 Den angemessenen Zeitstil finden

Die ersten Gefährten um Ignatius hatten etwas sehr Demokratisches. Ihr „modo de proceder“ hatte nichts von Kadavergehorsam, im heutigen pejorativen Sinn sondern er entsprang dem gemeinsamen Leben und vor allem der Schlüsselerfahrung der Geistlichen Übungen. Seine Prägung ist für den Einzelnen somit nichts Aufgesetztes, sondern sie entspringt der Einsicht in das Sinnhafte des Handelns.²² Darin erfuhren sie sich von Gott in das Hier und Jetzt ihrer Zeit gestellt. Daraus entwickeln sie eine Prägnanz des Handelns, wie sie

²¹ Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein (26. November 2000) (= Die deutschen Bischöfe 68). Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, 39.

²² Das hat Folgen für das Verständnis des Gehorsams. Er hilft, die eigenen Vorlieben und Meinungen auszublenden, um dadurch den Sinn eines Auftrags genauer erfassen zu können. Er schafft Verlässlichkeit und nimmt dadurch das eigene Handeln aus der Beliebigkeit. Er setzt Kräfte frei, so dass man auch für Unterlassenes Rechenschaft zu geben hat (vgl. KNAUER, „Unsere Weise voranzugehen“ 143–146). Unter ausdrücklichem Bezug auf die Vorgehensweise mahnt Ignatius den Jesuiten Bobadilla etwa in einem Brief vom 8. März 1556, bei der Reform des Silvestrinerordens nicht zu rücksichtslos vorzugehen, indem er Don Gerardo de Sassoferato in überzogenem Eifer ins Gefängnis werfen ließ. (IGNATIUS VON LOYOLA, Briefe und Unterweisungen. Übersetzt von Peter Knauer [= Ignatius von Loyola. Deutsche Werkausgabe I], Würzburg 1993, 868).

in einer bestimmten Situation voranzugehen haben. Ignatius hat solche situationsgerechten Umsetzungen des „modo de proceder“ gerne in Instruktionen (schriftliche Anweisungen für einzelne in einer bestimmten Aufgabe) und in Regeln (für die äußeren Dinge in einem besonderen Bereich oder in einem einzelnen Haus) zusammengefasst, von denen die „Unterweisung für die Mitbrüder in Trient“ von 1546 die vielleicht bekannteste ist. Danach sollen die Mitbrüder Jay, Laínez und Salmerón auf dem Konzil die drei Haltungen von Dialog, Dienst und Austausch miteinander verbinden: wachsame, hinhörende Beteiligung an den Konzilsdebatten, Seelsorge – „predigen, beichthören und Vorträge halten, Kinder lehren, Beispiel geben, Arme in Spitälern besuchen und die Nächsten ermahnen“ – und täglich eine Stunde abendlichen Gesprächs der drei Jesuiten in Trient.²³

Zeitstil entwickelt also das der Kirche in einer bestimmten Situation Aufgetragene. Aber, und darin besteht die eigentliche Leistung der Reflexion auf den Pastoralstil, dieser die Gemeinschaft verbindende Stil respektiert zugleich die Persönlichkeit jedes einzelnen. Er vermittelt den einzelnen Sinn und motiviert sie dadurch dazu, sich in geeigneter Weise einzusetzen. Subjektivität und Kirchlichkeit sind hier aufeinander bezogen – wenn auch natürlich nur als regulative Idee für innerkirchliches Gespräch und Strukturreform. Die Suche nach einem pastoralen Stil führt der Pastoralentwicklung damit das Leitbild der Subjektwerdung durch Partizipation vor Augen. Für pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter bedeutet dies näherhin, dass mit einem solchen Leitbild der Zwiespalt zwischen eigenem Leben und Einbindung in seelsorgliche Organisation überwunden werden kann.

Zeitstil konkretisiert den „modo de proceder“ in Antwort auf eine Zeitsituation. Entsprechend den verschiedenen Berufungen, Charismen und Diensten schließt sie immer auch eine Pluralität von Verwirklichungen durch einzelne Gruppen in der Kirche ein.²⁴ So kann ein geklärter Zeitstil auch Fragen

²³ IGNATIUS VON LOYOLA, Briefe 112–115; das Zitat findet sich in: ebd. 113. Vgl. in heutiger Rezeption Willi LAMBERT, Die Kunst der Kommunikation. Entdeckungen mit Ignatius von Loyola, Freiburg 2001, 39–55. – Solche situationsbedingten Instruktionen und Regeln sind konkreter als die Satzungen der Gesellschaft Jesu. Sie versuchen, den Geist des „modo de proceder“ für bestimmte Menschen in bestimmten Aufgaben zu verkörpern. Später (vor allem nach der Wiederzulassung des Ordens 1814) hat man gelegentlich daraus fälschlicherweise generelle Erkennungszeichen eines Jesuitenstils gemacht, die ein der Zeit angemessenes Verhalten verhindern konnten. Bei einem solchen Stil war die Vermutung, die hohe Zurückhaltung der frühen Jesuiten gegenüber Frauen sei auf ein geheimes Jesuitenkraut zurückzuführen, das den Mahlzeiten in den Niederlassungen und Kollegien beigelegt wurde, nur eine der lebenswürdigsten.

²⁴ Für die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens hat das II. Vatikanum genau dieses Vorgehen vorgegeben: einerseits zurück zum Gründercharisma (also die existentielle Erschließung des Evangeliums im Ordensanfang) „ihrer besonderen Lebensform“ (LG 45) „entsprechend der ihnen je eigenen Berufung“ (CD 33) und in „ständiger Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute“ in

wie die folgenden in hilfreicher Weise gewichten: Was ist das Spezifikum bestimmter Gruppen wie der Kolpingfamilie oder kategorialer Seelsorgearten wie der Jugendsozialarbeit in Abgrenzung von der Jugendpastoral? Wie lässt sich die Krankenhausseelsorge in der Zuordnung zu den anderen Diensten im Haus und zur Krankenseelsorge der Gemeinde profilieren? Gibt es weibliche und männliche Stile in der Seelsorge und woran orientieren sie sich²⁵?

Schließlich dürfte die Suche nach einem pastoralen Stil eine Schwachstelle der derzeitigen Bemühungen um kirchliche Organisationsentwicklung ausgleichen können. Meist nämlich überträgt sie das Instrumentar der Entwicklung von Wirtschaftsunternehmen auf sie und übersieht dabei das zweckrationale Verständnis von „Vision“, „corporate identity“, „Philosophie“ und „Leitbild“ der Organisationen. D.h. Unternehmen funktionieren danach, indem sie Ziele identifizieren und diese möglichst reibungslos verfolgen. Sie verbleiben damit wesentlich in instrumentellem Handeln, d. h. alle Tätigkeiten werden auf den Unternehmensgewinn hin ausgerichtet. Im „Stil“ dagegen wird auch Freiheit und Ausdruck von Persönlichkeit (kommunikatives Handeln) angesprochen: Seelsorge ist Kunst und somit stets auch Ausdruck von Persönlichkeit.

1.3.4 Einen Personalstil entwickeln

Ignatius gibt bei seinen Katechesen sein Innerstes preis, wenn er am Ende jeder Katechese wieder in seinem unnachahmlichen Sprachgemisch ausruft: „Amare a Dios con toto el core, con toto el ánima, con toda la voluntad!“²⁶ In seiner Seelsorge verknüpfen sich deshalb auf charakteristische Weise Arbeit an der eigenen Persönlichkeit und Dienst am Nächsten. Der „modo de proceder“ meint zunächst den eigenen geistlichen Fortschritt. Er hat seine Pointe im ignatianischen „Je-mehr (más, lateinisch magis)“: Weil Gott stets größer ist als alle menschliche Fassungskraft, drängt das Verhalten immer aus den gewohnten Bahnen menschlichen Handelns heraus. Es wird zu einer wirklichen Vorangehensweise, zielt es doch Neues an, und dieses Neue schließt

„ihrer Eigenart und ihrer besonderen Aufgabe“, „entsprechend ihrem besonderen Charakter“ (PC 2b–c); andererseits Verwirklichung in zeitgemäßer Form und unter „Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse“ (PC 2; vgl. dazu die acht Punkte der Rezeption des „modo de proceder“ durch die 34. Generalkongregation der Jesuiten [Dekrete 553–563]).

²⁵ Vgl. Sabine PEMSEL-MAIER (Hg.), *Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis*, Ostfildern: Schwabenverlag 2001, bes. 159; Veronika PRÜLLER-JAGENTUEFEL, *In doppelter Differenz: Seelsorge als Frauenberuf. Von den Seelsorgehelferinnen zur heutigen Situation von Frauen in pastoralen Berufen*, in: ebd. 139–164, hier 159; vgl. auch Silvia BECKER, *Eine Chance für die Kirche. Der spezifische Beitrag von Frauen für die Seelsorge*, in: ebd. 165–183, sowie aus evangelischer Sicht Bärbel WARTENBERG-POTTER, *Der weibliche Stil im Amt. Frauen in der Kirchenleitung*, in: *EvKomm* 25 [1992] 642–644).

²⁶ TELLECHEA IDÍGORAS, *Ignacio* 270.

einen wirklichen Fort-Schritt aus der Welt zum Reich Gottes ein.²⁷ Zum anderen aber verwirklicht er diesen Fortschritt gerade durch die methodische Verbesserung der Seelsorge. Sie setzt die Indifferenz für die einzelne Pastoralform voraus. Nichts muss so sein oder so bleiben. Diese Haltung setzt eine „ungewöhnliche Kreativität von Ignatius“ frei, so dass er nach seinem Mitarbeiter Cãmara „für alles Mittel fand, die sehr verschieden und ungewohnt gegenüber denen waren, die sonst irgendein Mensch fände.“²⁸ Praktisch kann aus einer solchen Indifferenz die Freiheit erwachsen, Nein zu sagen: „Ich muss nicht so sein wie mein Nachbarpfarrer. Ich darf Stärken entwickeln und Lücken haben.“

So kann die Stilfrage tatsächlich zum Formprinzip der Pastoral werden. Denn Stil prägt ihr ganzes Handeln. Es nimmt seinen Ausgang im Heilshandeln Gottes, wie es sich im Evangelium ausgedrückt hat, verwirklicht sich in der Kirche jeder Zeit und jedes Ortes in besonderer Weise und schafft gerade in diesem Zeitstil einen Raum für das persönliche Handeln einzelner. Dies gilt es nun im zweiten Teil auch inhaltlich für heute zu füllen. Um bei dieser Aufgabe nicht zu schemenhaft zu bleiben, soll auf die wegweisenden „Pastoralen Orientierungen des italienischen Episkopates für die erste Dekade des 21. Jahrhunderts“ vom Jahr 2001 zurückgegriffen werden: „Das Evangelium mitteilen in einer sich ändernden Welt.“²⁹ In Auseinandersetzung mit seinen Leitgedanken wird nun der Weg zu einem Pastoralstil auf den genannten drei Stufen von Stil des Evangeliums, Zeitstil und Personalstil beschrieben.³⁰

²⁷ So fordert IGNATIUS VON LOYOLA, Briefe 917, in einem seiner letzten Briefe vom 5. Juli 1556, gedrechselte Phrasen ohne Inhalt beim Briefeschreiben aufzugeben. „Was man von Euch erwartet, ist, zu hören, daß ihr in den heiligen Tugenden und religiösen Gebräuchen vom Guten zum Besseren voranschreitet; es bedürfe jedoch nicht der Abfassung Eurer Briefe. Das gute Vorgehen wird nicht durch die eleganten Worte, sondern durch die Tatsachen mitgeteilt.“ Deshalb sollen Briefe nicht länger als zwei Sätze lang sein.

²⁸ Zit. nach KNAUER, „Unserer Weise voranzugehen“ 134.

²⁹ *Conferenza Episcopale Italiana*, Comunicare il vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000. Testo integrale del Documento Ufficiale, Casale Monferrato: Ed. Piemme 2001. Vgl. Luciano COMINI, *La chiesa italiana nel solco della storia Il rapporto chiesa-mondo e l'inculturazione nei documenti della Conferenza Episcopale Italiana (1966–1999)*, Celleno: La Piccola Editrice 2000. Aufschlussreich ist auch der neue Pastoralplan für die Diözese Rom, der für die Ewige Stadt von der Notwendigkeit der Mission als Grunddimension allen pastoralen Handelns ausgeht (*Diocesi di Roma*, Ripartire da Cristo per la missione permanente nella città. Programma pastorale della Diocesi di Roma per il triennio 2001–2004).

³⁰ Auf diesen drei Stufen beschreibt das Dokument zunächst die Sendung Christi als Maßstab des Evangeliums, um in einem zweiten Teil Antworten für die Gegenwart zu finden. Abschließend gibt es Anregungen für einen einzelnen Pastoralplan.

2. Stil Gottes im Evangeliums – Zeitstil – Personalstil

2.1 Der Stil des Evangeliums

„Die Evangelisierung kann nur geschehen, indem man dem Stil Jesu folgt, dem ‚ersten und größten Träger der Evangelisierung‘“, sagt das italienische Dokument (nr. 33) unter Bezug auf ‚Evangelii nuntiandi‘ (nr. 7) Papst Pauls VI. Freilich konfrontieren die Bischöfe diesen stets gültigen Stil Jesu im Evangelium sofort mit dem „Heute Gottes“, durch das er erst wirklich erkannt werden kann (nr. 34). Die Pastoral der Kirche hat also nicht einen ungeschichtlichen Kernbestand, der nur an den Rändern gelegentlich eine Auffrischung vertragen könnte. Vielmehr zeichnet sich der Stil Jesu gerade dadurch aus, inkarnatorisch ins Hier und Heute einzutreten. Nach dem Dokument folgt die Kirche diesem Kommen Jesu in die Gegenwart in der doppelten Bewegung von Hinhören („metterci in ascolto della cultura del nostro mondo“) und Zeugnis für den „Unterschied des Evangeliums“ gegenüber jeder einzelnen Kultur (nr. 34–35). Deutlich ist dahinter die Zweiheit von Dialog und Mission zu erkennen. Erst dort, also in christlicher Zeitgenossenschaft, kann es auch zu einem vertieften Verständnis dessen kommen, was die Schrift vorgibt.

Was sind also solche Vorgaben des Evangeliums, die wir heute als unverzichtbar erkennen? Zunächst ist wohl die Personalität der Glaubensvermittlung und der Verzicht auf jede Zwangsmaßnahme im Glaubenszeugnis erst heute prinzipiell Allgemeingut geworden. Daraus ließen sich Untermaßverbote für jeden künftigen Pastoralstil ableiten. Jede Pastoral fällt unter den Maßstab der Schrift zurück, die nicht zumindest offen ist auf einen durchdachten und verantworteten Glauben hin; jede, die nicht wenigstens anfanghaft in ein persönliches Gottesverhältnis führt; jede, die nicht im Kern auf der Erstverkündigung des Kerygmas von Tod und Auferstehung Christi beruht; jede, die nicht eine Liebe zu den Armen und Kleinen kennt. Doch auch die Gestalt der Kirche selbst ist vom Evangelium herausgefordert. Treffend spricht Yves Congar von einer „dienenden und armen Kirche“ – die heutige Option für die Diakonie ist von daher zu verstehen.³¹ Sie ist wohl verbindlicher Stil des Evangeliums und nicht nur sich wandelnder Zeitstil. Schließlich braucht er wohl auch den Drang zur konkreten Nachfolge des gekreuzigten Jesus. Jede Pastoral muss in sich wohl das Verhältnis zu den evangelischen Räten integrieren und darin das Kreuz selbst als Stil aufnehmen.³² Auf dieser

³¹ Yves CONGAR, Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965. Ähnlich sucht „Das Evangelium mitteilen“ Nr. 64 nach einer „demütigen und dienenden Kirche (la Chiesa umile e serva)“ als Weg zur pastoralen Fruchtbarkeit.

³² Vgl. Stefan KIECHLE, Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität (= SSSTh 17), Würzburg: Echter 1996. Insofern ist ein Zeichen wie der Zölibat des Weltpriesters wohl mehr als nur menschlichen Rechts. Jede Änderung

Grundlage kennt das begonnene 21. Jahrhundert in der Kirche in Westeuropa noch einige spezifischere Imperative, die es nun weiter zu beleuchten gilt.

2.2 Ein Zeitstil für Westeuropa im 21. Jahrhundert

Die wohl wichtigste Aussage der italienischen Bischöfe zum Zeitstil in einem stark von Volksreligiosität geprägten Land ist die Forderung nach „einem erwachsenen, ‚durchdachten‘ Glauben (una fede adulta, ‚pensata‘)“ (nr. 50, vgl. 45) – nicht als Intellektualisierung, sondern als persönlich übernommener Glaube. Damit treffen sie sich mit der Zeitansage der deutschen Bischöfe in „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“:

„Im Zentrum aller pastoralen Bemühungen steht die Sorge um Glaubenserneuerung und Glaubensvertiefung als eine Hilfe, dem Gott des Lebens zu begegnen. Dazu gehört eine persönlich verantwortete, in eigener Erfahrung verwurzelte Glaubensentscheidung.“³³

Daran schließt sich der Grundgestus unserer Zeit an: Vertrauen auf das Leben nach und auf das Zeugnis für das Evangeliums (übrigens könnte dies ein neuer Schub für die Ökumene werden). D. h. das Evangelium kann heute nicht mehr nur als Ziel, sondern auch als Mittel der Pastoral verstanden werden.³⁴ Der wichtigste Grundgestus des heutigen Zeitstils ist die Begegnung mit dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums selbst. Mittel der Pastoral, das waren früher vielleicht Standesgruppen, jahrgangweise Erfassung und Betreuungspastoral mit ihren Fahnenmeeren bei Bistumswallfahrten, Andachtsbildchen in Katechismusstunden oder gelegentlich der Kasten Bier vom zünftigen Präses. Sie waren all das, was bis heute eben als „incentives“, als Anreize Unternehmen, Gruppen und selbst Eltern gegenüber ihrem unbotmäßigen Nachwuchs einsetzen, um andere für ein bestimmtes Verhalten zu gewinnen. In halboffenen Gesellschaften starker Milieubindungen bildeten sie wirksame Mittel der Verstärkung dieser Bindung, ohne doch selbst spezifisch christlich zu sein. Heute und noch mehr morgen in individualisierten Verhältnissen wird all das kraftlos bleiben, wenn nicht sehr viel ausdrücklicher als zuvor die Mitte aller Mittel die „Kraft Gottes, das Evangelium“ (vgl. Röm 1,16) sein wird. Persönlich angesprochen zu sein bildet den Schlüssel zur Entwicklung gläubigen Verhaltens. Von der Pfingstpredigt des Petrus heißt es, „sie traf die Hörer mitten ins Herz“ (Apg 2,37). Weil das Wort Gottes sie anspricht, kehren Menschen um. Was es zu sagen hat, das hätten sie wirklich nicht gedacht. Deshalb bleiben sie bei denen, die es ihnen sagen (vgl.

dieser Disziplin müsste angeben, wie sie in anderer Weise diesen Drang in die Nachfolge des armen Herrn sichtbar darstellen könnte (z. B. durch die konkret gelebte Armut entsprechend dem Warenkorb bei der Sozialhilfeberechnung).

³³ Zeit zur Aussaat 23.

³⁴ Vgl. Andreas WOLLBOLD, Kirche als Wahlheimat, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 54 (2002) 99–107, bes. 101 und 105.

nr. 47). Ein solcher Stil wird sehr einfach sein: Gleich was Christen sich sonst noch einfallen lassen, immer darf bei ihnen das geschehen, was nach Bernhard von Clairvaux die Menschen bei Jesus erlebten: „Sie hatten Freude an seinem Wort und an seinem Anblick.“³⁵ Das schließt ein, dass das wichtigste pastorale Werk die Arbeit an sich selbst ist – sonst haben die Menschen nicht Lust, sondern Frust an den Jüngern Jesu. In diesem Sinn gab es wohl seit Jahrhunderten keine so faszinierende Zeit der Pastoral wie heute.

Im Blick auf die Adressaten schließt das Leben und Zeugnis des Evangeliums die Aufgabe ein, Differenz in Beziehung zu wagen. Wenn Papst Paul VI. vom Bruch zwischen Evangelium und Kultur spricht, antworten die italienischen Oberhirten mit der Forderung nach einem erneuerten „kulturellen Projekt mit christlicher Orientierung (progetto culturale orientato in senso cristiano)“ (nr. 50). Christentum darf kein Milieuphänomen sein, es muss eingehen auf das, was an der Zeit ist: „Was sind die Möglichkeiten und die Hindernisse, die sich der Ausbreitung der Frohbotschaft in unseren Gemeinden und in unserem Land bieten“ (nr. 36)? Welche neuen Werte finden sich in der Gesellschaft – etwa die Sehnsucht nach Echtheit, nach Nähe, nach Sinn oder nach einem nicht materialistischen Verständnis von Naturwissenschaft und Technik? Wie geht das Evangelium darauf ein und wie führt es diese Kultur tiefer zu dem, was sie sucht? Neben dem Evangelium als Mittel der Pastoral ist dies ein zweiter Grundgestus, der von Differenz in Beziehung. Es kommt also wesentlich darauf an, „sich in der ‚Welt‘ anpassungs- oder anschlussfähig zu halten, ohne in ihr aufzugehen, in der Beliebigkeit oder Irrelevanz zu zerfließen und das Skandalon ihrer Verkündigung preiszugeben“.³⁶ Aus diesen beiden Grundgesten fließen nun einige besonderen Imperative:

- In einer komplexen Welt können Antworten oft nicht flächendeckend gegeben werden, sondern nur *zeichenhaft*. Kirchliche Gemeinschaften wie Pfarreien, Verbände, Orden, geistliche Gemeinschaften, aber auch Laien in weltlichen Organisationen können exemplarisch Antwort auf Zeitfragen geben – z. B. in einem generell behindertenintegrativen Ansatz oder im Erhalt tragfähiger Nachbarschaftsstrukturen.
- Eine solche zeichenhafte Pastoral sichert die *Grundversorgung* der Getauften, engagiert sich darüber hinaus aber vor allem dort, wo Menschen sich aus einem erwachsenen, durchdachten Glauben heraus zusammuntun.
- Treffend unterscheiden die italienischen Bischöfe die pastorale Aufgabe der Personalisierung des Glaubens in der Eucharistiegemeinde von der Hinwendung zur weiten Schar der *Getauften*, die wenig oder keinen Glaubens-

³⁵ „affatu pariter et aspectu illius delectati“ (Sermo 1 in festivitate omnium sanctorum 4, in: S. Bernardi opera. Vol. 5: Sermones II. Hg. von J. LECLERCQ und H. ROCHAIS, Rom 1968, 329f.).

³⁶ Michael N. EBERTZ, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg: Herder 21998, 145; vgl. auch MÜLLER, Pastoralstil 341.

oder Gemeindebezug haben (nr. 46). Hierzulande dürfte die Erfahrung der radikalen Säkularisierung des deutschen Ostens dazu beitragen, Illusionen zu vertreiben. Es gibt über Generationen hinweg ein Verschwinden des Glaubens. Erstaunlicherweise erkennt das italienische Dokument aber auch für das „katholische“ Italien einen „religiösen Analphabetismus der jungen Generationen“ (nr. 40), viel moralische Irritation (nr. 41) und eine „dürftige Übermittlung des geschichtlichen Erbes“ zugunsten einer Verflachung im bloßen Hier und Jetzt (nr. 42). Angesichts solcher Distanzen zum Evangelium fordert Zeitstil ein Kirchenbild, das viele Kontaktmöglichkeiten mit den Menschen, Erschließungserfahrungen und die Erstverkündigung des Glaubens einschließt.

- Mutig spricht das Dokument auch von der *Qualitätssicherung* (Appendice S. 146): Alle Angebote sind daraufhin zu befragen, welche prägende Kraft für Christen wirklich davon ausgehen kann.³⁷ Das „Allerhand aus Stadt und Land“ genügt nicht mehr.

