

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

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

Erasmus Gaß
Der Fluch der Seligpreisung in Ps 137.
Vom Mut zur ganzen Schrift

Steffen Jöris / Lea Brüll
Reflexionen zum ekklesialen und escha-
tologischen Charakter der Krankensalbung

Werner Schübler
Über die Religion, das Göttliche und Gott.
Kritische Anmerkungen zu den
jüngsten Schriften von Ronald Dworkin
und Volker Gerhardt

Werner Simon
Zum Umgang mit dem ‚pädagogischen Paradox‘
in der katholischen ‚Religionspädagogik‘.
Historischer Rückblick und bleibende
Herausforderung

Besprechungen

Neue theologische Literatur

125. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

1 2016

INHALT

AUFSÄTZE

Erasmus Gaß: Der Fluch der Seligpreisung in Ps 137. Vom Mut zur ganzen Schrift	1
Steffen Jöris / Lea Brüll: Reflexionen zum ekklesialen und eschatologischen Charakter der Krankensalbung	28
Werner Schüßler: Über die Religion, das Göttliche und Gott. Kritische Anmerkungen zu den jüngsten Schriften von Ronald Dworkin und Volker Gerhardt	42
Werner Simon: Zum Umgang mit dem ‚pädagogischen Paradox‘ in der katholischen ‚Religionspädagogik‘. Historischer Rückblick und bleibende Herausforderung	57
BESPRECHUNG	75
NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	84

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Erasmus Gass, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier

Dr. Steffen Jöris, Institut für katholische Theologie, RWTH Aachen University, Theaterplatz 14, 52062 Aachen

Lea Brüll, Institut für katholische Theologie, RWTH Aachen University, Theaterplatz 14, 52062 Aachen

Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier

Prof. Dr. Werner Simon, Ahornweg 7, 55457 Gensingen

Schriftleitung: Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments

Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II

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

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

Gesellschafter: Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier. Entsprechend §9 Abs. 4 LMG ist an der Paulinus Verlag GmbH beteiligt die Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier.

Satz: Jutta B. Gerardy, Theologische Fakultät Trier

Druck: Repa-Druck GmbH, Zum Gerlen 6, 66131 Saarbrücken/Ensheim

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

Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

ERASMUS GASS

Der Fluch der Seligpreisung in Ps 137

Vom Mut zur ganzen Schrift

*Prof. Dr. Reinhold Bohlen
antecessori probato septuagenario*

Abstract: The call for violence in Ps 137:7-9 is problematic and hard to explain. However, these verses integrally belong to the poem due to formal and structural indications. Thus, they should not be cut out from the poem. Furthermore, there are no reasons for a division into a primary psalm and secondary additions. With this in mind one should use the whole of Ps 137 or ignore it as Christian prayer.

Die Gewaltbilder am Ende von Ps 137 haben seit jeher Befremden ausgelöst. Unzweifelhaft ist dieser Psalm zwar aufgrund von stilistischen und sprachlichen Gesichtspunkten ein Meisterwerk. Unter ethischen Aspekten schockieren jedoch die letzten drei Verse, die unter anderem die abscheuliche Tötung von Kindern als Seligpreisung hinstellen. Unter Seligpreisungen stellt man sich seit der Bergpredigt etwas anderes als die Tötung von wehrlosen Kindern vor. Nicht ohne Grund wurden vv.7-9 von der Liturgiekommission aus dem Stundengebet gestrichen.¹

Hinzu kommt, dass Exegeten – ohne es eigentlich zu wollen – durch form- und literarkritische Studien die nötigen Argumente für eine Ausgrenzung dieser Verse liefern. So hat man mit diesem methodischen Instrumentarium vv.7-9 entweder formkritisch zu einem eigenen Abschnitt gerechnet oder literarkritisch als sekundäre Ergänzung abgegrenzt.

Wenn nämlich gerade der brutale Teil vv.7-9 zu einem eigenen formalen Abschnitt gehört, der sich vom Vorausgehenden markant abhebt,² so kann man

¹ Zu solchen Streichungen und der dahinter stehenden theologischen Wertung vgl. Erich ZENGER, Ein Gott der Rache. Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg 1994, 52-55.

² George SAVRAN, "How can we sing a song of the Lord?" The Strategy of Lament in Psalm 137, in: ZAW 112 (2000) 43-58, hier 53-58 hält vv.7-9 für ein eigenständiges Lied, das wie schon vv.5-6 auf die Frage von v.4 antworten soll. Gegen eine solche Deutung als Lieder zu Recht Angelika BERLEJUNG, Wider die Freuden und Vergeßlichkeiten des Exils. Überlegungen zu Ps 137, in: A. GRUND / A. KRÜGER / F. LIPPKE (Hg.), Ich will dir danken unter den Völkern, Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. FS B. Janowski, Gütersloh 2013, 265-287, hier 272 Anm. 25.

guten Gewissens nur den ersten Teil der liturgischen Verwendung anempfehlen. Das entspricht zudem der Aufführungspraxis von Theaterstücken, wenn klar abgegrenzte formale Einheiten aus zeitlichen oder interpretatorischen Gründen ausgelassen werden. Ein Verzicht auf den Schlussteil lässt sich zudem noch besser begründen, wenn man literarkritisch vv.7-9 als sekundären Nachtrag aussondert.³ Dieser Versuchung haben selbst vehemente Verfechter für die liturgische Verwendung des gesamten Psalmenbuches nicht widerstehen können, wenn sie in den vv.1-6 den eigentlichen Primärpsalm sehen, der zu einem späteren Zeitpunkt durch vv.7-9 ergänzt worden ist.⁴ Dann stellt sich aber die berechnete Frage, weshalb man nicht nur den Primärpsalm als liturgisches Gebet verwenden sollte. Implizit und ungewollt liefert man für solche Kürzungen die exegetische Begründung.

Insofern soll im Folgenden gezeigt werden, dass es weder formkritisch noch literarkritisch geboten ist, in Ps 137 zur Schere zu greifen und aus diesem Psalm ein christlicherseits akzeptables Gebet herauszukürzen. Zunächst aber zum Text und seinen Problemen.

Text

- 1A An den Kanälen Babels, dort saßen wir,
B auch weinten wir, wenn wir Zions gedachten.
2A An die Pappeln in seiner Mitte
B hängten wir unsere Leiern auf.
3A Denn dort forderten von uns diejenigen, die uns weggeführt hatten,
Worte eines Liedes,
B und unsere Spötter Freude: „*Singt für uns aus dem Zions-Liedgut!*“
4A Wie hätten wir singen sollen das Lied JHWHs
B auf einem Erdboden der Fremde?

³ Vgl. zum Problem Andreas MICHEL, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (FAT 37), Tübingen 2003, 165. Literarkritisch arbeitet z. B. Klaus SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT 1,15), Tübingen 1996, 510, demzufolge vv.7-9 als „Prosa mit stilistischer Prägung“ assoziativ angebunden sind. Neuerdings weist John J. AHN, *Psalm 137. Complex Communal Laments*, in: JBL 127 (2008) 267-289, hier 276-288; DERS., *Exile as Forced Migrations. A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah* (BZAW 417), Berlin 2011, 74 den Primärpsalm vv.1-6 der Zeit nach 597 v.Chr. und vv.7-9 der Zeit nach 587 v.Chr. zu, da er in den Betern unterschiedliche soziologische Gruppen sieht, die historisch zu differenzieren seien. Dagegen aber zu Recht BERLEJUNG, *Wider die Freuden* (s. Anm. 2), 265-266 Anm. 6.

⁴ Vgl. Erich ZENGER, *Psalm 137*, in: F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER (Hg.), *Psalmen 101-150* (HThKAT), Freiburg 2008, 684-701, hier 688.

- 5A Wenn ich dich vergessen sollte, Jerusalem,
 B [dann] soll vergessen meine rechte Hand!
 6A Es soll kleben meine Zunge an meinem Gaumen,
 B wenn ich nicht deiner gedenke,
 C wenn ich nicht Jerusalem hinaufsteigen lasse auf den Gipfel meiner Freude.
 7A Gedenke, JHWH, den Söhnen Edoms den Tag Jerusalems,
 B denen, die sagten: „*Legt bloß, legt bloß bis zum Grund in ihr!*“
 8A Tochter Babel, die verwüstet werden wird,
 B Selig, wer dir vergelten wird dein Tun, das du uns getan hast.
 9A Selig, wer ergreifen und zerschlagen wird
 B deine Kleinkinder am Felsen.

1. Zu Text und Übersetzung

In der Überlieferung der LXX hat man diesem Psalm noch eine Überschrift beigegeben, die allerdings eine gewisse Varianz aufweist. Entweder es wird τῷ Δαυὶδ „von David“ oder τῷ Δαυὶδ διὰ Ἰερεμίου „von David durch Jeremia“ hinzugefügt.⁵ Diese sekundäre Überschrift betont zum einen die besondere Rolle Davids für die Tempelmusik, zum anderen aber auch Jeremia als Verfasser der Klagelieder über die Zerstörung Jerusalems.⁶ Da sich eine gewisse sprachliche Nähe von Ps 137 zum Hammerspruch des jeremianischen Babylonorakels in Jer 51,20-24 feststellen lässt, verwundert der Bezug der LXX-Tradition zu Jeremia keineswegs.⁷ Die im MT hingegen fehlende Überschrift deutet darauf hin, dass dieser

⁵ Vgl. Corinna KÖRTING, *Zion in den Psalmen* (FAT 48), Tübingen 2006, 73 Anm. 321.

⁶ Nach Hans STRAUSS, *Ps 137. Klage aus der Fremde*, in: DERS. (Hg.), *Gott preisen heißt vor ihm leben. Exegetische Studien zum Verständnis von acht ausgewählten Psalmen Israels* (BThSt 12), Neukirchen-Vluyn 1988, 33-43, hier 34 könnte in diesem Zusatz ein Hinweis auf den Traditionshintergrund vorliegen: Jeremia wäre der autoritative Vermittler des Psalms gewesen.

⁷ Ruth SCORALICK, *Gerechtigkeit und Gewalt. Psalm 137 in kanonischer Lektüre*, in: N. C. BAUMGART / M. NITSCHKE (Hg.), *Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte* (Erfurter Theologische Schriften 43), Würzburg 2012, 123-137, hier 127 vermutet darüber hinaus eine weitere Parallele zum Jeremiabuch. V.6 lasse sich angeblich mit Jer 51,50 zusammenstellen, so schon Shimon BAR-EFRAT, *Love of Zion. A Literary Interpretation of Psalm 137*, in: M. COGAN (Hg.), *Tehillah le-Moshe. Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake 1997, 3-11, hier 8. Hierfür spricht aber lediglich das gleiche Verbum עלה (allerdings G-Stamm in Jer 51,50) und der Ortsname Jerusalem (allerdings ohne *nota objecti* in Jer 51,50). Alles andere ist anders formuliert. Es verwundert daher nicht, dass dieser eigentlich nicht existente intertextuelle Bezug bislang übersehen wurde. Insofern ist die Kri-

Psalm ursprünglich als Einzelstück überliefert worden ist.⁸

1A: 11QPsa löst die Constructusverbindung „*Kanäle Babels*“ auf und setzt stattdessen eine Präpositionalverbindung **בבבל נהרות** („*Kanäle in Babel*“).⁹ Eine solche Lesart verändert den Text aber kaum, so dass am MT festgehalten werden kann, der zudem von LXX bestätigt wird.