2.3 Seinen Personalstil finden

Personen werden wichtiger, Menschen mit Wegen und Erfahrungen, Leute, die für etwas einstehen können. Im Personalstil sollen sich Persönlichkeit und Beruf zu einer unverkennbaren Einheit verbinden können. Kirche und Theologie sollen Ausbildung, Einsatz, Förderung und natürlich auch die Selbstsorge von Seelsorgerinnen und Seelsorgern so gestalten, dass Menschen darin zu ganzen Persönlichkeiten heranwachsen können und nicht verbogen werden. Sie sollen an ihre Berufung glauben lernen, ihre Sendung beherzt ergreifen können, an ihren Aufgaben reifen, Selbstvertrauen gewinnen, Grenzen anzunehmen bereit werden und bei alldem zu einem sehr persönlichen Stil finden. Leichter gesagt als getan, gewiss. Der ignatianische „modo de proceder“ war der Geist, der den Buchstaben der Satzungen und Strukturen der frühen Gesellschaft Jesu prägte.³⁸ Ebenso ist Theologenausbildung und -einsatz immer unerbittlich daraufhin zu befragen: Ist der Geist eines Lebens nach dem Evangelium und für das Evangelium hier verkörpert oder nicht? Der „modo de proceder“ braucht die exemplarische Verwirklichung, Menschen, die zeigen: So kann man heute als Priester, als Verantwortungsträger in einem Laienverband, als Ordensfrau, als Lientheologe oder als Bischof leben – aus-

³⁷ Vgl. *10 Jahre Katholisches Büro Erfurt: „Entwicklung und Perspektiven des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im wiedervereinten Deutschland und in Europa“*. Jubiläumsvortrag von Pater Dr. Hans Langendörfer, Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, gehalten am Montag, 19. Januar 2001, in der Erfurter Brunnenkirche, zit. nach Pressedienst des Bistums Erfurt (kathweb.de/bistum-erfurt/aktuell vom 20.02.2001).

³⁸ „Die Satzungen sind selbst die schriftliche Fassung der ihnen bereits zugrundeliegenden und in ihnen vorausgesetzten ‚Weise, in unserem Herrn voranzugehen‘“ (KNAUER, „Unsere Weise voranzugehen“ 131).

strahlend und glücklich, und das nicht im Schlaraffenland, sondern an einem Ort, der wahrhaftig oft genug auch ein „Tal der Tränen“ ist.³⁹

„Mutig wollen wir das spirituelle Gesicht unserer Gemeinden überdenken, das der wahrnehmen kann, der in diesen Jahren auf sie trifft,“ sagt „Das Evangelium mitteilen“ am Ende. Wird an der Kirche unserer Tage das Evangelium anschaulich? Hat sie einen ansprechenden Zeitstil? Finden die pastoral Verantwortlichen darin Raum für ihren eigenen Stil? Um auf diese Fragen ehrliche Antworten geben zu können, rufen die italienischen Bischöfe zu einer „pastoralen Bekehrung (conversione pastorale)“ auf (Appendice S. 147). Denn pastoralen Stil entwickeln heißt, Gesicht zu zeigen. Kein verquollenes, kein aufgedunsenes, kein verhärmtes, sondern ein Gesicht, auf dem die Güte und Menschenfreundlichkeit Christi (vgl. Tit 3,4) zu erkennen ist. Etwas Schöneres dürfte man auf diesem Planeten auch nach 2000 Jahren Christentum nicht zu Gesicht bekommen.

³⁹ Zeit zur Aussaat 17 benennt einige solcher christlichen Haltungen eines Zeugnisses des Lebens: „Ehrfurcht und Staunen, Selbstbegrenzung und Maß, Mitleid und Fürsorge, Gerechtigkeit und Solidarität sollen hier beispielhaft benannt sein. An der Weise also, wie Christen miteinander umgehen, sich Menschen öffnen, vermögen andere sie als Christen zu erkennen und dem Inhalt der christlichen Botschaft Glauben zu schenken.“

Hochschulpastoral – Serviceleistung oder kirchlicher Grundvollzug?

Theologische Perspektiven der Arbeit
in der Katholischen Hochschulgemeinde

Zusammenfassung: Wenn Hochschulgemeinde sich als „Präsenz der Kirche an der Hochschule“ versteht, dann kann sich Hochschulpastoral nicht auf eine seelsorgliche Einzelbetreuung der Studierenden oder vereinzelte Spezialangebote beschränken, sondern muss allen kirchlichen Grundvollzügen der Verkündigung, des Gottesdienstes und des Dienstes am Nächsten Rechnung tragen, und zwar im Hinblick auf alle an der Hochschule Tätigen.

Abstract: If “university parish” means presence of the Church on the campus, then “university pastorage” may not be reduced to the care of individual students or some special service programs, it must comprise the whole range of ecclesial functions, kerygmatic, liturgical, and diaconal, and this not only on behalf of the students, but of all who live and work on the campus.

Wenn es um „Seelsorge“ geht, kann nach katholischem Verständnis nicht nur die Sorge um das Seelenheil des Einzelnen gemeint sein – anders als der Begriff auf den ersten Blick eventuell suggerieren mag. So entscheidend die personale Zuwendung zum Einzelnen auch ist, steht doch mit der Frage nach der Seelsorge die Pastoral insgesamt zur Debatte, letztlich nichts weniger als der Heildienst der Kirche in der Welt und somit das Selbstverständnis von Kirche. Was für die Seelsorge allgemein gilt, hat ebenso für den speziellen Fall der Hochschulseelsorge Geltung. Auch hier ist zu fragen, wie sich Kirche versteht, und zwar im konkreten Umfeld der Hochschule. Doch gerade dies erweist sich als besonders schwierig, da die Hochschule in den letzten Jahrzehnten durch einen starken Wandel geprägt wird. Das Umfeld Hochschule ist nicht nur von den Umbrüchen gezeichnet, die sich in der Gesellschaft als ihrem größeren Kontext überhaupt vollziehen, sondern auch von einigen spezifischen Entwicklungen, die die Menschen – vor allem die Studierenden – an der Hochschule betreffen.

Angesichts dieser Situation liegt es nahe, in drei Schritten die Perspektiven für die Arbeit in der Hochschulpastoral zu erarbeiten: Zunächst ist zu fragen, wie das Feld der Hochschule aussieht. Welche Entwicklungen zeigen sich im Hinblick auf die hier aktiven Menschen (1.)? Im zweiten Schritt ist nach den theologischen Maßstäben zu fragen, anhand derer sich die pastorale Arbeit ausrichten soll. Hier ist nach dem kirchlichen Selbstverständnis zu fragen, aber auch die einschlägigen lehramtlichen Texte sind zu beachten (2.). Daran

anknüpfend ist zu überlegen, was konkret in der Praxis zu tun ist. Wie muss ein Handeln aussehen, das gleichermaßen den vorgefundenen Bedingungen Rechnung trägt und den theologischen Normen gerecht wird (3.)?

1. Hochschule – ein disparates Umfeld für die Seelsorge

Bevor theologische Prinzipien zur Sprache kommen und erst recht bevor konkrete Handlungsschritte überlegt werden können, wird es ohne Zweifel sinnvoll sein, sich zunächst einen Überblick über das Bedingungsfeld zu verschaffen, in dem gehandelt werden soll. Für die Hochschuleseelsorge ist dies die Hochschule, näherhin die Menschen in diesem Bereich. Es geht also vor allem darum, sich zu vergewissern, in welcher Situation sich die Studierenden befinden. Doch eben darin liegt nach allen bisherigen Erkenntnissen die Schwierigkeit.

1.1 Studierende als junge Erwachsene

Zunächst darf man annehmen, dass für die Studierenden Ähnliches gilt wie für Jugendliche und junge Erwachsene überhaupt. So sind auch die Ergebnisse der sozialwissenschaftlichen Forschungen hierzu zu berücksichtigen.¹ Sie können hier zwar nicht im Einzelnen referiert werden, doch fällt auf, dass die larmoyante und pauschale Klage über den Verfall der Sitten unangebracht und sachlich nicht richtig ist. Zwar wird im Gefolge des Individualismus die so genannte Erlebnisgesellschaft immer mehr zum Interpretationsrahmen für viele Menschen,² allerdings greift es zu kurz, davon auf eine allgemeine Auflösung des gesellschaftlichen Zusammenhalts zu schließen. Richtig ist, dass traditionelle Sozialzusammenhänge zurücktreten, doch entstehen auch neue. Entsprechend der Pluralisierung der Existenzformen wachsen neue Szenen und Milieus, zu denen der Zugang für den Einzelnen – anders als in einer klassischen Form wie beispielsweise der Familie – frei ist. Selbstverständlich gilt dies ebenso für die gelebte Religiosität und deren Bindung an die klassische Gestalt der Kirche und Gemeinde.

Auch in religionssoziologischer Hinsicht ist die Pluralisierung der Gesell-

¹ Hier sind unter anderem die so genannten Shell-Studien zu nennen: Jugendliche und Erwachsene '85. Generationen im Vergleich, Bd. 1: Biografien – Orientierungsmuster – Perspektiven, hrsg. vom Jugendwerk der Deutschen Shell, Opladen 1985; Jugend '97. Zukunftsperspektiven, gesellschaftliches Engagement, politische Orientierung, hrsg. vom Jugendwerk der Deutschen Shell, Opladen 1997. Vgl. auch die Umfrage des Meinungsforschungsinstituts EMNID: Jungsein in Deutschland. Jugendliche und Erwachsene 1991 und 1996, hrsg. von Rainer K. SILBEREISEN, Laszlo A. VASKOVICS und Jürgen ZINNECKER, Opladen 1996.

² Vgl. Gerhard SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt³ 1995.

schaft in die Reflexion einzubeziehen.³ So ist zum Beispiel zu beachten, dass klassische Kriterien, wie etwa die Häufigkeit des Kirchgangs, keineswegs mehr den Grad der Religiosität erfassen, da sie von der Bindung der Religiosität an eine Institution, hier der Kirche, ausgehen; dies entspricht jedoch nicht dem Trend der Pluralisierung und Individualisierung. Generell gilt auch hinsichtlich der Religiosität, dass sie nicht einfach verdunstet, sondern sich wandelt, nämlich in dem Sinne, dass die einstigen Monopole für die Definition des Religiösen ihre Akzeptanz verloren haben und der Einzelne zunehmend auf sich selbst zurückgeworfen ist: Er muss nun bestimmen, was das Religiöse ist und was es ihm bedeutet. Beeinflussende Faktoren sind dabei unter anderem die Bindung an ein Milieu, der Lebensstil der Moderne sowie die Bedürfnis- und Erlebnisorientierung. So entstehen unterschiedliche Religionsstile.⁴ Kurz: Die Individualisierung bleibt auch vor der Weltanschauung nicht stehen. Die Individuen gestalten sie nach ihren eigenen Regeln und nicht einer traditionellen Logik folgend.⁵ Demzufolge gibt es auch kaum noch einen Standard in Weltanschauung und Religiosität. Das heißt aber auch, dass es *den* Studenten nicht gibt. Folglich kann man in der Hochschuleseelsorge nicht von einer einheitlichen Zielgruppe der Pastoral ausgehen. Ein solcher Ansatz wird an der zunehmenden Pluriformität der Studierenden scheitern.

1.2 Studierende als Studierende

Die Heterogenität gilt jedoch nicht nur hinsichtlich der Religiosität der Studierenden, sondern charakterisiert auch deren spezielle Lebenssituation insgesamt. Dies belegt unzweifelhaft die Studie zur Hochschulpastoral, die Johann Michael GLEICH und Willi JUNKMANN vorstellen.⁶ Diese Studie beleuchtet neben den Aspekten „Glaube und religiöse Orientierung“ auch die beruflichen Vorstellungen und Lebensorientierungen sowie die grundsätzliche Studiensituation, die Einzelaspekte umfasst wie allgemeine soziale Merkmale der Studierenden, Kontakte und Betreuung im Studium, Studienmotive und -erwartungen, Konzepte der Studiengestaltung und schließlich spezielle Schwierigkeiten und Belastungen der Studierenden. Die Autoren kommen zu dem Ergebnis, dass es keine Patentantwort auf die Frage nach der zukünftigen Hochschulpastoral geben kann, da die Ausgangspunkte, die Motive und die

³ Vgl. vor allem Michael N. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche*, Frankfurt 1998.

⁴ Vgl. etwa die Religionsstile, die Karl Gabriel nennt und beschreibt; vgl. Karl GABRIEL, *Wandel des Religiösen im Umbruch der Moderne*, in: *Religionsstile Jugendlicher und moderner Lebenswelt*, hrsg. von Werner TZSCHETZSCH und Hans-Georg ZIEBERTZ (= *Studien zur Jugendpastoral*, Bd. 2), München 1996, 47–63.

⁵ Vgl. R. K. SILBEREISEN, *Jungsein in Deutschland* 113–126.

⁶ Johann Michael GLEICH und Willi JUNKMANN, *Kirche und Hochschule – zur Lage der Hochschulpastoral in den 90er Jahren*, München 1996.

der. Diese Zweiteilung macht es nicht leichter, Wurzeln am Studienort zu schlagen. Bisweilen äußert sich das ganz konkret, etwa darin, dass „Pendler“ nicht die sonntägliche Eucharistie am Hochschulort besuchen. Außerdem macht auch der Semesterrhythmus nicht vor der Hochschulgemeinde Halt. „Die Gemeinde fängt an und endet mit dem Semester und ist letztlich nicht personell erfassbar.“¹¹

2. Theologische Leitlinien für die Hochschulpastoral

Bevor konkret überlegt werden kann, wie denn auf die dargestellten Gegebenheiten und Herausforderungen in der Hochschulpastoral zu reagieren sei, ist es zunächst unerlässlich zu prüfen, was vom theologischen Standpunkt aus wünschenswert und notwendig ist. Es geht darum, die leitenden Prinzipien zukünftigen Handelns zu erheben. Dazu ist es hilfreich, vorab die Maßgaben der wichtigsten kirchlich-lehramtlichen Texte festzuhalten (2.1–2.3), um daran anschließend und gegebenenfalls darüber hinausgehend die theologischen Maßstäbe der Seelsorge an den Hochschulen zu benennen (2.4).

2.1 Vaticanum II: *Gravissimum educationis* (1965)

Im Kontext der vorliegenden Überlegungen besteht keine Notwendigkeit, eine Chronologie sämtlicher Texte vorzulegen, die sich zur Hochschuleseelsorge äußern. Es genügt, einige maßgebliche Akzente herauszustellen.¹² So ist es hier sinnvoll, an erster Stelle auf die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die christliche Erziehung „*Gravissimum educationis*“ (GE) einzugehen. Bezeichnenderweise änderte sich der Titel dieser Erklärung im Verlauf der Erarbeitung von „*De scholis catholicis*“ in „*De educatione christiana*“. Denn ‚*educatio* – Erziehung‘ wird zum Leitbegriff der ganzen Erklärung. So definiert GE 1:

„Die wahre Erziehung erstrebt die Bildung der menschlichen Person in ihrer Hinordnung auf ihr letztes Ziel, zugleich aber auch auf das Wohl der Gemeinschaften, deren Glied der Mensch ist und an deren Aufgaben er als Erwachsener einmal Anteil erhalten soll.“

Dies ist die übergeordnete Perspektive, wenn sich die Erklärung an späterer Stelle den Hochschulen zuwendet: Auch hier ist Bildung im umfassenden Sinne das eigentliche Ziel, nämlich die Entfaltung des Menschen als Person. Daher heißt es in GE 10:

¹¹ Vgl. den „Bericht zur Situation der Hochschulpastoral“ 38.

¹² Vgl. hierzu ausführlicher und grundlegend Heribert HALLERMANN, Präsenz der Kirche an der Hochschule. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Verfassung und zum pastoralen Auftrag der katholischen Hochschulgemeinden in Geschichte und Gegenwart, München 1996, v. a. Kap. 5, 6, 9, 11. Vgl. auch R. HARTMANN, Welche Zukunft 200–222.

„Weil das Schicksal der Gesellschaft und der Kirche selbst mit der Entwicklung der Hochschulstudenten sehr eng verbunden ist, sollen die Oberhirten der Kirche nicht nur für das geistliche Leben der Studenten an katholischen Universitäten Sorge tragen; sie sollen vielmehr, um die geistliche Bildung aller ihrer Söhne besorgt, [...] darauf achten, daß auch an nichtkatholischen Universitäten katholische Studentenheime und Universitätszentren errichtet werden, in denen sorgfältig ausgewählte und vorgebildete Priester, Ordensleute und Laien der studierenden Jugend dauernde geistliche und geistige Hilfe bieten.“

Es ist besonders hervorzuheben, dass hier nicht nur von Seelsorge im Sinne von geistlicher Betreuung gesprochen wird, sondern es geht um Bildung. Dabei wird ein weiter Bildungsbegriff zugrundegelegt, der sich nicht auf Gelehrsamkeit reduzieren lässt. Das wird an zwei Momenten deutlich: Erstens ist vom „Schicksal der Gesellschaft“ die Rede, von dem es im ersten Zitat aus GE 1 hieß, dass die Menschen – hier die Studierenden – daran verantwortungsvoll mitwirken sollen. Dass man dabei von der wechselseitigen Verwiesenheit von Individuum und Gemeinwesen ausgehen muss und davon, dass die „Bildung der menschlichen Person“ und das „Wohl der Gemeinschaft“ einander bedingen, deutet bereits GE 1 an. Dies gilt auch für die Bildung an der Hochschule.

Zweitens heißt es, dass es – unbeschadet der Freiheit der wissenschaftlichen Forschung – das Ziel der wissenschaftlichen Arbeit sein soll, tiefer zu erfassen, „wie Glaube und Vernunft sich in der einen Wahrheit treffen“. Angestrebt wird also die Vermittlung zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Glaube; beides darf nicht unvermittelt nebeneinander stehen bleiben. Denn nur so kann es gelingen, die Studierenden zu Menschen heranzubilden, „die in ihrer Wissenschaft bestens bewandert, wichtigen Aufgaben im öffentlichen Leben gewachsen und Zeugen des Glaubens in der Welt sind“ (GE 10). Eine so verstandene Bildung zu vermitteln, daran will die Kirche mitwirken. Sie tut dies, indem sie selbst in dem Tätigkeitsfeld Hochschule präsent ist, nicht nur institutionell („Universitätszentren“), sondern auch personell („sorgfältig ausgewählte und vorgebildete Priester, Ordensleute und Laien“).

2.2 Gemeinsame Synode: Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich (1975)

Auch die „Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland“ thematisierte die Frage der Hochschulpastoral, und zwar im größeren Kontext ihres Beschlusses zu den „Schwerpunkten kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich“.¹³ Obgleich die Hochschulpastoral keineswegs im Mit-

¹³ Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, hrsg. von L. BERTSCH u. a., Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1996, 518–548.

telpunkt des Beschlusses steht, finden sich hier doch wichtige Aussagen. Es fällt auf, dass im entsprechenden Kapitel 8 des Beschlusses in verschiedener Hinsicht die Kirchlichkeit der Hochschulgemeinden aufgegriffen wird. So fordert die Synode beispielsweise in ihrer zweiten Empfehlung, dass die Hochschulgemeinden in die Kirche in der Bundesrepublik Deutschland eingebunden sein sollen. Die vierte Empfehlung spricht die Wechselwirkung zwischen der Hochschulseelsorge im Rahmen der Hochschulgemeinden und der allgemeinen kirchlichen Seelsorge an. Was dies für das Selbstverständnis der Hochschulgemeinde selbst bedeutet, bringt die Synode in der entscheidenden Aussage zum Ausdruck: „Hochschulpastoral im engeren Sinn leisten die Hochschulgemeinden als ‚Kirche an der Hochschule‘.“¹⁴

Hier wird nicht nur gesagt, dass Hochschulpastoral vornehmlich Aufgabe der Hochschulgemeinde ist, sondern vor allem auch, wie sich Hochschulgemeinde selbst versteht: nicht als ein kirchliches Teilangebot für eine spezielle Situation, sondern als Kirche. Die Synode macht hier keinerlei Abstriche, etwa das Hochschulgemeinden im übertragenen Sinne Kirche seien oder Ähnliches. Vielmehr bestimmt sich Hochschulgemeinde als Kirche vor Ort, und zwar am konkreten Ort der Hochschule. Vor diesem Hintergrund erschließt sich auch, was einleitend im Beschluss zur Hochschulpastoral gesagt wird:

„An der Hochschule verwirklichen die Hochschulgemeinden die Grundfunktionen der Kirche: Glaubensdienst (Verkündigung), Gottesdienst (Liturgie) und Bruderdienst (Diakonie). Es ist ihre Aufgabe, diese in ihrem vollen Umfang zum Maßstab ihrer pastoralen Tätigkeit zu nehmen.“¹⁵

Demzufolge sind genau diejenigen Grundfunktionen, die konstitutiv für die Kirche insgesamt sind, auch maßgeblich für die pastorale Tätigkeit und das Selbstverständnis der Hochschulgemeinde. Sie gelten für sie ohne Einschränkung und „in ihrem vollen Umfang“, wie es im Text heißt. Diese Aussage ist kein Widerspruch zur Tatsache, dass Hochschulgemeinden oft einen Akzent auf die politische Verantwortung setzen, indem sie sich für das Gemein- und Einzelwohl in Hochschule und Gesellschaft einsetzen.¹⁶

Das Verständnis von Hochschulgemeinde als Kirche hat auch Konsequenzen für die Adressaten der Hochschulseelsorge: So wie Kirche insgesamt sich nicht auf spezielle Adressatengruppen beschränken kann, soll dies auch die Hochschulgemeinde nicht tun. So richtet sich die Arbeit der Hochschulgemeinden nicht einseitig an den Studierenden aus, auch wenn dies quantitativ die größte Gruppe sein mag, sondern sie ist offen zu halten „für alle im Bereich der Hochschule Tätigen“.¹⁷ Wenn Seelsorge also durch den voran-

¹⁴ Ebd. 544.

¹⁵ Ebd. 543.

¹⁶ Vgl. ebd. 544.

¹⁷ Ebd. 543.

gestellten Begriff ‚Hochschule‘ spezifiziert wird, dann bedeutet dies weniger, dass es sich um eine Sonderseelsorge für eine spezielle Zielgruppe handelt, sondern vielmehr, dass es um Seelsorge in einem bestimmten Bedingungsfeld geht, wobei die kirchlichen Grundfunktionen auch in der Pastoral an der Hochschule uneingeschränkt zum Tragen kommen müssen. Die Auffassung, dass Hochschuleseelsorge sich auf alle Hochschulangehörigen bezieht, hat später Johannes Paul II. in der Apostolischen Konstitution „*Ex corde Ecclesiae*“ (1990) bestätigt.¹⁸

2.3 Kongregation für das Bildungswesen: „Die Präsenz der Kirche an der Universität ...“ (1994)

1994 erschien im Anschluss an einen mehrjährigen Konsultationsprozess eine gemeinsame Erklärung der Kongregation für das katholische Bildungswesen, des Päpstlichen Rates für die Laien sowie des Päpstlichen Rates für die Kultur zur „Präsenz der Kirche an der Universität und in der universitären Kultur“.¹⁹ Warum neben der „Präsenz der Kirche an der Universität“ die „universitäre Kultur“ eine hervorgehobene Rolle spielt, wird gleich eingangs deutlich:

„In der Tat, die Präsenz der Kirche an der Universität ist niemals ein Ziel, das mit der Sendung der Kirche, den Glauben zu verkünden, nur äußerlich zu tun hätte. ‚Die Synthese zwischen Kultur und Glaube ist nicht nur ein Erfordernis der Kultur, sondern auch des Glaubens ... Ein Glaube, der nicht Kultur wird, ist kein voll angenommener, ganz durchdachter und treu gelebter Glaube‘. Der Glaube, den die Kirche verkündet, ist ‚fides quaerens intellectum‘, ein Glaube, der danach verlangt, Denken und Herz des Menschen zu durchdringen, durchdacht zu werden, damit er gelebt werden kann. Die kirchliche Präsenz wird sich deshalb nicht auf kulturelle und wissenschaftliche Initiativen beschränken. Sie muß sich als wirksame Möglichkeit einer Begegnung mit Christus darbieten.“²⁰

Demnach besteht aus christlicher Sicht die eigentliche Herausforderung der universitären Kultur darin, dass sich Glauben und Denken durchdringen. Das Zitat macht deutlich, wie weit das Anliegen von einem missverstandenen missionarischen Seelsorgsverständnis entfernt ist, das Seelsorge als christliche Überfremdung der Kultur fehldeutet. Vielmehr geht es darum, dass Kultur und Glaube in eine Wechselbeziehung zueinander treten und sich gegenseitig befruchten. Das meint letztlich „Evangelisation“ und ist auch gemeint, wenn es nur wenige Zeilen später heißt: „Die Kirche sorgt sich darum, das Evan-

¹⁸ Vgl. Apostolische Konstitution „*Ex corde Ecclesiae*“ (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 99), Bonn 1990, die Nr. 38–40. *Ex corde Ecclesiae* bezieht sich eigentlich auf die katholischen Universitäten.

¹⁹ „Präsenz der Kirche an der Universität und in der universitären Kultur“ (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 118), Bonn 1994.

²⁰ Ebd. 9.

gelium all jenen an der Universität zu verkünden, die es noch nicht kennen und bereit sind, es frei anzunehmen.“²¹

Was dies konkret bedeutet, verdeutlicht die Erklärung, indem sie im Folgenden zwischen einem subjektiven und einem objektiven Aspekt der pastoralen Tätigkeit unterscheidet: Der subjektive Aspekt betrifft die Evangelisation der Person. „Aus dieser Sicht tritt die Kirche mit konkreten Personen in Dialog“, und zwar mit allen, die im Milieu der Hochschule tätig sind, nicht nur den Studierenden. Den objektiven Aspekt hingegen bezeichnet die Erklärung als den „Dialog zwischen dem Glauben und den verschiedenen Wissenschaften“.²² Er beschreibt mit anderen Worten das, was das Zweite Vatikanische Konzil als Bildung im weiteren Sinne thematisierte: Dem Christen kann es nicht nur darum gehen, sich ein isoliertes Fachwissen anzueignen, sondern es muss in Beziehung zum Glauben gesetzt werden. Das ist grundsätzlich möglich, weil „letztlich Glaube und Vernunft sich in der einen Wahrheit treffen“, wie es oben in *Gravissimum educationis* hieß. Gelingt dem Christen dies, kann er auch als mündiges Glied der Gesellschaft verantwortlich an deren Gestaltung mitwirken. Daher gilt das, was die Erklärung von den Lehrenden an Hochschulen sagt, für alle Lehrenden und Lernenden:

„Das Zeugnis des katholischen Lehrers besteht sicher nicht darin, daß er die Wissenschaften [...] mit konfessionellen Themen überlagert, sondern darin, den Horizont für letzte und grundlegende Fragen zu öffnen [...]“²³

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erschließt sich, was nach dem Verständnis der Erklärung von 1994 „Präsenz der Kirche an der Universität“ bzw. der Hochschule bedeutet: Es geht nicht nur darum, generell präsent zu sein, gleichsam ‚einen Fuß in der Tür zu haben‘. Präsenz der Kirche ist als „*plantatio*“, d. h. als ‚Einpflanzung‘ der christlichen Gemeinschaft in das universitäre Milieu zu verstehen“.²⁴ Es geht also nicht darum, die an der Hochschule Tätigen einseitig eines Besseren zu belehren, sondern den Glauben Kultur werden zu lassen. Dies ist durchaus eine Forderung des Glaubens selbst, weil „ein Glaube, der nicht zu Kultur wird, ein Glaube ist, der nicht voll angenommen, nicht unverkürzt gedacht, nicht getreu gelebt wird“.²⁵

²¹ Ebd.

²² Ebd. 17.

²³ Ebd. 26.

²⁴ Ebd. 23 f.

²⁵ JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Teilnehmer am Nationalen Kongreß der kirchlichen Bewegung für kulturelles Engagement (16. Januar 1982); zitiert nach: Nachsynodales Apostolisches Schreiben „*Ecclesia in Africa*“ (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 123), Bonn 1995, 57.

2.4 Theologische Anforderungen an die Hochschulpastoral

Aufgrund der bisherigen Ausführungen können einige theologische Leitlinien formuliert werden, die für die Hochschulpastoral und damit für die Arbeit der Hochschulgemeinde maßgeblich sind.

1. Hochschuleseelsorge darf sich nicht auf geistlichen Beistand für die Hochschulangehörigen beschränken, vielmehr muss das Anliegen der Hochschulpastoral die Bildung des Einzelnen in einem umfassenden Sinne sein. Es geht um die Entfaltung des Menschen als Person und darum, immer mehr ‚Mensch zu werden‘ und das Vollmaß des Menschseins zu erreichen. Dass Bildung keineswegs nur intellektualistisch zu begreifen ist, verdeutlicht Johannes Paul II. in einer Ansprache:

„Die Universität hat eine erzieherische Zielsetzung [...]. Das erzieherische Engagement der Universität darf sich jedoch nicht auf den sozusagen ‚intellektualistischen‘ Aspekt der Bildung beschränken; es muß sich im ethischen Bereich dem jungen Menschen stellen, der sich auf dem Weg zur vollen menschlichen Reife befindet. Diese Reife setzt die harmonische Integration der verschiedenen inneren Kräfte, an denen die menschliche Natur reich ist (Wille, Gefühlsleben, Instinkte usw.), in ein höheres Gleichgewicht voraus, das zum persönlichen Ich führt.“²⁶

2. Die Entfaltung des Einzelnen kann nur im Kontext von sozialen Beziehungen gelingen, denn der Mensch ist gleichursprünglich Individual- und Sozialwesen. Seine Individualität und Sozialität sind wechselseitig aufeinander bezogen und können nur gemeinsam verwirklicht werden. Daher gehört zur Entfaltung der Person auch die Verantwortungsübernahme im Gemeinwesen. Auch sie ist Ziel der Bildung an den Hochschulen, an der sich die Kirche beteiligt. Die Studierenden sollen befähigt werden, am öffentlichen Leben teilzunehmen und sich dort als Christen einzubringen, nicht zuletzt um auch Zeugen ihres Glaubens zu sein.

3. Hochschulgemeinde ist zu verstehen als „Präsenz der Kirche an der Hochschule“. Daher genügen nicht einzelne Angebote an der Hochschule, sondern alle Grundfunktionen von Kirche müssen auch in der Hochschulgemeinde gelebt werden: Verkündigung und Zeugnis (Martyria), Gottesdienst, Sakramente und Gebet (Leiturgia), Dienst der Liebe und geschwisterliche Gemeinschaft (Diakonia). Sie sind Funktionen der Sendung der Kirche, weil Kirche sich selbst aus diesen Funktionen konstituiert.²⁷ Wenn Hoch-

²⁶ JOHANNES PAUL II., Die Kirche in der Universität, in: Der Apostolische Stuhl, Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Vatikanstadt / Köln 1982 (1984), 942–951, 946.

²⁷ „Die Kirche hat den Auftrag der Verkündigung und des Zeugnisses, weil und sofern sie selbst Geschöpf des Wortes Gottes ist. Sie hat den Auftrag der Feier des Gottesdienstes und der Sakramente, weil sie selbst durch die Teilnahme an den eucharistischen Gaben stets neu

schulgemeinde Kirche ist, dann muss sie auch diese Grundfunktionen von Kirche leben.²⁸ Dabei handelt es sich durchaus nicht um theologische Konstrukte, die von außen an die Arbeit der Hochschulgemeinde herangetragen werden, aber Fremdkörper in der Hochschuleseelsorge darstellen. Im Gegenteil: Sie decken sich mit den Hilfen, die Kirche im spezifischen Bereich der Hochschule anbietet. „Diese Hilfen sind intellektueller, geistlicher, caritativer und kommunikativer Art und beziehen sich insofern auf die Grundfunktionen der Kirche in Martyria, Liturgia, Diakonia und Koinonia durch Verkündigung, Feier der Sakramente und der Gottesdienste sowie durch verschiedene Gemeinschaftsdienste.“²⁹

4. Die Charakterisierung der Präsenz der Kirche an der Hochschule im Dienst der Synthese zwischen Kultur und Glaube und der „*fides quaerens intellectum*“ ist von großer Wichtigkeit. Hierin sind verschiedene Implikationen enthalten.

a. Mit der Devise des Glaubens, der nach Einsicht sucht, ist ein theologischer Satz von höchstem Rang gefallen. Er ist nicht nur bestimmend für die Theologie und ihr Studium, sondern ebenso wesentlich für jeden gläubigen Christen. Denn wird der Glaube nicht intellektuell durchdrungen, gleitet er ab in einen frömmelnden Fideismus und der Weg zu Ideologie und Fundamentalismus ist nicht mehr weit. Johannes Paul II. schreibt hierzu in *Ex corde Ecclesiae*:

„In Verbindung mit der unvoreingenommenen Suche der Wahrheit erhält auch die Beziehung von Glaube und Vernunft Licht und Sinn. ‚*Intellege ut credas, crede ut intellegas*‘. [...] Das gemeinsame Bemühen von Vernunft und Glaube läßt die Menschen die Fülle ihres Menschseins finden [...].“³⁰

Dies selbst zu praktizieren, ist ebenso Aufgabe der Hochschulgemeinde, wie es gemeinsam mit allen gläubigen Hochschulangehörigen einzuüben.

b. Die Aufgabe, Glaube und Vernunft einander durchdringen zu lassen, stellt sich an der Hochschule als *dem* Ort der wissenschaftlichen Arbeit in besonderer Weise. Denn hier besteht die große Chance des Dialogs zwischen dem christlichen Glauben und den modernen Wissenschaften. Dabei ist nicht nur einseitig im Blick, dass die Christen ihren Glauben im Dialog vertiefen, sondern die Kirche kann auch den nicht-theologischen Wissenschaften einen Dienst leisten: Kirche kann ein Forum schaffen, in dem es möglich ist, die

konstituiert wird. Und sie hat den Auftrag der Diakonie und der geschwisterlichen Gemeinschaft, weil sie selbst aus dem Dienst Jesu und dem Dienst aller, die ihm gefolgt sind, hervorgegangen ist.“ Siegfried WIEDENHOFER, *Ekklesiologie*, in: Handbuch der Dogmatik, hrsg. von Theodor SCHNEIDER, Bd. 2, Düsseldorf 1992, 47–154, 110.

²⁸ Vgl. hierzu auch bestätigend JOHANNES PAUL II., *Die Kirche in der Universität* 949–951.

²⁹ H. HALLERMANN, *Präsenz der Kirche* 465.

³⁰ Apostolische Konstitution „*Ex corde Ecclesiae*“, Nr. 5.

Frage nach dem Ganzen, über die Einzelwissenschaften hinaus, letztlich die Frage nach Wahrheit aufzuwerfen. „Kirche an der Hochschule sollte bieten Raum und Möglichkeit für den Diskurs zu Themen im Grenzbereich der Wissenschaften, im Grenzbereich zwischen Wissenschaft und Gesellschaft, insbesondere dort, wo es um Grundfragen des Menschen und menschlicher Zukunft geht.“³¹

c. Das ist nicht nur ein Dienst, den Kirche anderen leistet, sondern auch eine einmalige Gelegenheit für die Kirche selbst: Durch ihr Engagement an der Hochschule ist die Kirche an einem Ort präsent, der prägenden Einfluss auf die kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung hat. Denn die Hochschule ist oftmals der Ort, an dem zentrale Fragen nicht nur der Wissenschaft, sondern auch der Gesellschaft und der Menschheit insgesamt aufbrechen und diskutiert werden. Hier präsent zu sein und sich in den Diskurs einzubringen, ist eine einmalige Chance für die Kirche, auf die sie aufgrund ihrer Sendung und Verantwortung für die Welt nicht verzichten darf.³²

d. Die beiden letztgenannten Aspekte machen anschaulich, wie der Dialog zwischen Kultur und Glaube konkret aussehen kann: Einerseits leistet die Kirche einen Dienst an der Gesellschaft, andererseits kann die Kirche der Erfordernis des Glaubens gerecht werden, die Welt mitzugestalten.³³ Ziel ist dabei nicht, eine Kultur einfach christlich zu überlagern, sondern eine wirkliche Synthese zwischen Glaube bzw. Evangelium und Kultur. Hier ist an die Aussage aus *Evangelii nuntiandi* zu erinnern:

„Für die Kirche geht es nicht nur darum immer weitere Landstriche oder immer größere Volksgruppen durch die Predigt des Evangeliums zu erfassen, sondern zu erreichen, daß durch die Kraft des Evangeliums die Urteilkriterien, die bestimmenden Werte, die Interessenpunkte, die Denkgewohnheiten, die Quellen der Inspiration und die Lebensmodelle der Menschheit, die zum Worte Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz ste-

³¹ Josef LANGE, Kirche an der Hochschule. Herausforderungen durch die Universitäts- und Wissenschaftsentwicklung, in: Herder-Korrespondenz 53 (1999) 416–420, 419.

³² Vgl. auch J. M. GLEICH und W. JUNKMANN, Kirche und Hochschule 156 f. Bischof Dr. Heinrich Mussinghoff, Aachen, äußerte als Vorsitzender der Kommission für Wissenschaft und Kultur der Deutschen Bischofskonferenz hierzu auf der Studientagung der Konferenz für Hochschulpastoral und der Zentralstelle Bildung vom 10.–12.05.1999 „Die Präsenz der Kirche an der Hochschule“: „Aber nicht nur die Studierenden verlangen die Aufmerksamkeit der Kirche, sondern auch die Entwicklung in den Wissenschaften selbst. Immer häufiger stellen sich Fragen, die nicht mehr allein aus der jeweiligen Disziplin beantwortet werden können, sondern nur im Dialog mit anderen Fachrichtungen. Die Ergebnisse mancher Forschungsrichtungen haben Auswirkungen auf unser Zusammenleben bzw. unser Menschenbild, ja, auf unsere Zukunft. Hier ist die Kirche in ihrem Selbstverständnis gefordert, ihren genuinen Beitrag zur Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur zu leisten. Der Dialog hat aber auch Rückwirkungen auf das Selbstverständnis der Kirche und die Wahrnehmung der Welt. Auch aus diesem Grund ist er unverzichtbar.“

³³ Vgl. hierzu auch die Aussagen in der Apostolischen Konstitution „Ex corde Ecclesiae“, Nr. 43–47.

hen, umgewandelt werden. [...] Es gilt – und zwar nicht dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich, sondern mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln – die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn [...] zu evangelisieren.“³⁴

5. Angesichts des geschilderten Aufgabenfeldes der Evangelisation genügt es nicht, sich allein an die Studierenden zu wenden. Wenngleich sie aus gutem Grund besondere Aufmerksamkeit erfahren und nicht zuletzt auch zahlenmäßig die größte Gruppe an der Hochschule stellen, so betreffen die Herausforderungen des Dialogs zwischen Kultur bzw. Wissenschaft und Glaube auch die Lehrenden, letztlich alle Hochschulangehörigen. Daher ist die angemessene Präsenz der Kirche an der Hochschule nicht die Studentengemeinde, sondern die Hochschulgemeinde. Denn ihren Dienst an der Hochschule leistet die Kirche nicht ausschließlich den Studierenden, sondern darüber hinaus auch der Gesellschaft insgesamt.

6. Freilich kann Kirche diesen Dienst nur leisten, wenn in personeller und materieller Hinsicht gewisse Voraussetzungen erfüllt sind. Daher ist es notwendig, dass sich die Präsenz der Kirche an der Hochschule auch institutionell manifestiert. Daher ist es eine durchgehende Forderung in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Gemeinsamen Synode und der Erklärung aus dem Jahr 1994, die Hochschulgemeinden entsprechend auszustatten. Im letztgenannten Dokument heißt es:

„Um akzeptiert zu werden und wirksam zu sein, muß die institutionelle Präsenz der Kirche in der universitären Kultur qualitativ hochstehend sein; oft mangelt es jedoch an Personal und manchmal auch an den erforderlichen finanziellen Mitteln. Diese Situation verlangt nach kreativen Anpassungen und einen entsprechenden pastoralen Ansatz.“³⁵

3. Handlungsoptionen für die Hochschulgemeinde

Abschließend gilt es anzudeuten, wie sich die bisherigen Überlegungen im konkreten Handeln einer Hochschulgemeinde niederschlagen können. Dabei ist an dieser Stelle nicht mehr möglich, als einige Aspekte im Ansatz zu nennen und auf diese Weise einen Ausblick zu geben, in welche Richtung weitergedacht werden kann. Dies soll hier in zweierlei Hinsicht geschehen: zum einen, wie im Programm der Hochschulgemeinde die dargestellten Anliegen umgesetzt werden können (3.1), und zum anderen, was sich aus dem Gesagten für die interne Strukturierung der Hochschulgemeinde ergibt (3.2).

³⁴ PAUL VI., Apostolisches Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 2), Bonn 1975, Nr. 19f.

³⁵ „Präsenz der Kirche an der Universität und in der universitären Kultur“ 18.

3.1 Was zu tun ist

Ein besonderer Aspekt der Seelsorge einer Hochschulgemeinde wird die „Begleitungspastoral“ bleiben.³⁶ Vor allem die Studierenden befinden sich in einer außergewöhnlichen Lebenssituation, auf die die Seelsorger reagieren können und müssen. Drei Gesichtspunkte seien hier angesprochen:

- Die Situation vieler Studierender, die zum Studium in eine fremde Stadt gezogen sind, ist von Anonymität, Isolation und Heimatlosigkeit geprägt. Diese gilt es aufzubrechen, um den Studierenden eine Art ‚Beheimatung‘ zu ermöglichen. Hier können im größeren Kontext der Hochschulgemeinde kleinere Gruppen (Erstsemestertreffen, Stadtgruppen) und Arbeitskreise ein Raum für Begegnung, Kontaktfindung und Austausch sein.
- Begleitung der Studierenden ist auch angesichts ihrer spezifischen Probleme gefragt. Obgleich die einzelnen Studierenden mit unterschiedlichen Problemen zu kämpfen haben, prägen doch bestimmte Problemkreise die Lebenssituation vieler Studierender. Bernhard GROM nennt im Einzelnen fünf große Herausforderungen: die eigene Emotionalität kultivieren und Sinnfindung, Bewältigung von Belastungen, Gemeinschafts- und Partnerschaftsfähigkeit, Berufsidentität / Berufsethos / soziales Engagement, ethisch-religiös (nicht nur fachbereichsgebunden) denken lernen.³⁷ Die Hilfestellungen bei diesen Problemen können unterschiedlich aussehen und von Einzelbegleitung über Informationsvermittlung bis hin zu Austauschgruppen reichen.
- Der letzte von B. GROM angesprochene Aspekt deutet bereits einen weiteren Punkt an: Gerade im Studium stellt sich die Herausforderung, Glauben und Studieninhalte zusammenzubringen, denn sie stehen oft unvermittelt nebeneinander. Hier Anregungen und Hilfen zu geben, aber auch Räume zu schaffen, in denen die Diskrepanz überwunden werden kann, ist eine Aufgabe für die Hochschulgemeinde. Eine Möglichkeit sind etwa Glaubensgespräche.

Dieser letzte Punkt leitet bereits zu einem Arbeitsfeld der Hochschulpastoral über, das über die Begleitung der Einzelnen hinausgeht. In diesem Arbeitsfeld geht es um ein Engagement, mittels dessen Kirche einen Beitrag an der Hochschule insgesamt und einen Dienst für die Gesellschaft leisten kann. Auch hier sollen nur drei Aspekte genannt werden:

- Anknüpfend an den zuletzt genannten Aspekt sind Foren wünschenswert,

³⁶ Vgl. Stefan KIECHLE, Brennpunkt Universität. Heutige Herausforderungen für die Hochschulpastoral, in: Herder-Korrespondenz 52 (1998) 422–426, 424 f.

³⁷ Vgl. Bernhard GROM, Hochschulpastoral und Persönlichkeitsentwicklung. Überlegungen zur Umfrage „Kirche und Hochschule“, in: Kundschafter des Volkes Gottes. Festschrift für P. Roman Bleistein SJ zum 70. Geburtstag, hrsg. von Hans AMANN, Gerhard KRUIP und Martin LECHNER (= Studien zur Jugendpastoral, Bd. 4), München 1998, 280–294, 288–293.

in denen über die einzelnen Wissenschaften hinausreichende, ethische Fragen, letztlich Sinnfragen aufgeworfen werden. Um nur ein einziges Beispiel zu nennen, sei auf die gegenwärtig diskutierte und aktuelle Frage der Genforschung verwiesen. Hier stellen sich den Forschenden sowie Lehrenden und Lernenden Fragen, bei denen die Kirche ein kompetenter Gesprächspartner ist, nach dessen Meinung auch tatsächlich gefragt wird. Diese Foren können zugleich auch ein Raum sein, in denen die Wissenschaften untereinander ins Gespräch kommen. Dies ist umso wichtiger, als ein und dasselbe Problem oftmals Gegenstand unterschiedlicher Disziplinen ist. Exemplarisch genannt sei nur die Frage nach Gerechtigkeit in unserer Gesellschaft; sie ist Thema der Sozialwissenschaften, der Politikwissenschaft, der Philosophie, der Psychologie und nicht zuletzt der Theologie.

Welches Thema man auch im Einzelnen aufgreifen mag, entscheidend wird es sein, das Gespräch auch mit den Lehrenden und Forschenden zu suchen. Auch wenn es vielerorts Schwierigkeiten gibt, die Lehrenden einzubeziehen, so bleibt dies doch ein Desiderat.

– Die Hochschulgemeinde muss auch Möglichkeiten suchen, sich selbst in die Diskussion aktueller Fragen von gesamtgesellschaftlicher Reichweite einzubringen. Dies gilt nicht nur für die klassischen sozialen Fragestellungen, sondern für alle gesellschaftlich bedeutsamen Fragestellungen, wie zum Beispiel die nur zunächst juristische Frage der Aufhebung des Bestattungszwangs. Letztlich steht hier die Würde des Menschen zur Debatte. Zu solchen Fragen sollte Kirche in Gestalt der Hochschulgemeinde informieren, Meinungsbildung betreiben und selbst Stellung beziehen.

– Schließlich dürfen Chancen nicht ungenutzt bleiben, Kultur und Glaube in Dialog zu bringen. Dies ist ein unverzichtbares Erfordernis der Evangelisation, die der Kirche und damit auch der Hochschulgemeinde wesentlich aufgegeben ist. In Ausstellungen und Podien, um nur zwei Möglichkeiten zu nennen, kann hier viel geleistet werden.

Es wäre ohne Zweifel vermessen und sachlich falsch, hier ein allgemein gültiges Rezept für das Semesterprogramm einer Hochschulgemeinde vorzulegen. Doch enthält das, was hier nur kurz genannt wurde, einiges Potential auch für die konkrete Semesterplanung. Für sie kann es generell hilfreich sein, sich auf die Grundfunktionen von Kirche zu besinnen. Sie sind nicht nur theologische Größen, sondern auch ein Schlüssel für das, was im Leben der Hochschulgemeinde Realität werden soll, wenn sie als Kirche zu verstehen ist. Einiges, was in den einzelnen Punkten angedeutet wurde, kann sowohl der Verkündigung als auch dem Zeugnis dienen (Martyria). Des Weiteren sollte die ‚Option für die Armen‘ nicht nur im Handeln der Kirche allgemein, sondern auch der Hochschulgemeinde ihren Platz haben. So ist es gut, wenn seitens der Hochschulgemeinde nicht nur auf soziale Missstände und Ungerechtigkeit hingewiesen wird, sondern es verdient besondere Unterstützung, wenn bei-

spielsweise Obdachlose in konkreten Arbeitskreisen Hilfe erfahren (Diakonia). Mindestens genauso wichtig wie Martyria und Diakonia ist es für das Leben einer Hochschulgemeinde, dass sie auch Liturgie feiert. Besonders in der Feier der Eucharistie wird deutlich, wo die Kraftquellen des Engagements in der Verkündigung und des Einsatzes für die Mitmenschen liegen. Wenn auch nicht alle Gemeindemitglieder sich in allen Bereichen gleich stark engagieren werden – wer im Arbeitskreis Obdachlosigkeit mitwirkt, ist eventuell nie im Gottesdienst zu sehen, und umgekehrt –, kann doch Hochschulgemeinde nicht von sich aus grundsätzlich auf eine der kirchlichen Grundfunktionen verzichten, und zwar nicht um der Vollständigkeit eines lebensfernen theologischen Konzepts willen, sondern weil sich diese Grundfunktionen gegenseitig erschließen. Insofern sie als Leitlinien für die verschiedenen Tätigkeiten und Veranstaltungen der Hochschulgemeinde grundgelegt werden, kann es gelingen, das konkrete Programmangebot theologisch zurückzubinden.

3.2 Wer es tun kann

Nicht unerwähnt bleiben sollte, dass bisweilen angeregt wird, die genannten Grundfunktionen der Martyria, Diakonia und Leiturgia um die Koinonia zu ergänzen, also um die Gemeinschaftsdimension, ohne die Kirche in der Tat nicht zu denken ist. Dieser Aspekt ist auch wichtig für die Hochschulgemeinde, deren Arbeit angesichts der in diesem dritten Abschnitt genannten Punkte besonders hohe Anforderungen an die kommunikative Kompetenz der Hauptamtlichen stellt, und zwar sowohl hinsichtlich des Dialogs mit den Wissenschaftlern an der Hochschule als auch im Hinblick auf die Begleitung der Studierenden, die Koinonia – Gemeinschaft – in der Hochschulgemeinde erfahren sollen. „Eine so geartete Hochschulpastoral wird nur als ‚kooperative Pastoral‘ möglich sein, da auch ein Team von Hauptamtlichen das notwendige vielfältige Angebot nicht ohne kompetente Unterstützung und Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung durch Studierende und Lehrende ermöglichen kann.“³⁸

Doch eben die Integration von Studierenden und Lehrenden in das Engagement der Hochschulgemeinde erscheint gegenwärtig besonders schwierig. Denn erstens ist – wie erwähnt – im Vergleich zu den 60er und 70er Jahren die Zahl der kirchlich gebundenen Studierenden, die auch in der Hochschulgemeinde aktiv sein könnten, deutlich zurückgegangen. Und zweitens sind diejenigen, die noch Interesse an der Hochschulgemeinde haben, nicht mehr ohne weiteres bereit, sich längerfristig einbinden zu lassen.³⁹ Nicht selten ist zu erleben, dass die kleine Zahl an engagierten Studierenden, die noch dauer-

³⁸ J. M. GLEICH und W. JUNKMANN, Kirche und Hochschule 155.