2B: Nach LXX hängt die „*Wir*“-Gruppe nicht „*Leiern*“ an die Pappeln, sondern – allgemeiner formuliert – *ὄργανα* „*Instrumente*“.¹⁰ Hier weicht LXX auffälligerweise von der üblichen Übersetzungspraxis des Wortes **כנור** „*Leier*“ ab. Wahrscheinlich soll auf diese Weise betont werden, dass sämtliche Instrumente, die für die Tempelmusik oder auch außerhalb davon Verwendung finden, ostentativ und symbolisch an die Bäume gehängt werden. Somit besteht keine Möglichkeit mehr, Zionslieder anzustimmen.

3B: Die Bedeutung des *hapax legomenon* **תולל** ist kaum noch zu entschlüsseln.¹¹ Verschiedene etymologische Ableitungen sind prinzipiell denkbar. Die Herleitung von **ד-הלל** („*zum Gespött machen*“) hat am meisten für sich, da dies am besten als Kontrast zur unmittelbar folgenden **שמחה** „*Freude*“ passt. Die „*Spötter*“ fordern somit Freude von den Betern.¹² Demgegenüber könnte man

tik bei SCORALICK, *Gerechtigkeit und Gewalt* (s. Anm. 7), 129 Anm. 18 unberechtigt. In Jer 51,50 wird zudem an JHWH gedacht, nicht wie in Ps 137,6 an Zion.

⁸ Vgl. SEYBOLD, *Die Psalmen* (s. Anm. 3), 509. Zur Sonderstellung dieses Psalms vgl. Martin LEUENBERGER, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter* (ATHANT 83), Zürich 2004, 321; SCORALICK, *Gerechtigkeit und Gewalt* (s. Anm. 7), 125.

⁹ Vgl. Eugene ULRICH, *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants III. Psalms – Chronicles*, Leiden 2013, 718. Zur Übernahme der Lesart von 11QPsa^a vgl. David Noel FREEDMAN, *The Structure of Psalm 137*, in: H. GOEDICKE (Hg.), *Near Eastern Studies in Honour of William Foxwell Albright*, Baltimore 1971, 187-205, hier 191; William H. SHEA, *Qināh Meter and Strophic Structure in Psalm 137*, in: R. AHRONI (Hg.), *Biblical and Other Studies. FS S. H. Blank*, Winona Lake 1984, 199-214, hier 205; Fred RENFROE, *Persiflage in Psalm 137*, in: L. ESLINGER / G. TAYLOR (Hg.), *Ascribe to the Lord*. FS P. C. Craigie (JSOT.S 67), Sheffield 1988, 509-527, hier 516.

¹⁰ Vgl. Birgit HARTBERGER, „An den Wassern von Babylon...“ Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischer Originalquellen (BBB 63), Frankfurt 1986, 205.

¹¹ Dieses *hapax legomenon* könnte nach Adele BERLIN, *Psalms and the Literature of Exile*. Psalm 137, 44, 69, and 78, in: P. W. FLINT (Hg.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden 2005, 65-86, hier 68 zudem ein Wortspiel mit dem Verb **תלה** aus v.2 bilden.

¹² Vgl. SHEA, *Qināh Meter and Strophic Structure* (s. Anm. 9), 207. Robert MILLER, *From the Songs of Zion. A Literary Analysis of Psalms 113 and 137*, in: *Deltio biblikon meletōn* 20 (2001) 38-51, hier 46 denkt an eine Ableitung von der Wurzel **תלל** und übersetzt mit „mockers“.

תולל von einer Wurzel תלל bzw. arabisch *talla* „in die Sklaverei führen“ ableiten und mit „Wegführer“ übersetzen.¹³ Hierfür spricht die Wiedergabe durch LXX und Peschitta. Aufgrund der Nominalform könnte das Wort תולל darüber hinaus ein Nomen der Wurzel ילל „weinen, wehklagen“ sein.¹⁴ Eine Deutung als „Verweinter, Dauerweiner“ stößt sich aber am Parallelismus von v.3, da sich dieses Nomen dann auf die Exilierten und nicht mehr die Aufseher wie in 3A beziehen würde, es sei denn, hier wäre an den Gegensatz zwischen Babyloniern, die ein Lied forderten (3A), und den Exilierten gedacht, die ein Freudenlied zur Aufmunterung bzw. Tröstung wünschten (3B). Ob eine solche semantische Konnotation von שמחה überhaupt möglich ist, bleibt jedoch zu bezweifeln, zumal sich שמחה in erster Linie auf Freude, nicht auf Aufmunterung bzw. Tröstung bezieht. Manchmal wird darüber hinaus die Wurzel ילל kausativ im Sinne von „Wehklage hervorrufen, peinigen“ gedeutet, so dass dann ebenfalls die Babylonier als „Peiniger“ im Blick wären.¹⁵ Schon die alten Versionen hatten ihre Probleme mit einer Übertragung dieses schwierigen Wortes. Der Targum gab dieses Wort mit „Plünderer“ wieder und dachte vermutlich an das Wort שולל statt תולל. Die von den Aufsehern geforderte שמחה „Freude“ wird zudem von LXX konkret als „Loblied, Hymnus“ gedeutet,

¹³ Vgl. Gary A. RENDBURG / Susan L. RENDBURG, Physiological and Philological Notes to Psalm 137, in: JQR 83 (1993) 385-399, hier 396-399.

¹⁴ Vgl. Hans-Joachim KRAUS, Psalmen 60-150 (BK 15/2), Neukirchen-Vluyn 1978, 1082; HARTBERGER, „An den Wassern von Babylon...“ (s. Anm. 10), 207. Dagegen aber zu Recht Hermann SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989, 115. Harris LENOWITZ, The Mock-*šimhâ* of Psalm 137, in: E. R. FOLLIS, (Hg.), Directions in Biblical Poetry (JSOT.S 40), Sheffield 1987, 149-159, hier 156-157 leitet תולל ebenfalls von ילל ab, nämlich: „to those who howled at us (in joy)‘ or ‘those who sought to make us howl (in despair)‘“. STRAUSS, Ps 137. Klage aus der Fremde (s. Anm. 6), 34 konstruiert hier mit „Klagenden“ zudem eine dritte Gruppe.

¹⁵ Vgl. Ulrike SALS, Die Biographie der „Hure Babylon“. Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel (FAT II/6), Tübingen 2004, 197; Bob BECKING, Does Exile Equal Suffering? A Fresh Look at Ps 137, in: B. BECKING / D. HUMAN (Hg.), Exile and Suffering (OTS 50), Leiden 2009, 183-202, hier 193; DERS., Memory and Forgetting in and on the Exile. Remarks on Psalm 137, in: E. BEN ZVI / C. LEVIN (Hg.), Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah (FAT 85), Tübingen 2012, 279-300, hier 282. Ähnlich schon Jürgen EBACH, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 378), Gütersloh 1980, 51. Kritisch hierzu jedoch John GOLDINGAY, Psalms III. Psalms 90-150 (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms), Grand Rapids 2011, 599. Nach AHN, Psalm 137 (s. Anm. 3), 282; DERS., Exile as Forced Migrations (s. Anm. 3), 90 seien die „Peiniger“ nicht mit den babylonischen Aufsehern gleichzusetzen, sondern eine andere Gruppe, die zusammen mit den jüdischen Exilierten an den Kanälen arbeitete. Zum etymologischen Problem von תולל vgl. BERLEJUNG, Wider die Freuden (s. Anm. 2), 269 Anm. 14.

was dem Kontext bestens entspricht.¹⁶ LXX gibt zudem den Singular von „*eins der Zionslieder*“ wie auch Vulgata pluralisch wieder.¹⁷

5B: Das syntaktische Problem in 5B, wo das Verbum שָׁכַח „vergessen“ ohne direktes Objekt steht, wird von LXX dadurch gelöst, dass hier anstelle des aktiven G-Stamms הִשְׁכַּח der passive N-Stamm הִשְׁכַּח übersetzt wird.¹⁸ Dies ist mit einer geringfügigen Umvokalisierung des MT bereits möglich. LXX liest also nicht wie MT „*soll vergessen meine rechte Hand*“ – es stellt sich nämlich die Frage, was hier vergessen werden soll –, sondern „*soll meine Hand [von mir] vergessen werden*“.¹⁹ Außerdem wurde vorgeschlagen, dass hier ein *passivum divinum* vorliegen könnte, also dass die Hand von Gott vergessen werde.²⁰ Allerdings gibt es gute Gründe dafür, den MT nicht zu verändern.²¹ Zunächst zum Verbum שָׁכַח „vergessen“:²² Unwahrscheinlich ist eine abweichende Bedeutung dieser Wurzel in den beiden Kola 5A und 5B. In beiden Fällen wird es sich wohl um „vergessen“ handeln, auch wenn diese Bedeutung in 5B metaphorisch zu verstehen ist. Denn eine Hand kann nicht vergessen. Insofern muss hier übertragen, bildhafter Sprachgebrauch vorliegen. Das in 5A verwendete direkte Objekt Jerusalem ergibt zudem in 5B überhaupt keinen Sinn. Was wäre denn gemeint, wenn die rechte Hand Jerusalem vergessen würde? Man muss hier folglich nicht eine double-duty-Funktion Jerusalems postulieren. Das Vergessen der

¹⁶ Vgl. HARTBERGER, „An den Wassern von Babylon...“ (s. Anm. 10), 205. Ähnlich LENOWITZ, *The Mock-simhā* of Psalm 137 (s. Anm. 14), 149-154, der den Begriff שְׂמִיחָה als Freudenlied deutet.

¹⁷ Ähnlich aus metrischen Gründen MORRIS HALLE / JOHN J. MCCARTHY, *The Metrical Structure of Psalm 137*, in: JBL 100 (1981) 161-167, hier 165, die an Haplographie denken.

¹⁸ Vgl. HARTBERGER, „An den Wassern von Babylon...“ (s. Anm. 10), 205. Ähnlich auch SEYBOLD, *Die Psalmen* (s. Anm. 3), 510; BAR-EFRAT, *Love of Zion* (s. Anm. 7), 7.

¹⁹ STRAUSS, *Ps 137. Klage aus der Fremde* (s. Anm. 6), 35 übersetzt statt „*rechte Hand*“ den damit verbundenen „*Eid*“.

²⁰ Vgl. hierzu MICHAEL EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (FAT 21), Tübingen 1998, 184.

²¹ Zu verschiedenen Vorschlägen vgl. HARTBERGER, „An den Wassern von Babylon...“ (s. Anm. 10), 208.