³⁹ Vgl. hierzu oben die Beobachtungen in Abschnitt 1.2.

haft Verantwortung übernimmt, die gleiche Arbeit zu leisten versucht, die zuvor von einer größeren Zahl geschultert wurde. In solchen Fällen ist kritisch zu überprüfen, inwieweit die Strukturen einer Hochschulgemeinde noch mit Leben, sprich: mit Menschen, gefüllt werden können, oder ob sie nicht den Gegebenheiten und den Menschen anzupassen sind. Die beste basisdemokratische Absicht nutzt nichts, wenn sich keine Studierenden finden, die die Strukturen, die aus ihr erwachsen sind, tragen. Daher ist beispielsweise zu überlegen, ob nicht stärker ein projektbezogenes Engagement ermöglicht wird, ohne daran eine Verantwortlichkeit für das Ganze der Hochschularbeit zu knüpfen. Dies wäre ein konstruktiver Umgang mit der geringeren Bereitschaft zu dauerhafter institutioneller Einbindung und der verbreiteten Erlebnisorientierung.⁴⁰

Wie auch immer die Überlegungen zur Strukturierung der Hochschulgemeinde aussehen mögen, man sollte sich jedenfalls gewissenhaft über die beteiligten Menschen Rechenschaft geben. Richard HARTMANN schlägt vor, in dreifacher Hinsicht zu differenzieren:⁴¹ 1. Welche Zuständigkeiten gibt es (Verantwortliche im kirchlichen Leitungsamt, Hauptamtliche in der Hochschulpastoral, Ehrenamtliche, normale Teilnehmende)? 2. Welche Formen der Identifikation finden sich (Überzeugte, Kirchliche, Professionelle, Interessierte, Gleichgültige, Ablehnende)? 3. Wie sieht das Kommunikationsverhalten aus (herrschaftsfrei, rein sachbezogen, fairer Streit, Kontrolle, Sanktionen, abgebrochener und nicht stattfindender Dialog)? Obgleich sich die verschiedenen Aspekte bedingt zuordnen lassen (Ehrenamtliche sind nicht Ablehnende; normale Teilnehmende haben keine Möglichkeit zu Sanktionen), sind doch verschiedene Konstellationen innerhalb der drei Differenzierungskriterien möglich. Welche Variationen und Zuordnungen sich auch jeweils im konkreten ergeben bzw. vorgefunden werden, es wird jedenfalls für die Interaktion der verschiedenen Akteure innerhalb einer Hochschulgemeinde unerlässlich sein, das Zusammenspiel von Zuständigkeiten, Identifikation und Kommunikation zu klären. Schwierig ist dabei, dass dies nicht von der ‚Metaebene‘ aus geschehen kann, sondern nur im laufenden Prozess eben dieses Zusammenspiels.

⁴⁰ Vgl. hierzu oben die Beobachtungen in Abschnitt 1.1.

⁴¹ Vgl. auch R. HARTMANN, Welche Zukunft 110–112.

„Es ist ein Ros entsprungen“.

„Das alt Catholisch Trierisch Christliedlein“
im Paderborner Gesangbuch 1609¹

Zusammenfassung: Das Paderborner Gesangbuch 1609, das älteste erhaltene katholische Gesangbuch Westfalens, enthält u. a. als katholische Neuschöpfung das Weihnachtslied „Es ist ein Ros entsprungen“. In Trier spätestens 1588 mit 19 Strophen niedergeschrieben, gelangte es mit einer 8-strophigen weihnachtlich-christologisch zentrierten Fassung in das Paderborner Buch.

Abstract: The Paderborn Hymnbook, 1609, Westphalia's oldest surviving Catholic hymnbook, among other titles contains the Christmas carol "Es ist ein Ros entsprungen" as a Catholic innovation. Written down in Trier in 1588 at the latest in 19 verses, it found its way into the Paderborn Hymnbook in a version of 8 verses that is centred on the aspect of Christmas and Christology.

Seitdem die inzwischen genau 40 Jahre alte Liturgiekonstitution² des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) den gottesdienstlichen Gesang als „notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie“ bezeichnet hat³, d. h. auch den Volksgesang, erfuhr das Gesangbuch als Rollenbuch der Gemeinde eine erhebliche Aufwertung. In der Folge richtete sich nun auch katholischerseits verstärkt der Blick auf Gesangbücher und die in ihnen enthaltenen Gesänge früherer Jahrhunderte, die zum großen Teil die Grundlagen z. B. für das Einheitsgesangbuch ‚Gotteslob‘ bilden. Ergänzend förderte die evangelisch-theologische, germanistische, historische und musikwissenschaftliche Gesangbuch- und Kirchenliedforschung Erkenntnisse zu Tage, die inhaltlich und methodisch geeignet sind, der inzwischen topisch gewordenen Forderung nach einer umfassenden Gesangbuchgeschichte für den deutschen Sprachraum sukzessive nachzukommen.

1. Rolle des Paderborner Gesangbuchs 1609

Welche Rolle spielt in diesem Zusammenhang das Paderborner Gesangbuch 1609 (Pa 1609)?

Pa 1609 ist das älteste erhaltene katholische Gesangbuch Westfalens. Es ist uns nur noch in einem einzigen Exemplar in der Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, vormals Stadt- und Regionalbibliothek Er-

¹ Mit Anmerkungen versehener Text der Lectio, die aus Anlass der Promotion am 15. 11. 2003 vor der Theologischen Fakultät Trier gehalten wurde.

² Die Verabschiedung und Promulgation erfolgte am 4. 12. 1963.

³ SC 112.

furt, erhalten⁴. In der Erzbischöflichen Akademischen Bibliothek (EAB) Paderborn existierte nur ein unvollständiger Mikrofilm des Erfurter Unikats. Somit war aufgrund der politischen Verhältnisse der beiden getrennten Staaten in Deutschland die zuverlässige Untersuchung des Paderborner Gesangbuchs 1609 lange nicht möglich. Eine Autopsie ergab sich erst nach der Wiedervereinigung 1990. Mittlerweile liegt auch in der EAB Paderborn eine vollständige Kopie des Gesangbuchs vor⁵. Die Erstellung eines Reprints von Pa 1609 mit einem Kommentar ist für das Jahr 2004 im Verlag Bonifatius (Paderborn) geplant.

Das Titelblatt des Gesangbuchs enthält bereits einige Angaben zur Art der Gesänge, zu deren liturgischer und außerliturgischer Verwendung, zur Protekktion des Buches durch den Paderborner Bischof und zu Druckort, Drucker und Druckjahr. Der Titel lautet:

Alte Catholische | Geistliche Kirchen=|gesäng/ auff die fürnemm=|ste Feste/ auch in Processionen/ | Creutzgängen und Kirchenfärten: | Bey der H Meß/ Predig/ in Häu=|lern/ und auff dem Feldt zuge=|brauchen/ sehr nützlich/ | sampt einem Cate=|chismo. | Durch gnedigem Consens | Deß Hochwürdigem Für=|sten und Herrn/ Herrn Diethe=|richen Bischoffen deß Stiffts | Paderborn/ etc. Auß=|gangen. |

Gedruckt zu Paderborn/ Bey | MATTHAEO PONTANO, | M. DC. IX.

Der Hinweis auf den Paderborner Fürstbischof Dietrich von Fürstenberg (1585–1618) kennzeichnet das Gesangbuch als Buch der Gegenreformation. Dietrich gelang es mit politischen, organisatorischen und geistlichen Maßnahmen nur mühsam, das in größeren Teilen evangelisch gewordene Fürstbistum/Hochstift Paderborn zum katholischen Glauben zurückzuführen. Eine seiner Rekatholisierungsbemühungen bestand darin, einen katholischen Drucker und den ersten Drucker in Paderborn überhaupt von Münster nach Paderborn zu holen. Dieser Matthaeus Pontanus, ein hochgebildeter Mann, fungierte nicht nur als Drucker, sondern u. a. auch als Redaktor und Herausgeber des Paderborner Gesangbuchs 1609. Mit Hilfe des Mediums Gesangbuch sorgte er für die Verbreitung und Vertiefung katholischen Gedankenguts, artikulierte dabei aber konfessionell übergreifend tragfähige Aussagen in einem sachlich-unpolemischen Ton.

Das Gesangbuch im Format 8 × 13 cm umfasst insgesamt 381 Seiten. Es enthält lateinische, deutsche und gemischtsprachige Gesänge. Diese sind, wie das Titelblatt ausweist, für den Gebrauch im Gottesdienst, zu Hause und bei der Arbeit gedacht. Das Gesangbuch hat zwei ungleich umfangreiche größere Abschnitte: die 20 Katechismusgesänge in Prosaform mit einem Anteil von

⁴ Es trägt die Signatur Dep. Erf., 5 – T. lit. 12° 50.

⁵ Die Signatur ist 89 A 1.

14,60 % an der Gesamtzahl der Gesänge und die 117 Gesänge in Strophenform, die an den Festen und/oder thematischen Schwerpunkten des Kirchenjahrs orientiert sind, mit einem Anteil von 85,40 %. Auffällig ist die sehr hohe Anzahl von Weihnachtsgesängen: 46 Gesänge, also ein Drittel des Gesamtbestands. Die ungewöhnlich große Anzahl von Weihnachtsgesängen und der hohe Anteil von lateinischen Gesängen und Strophen unter diesen lassen die beabsichtigte Bereitstellung von Liedgut u. a. für Schüler, speziell für die Lateinschüler des Jesuiten-Gymnasiums vermuten. Pontanus nennt auch in der Vorrede zum Gesangbuch neben den Erwachsenen eigens die Jugend als dessen Benutzer.

2. Provenienz und produktive Rezeption des Weihnachtslieds „Es ist ein Ros entsprungen“

Unter diesen Weihnachtsgesängen befindet sich eines der bis heute schönsten und beliebtesten Weihnachtslieder: „Es ist ein Ros entsprungen“⁶. Es gehört in die Gruppe der katholischen Neuschöpfungen von Kirchenliedern im Zeitalter der Katholischen Reform. Was lässt sich zu seiner Provenienz und produktiven Rezeption bis hin zum Paderborner Gesangbuch 1609 eruieren?

1957 machte der Musikwissenschaftler *Rudolf Ewerhart* die Vermutung des Hymnologen *Philipp Wackernagel* von 1867 weitgehend zur Gewissheit, dass nämlich das Lied „Es ist ein Ros entsprungen“ in den Diözesen Trier, Speyer und Mainz handschriftlich schon im 16. Jahrhundert verbreitet gewesen sei. *Ewerhart* hatte in der Stadtbibliothek Trier ein handgeschriebenes Gebetbuch gefunden, das neben hauptsächlich lateinischem Textgut die beiden deutschen Weihnachtslieder „Ein Kindelein so löblich“ und „Es ist ein Ros entsprungen“ enthält⁷. Ein in Geheimschrift gehaltener Eintrag auf Bl. 181r besagt, dass das Gebetbuch von einem gewissen *Frater Conradus*, Prokurator der Kartause zu Mainz, in den Jahren zwischen 1582 und 1588 geschrieben worden ist. Da sich das Lied „Es ist ein Ros entsprungen“, das *Ewerhart* in der vorgefundenen 19-strophigen Fassung abdruckt, am Ende des Buches befindet, darf man als Zeitpunkt seiner Niederschrift an den Jahreswechsel 1587/88 denken. *Ewerhart* schließt aufgrund der Tätigkeit von *Frater Conradus* in Mainz auch auf Mainz als Abfassungsort. Das Gebetbuch gehörte aber zur Bibliothek der ehemaligen Trierer Kartause St. Alban. *Ewerhart* vermutet, dass es zu einem uns unbekanntem Zeitpunkt aus Mainz nach Trier gelangt sei⁸.

⁶ Pa 1609, S. 17–21.

⁷ Stadtbibliothek Trier, Hs. 2363/2304, Bl. 168r („Ein Kindelein so löblich“), Bl. 169r–172r („Es ist ein Ros entsprungen“).

⁸ *Rudolf EWERHART*, Eine unbekannt Textquelle zum Weihnachtslied „Es ist ein Ros' entsprungen“, in: *KMJ* 41 (1957) 64–67.

Der Trierer Liturgiewissenschaftler *Andreas Heinz* behandelt in einem einschlägigen 1980 erschienenen Aufsatz weiterführend die Herkunft des Weihnachtsliedes. Er analysiert das in dem zwischen 1582 und 1588 entstandenen handschriftlichen Gebetbuch enthaltene Kalendarium⁹ und kommt zu dem Ergebnis, dass es auffallend viele Trierer Eigenfeiern nennt und besonders das Fest des Patrons der Trierer Kartause, Alban, hervorhebt. Daher sei wohl eher Trier als Mainz als Provenienzort wahrscheinlich¹⁰.

In einem in der Trierer Theologischen Zeitschrift 1986 veröffentlichten Aufsatz bezieht *Heinz* noch einmal Stellung zur Provenienzfrage, Textgeschichte und gottesdienstlichen Verwendung des Liedes. Er geht hinsichtlich der Herkunft des Liedes noch einen Schritt weiter als in seinem Aufsatz von 1980: Da die von Frater Conradus notierten 19 Strophen nicht immer ein gleichmäßiges Versmaß aufwiesen, Verschreibungen aufträten und die Strophen nicht ganz in einer organischen Reihenfolge stünden, sei anzunehmen, dass Frater Conradus das Lied aus dem Gedächtnis aufgeschrieben habe. Es sei also bereits in Trier mündlich verbreitet gewesen. Nun war aber Frater Conradus ein gebürtiger Trierer, Professe der Trierer Kartause und nur vorübergehend Prokurator der Mainzer Kartause. Er starb in Trier 1592. Aufgrund der im Lied breit entfalteten Betrachtung der Menschwerdung Jesu Christi, ja geradezu eines Sich-Versenkens in ihre armseligen Umstände, vermutet *Heinz* die Entstehung in der Frömmigkeitsbewegung der *Devotio moderna*, also wohl im Verlauf des 15. Jahrhunderts oder in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Nachweisbare persönliche Beziehungen zwischen Mönchen der Trierer und Kölner Kartause sowie zwischen den Kölner Kartäusern und dem Leiter der Vorarbeiten am Speyerer Gesangbuch 1599 (Sp 1599), in dem unser Lied erstmals gedruckt erscheint, so nimmt *Heinz* an, könnten das Lied von Trier nach Köln, dem Druckort von Sp 1599, vermittelt haben¹¹.

Zusammenfassend lässt sich zum Stand der Forschung feststellen, dass die Herkunft des Weihnachtsliedes „Es ist ein Ros entsprungen“ höchstwahrscheinlich in Kreisen der *Devotio moderna* zu suchen ist. Das Lied war wohl im Trierer Raum schon mündlich verbreitet, als es von dem Kartäuser Frater Conradus in seiner Heimatstadt Trier spätestens 1588 in einer 19-strophigen Fassung aufgeschrieben wurde. Das erklärt, weshalb das Mainzer Cantual 1605 (Ma 1605) dem Lied den Titel voranstellt: „Das alt Catholisch Trierisch Christliedlein“¹².

⁹ Stadtbibliothek Trier, Hs. 2363/2304, Bl. 3r-5v.

¹⁰ Andreas HEINZ, „Es ist ein Ros entsprungen“. Zur Herkunft der ältesten bekannten Quelle des Weihnachtsliedes, in: JLH 24 (1980) 99-102.

¹¹ Andreas HEINZ, „Es ist ein Ros entsprungen“. Zur Provenienz und Textgeschichte eines ökumenischen Weihnachtsliedes, in: TThZ 95 (1986) 253-281.

¹² Ma 1605, S. 12.

Die abgedruckte Synopse zeigt die Wanderungsbewegungen, die das Lied im Folgenden in gedruckten Gesangbüchern vollzogen hat:

Liedinhalte	Tr 1587/ 1588	Sp 1599/ Ma 1605	Ko 1600	An 1608	Pa 1609
Metonymische Verschlüsselung: Rose, (Wurzel), Blümlein (Jes 11,1; Mt 1,6)	1	1	1	1	1
Entschlüsselung: Rose = Maria, Blümlein = Jesus Christus; Jungfrauschaft Mariens (Jes 11,1f.; Mt 1,20–23; Lk 1,31)	4	2	2		2
Verkündigung (Lk 1,26–38)	2–3; 5–7	3–12	3–12		
Heimsuchung (Lk 1,39–43.56)	8–11	13–15	13–15		
Ankunft von Joseph und Maria in Bethlehem (Lk 2,1–5)	12	16	16		3
Geburt Jesu Christi (Lk 2,7)	13	17	17		4
Engelsbotschaft an die Hirten, Auffinden des Kindes (Lk 2,8–16)	14–16	18	18	(2–3)	5
Beschneidung Jesu (Lk 2,21–23)	17–18	19	19		6
Huldigung durch die drei Könige (Mt 2,1.9–11)		20	20		7
Doxologie; Bitte um Fürsprache Mariens	19	21	21	4	8
Bitten an Maria und Jesus		22–23	22–23	5–6	

Die älteste uns bekannte Fassung der Trierer Handschrift 1587/88 mit 19 Strophen wurde bei ihrem ersten Abdruck in dem in Köln gedruckten Speyerer Gesangbuch 1599 zu einer 23-strophigen Fassung erweitert. Diese ging unverändert ins Mainzer Cantual 1605 über. Das Konstanzer Gesangbuch 1600 (Ko 1600) ordnet die ersten 15 Strophen unter die Adventsgesänge ein, die folgenden 8 Strophen unter die Weihnachtsgesänge. Andernach 1608 (An

1608) hat eine 6-strophige Version, Paderborn 1609 eine 8-strophige¹³. Die überlieferten Melodien weichen nicht gravierend voneinander ab und lassen sich auf Sp 1599 zurückführen.

Sp 1599, das mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die Trierer Handschrift 1587/88 als Vorlage zurückgegriffen hat, weicht an einer Stelle in der Reihenfolge der Strophen insofern sinnvollerweise von der vermuteten Quelle ab, als es der metonymischen Verschlüsselung des Inhalts in der 1. Strophe sofort die Entschlüsselung in der 2. Strophe folgen lässt. In der Trierer Handschrift unterbricht ein Teil der Verkündigungsdarstellung die gedanklich zusammenhängende Abfolge von Verschlüsselung und Entschlüsselung. In der Strukturierung der Strophen, in ihrer inhaltlichen Füllung und sprachlichen Gestaltung differieren Tr 1587/88 und Sp 1599 in recht vielen Fällen, doch kehren Aussagen von jeder einzelnen Strophe aus Tr 1587/88 in Strophen von Sp 1599 wieder. In der Gestaltung der Verkündigung ist Sp 1599 ausführlicher; der Darstellung von Heimsuchung, Engelsbotschaft an die Hirten, Auffinden des Kindes und Beschneidung Jesu gibt Tr 1587/88 mehr Raum. Das Lied „Es ist ein Ros entsprungen“ ist also im Vergleich zu seiner bisher bekannten ältesten Fassung in Tr 1587/88 in vielen Teilen überarbeitet in Sp 1599 eingegangen. Die Präsentation der Strophen im Speyerer Gesangbuch ist die Basis für die meisten nachfolgenden Gesangbuchausgaben.

Ma 1605 stimmt in der Abfolge, Strukturierung und im Inhalt der Strophen mit Sp 1599 überein. Dasselbe gilt für Ko 1600, nicht aber für die extrem gekürzte Fassung in An 1608. Pa 1609 stimmt mit Sp 1599/Ma 1605 und Ko 1600 hinsichtlich der 1. und 2. Strophe weitgehend überein. Die in Sp 1599/Ma 1605 und Ko 1600 folgenden Strophen 3–15, welche die Verkündigung Gabriels an Maria und den Besuch Mariens bei Elisabeth narrativ entfalten, hat Pa 1609 nicht. Erst die Umstände der Geburt sowie deren Folgeereignisse, nämlich die Botschaft an die Hirten, die Beschneidung Jesu und die Ankunft der drei Könige sind Pontanus wieder wichtig, dargestellt in den Strophen 3–7. Die 8. und zugleich letzte Strophe in Pa 1609 enthält als Abschlussstrophe passend die Doxologie und eine Bitte an Maria um ihre Fürsprache.

Die offenbar gezielte Strophenauswahl durch Matthaeus Pontanus lässt als Auswahlmotiv vermuten, dass er das Lied als Weihnachtslied anbieten wollte. Deshalb konzentriert sich seine Fassung auf das Ereignis der Geburt des Erlösers, die Beschneidung, Namengebung und die Verehrung durch die Hirten und die drei Könige. Dabei bleiben die zentralen marianischen Aussagen zur Jungfrauschaft und Fürbittefunktion Mariens (Str. 2 und 8) ebenfalls erhalten. Theologisch korrekt lässt Pontanus das Lied mit der trinitarischen

¹³ Sp 1599, Bl. 29r–32v; Ma 1605, S. 12–16; Ko 1600, Bl. 5v–8r, 28r–29v; An 1608, S. 66–70; Pa 1609, S. 17–21.

Doxologie und einer Bitte um die Fürsprache Mariens enden. Pontanus setzt den Akzent weihnachtlich-christologisch, ohne die mariologische Komponente zu vernachlässigen.

In der abgedruckten Synopse gibt eine Zuweisung der Strophen zu den biblischen Belegstellen weiteren Aufschluss: Biblische Grundlagen für das Lied sind die alttestamentliche Prophezeiung zur Geburt des Messias aus Jes 11,1 f., deren Rezeption in Mt 1 und Lk 1 sowie prägnante Auszüge aus den Kindheitsgeschichten bei Mt 1–2 und Lk 1–2. Der Schwerpunkt ruht auf der lukanischen Erzählung. Während in den Liedfassungen von Sp 1599/Ma 1605 und Ko 1600 die Verheißung der Geburt des Erlösers recht stark gewichtet wird, konzentriert sich Pa 1609 mehr auf deren Erfüllung.

3. Inhaltliche Schwerpunkte und Verkündigungsgehalt des Weihnachtslieds „Es ist ein Ros entsprungen“ im Paderborner Gesangbuch 1609

Welchen inhaltlichen Schwerpunkten und welchem Verkündigungsgehalt hat Pontanus in seiner 8-strophigen Fassung den Vorzug gegeben? Lassen wir das Lied selbst sprechen:

1. „ES ist ein Roß entsprungen/
Auß einer Wurtzel zart/
Als uns die alten sungen/
Auß Jesse kam die arth/
Und hat ein Blümlein bracht/
Mitten im kalten Winter
Wol zu der halben Nacht.

2. Das Rößlein das ich meine/
So uns diß Blümlein bracht/
Ist Maria die reine/
Davon Esaias sagt/
Auß Gottes ewigem Raht/
Hat sie ein Kindlein gboren/
Bleibend ein reine Magd.

3. Dann eben zu den zeitn/
Wie der friedsame Heldt/
Augustus Römisch Kayser/
Beschrieb die gantze Welt/
Den Zinß von allen nam/
Joseph sampt mit Maria/
Zu Bethlehem auch kam.

4. Die Herberg waren thewre/
Sie funden kein Auffhalt/
Sie kamen in ein Schewre/
Da die Lufft war sehr kalt/
Wol in derselben Nacht/
Maria gebar den Fürsten/
Der uns den Fried hat bracht.

5. Den Hirten auff dem Felde/
Thut kund das Englisch Heer/
Wie zur selbigen Stunde/
Christus geboren wer/
Zu Bethlehem in der Stadt/
Da sie das Kindlein funden/
Wie der Engel gesagt.

6. Das Kindlein ward beschnitten/
Acht Tag nach seiner Gburt/
Nach den Mosaischen sitten/
Vergoß sein thewres Blut/
Mit schmerzen groß und pein/
Jesus ward es genennet/
Wolt unser Heyland seyn.