²² RENDSBURG / RENDSBURG, *Physiological and Philological Notes to Psalm 137* (s. Anm. 13), 390-392 denken an ein Homonym שָׁכַח mit der Bedeutung „gelähmt“. Ähnlich LEONARD P. MARÉ, *Psalm 137. Exile – Not the Time for Singing the Lord's Song*, in: *Old Testament Essays* 23 (2010) 116-128, hier 122. Auch SCHNEIR LEVIN, *Let My Right Hand Wither*, in: *Judaism* 45 (1996) 285-286 erklärt den Sachverhalt mit einer Lähmung infolge eines Hirnschlags. Dagegen aber zu Recht BERLEJUNG, *Wider die Freuden* (s. Anm. 2), 269-270 Anm. 15.

rechten Hand ist somit als objektlos und damit absolut zu verstehen.²³ Ein bestimmter Gegenstand, der hier vergessen wird, muss folglich nicht genannt werden. Dieses Vergessen ist vielmehr total; es ist eine Vollständigkeitsaussage. Insofern wird auf diese Weise ausgedrückt, dass die rechte Hand alle Steuerungssignale vergisst. Sie ist nicht mehr aktivierbar und damit funktionsuntüchtig. Die Hand ist also abgeschaltet und kann nicht mehr verwendet werden, auch nicht zum Spielen der Leier. Der Beter ist handlungsunfähig.²⁴ Insofern ist auch eine Konjektur dieses syntaktisch schwierigen Wortes eigentlich nicht nötig.²⁵

8A: Das Partizip Passiv **שָׁרַרְרָה**, das als Attribut zu „Tochter Babel“ zu ziehen ist, bereitet Schwierigkeiten. Wenn man nämlich dieses Partizip mit „die Verwüstete“ wiedergibt, entsteht der Eindruck, als ob dieses Attribut mit den Vernichtungswünschen in 8B-9B kollidiert.²⁶ Denn dort wird das Gericht als zukünftiger Sachverhalt mittels *x-yiqtol* und *w-qatal* beschrieben. Babylon ist also noch lange nicht verwüstet. Entweder man ändert textkritisch in eine Aktivform, also „die Verwüsterin“,²⁷ so dass dieses Attribut die angekündigte Zerstö-

²³ Vgl. HARTBERGER, „An den Wassern von Babylon...“ (s. Anm. 10), 209; GOLDINGAY, Psalms III. Psalms 90-150 (s. Anm. 15), 606.

²⁴ Vgl. Norbert RABE, Des Beters vergessende rechte Hand. Zur Textkritik und Übersetzung von Ps 137,5, in: UF 27 (1996) 429-453, hier 447-449; KÖRTING, Zion in den Psalmen (s. Anm. 5), 75 Anm. 328. Nach BECKING, Does Exile Equal Suffering? (s. Anm. 15), 193; BECKING, Memory and Forgetting (s. Anm. 15), 283 bezieht sich die Funktionsunfähigkeit der Hand lediglich auf das Spielen der Leier. BERLEJUNG, Wider die Freuden (s. Anm. 2), 272 betont, dass der Sänger als Musiker und Sänger arbeitsunfähig geworden ist und weder singen noch spielen kann. Ähnlich Cas J. A. VOS, Theopoetry of the Psalms, London 2005, 268; MARÉ, Psalm 137 (s. Anm. 22), 122.

²⁵ Zur beliebten Konjektur **שָׁרַרְרָה** vgl. KRAUS, Psalmen 60-150 (s. Anm. 14), 1082; Oswald LORETZ, Psalm 137. Ein Gespräch mit B. Duhm und H. Gunkel über textologische Vorurteile, in: DERS. (Hg.), Psalmstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen (BZAW 309), Berlin 2002, 331-350, hier 340; VOS, Theopoetry of the Psalms (s. Anm. 24), 264.

²⁶ Man könnte hier die totale Zerstörung Babylons durch Sanherib im Jahr 689 v.Chr. vermuten, so dass der Beter an eine ähnliche Katastrophe denkt. Zu einer vergangenheitlichen Deutung vgl. Pierre AUFFRET, Essai sur la structure littéraire du psaume 137, in: ZAW 92 (1980) 346-377, hier 347-348; SALS, Die Biographie der „Hure Babylon“ (s. Anm. 15), 197.

²⁷ Vgl. KRAUS, Psalmen 60-150 (s. Anm. 14), 1082; RENFROE, Persiflage in Psalm 137 (s. Anm. 9), 517; SEYBOLD, Die Psalmen (s. Anm. 3), 509; LORETZ, Psalm 137 (s. Anm. 25), 341; William H. BELLINGER, Psalm 137. Memory and Poetry, in: Horizons in Biblical Theology 27 (2005) 5-20, hier 13; Willem J. DE WIT, „Your Little Ones against the Rock!“ Modern and Ancient Interpretations of Psalm 137:9, in: D. VAN KEULEN / M. E. BRINKMAN, (Hg.), Christian Faith and Violence II (Studies in Reformed Theology 11), Zoetermeer 2005, 296-307, hier 296; BECKING, Does Exile Equal Suffering? (s. Anm. 15), 193; Lília D. MARIANO, Bebês esmagados contra as pedras. Santidade intolerante no imaginário do

nung rechtfertigt – so machen es Symmachus, Peschitta und der Targum –, oder man versteht das Partizip passiv ausgehend von den umgebenden Verbalformen als zukünftig, also „*du, die verwüstet werden wird*“.²⁸ Für die passive Deutung sprechen im Übrigen neben dem MT auch LXX, Aquila, Theodotion und Vulgata, so dass an der Ursprünglichkeit des schwierigeren Partizip Passivs kaum gezweifelt werden kann.²⁹ Das Partizip Passiv in 8A, das hinsichtlich seiner Zeitstufe schwierig ist, übersetzt LXX mit *ταλαιπωρος*. Dieses Lexem hat eine gewisse Bedeutungsvielfalt, nämlich „*Elende, Gequälte, Unglückliche, Leidende*“. Mit dieser Übersetzung könnte LXX die schwierige Bestimmung der Zeitstufe dieses Partizips geschickt umschiffen haben.³⁰

8B: LXX verstärkt den Vergeltungsgedanken in 8B durch die dreimalige Verwendung von *ἀνταποδίδωμι*, was allerdings insofern verwundert, als das Leid, das Israel angetan wurde, ebenfalls als Vergeltung bezeichnet wird, wenn LXX ausführt: „*selig, wer dir vergelten wird deine Vergeltung, die du uns vergolten hast*.“ Es entsteht dadurch der Eindruck, dass das Leiden Zions eine von Babylon ins

expatriado (SI 137), in: *Estudios bíblicos* 109 (2011) 43-52, hier 48; BECKING, *Memory and Forgetting* (s. Anm. 15), 283; David W. STOWE, *History, Memory, and Forgetting in Psalm 137*, in: M. A. CHANCEY / C. MEYERS / E. M. MEYERS (Hg.), *The Bible in the Public Square. Its Enduring Influence in American Life*, Atlanta 2014, 137-157, hier 149. Nach Athalya BRENNER, 'On the Rivers of Babylon' (Psalm 137), or Between Victim and Perpetrator, in: J. BEKKENKAMP / Y. SHERWOOD (Hg.), *Sanctified Aggression. Legacies of Biblical and Post-Biblical Vocabularies of Violence* (JSOT.S 400), London 2003, 76-91, hier 77 Anm. 9 könne die Passivform im späten Hebräisch auch aktive Bedeutung haben.

²⁸ Ausführlich Norbert RABE, „Tochter Babel, die verwüstete!“ (Psalm 137,8) – textkritisch betrachtet, in: *BN* 78 (1995) 84-103, hier 93-95, der die futurische Bedeutung stark macht, auch wenn eine modale Nuance nicht ausgeschlossen werden könne. Ähnlich FREEDMAN, *The Structure of Psalm 137* (s. Anm. 9), 203; MILLER, *From the Songs of Zion* (s. Anm. 12), 48; VOS, *Theopoetry of the Psalms* (s. Anm. 24), 270; Jutta HAUSMANN, *Heilige Texte und Gewalt. Annäherung an das Thema am Beispiel von Psalm 137*, in: K. D. DOBOS (Hg.), *With Wisdom as a Robe. FS I. Fröhlich* (Hebrew Bible Monographs 21), Sheffield 2010, 86-93, hier 88. Für eine gerundivische Bedeutung vgl. Ulrich KELLERMANN, *Psalm 137*, in: *ZAW* 90 (1978) 43-58, hier 45; STRAUSS, *Ps 137. Klage aus der Fremde* (s. Anm. 6), 35. Nach BERLEJUNG, *Wider die Freuden* (s. Anm. 2), 267 könnte sich diese Heilspreisung an die Perser als die Zerstörer Babylons gerichtet haben.

²⁹ Zum textkritischen Befund ausführlich RABE, *Des Beters vergessende rechte Hand* (s. Anm. 24), 96-101.

³⁰ Eine übertragene Bedeutung des Partizips als „*Verdorbene*“ ist zumindest nicht angezeigt, so aber HARTBERGER, „An den Wassern von Babylon...“ (s. Anm. 10), 224; SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart* (s. Anm. 14), 116. Dagegen zu Recht RABE, *Des Beters vergessende rechte Hand* (s. Anm. 24), 89-90; Thomas KRÜGER, „An den Strömen von Babylon...“ *Erwägungen zu Zeitbezug und Sachverhalt in Psalm 137*, in: R. BARTELMUS / N. NEBES (Hg.), *Sachverhalt und Zeitbezug. Semitistische und alttestamentliche Studien. FS A. Denz* (Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient 4), Wiesbaden 2001, 79-84, hier 83 Anm. 20.

Werk gesetzte Vergeltungsmaßnahme sein könnte. Man fragt sich dann zu Recht: Was hat Zion denn verbrochen, das hier vergolten werden muss?

2. Zum Aufbau

Der vorliegende Psalm lässt sich in drei Abschnitte gliedern. Meist wird eine Gliederung in vv.1-4, vv.5-6 und vv.7-9 bevorzugt, wobei die Zuordnung von v.4 zum zweiten Abschnitt ebenfalls oft erwogen wird. Darüber hinaus wird gelegentlich die formale Eigenständigkeit von v.7 betont.³¹ Allerdings deuten einige Beobachtungen auf einen anderen formalen Aufbau:

vv.1-4:

Die im ersten Abschnitt vorliegende Zeitperspektive weist in die Vergangenheit, klar angezeigt durch die Verbformation *x-qatal* in vv.1-3. Es handelt sich um einen Rückblick der Exilierten.³² Hier spricht ein kollektives „*Wir*“ von seiner

³¹ Zu einer Gliederung in vv.1-4, vv.5-6, vv.7-9 vgl. SEYBOLD, Die Psalmen (s. Anm. 3), 509-510; BAR-EFRAT, Love of Zion (s. Anm. 7) 4. EMMENDÖRFFER, Der ferne Gott (s. Anm. 20), 185; SAVRAN, "How can we sing of the Lord?" (s. Anm. 2), 43; Erhard S. GERSTENBERGER, Psalms Part 2 and Lamentations (The Forms of the Old Testament Literature 15), Grand Rapids 2001, 390; MILLER, From the Songs of Zion (s. Anm. 12) 45; LORETZ, Psalm 137 (s. Anm. 25), 342; LEUENBERGER, Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter (s. Anm. 8), 321; STEENKAMP, Violence and Hatred in Psalm 137 (s. Anm. 31), 295-296; BELLINGER, Psalm 137 (s. Anm. 27), 7-8; VOS, Theopoeity of the Psalms (s. Anm. 24), 264; KÖRTING, Zion in den Psalmen (s. Anm. 5), 76; Erich ZENGER, Lieder der Gotteserinnerung, Psalm 137 im Kontext seiner Nachbarpsalmen, in: M. THEOBALD / R. HOPPE (Hg.), „Für alle Zeiten zur Erinnerung“ (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur. FS F. Mußner (SBS 209), Stuttgart 2006, 25-50, hier 26-28; Robert COUFFIGNAL, Approches nouvelles du Psaume 137, in: ZAW 119 (2007) 59-74, hier 61; AHN, Psalm 137 (s. Anm. 3), 273; ZENGER, Psalm 137 (s. Anm. 4), 687; MARÉ, Psalm 137 (s. Anm. 22) 117; BECKING, Memory and Forgetting (s. Anm. 15), 284-285; SCORALICK, Gerechtigkeit und Gewalt (s. Anm. 7), 126-128; BERLEJUNG, Wider die Freuden (s. Anm. 2), 270-271. Zu verschiedenen früheren Aufteilungen vgl. Pieter van der LUGT, Strofische Strukturen in de Bijbels-hebreeuwse Poëzie, Kampen 1980, 439. Christopher B. HAYS, How Shall We Sing? Psalm 137 in Historical and Canonical Context, in: Horizons in Biblical Theology 27 (2005) 35-55, hier 50 deutet v.4 als Einleitung zum Lied in vv.5-6. Zu v.7 als eigenständigen Abschnitt vgl. HARTBERGER, „An den Wassern von Babylon...“ (s. Anm. 10), 213-216; KRÜGER, „An den Strömen von Babylon...“ (s. Anm. 30), 80; GOLDINGAY, Psalms III. Psalms 90-150 (s. Anm. 15), 601. Jan P. FOKKELMAN, Major Poems of the Hebrew Bible. II. 85 Psalms and Job 4-14 (Studia Semitica Neerlandica 41), Assen 2000, 301 gliedert in fünf Strophen vv.1-2, 3-4, 5-6, 7 und 8-9.