7. Ein Stern mit hellem scheine/ Drey König führt geschwindt/ Auß Morgenland mit eyle/ Zum newgebornen Kind/ Dem brachten sie reichen Soldt/ Und schenckten jhm mit frewden/ Myrrh/ Weyrach und roth Goldt.	8. Lob Ehr sey Gott dem Vatter/ Dem Sohn und heyiligen Geist/ Maria Gottes Mutter/ Dein Hülff an uns beweiß/ Und bitt dein liebes Kind/ Daß es uns woll behüten/ Vor all bößheit und Sünd.“
---	---

Wie alle vor 1609 nachweisbaren Fassungen des Liedes – mit Ausnahme von An 1608 – beginnt auch Pa 1609 mit dem Rätselwort in der 1. Strophe und dessen Auflösung in der 2. Strophe. In erster Linie geht es um das Verständnis der Metonymien „Roß; Wurtzel; Blümlein“. Die 2. Strophe bringt die Deutung: Die Rose im Sinn von Rosenstock – im Text wird die Diminutivform „Rößlein“ verwendet – ist Maria; das „Blümlein“ ist das „Kindlein“, das sie geboren hat, also Jesus Christus. Die Aussagen in den Versen 2 und 4 der 1. Strophe weisen hin auf die Herkunft Mariens aus der Wurzel bzw. dem Geschlecht Jesse. Auch das scheinbare Paradoxon am Schluss der 1. Strophe, dass „ein Blümlein [...] Mitten im kalten Winter“ und dann auch noch um Mitternacht entsprossen sei (1,5–7), findet seine Erklärung. Die Deutung des Bildes „im kalten Winter“ gelingt *Andreas Heinz* mit Hilfe volkskundlicher Beobachtungen: Im Spätmittelalter waren Erzählungen im Umlauf, in denen berichtet wurde: „Ein Baum oder Strauch beginnt wunderbarerweise mitten in der Christnacht zu grünen, zu blühen und Früchte anzusetzen“¹⁴. Auch im spätmittelalterlichen Schrifttum der Trierer Kartause, also dort, wo das Lied erstmals bezeugt ist, findet sich eine solche Erzählung¹⁵. Es ist dem evangelischen Pfarrer und Hymnologen *Martin Rößler* zuzustimmen, dass der Kontrast zwischen der Winterkälte und dem Aufblühen der Blume ein Wunder zum Ausdruck bringen soll, das Wunder der Geburt Jesu Christi¹⁶. Die Jungfrauengeburt wird in der 2. Strophe durch die zweimalige Setzung des Adjektivs „reine“ zu Maria betont (V. 3 und 7). Im katholischen Sinn wird dazu in Vers 7 hervorgehoben, dass Maria Jungfrau geblieben sei, d. h. vor, während und nach der Geburt Jesu Christi. Luther hat an dieser dreifachen Lehre noch festgehalten¹⁷. Mit der Zeit blieb dann protestantischerseits in der Regel nur noch die Lehre von der Jungfrauschaft vor der Geburt erhal-

¹⁴ HEINZ, „Es ist ein Ros entsprungen“ (s. Anm. 11) 272; vgl. auch Lily WEISER-AALL, *Weihnacht*, in: HWDA Bd. 9, 926 f.

¹⁵ HEINZ, „Es ist ein Ros entsprungen“ (s. Anm. 11) 272 f.

¹⁶ MARTIN RÖSSLER, *Da Christus geboren war ... Texte, Typen und Themen des deutschen Weihnachtsliedes*, Stuttgart 1981, 184.

¹⁷ STEFANO DE FIORES, *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, in: Wolfgang BEINERT / Heinrich PETRI (Hgg.), *Handbuch der Marienkunde*, Bd. I, Regensburg 1996, 99–266, 168.

ten. Das Lied „Es ist ein Ros entsprungen“ als katholische Neuschöpfung akzentuiert die immer währende Jungfrauschafft Mariens.

Nach der 2. Strophe beginnt der Erzählteil des Liedes. Der Mainzer Liturgiewissenschaftler *Hansjakob Becker* hat kürzlich die Meinung vertreten, die ersten beiden Strophen allein bildeten die Urfassung; evangelischerseits habe sich Michael Praetorius für die Zweistrophigkeit des Liedes in seiner Sammlung „Musae Sioniae VI“ von 1609¹⁸ entschieden. Besonders aus literarischen Gründen seien die ersten beiden Strophen und die qualitativ minderwertigeren folgenden Erzählstrophen von verschiedenen Autoren gedichtet worden. *Andreas Heinz* verweist dagegen darauf, dass die ältesten Textzeugen das Lied übereinstimmend und ausnahmslos als vielstrophiges Erzähl lied belegten¹⁹.

Die 3. und 4. Strophe in Pa 1609 thematisieren das unmittelbare zeitliche Umfeld der Geburt, so wie es in Lk 2,1–5 geschildert wird, und die Geburt selbst (Lk 2,7). Gemäß Lk 2,1–5 erfüllt die 3. Strophe von „ES ist ein Ros entsprungen“ die Funktion, die Geburt Jesu Christi als geschichtliches Ereignis mit dem Weltgeschehen des Imperium Romanum unter Kaiser Augustus (27 v. Chr.–14 n. Chr.) zu verbinden. Damit wird zugleich die weltweite Bedeutung der Christgeburt hervorgehoben: Jesus Christus ist für die ganze Welt geboren. Im 6. Vers der 4. Strophe ist die Rede von Jesus Christus als „Fürst“. Er soll als Friedensbringer (4,7) mit Augustus verglichen werden: Augustus war in seiner politischen Funktion als Kaiser nach seiner Rolle als Feldherr der innerweltliche Friedensbringer (3,2: „der friedsame Held“); Jesus Christus, das gerade geborene Kind, ist auch Fürst, Funktionsträger, aber nur vom christlichen Glauben her als überzeitlicher Friedensbringer, als Erlöser, erkenn- und glaubbar.

In der 5. Strophe handelt es sich um die Verkündigung der Engelsbotschaft an die Hirten und um die Auffindung des gerade geborenen Kindes durch die Hirten in Bethlehem. Im Unterschied zu Lk 2,12.16 fehlt in der 5. Strophe das Krippenmotiv. Geht es dem Verfasser des Liedtexts darum, nicht so sehr die Umstände der Geburt herauszustellen, als vielmehr das Faktum der Geburt im Hinblick auf das Heilshandeln Christi zu betonen, wie es im 4. Vers der 5. Strophe zum Ausdruck kommt?

Die Verse 4, 5 und 7 in der 6. Strophe könnten auf eine derartige Betonung schließen lassen. Auf biblischer Vorlage (Lk 2,21–23) beruhen nur die Verse 1–3 und 6: Sie berichten über die nach dem jüdischen Gesetz acht Tage nach

¹⁸ Michael PRAETORIUS, *Musae Sioniae VI*, Wolfenbüttel 1609, Nr. 53 (DKL 1609¹⁰). Abbildung bei Konrad AMELN, „Es ist ein Ros entsprungen“. Strittige Fassungen von Text und Weise, in: JLH 5 (1960) 146–154.

¹⁹ Hansjakob BECKER, Es ist ein Ros entsprungen, in: DERS. u. a. (Hgg.), *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*, München 2001, 135–145; HEINZ, „Es ist ein Ros entsprungen“ (s. Anm. 11) 279.

der Geburt vorgeschriebene Beschneidung jedes Israeliten und über die Benennung des Kindes mit dem Namen Jesus. Mit der Beschneidung Jesu wird seine Geburt proklamiert. Die Begleitumstände der Beschneidung werden in Strophe 6 mit Blutvergießen des Kindes unter großen Schmerzen beschrieben. Der intendierte theologische Vorgriff des Textdichters auf die spätere Kreuzigung ist unüberhörbar.

In der 7. Strophe folgt der Dichter dem Evangelisten Matthäus, der als Einziger vom Besuch der Sterndeuter aus dem Osten berichtet (Mt 2,1.9–11). Die Tradition hat aus ihnen die drei Könige gemacht²⁰. Der sich an Judenchristen wendende Matthäus will deutlich machen, dass sogar Heiden aus der Ferne kamen, um dem geborenen Messias zu huldigen und seine Epiphanie zu bezeugen. Auf die Huldigung durch „die drei Könige“, deren kostbare Gaben gedeutet werden als Hinweise auf die Passion („Myrrh“), die Gottheit („Weyrach“) und das Königtum („roth Goldt“) Christi²¹, folgt die doxologische Schlussstrophe des Liedes mit Lob und Bitte aus der Perspektive der jeweils aktuell singenden Gemeinde.

Insgesamt nimmt Matthaeus Pontanus durch die singuläre Reduzierung der Strophenzahl von 23 auf 8 und durch die Art der theologisch und katechetisch motivierten Zusammenstellung der Strophen eine stärker christologische Ausrichtung auf das weihnachtliche und auch österliche Geschehen vor.

4. Gottesdienstliche Funktion des Liedes im Paderborner Gesangbuch 1609

Die 8-strophige Paderborner Fassung war vermutlich in erster Linie für Gottesdienste vorgesehen, die über die engere weihnachtliche Zeit vom 25. Dezember bis zum 6. Januar verteilt waren. Pa 1609 selbst macht keine Angaben dazu. Auch finden sich sonst für den Zeitraum Ende des 16. Jahrhunderts / Anfang des 17. Jahrhunderts in der Literatur keine Belege für die gottesdienstliche Verwendung des Liedes. Ausgehend vom Inhalt der 8 Strophen sind wir daher bis jetzt ausschließlich auf begründete Vermutungen angewiesen. Hauptsächlich eignete sich das Lied sicherlich für die Christmette, weil es in den ersten 5 Strophen die Umstände der Geburt und die Geburt selbst anspricht. Die 6. Strophe, in der die Beschneidung und Namengebung Jesu Christi Erwähnung finden, konnte am ehesten am 1. Januar, dem Fest der Beschneidung und Namengebung Jesu, angestimmt werden. Die 7. Strophe wurde gewiss am 6. Januar, dem Fest Erscheinung des Herrn, volkstümlich Drei

²⁰ Annemarie BRÜCKNER, *Drei Könige*, II. Überlieferung u. Legende, IV. Frömmigkeit u. Brauch, in: LThK³ Bd. 3, 365.

²¹ Adolf WEIS, *Drei Könige*, in: LCI Bd. 1, 539.

Könige, gesungen. Die 8. Strophe mit ihrem doxologischen und bittenden Charakter bot sich zu allen Gottesdiensten der Weihnachtszeit an.

5. Vorkommen des Liedes in den weiteren Paderborner Gesangbüchern und im katholischen Gesangbuch ‚Gotteslob‘

Die Zusammenstellung der 8 Strophen wurde in Paderborn offenbar gut angenommen, denn sie blieb unverändert in allen folgenden Paderborner Gesangbüchern bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (1790).

In das katholische Einheitsgesangbuch ‚Gotteslob‘ ist das Lied „Es ist ein Ros entsprungen“ im Stammteil in einer 3-strophigen Fassung mit einer alternativen Version des Schlussverses der 2. Strophe aufgenommen worden (GL 132/133). Die Angabe zur Herkunft des Textes müsste in der Nachfolgeausgabe des ‚Gotteslob‘ nach dem jetzigen Stand der Forschung allerdings nicht „Mainz“, sondern „Trier um 1587/88“ bzw. „Speyerer Gesangbuch, Köln 1599 (1. u. 2. Strophe)“ heißen. Im Hinblick auf seine gottesdienstliche Verwendbarkeit ist die Gotteslob-Fassung so knapp gehalten worden. Theologisch wird der Festcharakter von Weihnachten in diesen 3 Strophen hinreichend zum Ausdruck gebracht. Das für die Volksfrömmigkeit in Weihnachtsliedern charakteristische immer neue Entfalten des Menschwerdungsgeheimnisses in mehreren Strophen findet in dieser Kurzfassung keine Berücksichtigung. Das ‚Gotteslob‘ (Nr. 132) übernimmt aus Sp 1599 die ersten beiden Strophen und gleicht sie an einigen Stellen dem heutigen Sprachstand an. Die 3. Strophe stammt aus der Zeit der Romantik. 1844 wurde sie von dem evangelischen Pfarrer Friedrich Layritz (1808–1859) gedichtet. GL 133 bietet eine konziliante ökumenische Fassung der 2. Strophe aus GL 132 als Kompromissfassung: Vers 3 wird beibehalten und damit die Jungfrauschaft Mariens erwähnt, die jedoch auf die Zeit vor der Geburt eingeschränkt gedacht werden kann. Vers 7 („und blieb doch reine Magd“) mit dem „katholischen“ Hinweis auf die immer währende Jungfrauschaft ist ersetzt worden durch einen Vers, der einen Bezug auf das Kind Jesus Christus herstellt („welches uns selig macht“).

„Es ist ein Ros entsprungen“ erklingt sinnvollerweise in der Christmette. Der Gebrauch in anderen Weihnachtsgottesdiensten ist ebenfalls sinnvoll, nicht jedoch, wie das Werkbuch zum ‚Gotteslob‘ vorschlägt, ein Einsatz des Liedes auch außerhalb der Weihnachtszeit²². Das „alt Katholisch Trierisch Christliedlein“ hat seinen eigentlichen Ort in der Christnacht und dann auch in der ganzen Weihnachtszeit²³.

²² JOSEF SEUFFERT (Hg.), Werkbuch zum GOTTESLOB, Bd. 1, Freiburg 1975, 155f.

²³ HEINZ, „Es ist ein Ros entsprungen“ (s. Anm. 11) 281.

Nachhaltiges Christentum: Die Feier des Tauf- und Firmgedächtnisses im ehemaligen Bistum Konstanz¹

Zusammenfassung: Im Artikel werden verschiedene Formen des Taufgedächtnisses beschrieben, wie sie im Laufe der Geschichte gepflegt wurden. Ein besonderes Augenmerk fällt auf die ehemalige Diözese Konstanz, einem Zentrum der Liturgieerneuerung in der Aufklärungszeit. Abschließend werden Möglichkeiten zur heutigen pastoral-liturgischen Umsetzung aufgewiesen.

Abstract: The article describes different kinds of the commemoration of baptism, which were used during the history. A special focus is set on the former diocese of Constance, which used to be a centre of liturgical renewal during the time of Enlightenment. Finally the relevance of these historical ideas for todays pastoral liturgy is made obvious.

Wer ein Auto oder ein Telefon besitzt, der wird von den entsprechenden Firmen ständig daran erinnert: Anrufe und Briefe offerieren noch günstigere Tarife oder noch bessere technische Errungenschaften. Diese Firmen arbeiten gegen eine sehr menschliche Eigenschaft: das Vergessen. Wir kennen das: Manches in unserem Leben gerät völlig in Vergessenheit. Es bedarf einer Erinnerung, die Dinge, Erlebnisse oder Angelegenheiten wieder ins Bewusstsein bringt.

Auch im Bereich des Glaubens müssen wir mit der menschlichen Vergesslichkeit rechnen. Schon im Alten Testament fordert David am Anfang von Psalm 103 seine eigene Seele dazu auf, die Wohltaten Gottes nicht zu vergessen. David rechnete also damit, dass er Gott und das, was er ihm Gutes getan hatte, vergessen könnte und damit Lebensfreude einbüßt. Auch in späterer Zeit begegnen uns das Vergessen und die entsprechende Gegenmaßnahmen wieder, nämlich etwas konkreter im Zusammenhang mit der Taufe. Dieses Sakrament begründet die Aufnahme in die Kirche und die Gotteskindschaft. Gott schließt mit einem Menschen einen unwiderruflichen Bund, sagt sich und seine Liebe ein für alle Mal zu. Schade, wenn dies in Vergessenheit geraten würde, wenn ein Mensch nicht mehr aus diesem Quell der Freude schöpfte.

Als im ersten Jahrtausend zunächst vorwiegend, aber keineswegs ausschließlich, Erwachsene die Taufe empfangen, war dieser Schritt eine eigene Entscheidung, die allerlei Unannehmlichkeiten mit sich bringen konnte und schon aus diesem Grund nicht so leicht in Vergessenheit geriet. Das änderte sich, als zunächst immer mehr, und ab dem 8. oder 9. Jahrhundert fast nur

¹ Lectio bei der Promotionsfeier am 08.05.04 in der Promotionsaula im Bischöflichen Priesterseminar zu Triar.

noch Kleinkinder getauft wurden.² Diese konnten sich nicht an die Taufe erinnern. Es entwickelten sich liturgische Feiern und Formen, dieser Taufe zu gedenken und sie im Bewusstsein zu halten.

Das *pascha annotinum*

Schon im 7. Jahrhundert entstand vermutlich in Rom die Einrichtung des *pascha annotinum*. Bei diesem liturgischen Taufjahrgedächtnis trafen sich die Eltern und die Paten zunächst auf den Tag genau ein Jahr nach dem letzten Osterfest mit den in der letzten Osternacht getauften Kindern zu einer Eucharistiefeier.³ Durch den schwankenden Ostertermin wurde das Fest erschwert oder manchmal sogar unmöglich, so dass sich als fester Termin der Montag nach dem Weißen Sonntag herausbildete. Mit der Übernahme der römischen Liturgie nördlich der Alpen in der karolingischen Zeit verbreitete sich auch das *pascha annotinum* in unseren Breiten. Dennoch scheint es sich hier nicht recht eingebürgert zu haben. Bernold von Konstanz († ca. 1100) beklagt die kaum verbreitete Feier. Trotzdem belegen vereinzelte Zeugnisse die Feier bis Ende des 16. Jahrhunderts.⁴

Die Ostervesper mit Taufgedächtnis

Ebenfalls mit der römischen Liturgie in den Norden übernommen wurde eine weitere Form des liturgischen Taufgedächtnisses. Um die Wende zum 7. Jahrhundert feierte Papst Gregor der Große († 604) mit seinem Klerus in der Laterankirche an Ostern und während der Osteroktav jeweils die feierliche Ostervesper. Neben anderen Besonderheiten gehörte zu dieser Feier eine Prozession zum Taufbrunnen, wo man einen Psalm und das Magnifikat sang sowie ein auf die Taufe bezugnehmendes Gebet gesprochen wurde. Diese Ostervesper ist im Norden rasch heimisch geworden und war weit verbreitet.⁵ Im Konstanzer Münster ist eine Ostervesper mit Prozession zum Taufbrunnen in

² Näheres zur Geschichte der Taufe und Tauffeier etwa in R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB für Wissenschaft 2173), Paderborn 2001, 64–117; B. KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern I, Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,1, Regensburg 1989, 20–135.

³ Das Messformular dafür: GeV 504–509.

⁴ Zu Ursprung, Inhalt und genauer zeitlicher und lokaler Einordnung vgl. A. STRUCKMANN, Pascha annotinum. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung, Roermond 1924, bes. 13f.; B. FISCHER, „Das Taufjahrgedächtnis. Ein Stück untergegangener Tauffrömmigkeit“: A. GERHARDS und A. HEINZ (Hg.), Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation, Paderborn 1992, 123–132. Zitiert als: FISCHER, Taufjahrgedächtnis (Neuabdruck Redemptionis mysterium), bes. 124f.

⁵ Vgl. A. HEINZ, „Gottesdienstliche Formen des Taufgedächtnisses“: H. RITT (Hg.), Volk Gottes. Bibel und Liturgie in der Gemeinde, C 5, Stuttgart 1989, 113–123, hier 115f.

einem handschriftlichen Prozessionale aus dem Jahr 1571 bezeugt.⁶ Für das Gesamtbistum Konstanz wird eine eigene Ostervesper mit Taufgedächtnis im Konstanzer Rituale ab 1597 greifbar. Ähnlich wie in Rom schon 1000 Jahre früher zog man am Ostertag in der Vesper nach dem Magnificat mit Kreuz, Kerzen, Fahnen, der Osterkerze und Weihrauch zum Taufbrunnen. Dieser Ort und die dort gesprochenen Texte und Gebete erinnerten an die eigene Taufe.⁷ Dieses Taufgedächtnis in der Ostervesper wurde in der Diözese Konstanz bis ins 18. Jahrhundert hinein gefeiert, oft auch in den Pfarrkirchen.⁸

Neuere Formen des Taufgedächtnisses

In der Aufklärungszeit – also zu Beginn des 19. Jahrhunderts – entstanden aus theologischen und pädagogischen Beweggründen neue Formen des Taufgedächtnisses. Das Taufgedächtnis war eine willkommene Gelegenheit, nicht nur die Freude über das Getauftsein in Erinnerung zu rufen, sondern die sittlich-moralische Verpflichtung des Glaubens einzuschärfen.

1802 schlug der Schörzinger Pfarrer und spätere Rottenburger Generalvikariatsrat Beda Pracher (1750–1819) ebenso wie der ehemalige Neresheimer Benediktiner und Stuttgarter Oberkirchenrat Benedikt Maria Werkmeister (1745–1823) die Tauffeier von Kindern in Anwesenheit der ganzen Gemeinde vor, damit sich diese an die eigene Taufe erinnere.⁹ In der damaligen Zeit war das völlig ungewöhnlich, denn üblicherweise waren nur der Pfarrer, Mesner und die Paten bei der Taufe anwesend.¹⁰ Pfarrer Amand Storr veranstaltete 1805 am Nachmittag des Ostermontags ein „Taufbundfest“, um das Bewusstsein für die Taufe in seiner Gemeinde zu fördern.¹¹ Im Konstanzer Di-

⁶ Vgl. C. GRÖBER, „Ein altes Konstanzer Prozessionale“: C. GRÖBER, und A. MERK, (Hg.), *Das St. Konrads-Jubiläum 1923. Jubiläum der Heiligsprechung und des 1. Konradifestes* 26. Nov. 1123. Festbericht mit Festblättern nebst Illustrationen, Konstanz 1923, 162–170, hier 167.

⁷ Vgl. RCon 1597/II, 195–202. RCon 1718, 193–200. Vgl. auch A. DOLD, „Eine Auferstehungsfeier nach alten Oster-Riten“: *Das hl. Feuer* 1 (1914) 471–483.

⁸ Vgl. Zeugnisse vom 10. bis 17. Jahrhundert bei E. WYMAN, „Liturgische Taufsitten in der Diözese Konstanz“, *Geschichtsfreund* 60 (1905) 1–151, hier 20–25. 86–109.

⁹ Vgl. B. PRACHER, *Neue Liturgie des Pfarrers M. in K. im Departement L. Mit einem Anhang, von den besten Mitteln, gute Geistliche zu erhalten. Der französischen National-synode zur Prüfung vorgelegt*, Tübingen 1802, 59–75; zu Werkmeister vgl. M. PROBST, *Der Ritus der Kindertaufe. Reformversuche der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereichs* (Trierer Theologische Studien 39), Trier 1981, 123.

¹⁰ Vgl. A. HEINZ, „Eine neue Chance für das Taufbrauchtum. Brauchtumsfreundliche Impulse in der nachkonziliaren Feier der Kindertaufe“; M. KLÖCKNER und W. GLADE (Hg.), *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. Festschrift für Heinrich Rennings, Kevelaer 1986*, 169–177, hier 171 f.

¹¹ Vgl. A. STORR, „Taufbundfest am Ostermontag“. *Archiv für die Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz* 11/2 (1812) 366. Vgl. auch E. KELLER, „Die Konstanzer Liturgiereform unter Ignaz Heinrich von Wessenberg“, *Freiburger Diözesan-*

özesangesangbuch von 1812 wird an Epiphanie ein Taufgedächtnis vor Beginn der Hl. Messe vorgeschlagen. Das Fest Epiphanie, oder im Volksmund „Hl. Drei König“, legt sich dafür nahe, weil neben dem Besuch der Magier an der Krippe und der Hochzeit zu Kana auch die Taufe Jesu im Jordan Festinhalt dieses Tages ist. Das Diözesengesangbuch schlägt also vor, nach der Wasserweihe mit einem gemeinsam gesprochenen Gebet das Taufversprechen zu erneuern. Danach wird die Gemeinde unter dem Gesang des Taufliedes „Mein Vater! o wie dank ich dir“¹² mit Wasser besprengt.¹³ Das Taufgedächtnis hatte also in der Aufklärungszeit eine erfreuliche Belebung erfahren.¹⁴

Die Tauferneuerung in der Erstkommunionfeier

Ende des 18. Jahrhunderts kommt im Bistum Konstanz allmählich eine gemeinsame und feierliche Erstkommunion auf.¹⁵ Um den Zusammenhang mit den beiden weiteren Eingliederungssakramenten Taufe und Firmung deutlich werden zu lassen, wurde die Erneuerung der „Taufgelübde“ im Rahmen dieser gemeinsamen Erstkommunionfeier vorgeschlagen.¹⁶ Für den Ingolstädter Pastoraltheologen und späteren Regensburger Bischof Johann Michael Sailer (1751–1832) war das Taufgedächtnis so wichtig, dass er als Termin für die Erstkommunionfeier den Weißen Sonntag vorschlug. Dadurch konnte die Tauferneuerung der Erstkommunikanten an die alte Tradition des *pascha antoninum* an diesem Termin anknüpfen.¹⁷ Auch ein Einfluss der protestantischen Konfirmation, die am selben Tag mit einer Tauferneuerung begangen wurde, ist nicht auszuschließen.¹⁸

archiv 85 (1965) 1–526, hier 206. Im Folgenden zitiert als KELLER, Liturgiereform Wessenberg.