³² Vgl. KRAUS, Psalmen 60-150 (s. Anm. 14), 1083; KRÜGER, „An den Strömen von Babylon...“ (s. Anm. 30), 79; HAUSMANN, Heilige Texte und Gewalt (s. Anm. 28), 86; BERLEJUNG, Wider die Freuden (s. Anm. 2), 265; STOWE, History, Memory, and Forgetting in Psalm 137 (s. Anm. 27), 139. Die *x-qatal*-Formationen werden gelegentlich auch präsen-

Erfahrung im Babylonischen Exil. Aus folgenden Gründen gehört v.4 zum ersten Abschnitt, bildet aber auch eine geschickte Überleitung zum Folgenden:³³

1) Die beiden Ortsangaben **על נהרות בבל** „An den Kanälen Babels“ (1A) und **על ארמת נכר** „auf einem Erdboden der Fremde“ (4B) bilden eine *inclusio*:³⁴ Beide Angaben sind parallel gebaute Constructusverbindungen mit der Präposition **על**.

2) In v.4 spricht ebenfalls eine kollektive „Wir“-Größe. Erst ab v.5 tritt ein individuelles „Ich“ auf.³⁵

3) Abgesehen von dem Ortsadverb **שם** verwenden alle topographischen Angaben die Präposition **על**: „an den Kanälen Babels“ (1A), „an den Pappeln in seiner Mitte“ (2A) und „auf einem Erdboden der Fremde“ (4B). Diese Präpositionsverbindungen spielen die Deportation ein, auf die in v.3 explizit hingewiesen wird. Der ganze Abschnitt steht folglich unter dem Vorzeichen des Exils.

vv.5-7:

Im zweiten Abschnitt folgen Schwursätze eines individuellen „Ichs“.³⁶ Möglicherweise gehört dieses „Ich“ zu der „Wir“-Gruppe des ersten Abschnittes. Im Gegensatz zu vv.1-4 steht hier Jerusalem und nicht Zion im Zentrum.

tisch wiedergegeben, vgl. zum Problem Matthias MILLARD, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9), Tübingen 1994, 182; LORETZ, Psalm 137 (s. Anm. 25), 338. Nach BRENNER, 'On the Rivers of Babylon' (s. Anm. 27), 81 kann *qatal* in Poesie zudem vergangenheitlich, gegenwärtig oder zukünftig wiedergegeben werden.

³³ Vgl. hierzu BAR-EFRAT, Love of Zion (s. Anm. 7), 4 Anm. 7; ZENGER, Lieder der Gotteserinnerung (s. Anm. 31), 28 Anm. 5; DERS., Psalm 137 (s. Anm. 4), 687.

³⁴ Vgl. SAVRAN, "How can we sing a song of the Lord?" (s. Anm. 2), 48; MILLER, From the Songs of Zion (s. Anm. 12), 46; KÖRTING, Zion in den Psalmen (s. Anm. 5), 74 Anm. 322. Aufgrund dieser *inclusio* kann sich die Ortsangabe in 1A kaum auf das Babylonische Großreich als Ganzes beziehen, so aber BERLIN, Psalms and the Literature of Exile (s. Anm. 11), 67, derzufolge sich die Beter in Juda befinden könnten. Die Beter sind folglich auf fremder Erde zu verorten.

³⁵ Nach Yolande STEENKAMP, Violence and Hatred in Psalm 137. The Psalm in Its Ancient Social Context, in: Verbum et Ecclesia 25 (2004) 294-310, hier 297; Ulrich BERGES, „Wie können wir singen das Lied JHWHs auf dem Boden der Fremde?“ (Ps 137,4). Zum Spannungsfeld von Gewalt und Gotteslob, in: K. SCHIFFNER (Hg.), Fragen wider die Antworten. FS J. Ebach, Gütersloh 2010, 356-368, hier 361-362 tritt hingegen das Kollektiv ab v.5 in der ersten Person Singular auf. GOLDINGAY, Psalms III. Psalms 90-150 (s. Anm. 15), 606 weist darauf hin, dass durch die „Ich“-Form das persönliche Engagement des Beters besser herausgestellt werden kann, mit dem man sich schließlich identifizieren solle. Nach SPIECKERMANN, Heilsgegenwart (s. Anm. 14), 119 handelt es sich um ein exemplarisches „Ich“. KRÜGER, „An den Strömen von Babylon...“ (s. Anm. 30), 81 betont darüber hinaus die räumliche, zeitliche und soziale Distanz, die durch die „Ich“-Form ausgedrückt werden kann.

³⁶ KRAUS, Psalmen 60-150 (s. Anm. 14), 1085; SAVRAN, "How can we sing a song of the Lord?" (s. Anm. 2), 49-53 halten vv.5-6 für ein Lied. RENDBURG / RENDBURG, Physiological

Die Schwursätze mit der Konjunktion ׀א bzw. negiert לא-׀א zeigen die bleibende Verbundenheit des „Ichs“ mit der jüdischen Hauptstadt Jerusalem an, die als personifizierte Gestalt mit „Du“ angeredet wird. In Form einer bedingten Selbstverwünschung proklamiert das Sprecher-„Ich“ seine existentielle Bindung an Jerusalem und gelobt ewige Treue.³⁷ Die vv.5-6 sind kunstvoll chiasmisch gestaltet,³⁸ wobei die beiden Rahmenkola 5A und 6B die Bedingungen der Selbstverwünschung mit den Verben שכח „vergessen“ bzw. זכר „erinnern“ angeben, während das innere Paar 5B und 6A die Konsequenzen des Vergessens bzw. Nicht-Erinnerns in den Blick nimmt. Das folgende Kolon 6C ist wiederum ein Konditionalsatz, der die Bedingungen noch inhaltlich steigert. Für eine Zuweisung von v.7 zum zweiten Abschnitt sprechen mehrere Beobachtungen:

1) Der Adressat in v.7 ist JHWH, angesprochen durch Imperativ und Vokativ, während als Adressat von vv.8-9 Babylon genannt wird.³⁹ Imperative stehen in Ps 137 in den Feind-Zitaten im Dienst des Zynismus (3B) und des Hasses (7B), werden in 7A aber vom Beter zur vergeltenden Rache verwendet.⁴⁰

and Philological Notes to Psalm 137 (s. Anm. 13), 385-390; LEVIN, Let My Right Hand Wither (s. Anm. 22), 286 vermuten einen Schlaganfall hinter vv.5-6.

³⁷ Ob mit Othmar KEEL, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (Orte und Landschaften der Bibel 4/1), Göttingen 2007, 834 die *yiqtol*-Formen als Irrealis der Vergangenheit zu deuten sind und somit auf Geschehnisse während des Exils zurückblicken, ist fraglich. Denn die hierfür herangezogenen Beispiele aus Ijob 31 sind nicht über jeden Zweifel erhaben. In der Exilsituation war zudem das Vergessen Jerusalems durchaus eine Gefahr, vgl. BERLEJUNG, Wider die Freuden (s. Anm. 2), 267-269.

³⁸ Vgl. SHEA, *Qināh* Meter and Strophic Structure (s. Anm. 9), 209; HARTBERGER, „An den Wassern von Babylon...“ (s. Anm. 10), 215; RENFROE, Persiflage in Psalm 137 (s. Anm. 9), 521; EMMENDÖRFFER, Der ferne Gott (s. Anm. 20) 189; SAVRAN, „How can we sing a song of the Lord?“ (s. Anm. 2), 50; BELLINGER, Psalm 137 (s. Anm. 27), 12; HAYS, How Shall We Sing? (s. Anm. 31), 46; AHN, Psalm 137 (s. Anm. 3), 284; ZENGER, Psalm 137 (s. Anm. 4), 691; AHN, Exile as Forced Migrations (s. Anm. 3), 92. Nach LORETZ, Psalm 137 (s. Anm. 25), 339 seien 6A und 6B miteinander vertauscht worden, so dass von einer parallelen Struktur auszugehen sei. Diese Umstellung ist aber willkürlich. BERLEJUNG, Wider die Freuden (s. Anm. 2), 272-273 geht in diesem Abschnitt von zwei Reinigungseiden aus. Allerdings ist fraglich, ob hier auch der „Sitz im Leben“ eines Reinigungseides vorliegt, da im Folgenden der Rechtsfall nicht auf der persönlichen, sondern auf der außenpolitischen Ebene geklärt wird.

³⁹ Für eine logische Verbindung von v.7 zum Vorausgegangenen vgl. FREEDMAN, The Structure of Psalm 137 (s. Anm. 9), 199, auch wenn der Vokativ ein „sharp grammatical break“ sei.

⁴⁰ Hierauf weist SPIECKERMANN, Heilsgegenwart (s. Anm. 14), 120 hin.

2) Der zweite Abschnitt kreist ausschließlich um Jerusalem, nicht um Zion.⁴¹ V.7 nennt nicht nur den Ortsnamen Jerusalem, sondern beklagt auch das bösar-tige Verhalten der Edomiter, wofür von JHWH Vergeltung gefordert wird. Der doppelt verwendete Imperativ עָרַר der Edomiter klingt zudem lautlich an den Ortsnamen Jerusalem an.

3) So wie der Beter in v.6 an „*Jerusalem*“ soll auch JHWH gemäß v.7 an den „*Tag Jerusalems*“ denken. Beide Aussagen werden mit dem Verb זָכַר gebildet, was v.7 zusätzlich an v.6 schweift. Allerdings ist in v.7 nicht ein einfaches Erin- nern im Blick, sondern ein Anrechnen⁴² und – damit verbunden – Rache für die erlittene Schmach. JHWH soll somit Recht schaffen und Jerusalem retten.⁴³ Hier wird die Semantik von זָכַר weitergeführt.

4) Erst in v.8 wechselt schließlich die Sprecherperspektive wieder deutlich in eine kollektive „*Wir*“-Größe wie im ersten Abschnitt.

5) Außerdem ist v.7 aufgrund des an JHWH gerichteten Imperativs vom Fol- genden abzugrenzen, wo es nur um Seligpreisungen für einen Einzelnen geht, der „*vergilt*“, „*ergreift*“ und schließlich „*zerschlägt*“. Dieser Akteur ist darüber hinaus nicht mit JHWH gleichzusetzen.