¹² Das Lied „Mein Vater! o wie dank ich dir“ stammt aus dem protestantischen „Neuen Lübeckischen Gesangbuch“ von 1790. Vgl. W. BÄUMKER, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts auf Grund handschriftlicher und gedruckter Quellen bearbeitet von Wilhelm Bäumker, 4 Bde. Hg. J. GOTZEN. Nachdruck der Ausgabe Freiburg 1886–1911, Hildesheim 1962, 4, 141.

¹³ Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch zum Gebrauche bey der öffentlichen Gottesverehrung im Bisthum Konstanz. Hg. Bischöfliches Ordinariat, Konstanz 1812, 67–69; Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch zum Gebrauche bey der öffentlichen Gottesverehrung im Bisthum Konstanz. Hg. Bischöfliches Ordinariat, 2. Aufl. Konstanz 1814, 60–62; Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch *1825, 29–31.

¹⁴ Vgl. auch HEINZ, Taufgedächtnis, 116–118.

¹⁵ Vgl. H. TÜCHLE, Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 1981, 192.

¹⁶ Vgl. F. X. BAUER, „Zur Geschichte der feierlichen Kindererstkommunion“, Theologie und Glaube 25 (1933) 563–590, hier 580.

¹⁷ So jedenfalls die Interpretation Fischers, vgl. FISCHER, Taufjahrgedächtnis (Neuabdruck Redemptionis mysterium) 125 f.

¹⁸ Vgl. BAUER, Kindererstkommunion, 580, Anm. 47.

Die Bestrebungen, eine Taufferneuerung bei der Erstkommunion zu feiern, waren im Bereich der Diözese Konstanz besonders ausgeprägt.¹⁹ Vermutlich hat Pfr. Ignaz Demeter (1773–1842), der später Erzbischof von Freiburg wurde, 1804 in Lautlingen erstmals eine Taufferneuerung mit der Erstkommunionfeier verbunden.²⁰ Seine Idee fand Beifall und wurde von anderen Seelsorgern durchweg übernommen. Wenig später schrieb der von Sailer geprägte Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) in der „Erstkommunionverordnung 1808“ die Taufferneuerung bei der Erstkommunion in der Diözese Konstanz fest vor. Die Verordnung überlässt aber deren konkrete Gestalt den Seelsorgern.²¹

Die Erneuerung des Taufversprechens bei der Firmung

Ganz ähnlich lagen die Dinge bei der Firmung: Der Ordinarius für die württembergischen Landkapitel des Bistums Konstanz, Johann Baptist von Keller (1816–1845), erließ am 2. Juni 1818 für das ihm unterstehende Gebiet einen Hirtenbrief über die Firmung. Darin legte er fest, dass während der Vorbereitung auf die Firmung in einem eigenen Gottesdienst der Taufbund erneuert werden musste, ließ jedoch die Form ebenfalls offen.²²

Wie die Erneuerung des Taufversprechens bei der Firmung und Erstkommunionfeier aussah, belegen eine ganze Reihe von Zeugnissen. Herausgreifen möchte ich das Zeugnis des Linzer Pastoraltheologen und Pfarrers Franz Hinterberger. Er beschreibt die Feier zur Erneuerung des Taufversprechens vor der Firmung, wie sie sich in der ganzen Diözese Konstanz bis etwa 1830 verbreitet hatte.

„Am Sonntage vor der Firmung kommen die Kinder mit ihren Pathen in der Kirche zusammen; der Seelsorger hält ihnen da eine Anrede: in der er sie auf das Glück, ein Christ zu seyn, aufmerksam macht; bisher haben sie die Lehren dieses Christenthumes in der Schule gehört: nun sey es aber Zeit, daß sie dieselben auch getreu befolgen; und dazu wolle ihnen die Firmung helfen. [...] Nun ziehen sie, unter lautem Gebethe, zum Taufsteine; da, erinnert sie der Seelsorger, haben sie schon als Kinder das Versprechen abgelegt, ihrem Gotte getreu zu dienen, und dafür von diesem durch die Taufe die Ver-

¹⁹ Vgl. KELLER, Liturgiereform Wessenberg, 205–207; FISCHER, Taufjahrgedächtnis (Neuabdruck *Redemptionis mysterium*) (127) spricht allgemein von einer Hochschätzung der Taufferneuerung in der Aufklärungszeit.

²⁰ Vgl. I. DEMETER, „Die drey schöne Tage in Lautlingen“, Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz 4/1 (1805) 412–431. Zitiert als: DEMETER, Drey Tage.

²¹ Vgl. den Text der „Kommunionverordnung 1808“ bei KELLER, Liturgiereform Wessenberg, 333.

²² Vgl. den Text des Hirtenbriefes bei A. L. REYSCHER (Hg.), Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze, 19 Bde., Tübingen 1828–1851, 10, 605. 609, Nr. 10.

sicherung seines Bestandes erhalten: nun sollen sie diese Versprechen von ganzen Herzen erneuern. Dann legt er ihnen die Fragen der Taufe vor: ob sie auch jetzt dem Teufel, und allen seinen Werken entsagen! u. s. w. Er zeigt ihnen das Taufwasser: mit diesem sind sie von ihren Sünden abgewaschen worden: ob sie nun auch diese Reinigkeit bewahren wollen? Ebenso das heil. Oehl, das weiße Kleid, die Kerze: alles unter passenden Erklärungen, und Fragen. Und ermahnt sie zum Schlusse noch einmahl zur getreuen Befolgung dieser erneuerten Versprechen. Und nun sollen sie hingehen und den heil. Geist empfangen: dieser werde ihr beständiger Beystand zu einem christlichen Leben seyn.²³

Ganz ähnlich sind auch die Beschreibungen und Vorschläge bei der Erstkommunionfeier. Wir finden durchweg eine Orientierung der Tauffeier: Dort werden drei Fragen zur Absage an das Böse und drei Fragen nach dem Glauben an den dreifaltigen Gott gestellt. Vielfach sind Ergänzungen, Ausgestaltungen, Umstellungen und Veränderungen eingearbeitet worden. Als neues, nicht aus der Taufliturgie übernommenes Element wurde oft ein Versprechen oder Gelöbnis hinzugefügt, in dem die Kinder versprechen mussten, aus dem Glauben zu leben, die Gebote zu beachten und die religiösen und manchmal auch staatsbürgerlichen Pflichten zu erfüllen.²⁴

In der Aufklärungszeit entwickelte sich ausgehend von der Diözese Konstanz die Erneuerung des Taufversprechens bei der Feier der Firmung und Erstkommunion. Der Zusammenhang der drei Initiationssakramente Taufe, Firmung und Erstkommunion wurde damit herausgestellt und in das Bewusstsein der Gläubigen gebracht. Dem Denken der Aufklärungszeit entsprechend wurde die Erneuerung des Taufversprechens nicht nur als Erinnerung an die Freude des Getauftseins verstanden, sondern auch als Verpflichtung zu einem Leben aus dem Glauben und Ermahnung an die Gläubigen zu einem sittlich-moralisch entsprechenden Leben.

Die Firmerneuerung

Aus der gleichen Motivation heraus, also um die Firmung nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, vor allem aber, um die mit der Taufe übernommene und mit der Firmung bekräftigte und erneuerte moralische Verpflichtung ins Bewusstsein zu heben, entstanden in der Aufklärungszeit in der Diözese Konstanz verschiedene Formen des Firmgedächtnisses.²⁵

²³ F. HINTERBERGER, Handbuch der Pastoral-Theologie, 4 Bde., 2. Aufl., Linz 1836, 4, 124 f.

²⁴ Belege bei K. P. DANNECKER, Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz, LQF 92, Münster 2004, Kapitel 5.5.2.5 (im Druck).

²⁵ Vgl. PROBST, Kindertaufe, 137–139. Schon ab dem 16. Jahrhundert tauchen solche Firmgedächtnisfeiern außerhalb der Diözese Konstanz auf, vgl. A. ADAM, Firmung und Seelsorge. Pastoraltheologische und religionspädagogische Untersuchungen zum Sakrament der Firmung, Düsseldorf 1959, 244 f. Im Folgenden zitiert als: ADAM, Firmung.

Ein Beispiel dafür ist die verbreitete und auch verschiedentlich empfohlene Ellwanger Pfingstfeier von 1807.²⁶ Am Sonntag vor Pfingsten lud der Pfarrer die Gemeinde ein, dem Vorbild der „betenden Jünger und Jüngerinnen Jesu“²⁷ zu folgen und betend die Herabkunft des Heiligen Geistes zu erbitten. Am Pfingsttag fand dann die eigentliche „Pfingstfeyer“ statt. In Liedern, Betrachtungen, Gebeten und Litaneien bedachte man den Heiligen Geist und seine Bedeutung im Leben der Gläubigen.²⁸ Dabei wurde auch die Geistgabe in der Taufe, in der Firmung und den anderen Sakramenten betrachtet und um deren Erneuerung gebetet.

Die liturgische Bewegung griff in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gerne die Ansätze zu Firmgedächtnis- und Firmerneuerungsfeiern aus der Aufklärungszeit auf. In der Diözese Rottenburg fanden vor dem 2. Weltkrieg Firmerneuerungsfeiern statt, denen der Bischof selber vorstand. Eine späte Frucht dessen, was gut 100 Jahre zuvor in der Vorgängerdiozese Konstanz schon überlegt wurde.²⁹

Schluss

Wir haben die Geschichte der Tauf- und Firmgedächtnisfeiern in der ehemaligen Diözese Konstanz kurz skizziert. Zunächst können wir feststellen, dass die Liturgiereform nach dem 2. Vatikanum viele der Anregungen aus der Aufklärungszeit, die in der Diözese Konstanz besonders ausgeprägt waren, aufgegriffen hat: Regelmäßig werden die Gläubigen in der Feier der Osternacht dazu eingeladen, das Taufversprechen zu erneuern. In der Feier der Erstkommunion und der Firmung findet eine Tauferneuerung statt.³⁰ Das Taufgedächtnis hat damit, ausgehend von Überlegungen, die größtenteils während der Aufklärungszeit in der Diözese Konstanz angestellt wurden, Eingang in die offizielle römische Liturgie gefunden.

Nicht zu unterschätzen ist der Gewinn bei der erneuerten Form der Kin-

²⁶ Vgl. ANON, „Die Pfingstfeyer, gehalten in der Stadtpfarrkirche zu Ellwangen 1807“, Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz (I/1808) 218–236. Zitiert als: Pfingstfeyer 1807.

²⁷ Pfingstfeyer 1807, 219.

²⁸ Die Feier ist in verschiedene Teile gegliedert: 1. „Wir bedürfen des heiligen Geistes“; 2. „Jesus hat uns den heiligen Geist verheißen“; 3. „Aber nicht unbedingt ist uns Gottes heiliger Geist verheißen“; 4. „Daß der heilige Geist in uns ist, merken wir an seinen Früchten“; 5. „Der heilige Geist ist uns das erste mal mitgeteilt worden durch die Taufe“; 6. „Pflichten daher“; 7. „Wir können und sollen seinen Einfluß vermehren“.

²⁹ Vgl. ADAM, Firmung, 244–249.

³⁰ Freilich gibt es für die Erstkommunion kein eigenes universalkirchliches Messformular oder eine Feierordnung. Eine „offizielle“ Regelung ist zu finden in: LITURGISCHE INSTITUTE LUZERN – SALZBURG – TRIER (Hg.), *Getauft – und dann? Gottesdienste mit Kindern und Jugendlichen auf ihrem Glaubensweg*, Werkbuch, Freiburg 2002, 185–194, die Tauferneuerung 189.

dertaufe. Nach Jahrhunderten der Nichtbeachtung wird die Anwesenheit der Eltern bei der Taufe vorausgesetzt und ihnen wieder eine entscheidende Rolle zugesprochen. Möglichst sollte die ganze Pfarrgemeinde an der Feier teilnehmen. Damit wurden Forderungen umgesetzt, die schon in der Aufklärungszeit in der Diözese Konstanz geäußert wurden. Es bleibt auch in unseren Tagen ein Anliegen, die Taufe aus dem engen Familienkreis herauszulösen und als Feier der ganzen Gemeinde zu etablieren, um das Bewusstsein des eigenen Getauftseins zu heben.

Über diese wenigstens zum Teil schon aufgegriffenen Anregungen hinaus bleiben weitere zur Umsetzung:

Das Konstanzer Gesangbuch von 1812 enthält das Taufgedächtnis mit einem eigenen Tauferneuerungsgebet an Epiphanie vor Beginn der Messfeier. Die Segnung des Wassers und die Besprengung der Versammlung unter einem passenden Begleitgesang gehörte nicht nur in Konstanz regelmäßig zur Sonntagsmesse.³¹ Leider ist diese Gepflogenheit weitgehend in Vergessenheit geraten, obwohl das erneuerte Messbuch die Möglichkeit zur Eröffnung der Messe am Sonntag mit dem Taufgedächtnis ausdrücklich vorsieht.³²

Die Geschichte hat uns eine ganze Reihe von Andachten zum Tauf- und Firmgedächtnis vor Augen geführt. Leider kommen im liturgischen Kalender vieler Gemeinden – wenn überhaupt – nur spärlich Andachten vor. Gerade diese böten aber die Chance, über grundlegende Glaubenswahrheiten, darunter auch die Taufe und Firmung, betend zu meditieren. Kinder und Jugendliche könnten mit Andachten, die die Thematik der Taufe aufgreifen, auf ihrem Glaubensweg auch bei der Vorbereitung zur Erstkommunion und Firmung begleitet werden.

Bei der Einführung des Taufgedächtnisses in der Erstkommunionfeier könnte protestantischer Einfluss eine Rolle gespielt haben. Ökumenische Taufgedächtnisfeiern, die die konfessionsübergreifende Gemeinsamkeit der Taufe feiernd unterstreichen, sind eines der erfreulichen Anzeichen eines wachsenden ökumenischen Bewusstseins. Verschiedentlich wurden ökumenische Taufgedächtnisgottesdienste im großen Rahmen gefeiert.³³ Leider sind sie auf Pfarreiebene noch kaum beheimatet und durchaus förderungswürdig.

Das bis zu seiner Auflösung 1821 größte Bistum im deutschen Sprachraum, die Diözese Konstanz, hat ein reiches Erbe gerade auch im liturgischen

³¹ Vgl. A. HEINZ, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Trierer Theologische Studien 34), Trier 1978, 129–132.

³² Vgl. dazu: A. HEINZ, *Ars Celebrandi*. Überlegungen zur Kunst, die Liturgie der Kirche zu feiern: *Questions Liturgiques* 83 (2002) 107–126, hier 116–118. Dort auch noch ein weiterer Hinweis auf den Vollzug des Kreuzzeichens als kleine Form des Taufgedächtnisses.

³³ So z. B. beim Katholikentag in Dresden 1994 oder beim ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003.

Bereich hinterlassen. Ein Blick in die Geschichte lohnt sich in verschiedener Hinsicht: Unsere heutigen Probleme sind meist nicht neu. Andere Zeiten fanden Lösungen, die uns heute Anregung und Hilfe sein können. Und der Blick in die Geschichte kann uns Trost sein, denn er zeigt, dass Gott seine Kirche mit seiner Gnade begleitet und führt. Die Geschichte ist in allen Zeiten Heilsgeschichte und wird es auch bleiben.

Beim Gedächtnis an die Taufe geht es letztlich um das, was der Psalm 103 in seiner poetischen Sprache ausdrückt: „Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat.“ Die Freude am Getauftsein, die Freude daran, als Kind Gottes eingeschrieben zu sein in die unbedingte Zusage der Liebe Gottes, kann gerade heute in einer Zeit, in der immer mehr Menschen diese Freude vergessen und ihren Glauben ablegen, nicht genug gefördert werden.

Pfarrer, Mönche und Nonnen als Fernsehstars

Beobachtungen zur religiösen TV-Unterhaltung

1947 publizierte der Theologe Helmut Thielicke seine Untersuchung *Kirche und Öffentlichkeit*, die mit ihrer Grunddefinition von Öffentlichkeit im religiösen Kontext bahnbrechend wurde. Thielicke bestimmte Öffentlichkeit nicht als eine quantitative, sondern als eine qualitative Größe, als Summe der berührten Lebensbereiche. Dabei gilt: Es ist nicht entscheidend, „ob wir die Öffentlichkeit meistern können, sondern wir haben der Tatsache zu gehorchen, dass der Meister öffentlich ist.“¹ Für das Verhältnis zwischen Kirche und Öffentlichkeit postulierte Thielicke, dass Schrumpfungprozesse zu einem in der Esse der Not gestählten heiligen Rest führen, der als Elite wieder aktions- und öffentlichkeitswirksam werden könne.² Auf die aktuelle Situation der Kirche in der Öffentlichkeit trifft dieses Postulat nicht mehr zu. Die Öffentlichkeit nimmt heute die Kirche immer mehr nur noch über die Medien wahr. Fast alles, was Menschen über die Kirche wissen oder zu wissen meinen, ist auf medial vermittelte Information zurückzuführen. Ohne den Zugang zu den Massenmedien wird Kirche in der Öffentlichkeit kaum noch wahrgenommen und gerät zur Privatsache.

Gegenwärtig scheint der Weg zwar nicht ins mediale Ghetto, wohl aber in Außen-seiterpositionen zu führen. So lässt sich für die mediale Präsenz von Kirche eine zunehmende Marginalisierung kirchlicher Beiträge feststellen. Im Fernsehen verschwindet Kirche immer mehr in Programmnischen. Auch das Fernsehpublikum für explizit kirchlich-religiöse Themen schwindet. Für die öffentlich-rechtliche Grundversorgung mit kirchlicher Berichterstattung und Verkündigung gilt, dass diese Grundversorgung zwar öffentlich ist, aber Kirche längst nicht mehr „Öffentlichkeit“ erreicht.

Zugleich ist Kirche selbst Gegenstand der Medien, insbesondere des Fernsehens. Und hier fällt auf: Kirche wird mehr und mehr zu einem beliebten Objekt massenmedialer Häme. In Lokalberichten finden sich zwar wohlwollende Kommentare über kirchliche Sozialarbeit und caritative Einsätze, aber grundsätzlich erscheint Kirche oft nur als alte, verknöcherte Institution. Ihre Entscheidungen und ihre traditionellen Formen werden glossiert und parodiert. Die von Thomas Vadakkekara durchgeführte analytische Betrachtung des Programmspektrums des öffentlich-rechtlichen sowie des privaten Fernsehens zeigt, dass vom religiösen Geschehen im Bereich des Kirchlichen hauptsächlich abwertend berichtet wird.³ In Nachrichtensendungen ist Kirche oft nur als Marginalie vertreten und bietet Stoff für Negativmeldungen. Auch Repräsentanten der Kirche, vor allem Priester, finden häufig nur in negativen Kontexten Erwähnung. Positiv profiliert werden zumeist nur die Priester, die kirchenkritisch auftreten. Ent-

¹ H. THIELICKE, *Kirche und Öffentlichkeit*, Tübingen 1947, 22.

² Vgl. ebd., 14.

³ Vgl. Th. VADAKKEKARA, *Medien zwischen Macht und Moral*, Alzey 1999, 126–130.

sprechend ist die Quote gesichert, wenn Hans Küng oder Eugen Drewermann die Peitsche der Kirchenkritik schwingen. Von Kirchenaustritten und leeren Kirchen lässt sich prinzipiell leichter reden als von einem Priester, der allsonntäglich eine gute Predigt und Seelsorge anbietet. Berücksichtigt man die leitenden Interessen des Fernsehens, so ist an Kirche offensichtlich primär ihr Negativimage von Bedeutung.

Während das klassische Kirchenprogramm vermehrt in Programmnischen verschwindet und Kirche als Objekt der Medien wachsende Kritik, Parodie oder sogar Häme einstecken muss, erfreuen sich Priester, Nonnen und Mönche in Serien wie „Himmel und Erde“ (ARD) oder „Um Himmels Willen“ (ARD) großer Beliebtheit beim Zuschauer. Ein bemerkenswertes Phänomen: Zum einen trifft man in diesen Serien auf mit der Kirche sympathisierende Beiträge zur Darstellung kirchlichen Lebens, zum anderen funktioniert hier die Koalition aus geistlicher Welt und säkularer Fernsehunterhaltung scheinbar perfekt. In einem uferlosen Markt härter werdender Konkurrenz um mediale Aufmerksamkeit scheint Kirche im TV-Unterhaltungsformat die ideale Schiene zu sein, um größere Zielgruppen zu erreichen. Vor diesem Hintergrund wird auch eine Veränderung im kirchlichen Interesse an Pfarrerserien verständlich. So lieferte die katholische Kirche zur Pfarrerserie „Schwarz greift ein“ (SAT 1) nicht nur das Serienkonzept, sondern gab auch Geld dazu.

Dass in dieser Serie die Thematik Kirche und Religion beinahe selbstverständlich als geeignetes Sujet für TV-Unterhaltung angesehen wurde, ist bemerkenswert, weil Überlegungen hierzu lange Zeit von der medien- und kulturkritischen These von Neil Postman bestimmt wurden: Wir amüsieren uns selbst auf dem Feld der Religion und Kirche zu Tode und lassen kirchliches Leben zu einem Anhängsel der TV-Showbranche verkommen. So ersetzt triviales Amüsement ernste Meditation, Verkündigung wird zum Entertainment der Prediger. Religion und Kirche, so Postman, werden zur Ware degeneriert, ausgeliefert an ein Netzwerk von Werbung und Unterhaltung, das einem hedonistischen Konsumismus Vorschub leistet.⁴

Kritiker, die in der „kanalisierten Botschaft“ zwangsläufig eine Reduktion, Profanierung und Trivialisierung des Glaubens befürchten, betonen zudem, dass Kirche und Fernsehen auch ganz grundsätzlich weit auseinanderklaffen.⁵ Das Fernsehen ist trotz seiner Aufgabe, zu informieren und zu bilden, immer mehr ein Medium, das offenbar unter dem Zwang steht, jedes Thema in Unterhaltung verwandeln zu müssen. Kirche aber will niemals nur unterhalten. Sie will das Evangelium verkündigen und Menschen zu Christus hinführen. Ihre Botschaft ist nicht fernsehgerecht, denn sie bestimmt Gott als „mehr“, als etwas, das die Wirklichkeit überschreitet, deren Teil das Fernsehen ist. Die Botschaft der Kirche und das Fernsehen passen so gesehen nicht zusammen.

⁴ Vgl. N. POSTMAN, *Wir amüsieren uns zu Tode*, Frankfurt a. M. 1988, 144 f.

⁵ Vgl. die Beiträge in H. N. JANOWSKI (Hg.), *Die kanalisierte Botschaft. Religion in den Medien – Medienreligion*, Gütersloh 1987. Vgl. auch H. TIMM, *Die Kanalisierung des Heiligen. Zur Ästhetik postmoderner Medienreligiosität*, in: S. von KORTZFLEISCH / P. CORNEHL (Hg.), *Medienkult-Medienkultur*, Hamburg 1993, 105–120.

Unter den Bedingungen der modernen Medienwelt ergibt sich jedoch noch einmal eine ganz andere Perspektive, die von der Verwandtschaft vom kirchlicher und medialer Praxis ausgeht. Nimmt man diese Analogie an, dann kommt das Fernsehen selbst als Kirche daher. Diese medienreligiöse Wirkungsqualität des Fernsehens liegt nicht erst in konkreten Programmangeboten, sondern resultiert bereits aus der permanenten Verfügbarkeit des Mediums. Mit seiner zeitstrukturierenden Wirkung suggeriert das Medium Geborgenheit in der Zeit, verstetigt den Alltag und vermittelt Sicherheit und Vertrauen. Als Alltagsbegleitung wird das Fernsehen so in die Lebenswelt des Menschen integriert und erfüllt die Funktion der Orientierungstafel Kirche. Mit anderen Worten: Das Fernsehen liefert auch in seinen nicht als explizit „religiös“ bestimmten Programmen vieles von dem, was einst der Kirche vorbehalten war: Lebenssinn und Lebensorientierung. Fernsehen tritt als „ethische Vermittlungsinstanz“ auf und bietet dem Zuschauer auf einer strukturellen Ebene Sinnstiftung an.⁶ Eine frappierende Entwicklung: Während Kirche und Religion im Programm marginalisiert werden, sucht der Zuschauer nach Angeboten, die ihm Sinnstiftung und Wertevermittlung attraktiver, sprich unterhaltsamer liefern. Nicht mehr Kirche und Religion, sondern das Fernsehen befriedigt nun die Erwartungen des Zuschauers.