Der zweite Abschnitt ist zudem über die Stichworte שְׂמֵחָה („*Freude*“) in v.3.6 und זָכַר („*erinnern*“) in v.1.6.7 sowie der Verwendung von Imperativen mit dem ersten Abschnitt eng verbunden.

vv.8-9:

Der dritte Abschnitt ist dadurch gekennzeichnet, dass hier ausschließlich Straf- wünsche gegen Babylon ausgesprochen werden. Dies sollte auch textkritisch nicht behoben werden, indem man „*Tochter Edom*“ statt „*Tochter Babel*“ als

⁴¹ Nach SPIECKERMANN, Heilsgegenwart (s. Anm. 14), 119 Anm. 11 ist der Wechsel vom geistlichen Begriff „*Zion*“ zum politischen Begriff „*Jerusalem*“ kontextbedingt, da der „*Tag Jerusalems*“ bereits sprichwörtlich vorlag. Offenbar haben die Edomiter bei der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier eine unrühmliche Rolle gespielt, vgl. hierzu GERSTEN- BERGER, Psalms Part 2 (s. Anm. 31), 392; VOS, Theopoetry of the Psalms (s. Anm. 24), 269; MARÉ, Psalm 137 (s. Anm. 22), 122-123; BECKING, Memory and Forgetting (s. Anm. 15), 288- 289; Jon D. LEVENSON, The Horrifying Closing of Psalm 137, or, The Limitations of Ethical Reading, in: C. FRECHETTE / C. R. MATTHEWS / T. D. STEGMAN (Hg.), Opportunity for No Little Instruction. Biblical Essays in Honor of Daniel J. Harrington, SJ / Richard J. Clif- ford, SJ, New York 2014, 18-40, hier 27-30.

⁴² Vgl. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart (s. Anm. 14), 120. Auch EMMENDÖRFFER, Der ferne Gott (s. Anm. 20), 190 Anm. 447 betont den forensischen Charakter von זָכַר . Ähnlich STRAUSS, Ps 137. Klage aus der Fremde (s. Anm. 6), 42; GERSTENBERGER, Psalms Part 2 (s. Anm. 31), 392-393; MICHEL, Gott und Gewalt gegen Kinder (s. Anm. 3), 180.

⁴³ Vgl. SCORALICK, Gerechtigkeit und Gewalt (s. Anm. 7), 129.

ursprünglichen Text liest.⁴⁴ Denn der unvermittelte Wechsel von „Söhne Edoms“ zu „Tochter Edom“ wäre in diesem Fall erklärungsbedürftig.⁴⁵ Statt eines Imperativs wie in v.7 wird in beiden Versen jeweils ein Nominalsatz mit der stereotypen ׀ַשׁוּב-Formel („Selig, Wohl“) verwendet, dem sich ein Relativsatz mit ׀ַ + *yiqtol* anschließt. Somit ist syntaktisch und inhaltlich der letzte Abschnitt vom Vorausgehenden klar abzuheben.

Es ergibt sich somit folgende Struktur von Ps 137. Neu ist bei der hier vorgelegten Gliederung, dass v.7 aufgrund formaler Gründe zum zweiten Teil gezählt wird, auch wenn er aufgrund des Strafwunsches inhaltlich besser zum dritten Teil passen würde:

I Rückblick auf die Leidenssituation der Exilierten

- 1-2 Trauer und Widerstand der Exilierten
- 3 Spott der Neubabylonier
- 4 Reflexion der Exilierten

II Festhalten an Jerusalem

- 5-6 Selbstverwünschungen
- 7 Strafwunsch über Edom

III Strafwunsch gegen Babylon

- 8 Vergeltung an der Tochter Babylon
- 9 Vergeltung an den Kindern der Tochter Babel

Auch die verwendeten Toponyme sprechen für eine solche Struktur: Im ersten Abschnitt werden nur „Babel“ und „Zion“ verwendet, im zweiten Abschnitt hingegen bloß „Jerusalem“ und im letzten Abschnitt ausschließlich „Babel“.⁴⁶ Der erste und der letzte Abschnitt wird darüber hinaus durch die „Wir“-Gruppe zusammengehalten, die sich anklagend gegen „Babel“ und die Verbrechen der Neubabylonier wendet, während im zweiten Abschnitt nur von „Jerusalem“ und „Edom“ die Rede ist und hier ein Sprecher-„Ich“ die Stimme erhebt.

⁴⁴ Vgl. KELLERMANN, Psalm 137 (s. Anm. 28), 47-48.

⁴⁵ Vgl. MICHEL, Gott und Gewalt gegen Kinder (s. Anm. 3), 167.

⁴⁶ Ähnlich BELLINGER, Psalm 137 (s. Anm. 27), 15.

3. Zu literarkritischen Versuchen

Die Einheitlichkeit des Psalms wurde in der Forschungsgeschichte immer wieder bestritten. Zunächst bleibt festzuhalten: Entscheidungen *metri causa*⁴⁷ oder aufgrund eines vermuteten *parallelismus membrorum*⁴⁸ sollten nicht zu einem literarkritischen Eingriff führen. Insofern ist es nicht nötig, dass man das im Chiasmus vv.5-6 überschüssige Element 6C als prosaischen Zusatz bewerten muss, der von den vorangehenden Bikola merklich abweicht und folglich zu streichen wäre.⁴⁹ Denn 6C ist durch die beiden Stichworte „Jerusalem“ und „Freude“ an v.3 und v.5 angebunden, so dass man 6C mit guten Gründen nicht ausscheiden sollte, auch wenn dieser Satz nicht leicht zu übersetzen ist.⁵⁰ Insofern sollen im Folgenden nur solche Probleme in den Blick genommen werden, die auf den klassischen literarkritischen Kriterien wie Spannungen und Doppelungen beruhen.

Meist sieht man vv.1-6 als Primärfassung an, der sich in einer oder mehreren Stufen die Verwünschungen in vv.7-9 angeschlossen hätten. Aber selbst beim Primärpsalm werden immer wieder redaktionelle Zusätze vermutet. Zunächst zum Primärpsalm: Gelegentlich wird aus v.1 der Satz „wenn wir Zions gedachten“ gestrichen, da dies angeblich formal überzählig sei und die Begründung in v.3 bereits vorausnehme. Insofern sei dieser Satz zusammen mit dem Zitat der Babylonier in v.3 „Singt für uns aus dem Zions-Liedgut!“ sekundär hinzugewachsen.⁵¹ Beide postulierten Zusätze in v.1 und v.3 gehören jedoch höchstens auf-

⁴⁷ Vgl. LORETZ, Psalm 137 (s. Anm. 25), 335-342. Kritisch hierzu EMMENDÖRFFER, Der ferne Gott (s. Anm. 20), 187 Anm. 434.

⁴⁸ Vgl. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart (s. Anm. 14), 116, der 8b löscht, weil diese Ergänzung den *parallelismus membrorum* zerstört. Ähnlich VOS, Theopoetry of the Psalms (s. Anm. 24), 274.

⁴⁹ Vgl. Loretz, Psalm 137 (s. Anm. 25), 339-340.

⁵⁰ HAYS, How Shall We Sing? (s. Anm. 31), 39 überträgt 6C folgendermaßen: „if I do not ascend Jerusalem with joy upon my head“. Somit wäre שמחה⁵¹ offenbar adverbialer Akkusativ und das enklitische Personalpronomen wird zusätzlich auf die Präpositionalgruppe davor bezogen. Ähnlich FREEDMAN, The Structure of Psalm 137 (s. Anm. 9), 197-199; AUFFRET, Essai sur la structure littéraire (s. Anm. 26), 347; SHEA, *Qimāh* Meter and Strophic Structure (s. Anm. 9), 209-210; RENFROE, Persiflage in Psalm 137 (s. Anm. 9), 517; Marta H. LAVIK, Killing Children with God's Permission? Rhetoric and Retaliation in Psalm 137, in: B. MÆLAND (Hg.), Culture, Religion and the Reintegration of Female Child Soldiers in Northern Uganda (Bible and Theology in Africa), New York 2010, 193-206, hier 195. Bei dieser Übersetzungsvariante kann man zudem einen zusätzlichen Chiasmus in v.6 ausmachen.

⁵¹ Vgl. LEUENBERGER, Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter (s. Anm. 8), 322-323. Ähnlich LORETZ, Psalm 137 (s. Anm. 25), 339 aufgrund der Aufnahme des Zionmotivs aus v.1.

grund des Themas „Zion“ zusammen, ansonsten nehmen sie unterschiedliche Dinge in den Blick (Gedenken in v.1; Gesang in v.3). Somit sind sie inhaltlich grundverschieden und sollten nicht aufgrund des Stichworts „Zion“ auf einer literarischen Ebene verortet werden. Gegen eine Ausscheidung des Satzes aus v.1 ist darüber hinaus festzuhalten, dass gerade dieser Vers von der Gegenüberstellung Babel-Zion lebt. Durch das Stichwort „Zion“, das etymologisch mit einer Wurzel צִיָּה „trocken sein“ verbunden werden kann,⁵² wird nämlich ein Kontrast zum Wasserreichtum in Babylon gebildet. Außerdem wird die Begründung für die Trauer der Exilierten in v.1 keinesfalls schon vorweggenommen. Vielmehr wird das Leitmotiv des Gedenkens bereits am Anfang des Psalms besonders betont. Das wörtliche Zitat in v.3 verwundert keineswegs, da in v.7 ebenfalls ein Wort der Feinde vorliegt. Der Psalm lebt von direkter Rede. Die Verwendung von Zitaten ist folglich geradezu typisch für diesen Psalm. Zwar nimmt das Feind-Zitat in v.3 bereits die Aussage in v.4 voraus. Dies ist aber insofern kein großes Problem, als auf diese Weise die Verbindung zwischen JHWH und Zion unterstrichen werden kann.⁵³ Zionlieder sind JHWH-Lieder. Eine Zerstörung des Zions wendet sich infolgedessen auch gegen JHWH. Folglich gibt es keinen überzeugenden Grund für eine Ausscheidung beider Versteile aus dem Primärpsalm.

Während demnach keine zwingenden Gründe für redaktionelle Nachträge in vv.1-6 festzustellen sind, wird vv.7-9 oft als Nachtrag beurteilt. Solche Wachstumsprozesse setzen voraus, dass vv.1-6 eine ausgrenzbare Einheit sind, was bereits aufgrund obiger Strukturbeobachtungen fraglich ist. Mit einer literarkritischen Operation, mit der man die anstößigen Verse einer späteren Hand zuweist, gibt man zudem implizit der Liturgiekommission Recht, die mit der Schere an diesen Psalm herangegangen ist. Liturgisch und christlich ist dann eben nur der ursprüngliche Psalm zu vertreten und zu beten. Die Erweiterung des Primärpsalms durch vv.7-9 soll auf das Konto derjenigen Redaktion gehen, die Ps 137 vor den fünften Davidpsalter Ps 138-145 gestellt hätte.⁵⁴ Darüber hinaus wird noch ein Wachstum des Psalms in zwei Stufen vorgeschlagen, nämlich zunächst v.7 und danach vv.8-9,⁵⁵ was aufgrund der formalen Unterschiede durchaus naheliegen könnte.

⁵² Vgl. BAR-EFRAT, *Love of Zion* (s. Anm. 7), 5; Dalia MARX, *Zion und Psalmen im Rahmenprogramm der jüdischen Liturgie. Das Beispiel von Ps. 137 und Ps. 126 im Tischgebet*, in: T. PILGER (Hg.), *Zion. Symbol des Lebens in Judentum und Christentum* (Studien zu Kirche und Israel 4), Leipzig 2013, 43-63, hier 46.

⁵³ Vgl. LEUENBERGER, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter* (s. Anm. 8), 323 Anm. 186.

⁵⁴ Vgl. ZENGER, *Psalm 137* (s. Anm. 4), 688.

⁵⁵ Vgl. MICHEL, *Gott und Gewalt gegen Kinder* (s. Anm. 3), 165-176.

Allerdings gehört v.7 aufgrund formaler Beobachtungen zum zweiten Abschnitt, so dass man nicht zwischen v.6 und v.7 einen zwingenden literarkritischen Schnitt vornehmen sollte. Außerdem gibt es verbindende Elemente zwischen dem Abschnitt vv.1-4 und dem Abschnitt vv.5-7, die ebenfalls eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit andeuten. Da vv.5-7 formal als zusammengehörig betrachtet werden können, sollen auch Argumente, die vv.5-6 an den ersten Abschnitt vv.1-4 anbinden (Nr.1-2), in den Blick genommen werden, auch wenn sie die ursprüngliche Verbindung von v.7 zum Primärsalm freilich nicht begründen können:

1) Die in 6C erwähnte Freude (שמחה) weist auf 3B zurück und bildet einen Kontrast zum Erinnerungsmodus in Babylon: Während die Freude im ersten Abschnitt von außen befohlen und daher abgelehnt wird, ist die von innen kommende Freude freiwillig. Diese ist für das Sprecher-„Ich“ der wichtigste Lebensvollzug, nämlich der „Gipfel der Freude“.

2) Über die Präposition על („an, auf“) ist 6C „auf dem Gipfel der Freude“ mit dem Anfang 1A „An den Kanälen Babels“ und 4B „auf einem Erdboden der Fremde“ verbunden. Dadurch wird der Gegensatz zwischen den beiden Abschnitten noch verstärkt. Auf den Gipfel der Freude kann man nur in der innigen Erinnerung an Jerusalem gelangen, nicht aber auf fremder Erde, wo nur Klage die angemessene Einstellung ist.⁵⁶

3) Über das Verbum זכר („erinnern“) werden 1B, 6B und 7A miteinander verbunden.⁵⁷ Erinnerung an Zion auf fremder Erde angesichts der Zerstörung des Tempels kann nur Klage auslösen, während die Erinnerung an die Glanzzeit des Tempels höchste Freude aufkommen lässt. Auch JHWH soll sich demnach tätig an Jerusalem erinnern.⁵⁸ Folglich läuft das Motiv der Erinnerung auf v.7 als Klimax hinaus.

4) Fast jedes Wort von v.7 greift das Vorausgegangene entweder thematisch oder lexematisch auf. Selbst Edom lässt sich als Wortspiel mit dem Nomen ארמה aus v.4 verstehen.⁵⁹ Auch Jerusalem ist in mehrere Wortspiele eingebun-

⁵⁶ AHN, Exile as Forced Migrations (s. Anm. 3), 91 weist noch darauf hin, dass die Exilierten zum wirtschaftlichen Nutzen für die Babylonier fremde Erde bearbeiten mussten, was zum Weinen ist.

⁵⁷ Zu diesem Leitwort vgl. SCORALICK, Gerechtigkeit und Gewalt (s. Anm. 7), 125-126.

⁵⁸ SPIECKERMANN, Heilsgegenwart (s. Anm. 14), 116 Anm. 4 gibt folglich זכר mit „anrechnen“ wieder. Zu einer semantischen Weiterführung dieses Verbs vgl. BECKING, Does Exile Equal Suffering? (s. Anm. 15), 200.

⁵⁹ Vgl. MICHEL, Gott und Gewalt gegen Kinder (s. Anm. 3), 174.

den. Der Imperativ ערו knüpft lautlich an das Toponym „Jerusalem“ an.⁶⁰ Außerdem klingt in dem Verbum ערה („entblößen“) auch das Nomen עיר („Stadt“) an. Die „Stadt Jerusalem“ soll also entblößt werden. Durch die Verwendung des Verbums שרם in v.8 entsteht darüber hinaus ein weiteres Wortspiel mit dem Toponym „Jerusalem“.⁶¹ So wie Jerusalem zerstört worden ist, wird nach v.8 dann auch Babylon zugrunde gehen. Das sind alles Kohärenzsignale, die eigentlich einer literarkritischen Ausscheidung von v.7, aber auch vv.8-9 widersprechen.

5) Die Anrede JHWHs verbindet v.7 zudem mit dem ersten Abschnitt, wo in v.4 mit „Lied JHWHs“ ebenfalls auf das Tetragramm verwiesen wird.⁶²

6) Die Leitworte „Lied“, „Zion/Jerusalem“ und „Gedenken/Vergessen“ werden jeweils fünfmal in vv.1-7 erwähnt.⁶³ Auf diese Weise werden die beiden Abschnitte vv.1-4 und vv.5-7 noch zusätzlich miteinander verbunden.

Aufgrund der zahlreichen Querverbindungen zwischen den ersten beiden Abschnitten, ist es daher unwahrscheinlich, dass beide Teile ursprünglich selbstständige Lieder oder Fragmente von Liedern gewesen sind, die erst nachträglich als „Zitatenpatchwork“ zusammengefügt worden sind.⁶⁴ Beide Teile vv.1-4 und vv.5-7 bilden eine Einheit, die zudem noch über sich hinausweist.

Der dritte Abschnitt greift nämlich wiederum das Stichwort „Babel“ auf, das von der „Wir“-Gruppe des ersten Abschnitts bereits thematisiert worden ist. Insofern sind auch die Seligpreisungen nicht notwendigerweise als sekundär auszuschneiden, sondern gehören integral zum Psalm. Hinzu kommt, dass in vv.8-9 wiederum wie schon in den beiden ersten Abschnitten das Stilmittel der Alliteration verwendet wird.⁶⁵ Darüber hinaus wird der ganze Psalm in Form einer *inclusio* von zwei Ortsangaben umschlossen: „An den Kanälen Babels“ in 1A und „am Felsen“ in 9B.⁶⁶ Manchmal wurde erwogen, dass die Verwendung des Relativpronomens ך auf eine späte Sprachstufe hinweist und damit vv.8-9 als

⁶⁰ Vgl. BAR-EFRAT, Love of Zion (s. Anm. 7), 9. Dies gilt vor allem dann, wenn man den älteren Begriff *Urusalim* für Jerusalem postuliert, vgl. MICHEL, Gott und Gewalt gegen Kinder (s. Anm. 3), 174 Anm. 51.

⁶¹ Vgl. SAVRAN, „How can we sing a song of the Lord?“ (s. Anm. 2), 56-57; SALS, Die Biographie der „Hure Babylon“ (s. Anm. 15), 211; COUFFIGNAL, Approches nouvelles du Psaume 137 (s. Anm. 31), 66; MARX, Zion und Psalmen (s. Anm. 52), 50.

⁶² Vgl. HARTBERGER, „An den Wassern von Babylon...“ (s. Anm. 10), 215, die zudem darauf verweist, dass das Vergeltungsdenken v.7 an vv.8-9 anbindet.

⁶³ Vgl. MICHEL, Gott und Gewalt gegen Kinder (s. Anm. 3), 169.

⁶⁴ So aber LORETZ, Psalm 137 (s. Anm. 25), 342-345.

⁶⁵ Vgl. MICHEL, Gott und Gewalt gegen Kinder (s. Anm. 3), 169.

⁶⁶ Vgl. auch SPIECKERMANN, Heilsgegenwart (s. Anm. 14), 121.

sekundärer Zusatz ausgewiesen werden könnte.⁶⁷ Folglich hätten vv.8-9 nachträglich das Edomwort aus v.7 auf Babylon ausgeweitet. Jedoch muss demgegenüber betont werden, dass Ps 137 oft mit der Alliteration *W* arbeitet, was ein durchdachtes poetisches Stilmittel ist. Für Ps 137 ist es außerdem typisch, dass viele Sibilanten vor allem in vv. 1.3.4.8 eingesetzt werden.⁶⁸ Insofern verwundert es nicht, dass hier das seltenere Relativpronomen *W* gewählt wurde. Auch dies ist ein weiteres Argument für die Einheitlichkeit von Ps 137. Da zudem Jerusalem – wie oben gesehen – in v.7 in ein Wortspiel mit v.8 eingebunden ist, spricht wenig dafür, dass man vv.8-9 als späteren Anhang deuten kann.

Allerdings gibt es zumindest zwei auffällige Spannungen zwischen dem letzten Abschnitt vv.8-9 und den ersten beiden Abschnitten. So ist der Wechsel von „*Babel*“ in v.1 zu „*Tochter Babel*“ in v.8 ebenso erklärungsbedürftig⁶⁹ wie der Wechsel von den „*Söhnen Edoms*“ in v.7 zu „*Tochter Babel*“ in v.8. Da beide Spannungen mit 8A zu verbinden sind, stellt sich die Frage, ob 8A nicht literarkritisch sekundär wäre⁷⁰ und das Thema Babel hier nachträglich eintrage. Für einen sekundären Nachtrag sprechen zumindest einige Argumente:

1) Ohne 8A ergibt sich ein spannungsfreier Text, der die Edomiter für die Exilssituation verantwortlich macht. Insofern soll in der ursprünglichen Version lediglich der südliche Nachbar Judas für sein schändliches Tun am „*Tag von Jerusalem*“ bestraft werden. Dann hätte man im Primärpsalm nur einen Strafwunsch gegen Edom, nicht aber gegen Babylon.⁷¹

2) Die Anrede „*Tochter Babel*“ ist formal überschüssig.⁷² Durch die Voranstellung dieser Adressatenangabe werden die nachfolgenden Seligpreisungen in vv.8-9 durch ein Element unnötig aufgesprengt.

⁶⁷ Vgl. LORETZ, Psalm 137 (s. Anm. 25), 342.

⁶⁸ Vgl. zu weiteren klanglichen Besonderheiten BELLINGER, Psalm 137 (s. Anm. 27), 15.

⁶⁹ Nach MICHEL, Gott und Gewalt gegen Kinder (s. Anm. 3), 166 ist die Konstruktion „*Tochter + X*“ nicht ungewöhnlich, da sie sich oft bei Anreden findet. Insofern sei der Wechsel von „*Babel*“ in v.1 zu „*Tochter Babel*“ in v.8 nicht auffällig.

⁷⁰ Vgl. LORETZ, Psalm 137 (s. Anm. 25), 341.

⁷¹ Nach BRENNER, 'On the Rivers of Babylon' (s. Anm. 27), 82-84 sind hier Edom und Babel jedoch nicht als historische Größen, sondern als Chiffren für bedrängende Großmächte gebraucht worden. Insofern erübrigt sich auch die historische Rückfrage. Nach MARX, Zion und Psalmen (s. Anm. 52), 49 könnten die Edomiter ebenfalls „eine literarische Umschreibung für die Gesamtheit der Feinde Israels“ sein.

⁷² Nach GRAHAM OGDEN, Prophetic Oracles against Foreign Nations and Psalms of Communal Lament. The Relationship of Ps 137 to Jeremiah 49:7-22 and Obadiah, in: JSOT 24, 1982, 89-97, hier 91 ist Edom die „*Tochter Babel*“, also der Verbündete des babylonischen Großreichs. So wie Babylon zerstört ist, wird es folglich auch dem Vasallen Edom ergehen.