Doch die Folgen der medienreligiösen Eigenschaften des Fernsehens sind ambivalent. Der enthüllende Blick der Fernsehkamera entmythologisiert und entheiligt alles. Durch die rasante Vervielfachung des Programmangebots, die Ausdifferenzierung in Spartenkanäle löst sich das Fernsehen in eine unüberschaubare Vielfalt auf. Alles ist gleichzeitig verfügbar und abrufbar und dabei geschichtslos, ohne Anbindung an den Absender. Damit wird der „religiösen“ Beheimatungstendenz des Fernsehens der Boden entzogen. Der Zuschauer wird überfordert, reizüberflutet und heimatlos. Das vermeintliche Medium der Orientierung erweist sich als Medium einer neuen Desorientierung. Der vermeintliche Alltagsbegleiter gibt keine Wertorientierung mehr. Zerstreuung ist das Ziel der Unterhaltung, aber auch der Ist-Zustand des Zuschauers als Folge der Tyrannei von Masseninformation und Themenüberfluss.

Fernsehen und Kirche passen offensichtlich doch nicht so gut zusammen, wie das Amalgam Medienreligion glauben machen will. Religion und Kirche sind selbständige Kräfte im Gegenüber zum Fernsehen. Die Religion der Kirche lebt unmittelbar, sie beinhaltet ein Hier, Jetzt und Für Immer. Das Fernsehen jedoch mediatisiert seinen Gegenstand und hält ihn sich per Kanalisierung vom Leib. Das Medium ist die Botschaft, aber die Botschaft erreichten Zuschauer immer nur indirekt, auf dem Weg der Übertragung – einem Weg, der zu lang ist für die substanzielle Religion der Kirche.

Die Distanz, die das Fernsehen zwischen die Dinge und den Empfänger legt, ist auch zu berücksichtigen, wenn man vom Fernsehen als einem „kollektiven Kult“ spricht und das Publikum als Fernsehgemeinde beschreibt, die der kirchlichen Gemeinschaft nahekommt.⁷ Das Fernsehen erzeugt durchaus ein Gefühl von Gemeinschaft. Aber dieses Gemeinschaftserlebnis entspricht nicht dem Religiösen als *Communio*.

⁶ P. KOTTLORZ, *Fernseh-moral. Ethische Strukturen fiktionaler Fernsehunterhaltung*, Berlin 1993, 175.

⁷ Vgl. G. THOMAS, *Die Wiederverzauberung der Welt? Zu den religiösen Funktionen des Fernsehens*, in: P. BUBMANN / P. MÜLLER (Hg.), *Die Zukunft des Fernsehens*, Stuttgart 1996,

Der Gemeindebezug lässt sich im Fernsehen nicht abbilden. Der Pop-Prophet Marshall McLuhan pries in seiner Welt der „magischen Kanäle“ einst die mystische Einheit der Fernsehgemeinde, jene elektronische Verbundenheit, durch die die Welt zum globalen Mediendorf schrumpft.⁸ Der vernetzte, verkabelte Mensch des medialen Dorfes ist an alles „angeschlossen“ – und doch allein. Die TV-Gemeinde fördert keine universelle Teilname und leibliche Gemeinschaft, sondern Teilnahmslosigkeit und den isolierten Rückzug vor das eigene Gerät. Ein Miteinander-Erleben und Aneinander-Anteilnehmen findet gerade nicht statt. *Communio* und *Communicatio* werden getrennt.

Die Differenz des Fernsehens zu Religion und Kirche ist unverkennbar, mögen die Anhänger der Medienreligion auch noch so viele religiöse Funktionen des Fernsehen aufspüren. Fernsehen kann quasireligiös genutzt werden, aber Fernsehen kann Religion nicht aus sich heraus produzieren, es kann Religion und Kirche nur darstellen. Von daher ist es jedoch notwendig zu klären, wie Religion im Fernsehen dargestellt wird und welches Bild von Kirche Serien wie „Pater Braun“ (ARD) oder „Der kleine Mönch“ (ZDF) vermitteln. Verändern sich Kirche und Religion in den Rahmenbedingungen der TV-Unterhaltung? Was bedeutet es überhaupt, wenn Kirche und Religion unterhaltsam verpackt werden? Die Fragestellungen der klassischen Wirkungsforschung sind dabei nicht außer Acht zu lassen. Denn: Fernsehen wirkt zwar nicht religiös, aber Fernsehen wirkt. Von hier aus ist die Tatsache nicht unerheblich, dass Jugendliche Pfarrer oft nur noch aus der Serienwelt kennen, Kirchen nicht mehr besucht und statt dessen TV-Nonnen und TV-Pfarrer zu Unterhaltungsstars avancieren.

Der Mönch als Mensch wie du und ich

Während heute in der Gesellschaft die Bedeutung der institutionell geprägten Religiosität abnimmt und kirchliche Bindungen verloren gehen, bieten Serienseelsorger und TV-Ordensleute attraktive Identifikationsmöglichkeiten und werden zu Publikumsliebblingen. Ein solch erfolgreicher Serienheld ist auch der Franziskanermönch Laurentius (dargestellt von Dirk Bach), der zuletzt in zwei Staffeln der ZDF-Serie „Der kleine Mönch“ auf Verbrecherjagd ging. Der kleine Mönch spürt Morde und Diebstähle auf und wittert Verbrechen, wo gar keine sind – sehr zum Entsetzen seiner Mitbrüder. Seine blühende Phantasie und schier grenzenlose Neugier lassen der kleinen Mönch überall Verbrechen vermuten, selbst wenn die Kommissarin der Mordkommission dafür nur Kopfschütteln übrig hat. Mit seinem untrüglichen Riecher nimmt der Sherlock Holmes in Mönchskutte jedoch die Fährte auf – und findet immer eine Spur. Und so entlarvt der kleine Mönch einen kriminellen Doppelgänger, stellt einen Heiratschwindler, klärt einen Mord in einem Indianercamp auf und geht schließlich auch noch einer ominösen Anschlagsserie nach.

Traditionell wird das Mönchtum als eine an unveränderlichen Prinzipien orientierte Lebensform wahrgenommen, bestimmt von Beständigkeit und Zeitlosigkeit. Ein Hauch von Unnahbarkeit umgibt dieses Bild des Mönchtums, in dem alles nach festen Regeln und Gewohnheiten abläuft gemäß einem Leben der Buße und Selbstverleugnung. Der Zuschauer, der mit dem Mönchtum innere und äußere Absonderung sowie

113–139. Vgl. auch B. SICHTERMANN, Die Karriere des Religiösen in den Medien, in: KORTZFLIEß / CORNEHL (Hg.), *Medienkult – Medienkultur*, 146–147.

⁸ Vgl. M. McLuhan, *Die magische Kanäle*, Düsseldorf / Wien 1968.

die Abkehr vom weltlichen Leben verbindet, bekommt in der ZDF-Serie eine andere Form des Mönchtums zu sehen. Die fraglose Sicherheit von Regeln und Gelübden ist in der Serie aufgegeben. Das Kloster als Hort der Beständigkeit und Nachfolge Jesu im Gebet ist ersetzt durch ein weltnahes, geradezu aktionistisches Ordensleben. Zupackend, weltoffen, ohne jede Berührungängste lebt der kleine Mönch seine kriminalistischen Instinkte aus.

Das weltliche Milieu des Kriminalfalls und das Kloster-Milieu werden dabei miteinander verquirlt. Diese Konzeption eines detektivischen Paters kopiert Gilbert Keith Chestertons Pater-Brown-Geschichten um einen geistlichen Meisterdetektiv. Chesterton verknüpfte in seinen Geschichten Verbrechenspsychologie und katholische Moraltheologie und stellte den behördlichen Ermittlern ein christliches Verständnis von Sünde und Verbrechen gegenüber. In der ZDF-Serie dagegen geht die religiöse Dimension zugunsten von Krimiunterhaltung verloren. Der kleine Mönch agiert oft nur als Privatdetektiv und so folgt der Plot der meisten Folgen einem kriminalistischen „WhoDunit“. „Ich glaube, es wäre besser, Sie würden Ihren Beruf wechseln“, sagt eine Frau zu dem kleinen Mönch, die in ihm nur den Ermittler sieht. Dort aber, wo der Franziskanermönch nur noch als Schnüffler auftritt und wo Schuld und Sünde den geistlichen Detektiv nicht mehr existenziell berühren, bleibt vom Mönchtum des Sherlock Holmes in Mönchskutte nicht mehr viel übrig.

„Menschlich, spannend, humorvoll“, sei die Serie, so das ZDF in seiner Werbung. Humor hat die Serie tatsächlich. Der kleine Mönch trickst, wo er kann, wird von skurrilen und abstrusen Missgeschicken heimgesucht und führt sich immer wieder als kleine Naschkatze auf. In Slapstick-Manier geht der kleine Mönch an seine Kriminalfälle heran und vertraut auf Zufälle und absonderliche Ereignisse. Diese humorvolle Erzählstrategie hat Methode. Für die heutige Fernsehwelt ist das Mönchtum mit seinem Armutsideal und Verzicht auf persönliche Bedürfnisse und Freiheiten ein mehr als befremdliches Phänomen. Der Zugang zum Gedanken, dass die Abkehr vom weltlichen Leben einen besonderen Dienst am Heiligen darstellt, ist heute weder bei Fernsehproduzenten noch bei Zuschauern vorauszusetzen und so passt es ins Bild, dass das ZDF den „kleinen Mönch“ zum Schmunzelkrimi werden lässt.

Dem entspricht, dass die Serie das Mönchtum als eine menschliche Lebensform ohne überweltlichen Gehalt präsentiert. Der Fernsehmonch lebt nicht aus übernatürlicher Berufung, sondern aus seiner Beziehung zu den Menschen. Er handelt als Mensch unter Menschen, der seine Wurzeln in der Welt hat und in dessen Leben sich das Private und Persönliche eines normalen Menschen zeigen. Die Frage nach der theologischen Eigenart der Ordenssendung ist für den Serienmönch ohne Bedeutung. Es zählt nur der Nachweis, dass der Mönch ein Mensch wie du und ich ist. Das Ordensbild wird so egalisiert. Es dominiert das Bild des Menschen „von nebenan“.

„Das Kloster ist eine Schule – eine Schule, in der wir von Gott lernen, glücklich zu sein“, so ein Wort des Dichters und Mönchs Thomas Merton.⁹ In dieser Schule ist der Religiöse verfügbar für Gott und die Menschen. Er führt ein Leben, das von Gott her eine religiöse Mitte besitzt. In der ZDF-Serie wird diese Mitte nicht mehr deutlich. Der kleine Mönch vertraut für die Lösung seiner Kriminalfälle ganz auf sich selbst. Was jeweils in einer Folge an Problemen zu lösen ist, wird nicht in die Hände Gottes gelegt,

⁹ Zit. in: P. SEEWALD, Die Schule der Mönche, Freiburg 2003, 2.

sondern in den Menschen selbst. Der kleine Mönch gibt nicht den Blick frei, er wird nicht transparent für ein „Mehr“. In der „himmlischen Unterhaltung“, die das ZDF dem Zuschauer anbieten möchte, ist Religion so nur Zutat zum Entertainment und wirkt nicht durch sich selbst.

Das Fernsehen stellt einen Typ von Religion vor, der durch und durch medial bestimmt und nach Unterhaltungsgesetzen inszeniert ist. Für die Serie „Der kleine Mönch“ heißt das konkret: Der Zuschauer nimmt wahr, dass das Mönchtum auch Unterhaltungspotenzial hat, aber in dieser unterhaltsamen Verpackung geht die Spiritualität des Mönchtums verloren, das Religiöse wird zu einer TV-Zutat ohne Substanz. Was im Fernsehen wie „Religion“ wirkt, bleibt damit letztlich ohne Wirkung. Funktional gesehen mag man auch in Serien um Ordensleute Religiöses „orten“, aber diese Funktionsäquivalente von Religion transportieren keine Weisungen in den Alltag und führen nicht zu praktischer Religion. Kirche und Religion taugen durchaus zur TV-Unterhaltung, es gibt das „unterhaltsame Dogma“.¹⁰ Wenn religiöse TV-Unterhaltung aber nicht auf den religiösen Gehalt zielt, sondern in erster Linie auf das Thema als Instrument zur Steigerung des Unterhaltungswertes, dann ist Religion nur noch Mittel zum Zweck.

Eine Superwoman im Nonnendress

Die Probleme, die der kleine Mönch als strahlender Held patent und beherzt aus der Welt schafft, gehören eigentlich in das Genre der Krimiserie, nicht aber in das einer geistlichen Unterhaltungsserie. Ähnlich verhält es sich mit der Serie, die die ARD als Konkurrenz zur ZDF-Serie ins Rennen geschickt hat. Als Gegengewicht zum beleibten Dirk Bach tritt in der ARD die quirlige Schwester Lotte auf. Die Serienheldin (dargestellt von Jutta Speidel) hat alles, was die Aufmerksamkeit von Zuschauern weckt, die von der Differenz der Ordensleute zur Welt überzeugt sind. Schwester Lotte hebt diese Distanz auf. Als Ordensfrau pocht sie nicht auf eine gesellschaftlich und kirchlich herausgehobene Stellung ihrer Berufung, sondern stürzt sich mitten ins Getümmel der Welt. Eine „besondere“ Berufung des Ordens wird nicht mehr erkennbar.

Lotte taucht ganz in die soziale Welt und ihre Probleme ein. Sie kümmert sich um ein straffällig gewordenes Mädchen, beherrscht Geburtshilfe, deckt einen Umwelt-skandal auf, zähmt eine Jugendbande, schlichtet Familienfehden und kittet Freundschaften und Ehen. Kurzum: Schwester Lotte ist ein Abziehbildchen einer alleskönnen-ischen idealisierten Ordensfrau. Kein Problem bleibt offen und ungelöst. Lotte tut immer das Richtige und meist mit promptem Erfolg. Dass die Serie damit dem Wunsch der Zuschauer nach schnellen Problemlösungen perfekt entspricht, zeigt die Einschaltquote: 7,4 Millionen Zuschauer verfolgten die Auftaktssendung. Das entspricht einem Marktanteil von 22,5 Prozent, ein Erfolg, den die Serie drei Staffeln lang halten konnte.

Die Zuschauer stellen sich Ordensfrauen zumeist als ferne, fremde Wesen vor mit denen man im Alltag keine Berührungspunkte hat. Die ARD-Serie beweist das Gegenteil. Schwester Lotte ist eine Frau, die zupackt und keinem eine Antwort schuldig

¹⁰ Vgl. M. WÖRTHER, G. K. Chesterton. Das unterhaltsame Dogma, Frankfurt a.M. 1984.

bleibt. „Man muss“, so Lotte, „die Situation nur ein bisschen aufmischen und den Rest dem lieben Gott überlassen.“ In der Tat, die couragierte Ordensfrau wirbelt das zu Zwecken der Unterhaltung erfundene Leben kräftig durcheinander, immer besorgt um ihre Schäflein, voller Mitgefühl für die Beladenen und stets bereit, gegen soziale Ungerechtigkeiten zu Felde zu ziehen.

Alle Staffeln der Serie profilieren Schwester Lotte als Gegenspielerin eines Bürgermeisters und variieren so das „Don Camillo und Peppone“-Schema. Als Dona Camilla verteidigt Schwester Lotte im idyllischen Kaltenthal ihr Kleinstadtkloster und tackert ihren Widersacher Bürgermeister Wöllner (glänzend dargestellt von Fritz Wepper) mit geistlichem und natürlich auch weiblichem Charme in Grund und Boden. Die Produzentin Claudia Sihler betont, die Serie biete dem Zuschauer mit dieser Konstellation ein originelles, im Fernsehen noch nicht verbrauchtes Milieu. Doch die Geschichten um die wehrhafte Nonne Lotte sind im Fernsehen längst Gemeingut. Schon von 1990 bis 1993 wirbelte Schwester Maria (dargestellt von Thekla Carola Wied) in der ZDF-Serie „Wie gut, dass es Maria gibt“ in einer Berliner Pfarrei und brachte nicht nur den Kaplan und den Dekan auf Trab. Der patenten Nonne war nichts Wirkliches fremd. Sie holte eine Prostituierte aus dem Milieu am Bahnhof Zoo, arrangierte mit einer Ordensschwester eine handfeste Schlägerei mit einem Zuhälter und machte ein Bordell zum Heim für Mittellose. So entstand das Bild einer starken Frau, bei der das Ordenskleid oft nur Nebensache ist.

Eine solche Superwoman im Nonnendress ist auch Schwester Lotte. In ihrer Unangepasstheit ähnelt sie Hollywoods „Sister Act“, hat aber keine tanzenden und singenden Nonnen um sich, sondern muss sich gegen alle möglichen Gegenspieler durchsetzen. Dabei ist das Ordenskleid primär Dekor, Lotte handelt zumeist nicht aus ihrer religiösen Berufung heraus, sondern als erfahrene Sozialingenieurin, als Seelenmanagerin, die irdische Gerechtigkeit und Ordnung wiederherstellen will. Das Ordensleben wird so zu einer Form des sozialen und gesellschaftlichen Engagements. Dass die TV-Heldin dabei nicht ganz als Instantprodukt herkömmlicher Serien daherkommt, liegt nicht zuletzt daran, dass die ARD-Serie die Gottesbeziehung ihrer geistlichen Hauptfigur berücksichtigt. Trotz allem Aktionismus wird deutlich, was Schwester Lotte von innen her treibt und wo ihre Verankerung im Glauben ist. Wie Don Camillo spricht Schwester Lotte mit dem Heiland am Kreuz. Sie setzt auf seine Hilfe und sein aktives Eingreifen, wenn sie nicht mehr weiter weiß. In dieser Zwiesprache mit dem Heiland am Kreuz wird ein wenig von dem deutlich, was das Evangelium über den Gott Jesu Christi erzählt. Die Serie bildet so durchaus etwas von dem Eigentlichen des Ordensberufes ab. Glaubenserfahrung, Gotteserfahrung, Schuld und Erlösung, Lebens- und Todessinn – all das geht nicht einfach in der unterhaltsamen Verpackung verloren. Der Serie gelingt es vielmehr ganz erfolgreich, den Zuschauer auf die religiöse Dimension des Lebens aufmerksam zu machen und sie zu interessieren für Fragen des Glaubens.

Doch das religiöse Potenzial, das in der Serie liegt, muss sich den Regeln der TV-Unterhaltung beugen. Lottes Gott ist ein Happy-End-Gott, der jeder Folge zu einem guten Ausgang im Sinn der Serienheldin verhilft. Als Lotte einem Gemeinderatsmitglied neue Pläne für das Kloster vorlegt, sagt sie selbstbewusst: „Es klappt, es sei denn, der liebe Gott hat was anderes vor. Aber das glaube ich nicht, bisher war er immer auf meiner Seite.“ Dieser Gott, den Lotte auf ihrer Seite weiß, ist ein Wunscherfüller-Gott.

Er ist der liebe Gott, der alles in eine gerechte, gute Ordnung bringt und dabei den Plänen der Serienheldin folgt und sie vollendet.

So wird Gott festgelegt auf die Summe der Erwartungen, die Lottes Begriff eines allmächtigen und guten Wesens entsprechen. Es entsteht das Bild eines sanften Gottes ohne Ecken und Kanten, der sich widerstandslos in die TV-Serienwelt und deren Spielregeln einpassen lässt. Diese Kitsch-Ausgabe Gottes blendet menschliche Nöte und Abgründe aus. Der Gott der TV-Unterhaltung ist ein metaphysischer Teddybär, der den Happy-End-Träumen der Zuschauer entspricht. „Alles wird gut“, sagt Lotte, als sie mal wieder an der Lösung eines Problemfalls arbeitet. Dieses „Alles wird gut“-Motto ist der Wahlspruch von Vorzeigehelden, die Gott für sich vereinnahmen und dem Ende gut, Alles gut-Seriengesetz unterwerfen. Die Dramatik der biblischen Gottesbeziehung – von der Gottesverlassenheit, dem Sturz in Einsamkeit und Ausweglosigkeit bis zur glücklichen neuen Begegnung mit Gott – wird hier verkürzt. Die biblische Gottesverkündigung hat nichts von dem allseits hilfreichen TV-Menschengott, der sich in den Dienst der Auflösung aller Probleme stellt.

Der Gott der TV-Unterhaltung führt Happy-Ends herauf, die den Erwartungen all jener Zuschauer entgegenkommen, die via Bildschirm positive menschliche Lösungen von Problemen vorgeführt sehen wollen. Die Serie wird so zum Spiegelbild der Hoffnung, dass das Gute am Ende den Sieg davonträgt. Die Serienheldin, die sich für das Gute einsetzt, steht ein für verbindliche moralische Werte und erfüllt Aufgaben, die heute viele in einer gottlosen Welt nicht mehr gelöst sehen: Die Bestrafung des Bösen und die Durchsetzung des Guten. Die große Zustimmung, die die Serie vom TV-Publikum erfahren hat, erklärt sich ganz entscheidend damit, dass diese „Moral“ dem Harmoniebedürfnis breiter Publikumsschichten genau entspricht. Ungeachtet aller einschlägigen Lamentationen über eine entchristlichte Welt ist im TV-Publikum die Sehnsucht nach religiösen und ethischen Normen nach wie vor vorhanden.

Deutlich wird an dieser Stelle: Das Fernsehen strahlt an seine „Gemeinde“ Botschaften aus, die durchaus religiös qualifizierbar sind. Das Fernsehen erzählt Geschichten von der Bedrohung des Guten durch das Böse, von Schuld, Leid, Schmerz und Hoffnung. Es versendet dabei eine positive Alltagsethik: Das Unmoralische ist zum Scheitern verurteilt, nur die guten Eigenschaften des Menschen setzen sich durch. Das Fernsehen bildet hier eine Sinnwelt eigener Art, in der die Welt nach Gutem und Bösem geordnet wird und eine übergeordnete Moral verbindlich ist. Aber diese offenbart keine höhere Wahrheit im religiösen Sinn. Das Fernsehen schafft ein quasireligiöses Verweissystem mit nivellierter Transzendenz. Die Sinnbotschaft des Fernsehens setzt Moral an die Stelle von Religion und überschreitet nicht die Welt des alltäglichen Lebens. Das, was das Fernsehen versendet, mag in vielen Punkten dem „Religiösen“ äquivalent sein, aber es ist nicht Religion im substanziellen Sinn, sondern allenfalls eine medial durchwirkte Soap-Religion.

Eine himmlische Spürnase

Der Bischof verzweifelt fast an Pfarrer Braun, das Publikum hingegen ist hingerissen und scheint nicht genug von Ottfried Fischer zu bekommen. Obwohl schon als „Bulle von Tölz“ (SAT I) präsent, begeistert Fischer seit 2003 viele Zuschauer auch als Hobbydetektiv im Priestergewand. Angesichts filmischer Größen wie Alec Guinness und

Heinz Rühmann als herausragenden Vorgängern in der Rolle des priesterlichen Privatdetektivs erschien es nicht leicht, die kriminalistischen Aktivitäten des Pfarrers Braun in einem Remake zu einem Erfolg zu machen. Aber rund sechs Millionen Zuschauer waren in den ersten beiden Fällen jeweils dabei, die der „Tabernakel-Columbo“ auf einer stillen Nordsee-Insel löste. Dorthin wurde der katholische Möchtegern-Sherlock-Holmes strafversetzt. Doch auf der sonst so ruhigen Insel geschieht das Unfassbare: Eine reiche Witwe wird tot in ihrem Haus gefunden. Angeblich ein Unfall, doch Pfarrer Braun wittert ein Verbrechen und fängt an zu „kriminalisieren“. In der zweiten Staffel ging es in den Harz und Pfarrer Brauns Faible für Kriminalfälle blieb auch hier erhalten: „Ein verhexter Fall“ stand an, und der todbringende „Fluch der Pröpstin“ schien über einem geöffneten Grab zu liegen.