3) Möglicherweise spielt v.9 mit dem Lexem סלע „Felsen“ die Vorstellung von Edom als Volk ein, das angeblich sicher auf den Felsen wohnt (Jer 49,16).⁷³ Es ist darüber hinaus auffällig, dass bei allen Stellen, die ebenfalls von einer Tötung der Kinder sprechen, eine solche Präpositionsverbindung „an den Felsen“ nicht verwendet wird.⁷⁴ Dann wäre die verstärkende Aussage אלהסלע aufgrund der Erwähnung Edoms in v.7 motiviert und muss nicht eine besondere Brutalität gegenüber den schwachen und wehrlosen Kleinkindern ausdrücken. Außerdem könnte hier auf die edomitische Stadt Sela angespielt sein,⁷⁵ die vermutlich mit *es-Sil*^c (2049.0214) gleichgesetzt werden kann. Aus diesen Gründen könnte das Lexem סלע wiederum die Edomthematik einspielen. Dieser Befund spricht somit dafür, dass „Tochter Babel“ nicht zum ursprünglichen Psalm gehört hat.

4) Die „Tochter Babel“ ist vielleicht nur aufgrund des jeremianischen Babylonorakels und der gleichen Lexematik hier nachträglich eingesetzt worden, um beide Stellen aneinander anzupassen. Der Ausdruck „Tochter Babel“ ist zudem selten belegt (Jes 47,1; Jer 50,42; 51,33 und Sach 2,11), jedoch auffälligerweise wiederholt im jeremianischen Babylonorakel Jer 50-51. Somit wäre es durchaus naheliegend, dass Ps 137 von einem Redaktor, der den sprachlichen Anklang an das jeremianischen Babylonorakel sah, an Jer 50-51 angeglichen werden sollte, indem 8A ergänzt worden ist. Durch das Stichwort „Tochter Babel“ wird darüber hinaus das anfangs beschriebene Exilsschicksal aus v.1 aufgegriffen, wo die Gruppe des Beters „an den Kanälen Babels“ saß. Außerdem ist die Zerstörung Jerusalems historisch eigentlich auf Babylon und weniger auf Edom zurückzuführen, so dass ein späterer Bearbeiter hier „Tochter Babel“ folgerichtig einsetzen musste.⁷⁶

Es gibt somit gute Gründe, 8A literarkritisch auszuschneiden, da auf diese Weise textinterne Spannungen wegfallen und die spätere redaktionelle Auffüllung durchaus plausibel ist. Allerdings ändert dies nichts an der Tatsache, dass in v.9 Kleinkinder am Felsen zerschmettert werden sollen, selbst wenn man 8A literarkritisch ausschneidet. Es macht nämlich keinen Unterschied, ob diese Kleinkinder aus Babel oder aus Edom stammen. Das anstößige Problem der

⁷³ Vgl. MARIANNO, *Bebês esmagados contra as pedras* (s. Anm. 27), 50. Nach OGDEN, *Prophetic Oracles against Foreign Nations* (s. Anm. 72), 91 ist סלע zudem ein Synonym für Edom.

⁷⁴ Vgl. KELLERMANN, *Psalm 137* (s. Anm. 28), 47.

⁷⁵ Vgl. LEVENSON, *The Horrifying Closing of Psalm 137* (s. Anm. 41), 36. Dagegen aber BECKING, *Does Exile Equal Suffering?* (s. Anm. 15), 194; DERS., *Memory and Forgetting* (s. Anm. 15), 283.

⁷⁶ Vgl. KELLERMANN, *Psalm 137* (s. Anm. 28), 48.

Seligpreisung dieses brutalen Aktes lässt sich somit literarkritisch nicht herausoperieren.

Gegen einen literarkritischen Eingriff spricht jedoch folgender schwerwiegende Befund: Die Personalpronomina 2. feminin Singular müssten in vv.8-9 in 2. maskulin Plural verändert werden. Denn der maskuline Plural „Söhne Edoms“ in v.7 wechselt unvermittelt in feminin Singular vv.8-9, was sich nur schwer erklären lässt.⁷⁷ Man kann diesen Wechsel höchstens so begründen, dass ein Redaktor die entsprechenden Formen von *-km* zu *-k* bzw. von *-tm* zu *-t* gekürzt hat. Dies ist aber eher eine Verlegenheitslösung.

Aus den genannten Gründen soll daher von der Einheitlichkeit des Psalms ausgegangen werden. Die drei Abschnitte lassen sich darüber hinaus als zeitliche Progression deuten:⁷⁸ Der erste Abschnitt ist bestimmt von der Klage in der Vergangenheit, der zweite Abschnitt thematisiert das Verhalten in der Gegenwart und Zukunft,⁷⁹ während die Strafwünsche im letzten Abschnitt nur noch in die Zukunft blicken. Von der Zeitperspektive her scheint also ein bewusster Gestaltungswille des Autors vorzuliegen, so dass es eigentlich keinen Grund gibt, die disparaten Teile verschiedenen Psalmen oder Psalmfragmenten zuzuweisen.

4. Zum Gewaltpotential in Ps 137,8-9

Hinter den Seligpreisungen bzw. Verwünschungen der „Tochter Babel“ vermutet man meist das sogenannte Talionsprinzip.⁸⁰ Unter Talion versteht man eine Rechtsfigur, der zufolge ein Gleichgewicht zwischen dem Schaden hergestellt werden soll, der dem Opfer zugefügt worden ist, und dem Schaden, der dem Täter zugefügt werden wird. Man soll demnach Gleiches mit Gleichem vergelten. Denn nach der Talionsvorstellung kann nur so der entstandene Schaden wiedergutmacht werden. Die beiden Argumente, die in v.8 eine wirkliche Talion (Gleiches für Gleiches) suggerieren, überzeugen jedoch nicht. Denn die Vergeltung muss nicht der begangenen Untat in gleicher Form entsprechen:

1) Angeblich spricht die Verwendung des Verbs **שָׁלַח** („ersetzen, vergelten“) für eine Talion in v.8. Das Verbum **שָׁלַח** wird jedoch nur im Bundesbuch

⁷⁷ Vgl. KELLERMANN, Psalm 137 (s. Anm. 28), 47; MICHEL, Gott und Gewalt gegen Kinder (s. Anm. 3), 167.

⁷⁸ Vgl. hierzu ZENGER, Psalm 137 (s. Anm. 4), 687.

⁷⁹ Nach KRÜGER, „An den Strömen von Babylon...“ (s. Anm. 30), 81 beziehen sich die *yaqtol*-Formen auf gegenwärtige oder zukünftige bzw. generelle Sachverhalte.

⁸⁰ Zu dieser Auslegungstradition vgl. Siegfried RISSE, „Wohl dem, der deine kleinen Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert.“ Zur Auslegungsgeschichte von Ps 137,9, in: BibInt 14 (2006) 364-384, hier 369-372.375-378.

Ex 21,36 und im späten Heiligkeitsgesetz Lev 24,18 in einer richtigen Talionsformulierung gebraucht. Hinzu kommt, dass dieses Verbum in beiden Talionsformulierungen nicht wie hier mit Präpositionalobjekt לך konstruiert wird. Ansonsten verbindet sich dieses Verb des Öfteren mit dem Nomen גמול bzw. גמולה und bezeichnet die Vergeltung für eine gute oder schlechte Tat.⁸¹ Ob hier jedoch Gleiches mit Gleichem vergolten wird, wie dies für eine Talion gefordert ist, ist jedoch nicht sicher. Wie diese Vergeltung aussehen soll, wird nicht näher bestimmt. Zumindest muss nicht davon ausgegangen werden, dass es sich bei der Ersatzleistung bzw. Vergeltung um Gleiches handeln muss. Alles in allem ist somit fraglich, ob in v.8 ausweislich der Formulierung tatsächlich eine wirkliche Talion im Blick ist und ob damit eine Untat durch eine gleiche Tat vergolten werden soll.

2) Wenn das Verbum שלם-D die Bedeutung „etwas an jemandem vergelten“ trägt, dann steht es mit direktem Objekt und Präpositionalobjekt mit *lamed*. Im Kontext einer Talion wird hingegen das Idiom שלם-D + X + תחת + X verwendet. Eine tatsächliche Talion wird demnach in Ps 137 ausweislich der Syntax nicht angedeutet.

3) Die Wurzel גמל steht in v.8 als Nomen und als Verbum: „dein Tun, das du uns getan hast“. Es wird daher nur auf die Tat an der „Wir“-Gruppe verwiesen. Von einer gleichgewichtigen Vergeltung der Tat an Babylon selbst ist auffälligerweise nicht die Rede. Es ist dementsprechend nicht von einer Vergeltung des גמול Babels durch ein gleiches גמול JHWHs die Rede.

Aus alledem folgt: Es geht in v.8 lediglich um eine Vergeltung, deren Art aber nicht näher bestimmt ist. Die Grundbedeutung von שלם-D ist stets „eine zustehende Gegenleistung erstatten“. Diese ist auch bei der Vergeltung des Tuns Babels anzusetzen. Es geht hier infolgedessen nicht um eine Vergeltung ohne Maß oder eine gleiche Vergeltung, sondern darum, dass das durch Unrecht entstandene Ungleichgewicht wieder ins rechte Lot gebracht werden soll. Auf alle Fälle wird nicht wie bei einer Talion gefordert, dass Babel genau dasselbe erleiden soll wie zuvor Jerusalem. Durch die Verwendung des Verbums שלם entsteht darüber hinaus ein schönes Wortspiel mit dem Toponym „Jerusalem“, vor allem dann, wenn man den Namen Jerusalem volksetymologisch als „Stadt des Friedens“ deutet. Aus der Stadt des Friedens wird die Stadt des Vergeltens.

Das in der letzten Seligpreisung verwendete gewalttätige Bild, das sich gegen wehrlose Kinder wendet, ist zutiefst problematisch und in mehrfacher Hinsicht

⁸¹ Vgl. Spr 19,17 (positiv), Jes 59,18; 66,6; Jer 51,6.56; Joel 4,4 (negativ).

erklärungsbedürftig. Für eine adäquate Interpretation sind immerhin folgende Punkte zu beachten:

1) Die Ermordung von Kindern entspricht der altorientalischen Kriegspraxis. Kriegerische Brutalität schlägt sich vor allem in der Tötung von wehrlosen Opfern wie Kindern, schwangeren Frauen oder alten Menschen nieder.⁸² Hier zeigt sich besonders die Grausamkeit der antiken Kriegsführung. Ein solcher Vernichtungswunsch ist folglich vor dem historischen Hintergrund des Alten Orients nicht ungewöhnlich,⁸³ auch wenn dies freilich nichts entschuldigt.