Wie Pater Brown, der Held von Gilbert Keith Chesterton, frönt auch sein TV-Nachfolger einer heimlichen Leidenschaft. Als Gehilfe göttlicher Gerechtigkeit deckt er Verbrechen auf. Und wenn er mal an der Vorsehung und seiner Rolle im irdischen Räderwerk zweifelt, bekommt er prompt eine Blitz-Mail aus dem Äther. Durch eine gelungene Mischung aus Wortwitz und Ermittlungsarbeit, Situationskomik und Spannung wird der beherzte Hobbykriminologe Pfarrer Braun zu einem erfolgreichen TV-Unterhalter. Der Zuschauer nimmt Kirche dabei im Rahmen der religiösen TV-Unterhaltung nur im Spiegel des Publikumsliebings wahr. Die Zustimmungsbereitschaft gegenüber Kirche läuft damit primär über die Person des Fernsehstars. Dieser erhält gewissermaßen eine pars-pro-toto-Bedeutung. Die attraktive, ansprechende Art des TV-Pfarrers führt beim Zuschauer zu einem Urteil über Kirche als solche: „Kirche müsste so sein wie Pfarrer Braun ...“

Über die Person dieses Pfarrers läuft auch das Glaubensverständnis der Serie. In der zweiten Staffel liegt der Verdacht nahe, Pfarrer Braun habe eine Schwäche für das Übersinnliche entwickelt. Doch am Ende stellt sich jeweils heraus: Höhere Mächte haben in den Mordfällen ihre Finger nicht im Spiel. Es gibt übernatürliche und unerklärliche Erscheinungen, aber Pfarrer Braun ist sicher, dass der Glaube nicht für das Irrationale zuständig ist. Glaube, wie ihn Pfarrer Braun versteht, handelt nicht von dem, was es nicht gibt, sondern von Tatsachen. Er beinhaltet keinen Aberglauben oder falsche Mystik, sondern ein Wissen, das die eigene Erfahrung unter das Primat der Vernunft stellt.

Pfarrer Braun kämpft so an zwei Fronten: gegen den Aberglauben und gegen das Verbrechen. Pfarrer Braun kämpft diesen Kampf als Priester und Detektiv. Deshalb überführt er die Verbrecher nicht nur, er kann ihnen auch vergeben. Pfarrer Braun weiß, dass es das Böse gibt. Es kann nur bewältigt werden, wenn man sich ihm stellt. Der Hobbydetektiv Braun wird dort zum Priester, wo er Verbrechen und Verbrecher unterscheidet. Braun will keinen Schuldigen überführen, er will vielmehr, dass sich der Verbrecher zu seiner Tat bekennt. Die religiöse TV-Unterhaltung vermittelt so eine Botschaft, die das Religiöse erneut moralisch durchwirkt: Das höhere Prinzip der Ordnung bleibt gültig, die Gewissheit des Guten ist unumstößlich.

Religiöse TV-Unterhaltung kann noch mehr. Sie bringt – scheinbar spielerisch – auch Gott in die Fernsehunterhaltung ein. So werden in der Serie immer wieder Konflikte in den Handlungssträngen durch Verweise auf Gott gelöst. Dies zeigt sich in der Regel gleich zu Beginn eines neuen Kriminalfalls für Pfarrer Braun. Heilige Gelübde, sich in die Ermittlungsarbeiten der Polizei nicht mehr einzumischen, können an Brauns

detektivischem Eifer ebenso wenig ändern wie die ständigen Strafversetzungen. Dazu kommt, dass seine Gelöbnis-Verpflichtung in der Serie durch göttliche Mitteilungen durchbrochen wird. „Herr, gib mir ein Zeichen“, betet Pfarrer Braun, der auf die Aufhebung seines Gelübdes hofft. Das Zeichen, das Wunder erfolgt prompt. Ein göttlicher Lichtstrahl bestätigt Pfarrer Braun in seinem Wunsch, wieder „kriminalisieren“ zu dürfen. Auch sonst weiß Pfarrer Braun Gott ganz auf seiner Seite. „Herr du bist der Größte“, heißt Brauns Dank an einen Gott, der die Geschichte lenkt und seine Macht dazu benutzt, von außen Wunder zu wirken. Dieser Gott der TV-Unterhaltung ist, wie Schwester Lottes Gott, ein Spiegelbild eigener Lebenswünsche. Er entspricht den Harmonieträumen von Zuschauern, die den Triumph des Guten und der Gerechtigkeit erleben wollen.

Religiöse TV-Unterhaltung bringt ganz offensichtlich Gott nur mit einer „heilen Welt“ zusammen, nicht aber mit dem Schrei der gequälten Kreatur (Röm 8, 19). Der Gott der Bibel gehorcht nicht den Bedingungen der Menschen und ist nicht zu Bedingungen menschlicher Weisheit zu erreichen. Er „schafft“ beides: „Licht und Finsternis, Heil und Unheil“ (Jes 45, 7). Die TV-Softversion Gottes verharmlost die Gottesbeziehung und blendet die dunkle, dem Menschen entzogene Seite Gottes aus. Der Gott der TV-Unterhaltung ist allmächtig und führt „direkte“, sichtbare Wunder im Sinn des Menschen herauf. Ihm steht der verborgene Gott gegenüber, der Deus absconditus, in dessen Geheimnisse kein Mensch eindringt. Pfarrer Braun weiß alles *von* Gott, seine Erfahrung *mit* Gott, die Erfahrung, dass Gott auch im Leiden seiner Schöpfung, ihrer Ohnmacht und Schwäche zu finden ist, bleibt außen vor.

Man muss der Serie um den Hobbydetektiv Braun zugute halten, dass sie Glaubensfragen so vorstellt, dass religiöse Haltungen wie Gottvertrauen verständlich werden. Die in der Gesellschaft vielfach zu beobachtende Distanz gegenüber Glaubens Themen ist in der Serie geschwunden. Diese Themen werden in der Serie so verpackt, dass sie eine Art poetischer Gerechtigkeit spiegeln, nach der am Ende doch immer das Gute und Richtige siegt. Dieses Prinzip macht TV-gerecht deutlich: Wenn es in der Welt keine Moral und keine Entscheidung zum Guten mehr gibt, bekommt das Böse Macht. Das Böse ist eine Tatsache des menschlichen Lebens, man muss stets mit seiner Gegenwart rechnen. Aber das Böse, so die „frohe Botschaft“ des Fernsehens kann sich nicht durchsetzen, es zerstört sich selbst.

Solche Botschaften religiöser TV-Unterhaltung führen bei nicht wenigen Medienbeobachtern dazu, das Fernsehen an den Platz der Kirche zu setzten. Doch wenn in Pfarrer und Nonnenserien Moral als eine Tür zum Glauben dargestellt wird, so genügt dies lediglich den Ansprüchen der Unterhaltung, Kirche stellt mehr dar. Sie erschöpft sich nicht in moralisch bestimmten Appellen, sondern verkündet die Botschaft vom Heil und von der Umkehr zu einem Leben mit Gott. Bei dem Umgang mit und bei der Präsenz in der Medienwelt ist für die Kirche das unterscheidend Christliche maßgebend. Von daher reicht es nicht, wenn in Serien um Pfarrer Nonnen oder Mönche Kirche und Glaubensaussagen lediglich als reizvolles, unterhaltsames Spielmaterial ausgeschlachtet werden. Kirche kann sich nur dann auf eine innerweltlich bestimmte Medienkultur einlassen, wenn das spezifisch Christliche gewahrt bleibt.

RIEGGER, Manfred: *Erfahrung und Glaube ins Spiel bringen. Das Sozialtherapeutische Rollenspiel als Methode erfahrungsbezogenen Glaubens-Lernens*, Kohlhammer, Stuttgart 2002, 390 S., 31,00 €, ISBN 3-17-017262-X

Der an der Universität Augsburg tätige Religionspädagoge erprobt in seiner Benediktbeuerner Dissertation das „Sozialtherapeutische Rollenspiel“ (STR) theologisch und empirisch auf seine Fähigkeit, im Religionsunterricht Schüler/-innen „spielerisch“ persönlich-religiöse bzw. Glaubens-Erfahrungen zu ermöglichen. Er steuert damit ein in der Religionspädagogik beständig angemahtes, selten erreichtes Ziel an: die neuerdings wieder forcierten, isoliert richtigen „Inhalte“ wirklich und wirksam auch *erfahren* zu lassen.

Nach der *Einführung* (Ziel, Aufbau, Motivation, wissenschaftstheoretische Position, aktueller Forschungsstand) geht *Kap. 2* der „Entwicklung des STR“ nach. Breiten Raum erhalten Hintergrundtheorien (Rollenspiel, Psychoanalyse, Gestaltpsychologie, Humanistische Therapien, Gruppendynamik, Erlebnispädagogik, Symboltheorie) und aktuelle Weiterentwicklungen. Das theoretische *Hauptkapitel 3* untersucht die methodische Rolle des „STR in religiösen Lehr-Lernprozessen“. Zu den „Theologischen Ansatzpunkten“ zählen Kategorien wie Lernen, Bildung, Erfahrung, ästhetische Dimension. Eine sorgfältige Abgrenzung erfolgt vor allem zum Bibliodrama, und das STR wird im Spannungsfeld von Sozialer Arbeit, Schul- und Religionspädagogik vermessen. In *Kap. 4* rundet eine religionspädagogisch umfassend reflektierte und empirisch-qualitative, praktische „Konkretion“ (exemplarische Unterrichtseinheit) die Arbeit ab.

Methodisch-formal beeindruckt die Vielfalt der Ebenen und Betrachtungsweisen, die spannungsreich miteinander „ins Spiel“ kommen. Das reicht vom hermeneutisch-anthropologisch-ethischen Denken über kenntnisreiche Kontakte mit Sozial- und Humanwissenschaften und die Rezeption neuer symboltheoretischer Ansätze bis zum Einsatz qualitativer Forschungsmethodik. Dass die Pluralitätskompetenz beim Autor keineswegs in unverbindlichen Pluralismus mündet, sondern ein praktisch-theologisch tragendes „Netz“ knüpft, in dem unterschiedliche Perspektiven und Ebenen miteinander in Verbindung geraten, hängt mit der klaren *inhaltlichen* Option der Arbeit zusammen: Schüler/-innen mit Hilfe eines überprüfbareren, der Gestalt des Glaubens wie den glaubenden Menschen gerecht werdenden Instruments wie dem STR Zugänge zu einer „wirklich wirksamen“, tragenden Glaubenserfahrung in ihrer Lebenswelt präsentativ-analog zu ermöglichen, statt diese immer nur kognitiv-diskursiv zu „besprechen“.

Der Rezensent freut sich, dass seine, auf der psychoanalytischen Selbstpsychologie aufbauende *Theorie symbolischer Erfahrung und Praxis* als Leitkonzept dient, um das Anliegen einer zugleich relationalen, emotional-kognitiven und lebensweltlichen Glaubenserfahrung zu entfalten. RIEGGER liefert damit eine bislang fehlende, empirisch-qualitative Überprüfung dieses Konstrukts, das symbolische Erfahrung als polares Beziehungsgeschehen zwischen Symbol-Zeichen und Subjekt(en) konstruiert. Konsequenterweise arbeitet er beim Vergleich der Ansätze den personalen Beziehungscharakter, das Entdecken und Arbeiten mit Ressourcen, das Ermöglichen förderlicher Spiel- und Lebensräume wie auch den Transfer in die alltägliche Lebenswelt heraus. Überzeugend zielt er darauf, im Kontext Schule von einer empathisch aufgenommenen „Theologie der Kinder“ zu einer tragenden „Theologie mit Kindern“ zu gelangen (310, 320, 346). Ausgeschlossen (methodisch-konzeptuell, nicht normativ!) ist beim STR insbesondere der kirchlich verbreitete *Deutungswahn*, ebenso jedes pseudo-therapeutische Missverständnis! Symbolisch ermöglichter Glaube ist nicht auf diskursives Deuten, Erklären oder Bewusstmachen angewiesen, sondern wird im Lebenskontext als potentiell stützend, tragend, herausfordernd erfahren – oder nicht. An einer Stelle ist Widerspruch angezeigt: gegen die Aussage, „in den heutigen Richtungen der Psychoanalyse“ gebe es „kein

Verständnis von Übertragung ...“ (131); tatsächlich existiert lediglich kein *einheitliches* Verständnis mehr.

Ich halte RIEGGERS Mut zu elementarisierenden Konkretionen im Religionsunterricht für praktisch-theologisch innovativ; sie ruft geradezu nach Transfer in Handlungsfelder der Pastoral, der Katechese und der Erwachsenenbildung.

Heribert Wahl, Trier

OEHMEN-VIEREGGE, Rosel: Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch. Eine theologisch-kanonistische Untersuchung. Paderborn: Bonifatius-Verlag 2002, 228 Seiten, geb., € 34,90, ISBN 3-89710-173-4.

Hat die Praxis unserer Kirche nicht zuweilen den Eindruck genährt, dass man die kirchliche Schuldpredigt bekämpfen müsste, wenn man der realen Freiheit der Menschen dienen wolle? [...] Unsere christliche Predigt der Umkehr muss jedenfalls immer der Versuchung widerstehen, Menschen durch Angst zu entmündigen. Sie muss gegen jeden Versuch kämpfen, der die christliche Rede von Schuld und Sünde missbraucht, einer unheiligen Unterdrückung von Menschen durch Menschen den Anschein von Recht zu verleihen: (Bekenntnis der Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands *Unsere Hoffnung* I,5) Das Sakrament der Buße und dabei speziell die Form der Einzelbeichte ist seit über dreißig Jahren in eine massive Krise geraten. Das liegt an Fehlformen kirchlicher Verkündigung und Praxis, das liegt aber auch an einem verlorenen Ernst der Gottesfrage und dem damit verbundenen Nicht-ernst-Nehmen des Bösen in der Welt. Es zeigt sich eine Unfähigkeit, die Position des „Bösen in der Welt“ (Paul Ricœur) und die Position von Schuld wahrzunehmen.

Die vorliegende Untersuchung, eine Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, bietet eine detaillierte Darstellung des derzeitigen Stands des ökumenischen Dialogs über die Einzelbeichte und dessen kirchenrechtlicher Rezeption. Die Bußlehre und praxis der römisch-katholischen Kirche und ihrer evangelischen Dialogpartner werden aus den verbindlichen Lehraussagen, den liturgischen Riten und aus den rechtlichen Bestimmungen erschlossen, analysiert und miteinander verglichen. Übereinstimmungen und Unterschiede werden eingebunden in den Dialog über die Rechtfertigungslehre, über das Sakramentenverständnis und über das Verständnis von Kirche und Amt. Kanonistisch werden die Richtlinien der römisch-katholischen Kirche über die Zulassung nichtkatholischer Christen zum Empfang des Bußsakramentes herausgearbeitet. Bei aller Verständigung über Detailfragen kommt die Autorin zum Ergebnis, dass ein Konsens in der Frage nach der Anbindung der Lossprechungsvollmacht an das geistliche Amt und der damit einhergehenden Frage nach der rechtmäßigen und gültigen Sakramentsverwaltung gefunden werden muss. „Eine gründliche Erörterung des Kirchenverständnisses hinsichtlich des Zusammenhangs von Wort Gottes Sakrament Kirche wird auch künftig die Hauptaufgabe im katholisch-evangelischen Dialog sein.“ (199; vgl. Lehrverurteilungen kirchentrennend 88,11–13)

Manfred Scheuer, Trier

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

HEFT 4/2004

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

- AHLERS, Reinhild / LAUKEMPER-ISERMANN, Beatrix / OEHMEN-VIEREGGE, Rosel: Die Kirche von morgen. Kirchlicher Strukturwandel aus kanonistischer Perspektive. Essen: Ludgerus Verlag 2003, 316 Seiten, geb., 39,00 €, ISBN 3-87497-245-3.
- BISCHOF, Franz Xaver / LEIMGRUBER, Stephan: Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Würzburg: Echter Verlag 2004, 424 Seiten, brosch., 30,00 €, ISBN 3-429-02605-9.
- DIEZ, Karlheinz / HARTMANN, Richard / MÜLLER, Christoph G. / ODENTHAL, Andreas: Kirche und Gemeinde: Wie kommen Christen zusammen? Theologische Überlegungen zum Pastoralen Prozess im Bistum Fulda (Fuldaer Hochschulschriften 46). Frankfurt: Knecht Verlag 2004, 133 Seiten, kart., 13,00 €, ISBN 3-7820-0881-2.
- DUS, Ramón Alfredo: Las Parábolas del Reino de Judá. Lingüística textual y comunicación (Ez 17; 19; 21) Estudios Universitarios 1, Pontificia Universidad Católica Argentina. Paraná: E. R. Argentina 2003, 373 Seiten, kart.
- EBNER, Martin / HEININGER, Bernhard (Hg.): Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich. FS für Karlheinz Müller zu seiner Emeritierung (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge 47). Münster: Aschendorff Verlag 2004, VIII und 208 Seiten, geb., 40,00 €, ISBN 3-402-04795-0.
- GRÖZINGER, Albrecht: Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft. Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus 2004, 247 Seiten, kart., 19,95 €, ISBN 3-579-05416-3.
- MARSCHLER, Thomas: Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945. Bonn: Verlag nova & vetera 2004, 544 Seiten, kart., 54,00 €, ISBN 3-936741-21-2.
- MOSIS, Rudolf: Welterfahrung und Gottesglaube. Drei Erzählungen aus dem Alten Testament. Würzburg: Echter Verlag 2004, 200 Seiten, brosch., 25,00 €, ISBN 3-429-02631-8.
- NISSEN, Ulrik / VIND, Anna / HOLM, Bo / VAINIO, Olli Pekka: Luther between present and past. Studies in Luther and Lutheranism (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 56). Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2004, 253 Seiten, kart., ISBN 951-9047-66-2.
- PASQUALE, Gianluigi: Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente. Milano: Bruno Mondadori 2004, 210 Seiten, kart., 22,00 €, ISBN 88-424-9644-8.
- RICHTER, Klemens / STERNBERG, Thomas: Liturgiereform. Eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie. Münster: Aschendorff Verlag 2004, 144 Seiten, kart., 12,80 €, ISBN 3-402-06553-3.
- WITSCH, Norbert: Synodalität auf Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universal-kirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche. Paderborn: Schöningh Verlag 2004, kart., 64,00 €, ISBN 3-506-71685-9.

INHALT DES JAHRGANGS 2004

I. Aufsätze

- BÄRSCH, Jürgen: Wozu Liturgiereform? Motive und Anliegen gottesdienstlicher Erneuerungsprozesse in der Geschichte der abendländischen Kirche 205–222
- BOHLEN, Reinhold: „Dabru emet“: Ein Meilenstein auf dem Weg des christlich-jüdischen Dialogs 34–46
- BRANDSCHEIDT, Renate: „Unsere Tage zu zählen, so lehre du“ (Psalm 90,12). Literarische Gestalt, theologische Aussage und Stellung des 90. Psalms im vierten Psalmenbuch 1–33
- DAHM, Albert: Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues. Erste Ansätze in den frühen Predigten und ihre Fortführung in *De docta ignorantia* 118–136
- DANNECKER, Klaus Peter: Nachhaltiges Christentum: Die Feier des Tauf- und Firmgedächtnisses im ehemaligen Bistum Konstanz 321–330
- GÖBEL, Wolfgang: Gewalt. Eine veranschaulichende Rekonstruktion der Genese zerstörerischer Aggression 193–204
- HAAG, Ernst: Das Umkehrbekenntnis im Baruchbuch 81–97
- IRLENBORN, Bernd: Konsonanz von Theologie und Naturwissenschaft? Fundamentaltheologische Bemerkungen zum interdisziplinären Ansatz von John Polkinhorne 98–117
- KLEIN, Richard: Gedanken zur Sklaverei bei dem Kirchenvater Isidor von Pelusium 261–276
- KOHLÉ, Maria: „Es ist ein Ros entsprungen“. Das alt Catholicisch Trierisch Christliedlein im Paderborner Gesangbuch 1609 310–320
- LEGRAND, Hervé OP: Yves Congar. Leidenschaft für die Einheit. Einige Anmerkungen zu seinen Einsichten und seiner Hermeneutik 223–246
- LÜDICKE, Klaus: Rechtsstaat: Ja! – Rechtskirche: Nein? Zur Zukunft der Gerichtsbarkeit in der Kirche 137–151
- NASS, Elmar: Wirtschaftsethik für Theologen und eine Theologische Wirtschaftsethik 177–192
- SABERSCHINSKY, Alexander: Hochschulpastoral – Serviceleistung oder kirchlicher Grundvollzug? Theologische Perspektiven der Arbeit in der Katholischen Hochschulgemeinde 293–309
- SCHNEIDER, Sebastian: Marta & Maria. Versuch einer neuen Sicht auf Lk 10,38–42 47–68
- SCHÜSSLER, Werner: Eros und Agape. Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Theologie am Beispiel von Anders Nygren und Paul Tillich 165–176

WOLLBOLD, Andreas: „Nuestro modo de proceder“. Wege zu einem pastoralen Stil	276-292
---	---------

II. Kleinere Beiträge

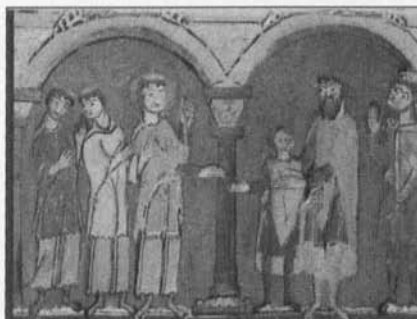
HELL, Leonhard: Yves Congars Tagebuch zum Zweiten Vaticanum	247-253
HURTH, Elisabeth: Der Apostel Jesu Christi. Paulus als literarische Figur	69-77
HURTH, Elisabeth: Pfarrer, Mönche und Nonnen als Fernsehstars. Beobachtungen zur religiösen TV-Unterhaltung	330-339
SCHNEIDER, Bernhard: Frucht der Revolution und der Freiheit – Die Neugründung des Trierer Offizialates 1851	152-160

III. Besprechungen

BECKER, Michael: Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum. Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonisierung (M. Reiser)	254-255
JANOWSKI, Bernd / EGO, BEATE (Hgg.) in Zusammenarbeit mit Annette KRÜGER: Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (E. Haag)	78-79
MAYER, Alois: Klöster, Stifte, Orden der Eifel – gestern und heute (B. Schneider)	79
MOLL, Helmut (Hg.): Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jh. (L. Weimer)	255-257
PEMSEL-MAIER, Sabine (Hg.): Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis (M. Scheuer)	257
RÖLL, Walter: Die jiddischen Glossen des 14.-16. Jahrhunderts zum Buch ‚Hiob‘ in Handschriftenabdruck und Transkription (R. Bohlen)	161-162
SCHAPER, Joachim: Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit (E. Haag)	162-163
WALDENFELS, Hans: Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen (W. Euler)	257-258

Dunkle Zeiten – helle Wege

Frauen des frühen Mittelalters gestalten Kirche und Welt



Irmgard Schmidt-Sommer

Dunkle Zeiten – helle Wege

Frauen des frühen Mittelalters
gestalten Kirche und Welt

Paulinus

Originell und ungewöhnlich ist das Thema, dass Frauen Kirche und Welt im Mittelalter gestalten. Das Mittelalter gilt den meisten als dunkle, barbarische Epoche voller Aberglauben und Irrlehren. Irmgard Schmidt-Sommer bringt Licht ins Dunkel mit dem Akzent auf einigen ausgewählten Frauen.

Irmgard Schmidt-Sommer

Dunkle Zeiten – helle Wege

Frauen des frühen Mittelalters gestalten
Kirche und Welt

200 Seiten mit Schwarz/Weiß-Abbildungen

Format: 14 x 22,5 cm

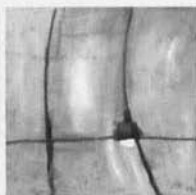
Festeinband mit Schutzumschlag

Preis: 20,40 Euro

ISBN 3-7902-0078-6

Eile Gott

Tagzeitenliturgie in den geprägten Zeiten des Kirchenjahres



mit Abbildungen
von Richard Baus

Dieser Band liefert Lesepredigten zur Tagzeitenliturgie in der Advents- und Weihnachtszeit, sowie in der Fasten- und Osterzeit. Die Auswahl der Psalmen richtet sich nach den beiden Bänden »Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern«, herausgegeben vom Erzbischöflichen Ordinariat München und Freising. Das Bistum Trier legt diesen Band mit Beiträgen von Uta Zwingenberger, Bernd Irlenborn uva. vor.



Bistum Trier (Hrsg.)

Eile Gott.

Tagzeitenliturgie in den geprägten Zeiten
des Kirchenjahres; Redaktion: Siegfried Schmitt

128 Seiten mit Abbildungen von Richard Baus

Format: 17 x 24 cm

Festeinband mit Goldprägung

Vorzugspreis für das Bistum Trier 19,90 Euro

(ansonsten 24,90 Euro)

ISBN 3-7902-0189-8