2) Auffälligerweise ist Ps 137,9 lexematisch anders formuliert als alle anderen biblischen Stellen, die eine Vernichtung von Kindern berichten. Der Doppelausdruck אָהוּ „packen“ und נִפְצָן „zerschlagen“ ist nur hier belegt, wobei das „Packen“ die notwendige Voraussetzung für das „Zerschlagen“ ist. Alle anderen Stellen verwenden demgegenüber die Wurzel רָטַשׁ. Vermutlich geht die lexematische Besonderheit in v.9 auf den jeremianischen Hammerspruch in Jer 51,20-24 zurück, wo JHWH selbst Babylon zerschmettert: So wie Babylon alles zerschlagen hat, so sollen nun die Kleinkinder Babylons ebenfalls zerschlagen werden.⁸⁴ Auch andere Themenwörter aus vv.8-9 finden sich in Jer 50-51, z.B. בת־בבל („Tochter Babel“), שָׂדֵד („verwüsten“), שָׁלֵם („vergeltet“), סֶלַע („Fels“) oder נִמַּל („tun“). Fast durchgängig wird in Jer 50-51 das Lexem שָׁלֵם („vergeltet“) ebenfalls mit Präpositionalobjekt verwendet, was gleichfalls gegen einen Bezug von v.8 zur Talionsgesetzgebung spricht.⁸⁵

3) Aus dem altorientalischen Gewaltarsenal hat v.9 nur die Kinder herausgegriffen. Da Babylon als feminine Größe betrachtet wird, nämlich als „Tochter Babel“, können ihr Kinder zugewiesen werden. „Deine Kinder“ haben als Mutter

⁸² Vgl. HARTBERGER, „An den Wassern von Babylon...“ (s. Anm. 10), 225; SEYBOLD, Die Psalmen (s. Anm. 3), 511; VOS, Theopoeetry of the Psalms (s. Anm. 24), 270. BERLIN, Psalms and the Literature of Exile (s. Anm. 11), 69 weist darauf hin, dass sich diese brutale Kriegspraxis noch in 2Kön 8,12; Jes 13,16; Hos 14,1 und Nah 3,10 niedergeschlagen hat. Geoffrey W. GROGAN, Psalms (The Two Horizons Old Testament Commentary), Grand Rapids 2008, 215 betont, dass die Ermordung der Kinder von Babylon auch in Jes 13,16 erwähnt wird.

⁸³ Vgl. KRAUS, Psalmen 60-150 (s. Anm. 14), 1086. Zu dieser entschärfenden Auslegungsstrategie vgl. DE WIT, „Your Little Ones against the Rock!“ (s. Anm. 27), 298-299; RISSE, „Wohl dem, der deine kleinen Kinder packt“ (s. Anm. 80), 376-378.

⁸⁴ Durch dieses Lexem wird auf intertextueller Ebene angemessene Vergeltung ausgedrückt, vgl. BAR-EFRAT, Love of Zion (s. Anm. 7), 9. BERGES, „Wie können wir singen das Lied JHWHs“ (s. Anm. 35), 364 betont, dass es in Jer 50-51 um totale Vernichtung geht, die „in Ps 137,9 auf Babels Kleinkinder hin expliziert und radikalisiert“ wird. Nach GERSTENBERGER, Psalms Part 2 (s. Anm. 31), 393 ist kaum literarische Abhängigkeit zu vermuten, sondern eher: „both passages come from a common pool of sentiments and liturgical action“.

⁸⁵ So aber ZENGER, Psalm 137 (s. Anm. 4), 695-696.

die „Tochter Babel“,⁸⁶ bei der es sich um die herrschende Dynastie handeln könnte. Da der Fortbestand einer Dynastie immer an den Kindersegen gebunden ist, wäre die Dynastie dann ausgelöscht, wenn man die Kinder vernichtet.⁸⁷ Es geht hier demnach um die spektakuläre und totale Auslöschung der Dynastie, die für die erlebte Gewalt verantwortlich gewesen ist.⁸⁸ Nicht mehr, aber auch nicht weniger. Auf diese Weise kann das Gewaltpotential eingeschränkt werden, da nicht die gesamte Bevölkerung im Blick ist. Trotzdem soll aber Gewalt ausgeübt werden.

4) Der vorliegende Psalm lebt vom Gegensatzpaar „Tochter Babel“ und „Tochter Zion“. Das Schicksal, das Jerusalem in Folge der Eroberung durch die Babylonier ereilte, wird jetzt auch Babylon treffen. Was also Jerusalem angetan worden ist, soll nun auch Babylon ereilen, wobei die Ermordung der Kinder als *pars pro toto* für die vollständige Zerstörung Babylons angeführt wird. Das Erschlagen der Kinder ist infolgedessen ein Symbol für die Bestrafung Babylons. Auf diese Weise wird das Gewaltpotential aber ebenfalls nicht reduziert.

5) An allen anderen Stellen, die eine Tötung von Kindern in den Blick nehmen, fehlt ein Verweis auf סלע („Felsen“). Dies könnte ein Hinweis auf die zuvor erwähnten Edomiter sein. Denn die Edomiter wohnen gemäß anderer Bibelstellen auf Felsen. Möglicherweise greift v.9 diese Vorstellung auf.⁸⁹ Der Felsen kann darüber hinaus metaphorisch verstanden werden, als Antithese zu den wasserreichen Kanälen Babylons in 1A.⁹⁰ Darüber hinaus könnte ein Bezug zu Jer 51,25 vorliegen, wonach JHWH Babylon von den Felsen herabwälzen wird.⁹¹ Aus diesen Gründen lässt sich auch das gewalttätige Bild einer Zerschlagung der Kinder am Felsen erklären. Es geht bei dieser Idiomatik demnach eigentlich nicht um besondere Brutalität, sondern um historische, literarische oder intertextuelle Bezüge. Auf diese Weise kann die Gewaltaussage zumindest etwas entschärft werden.

⁸⁶ Vgl. zu dieser Deutung auch SCORALICK, *Gerechtigkeit und Gewalt* (s. Anm. 7), 130. Nach SAVRAN, „How can we sing a song of the Lord?“ (s. Anm. 2), 56 bewirkt bereits der Ausdruck „Tochter Babel“ eine Verminderung des einstmaligen Gewaltpotentials.

⁸⁷ Nach HARTBERGER, „An den Wassern von Babylon...“ (s. Anm. 10), 225 soll die Kette der Gewalt dadurch unterbrochen werden, dass mit der Tötung der Kinder kein Rächter mehr existiert.

⁸⁸ Vgl. STRAUSS, *Ps 137. Klage aus der Fremde* (s. Anm. 6), 43; GROGAN, *Psalms* (s. Anm. 82), 215. Nach HAUSMANN, *Heilige Texte und Gewalt* (s. Anm. 28), 87-88 ist hier aber das ganze Volk der Babylonier im Blick.

⁸⁹ Vgl. BERLIN, *Psalms and the Literature of Exile* (s. Anm. 11), 69.

⁹⁰ Vgl. BAR-ÉFRAT, *Love of Zion* (s. Anm. 7), 10. Ähnlich auch BELLINGER, *Psalm 137* (s. Anm. 27), 14; COUFFIGNAL, *Approches nouvelles du Psaume 137* (s. Anm. 31), 67.

⁹¹ Vgl. BERGES, „Wie können wir singen das Lied JHWHs“ (s. Anm. 35), 365.

6) Die Opfer von v.9 sind „Kleinkinder“ (עוֹלָלִים).⁹² Hier wird die Wehr- und Hilflosigkeit noch zusätzlich gesteigert. Hinzu kommt, dass der Direktiv „an den Felsen“ nicht nötig gewesen wäre, aber in scharfem Kontrast zur Zerbrechlichkeit der Kleinkinder steht. Dementsprechend wird die Gewalttätigkeit gegen die Opfer poetisch wirkungsvoll inszeniert. Die Bildwelt von Ps 137 lebt somit vom äußersten Gegensatz. Sie sollte daher literarisch und nicht als Handlungsanweisung verstanden werden.

Das hier verwendete Gewaltbild ist trotzdem ohne Zweifel höchst bedenklich. Es hat einen breiten Vorstellungshintergrund und steht auch innerbiblisch nicht allein, vor allem wenn es um Babylon geht. Es ist ein sehr emotionales und politisches Bild, das nur dann verständlich wird, wenn man bedenkt, dass das kleine Juda damit gegen die Gewaltbereitschaft und Brutalität der Großmächte protestiert. Da jedoch ein solches Bild durch die Seligpreisungen religiös aufgeladen wird, ist und bleibt es aus heutiger Sicht problematisch.⁹³

Vor dem Hintergrund, dass die Seligpreisungen nicht als Fortführung des in v.7 erwähnten Imperativs, der sich an JHWH wendet, verstanden werden können – vv.8-9 bilden ja einen eigenen Abschnitt –, ist in v.9 nicht an das direkte Eingreifen JHWHs gedacht. Seligpreisungen richten sich zudem immer an Menschen, nie an Gott.⁹⁴ Vom Beter wird somit ein innerweltliches Gericht über Babylon erwartet. Wer dies tun soll, erwähnen die beiden Seligpreisungen nicht: vielleicht ein politischer, messianischer Retter aus dem eigenen Volk,⁹⁵ das Volk selbst oder, was wahrscheinlicher ist, ein fremdes Volk. Dem widerspricht aber der Befund, dass das Verbum שָׁלַם eigentlich nicht für menschliche Vergeltung gebraucht wird, was aufgrund der Formulierung mit אֲשֶׁרִי zu erwarten wäre, sondern immer mit Gott als Akteur, der für ausgleichende Gerechtigkeit sorgt.⁹⁶ Infolgedessen ist in vv.8-9 eigentlich nicht deutlich, wer die Vergeltung vollzie-

⁹² Vgl. hierzu MICHEL, Gott und Gewalt gegen Kinder (s. Anm. 3), 192-199.

⁹³ Ähnlich BECKING, Does Exile Equal Suffering? (s. Anm. 15), 200-201.

⁹⁴ Vgl. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart (s. Anm. 14), 121; SAVRAN, „How can we sing a song of the Lord?“ (s. Anm. 2), 56; SALS, Die Biographie der „Hure Babylon“ (s. Anm. 15), 203; BERGES, „Wie können wir singen das Lied JHWHs“ (s. Anm. 35), 366. Nach BRENNER, ‘On the Rivers of Babylon’ (s. Anm. 27), 90-91 sollte man אֲשֶׁרִי zudem eher mit „*gepriesen*“ wiedergeben.

⁹⁵ Für diese Deutung spricht der intertextuelle Bezug zu Ps 2,9, vgl. SCORALICK, Gerechtigkeit und Gewalt (s. Anm. 7), 134, die darauf hinweist, dass sich das Wirken Gottes und das Handeln des Gesalbten nicht trennen lassen. Hier zeigt sich folglich das Konzept der doppelten Kausalität.

⁹⁶ Vgl. HAYS, How Shall We Sing? (s. Anm. 31), 53.

hen soll – Gott oder Mensch.⁹⁷ Hinzu kommt, dass in den vorausgegangenen Psalmen und in v.7 JHWH als derjenige eingeführt wird, der die Vergeltung schließlich vollzieht.⁹⁸

Die Seligpreisungen, die sich an Menschen richten, beziehen sich allerdings indirekt auf JHWH. יְשַׁרְיָ – Sätze sind zwar keine Segensworte, aber der so bezeichnete Mensch zerbricht nicht die feste Ordnung JHWHs, sondern ordnet sich ihr ein. Insofern wird mit dieser Wortwahl die Vergeltung an Babylon ganz im Sinne JHWHs verstanden. Hinter der Vernichtung Babylons kann demnach JHWH als Regisseur agieren. Ein bitterer Beigeschmack bleibt: Die positive Formel der Seligpreisung wird hier für außerordentliche Gewalt verwendet. Kann man diese anstößigen Verse in einem Gebet für Christen überhaupt verantworten? Hierzu fünf allgemeine Bemerkungen:

1) Ps 137 muss vor dem Hintergrund orientalischer Vorstellungen von Scham und Ehre gelesen werden.⁹⁹ So wie Jerusalem und Juda öffentlich beschämt worden sind, muss auch Babylon erniedrigt werden, damit die Ehre JHWHs und seines Volkes wiederhergestellt werden kann. Insofern sind die brutalen Verwünschungen in erster Linie vor dem Hintergrund der sozialen Wertewelt der Autoren zu verstehen und sollten nicht vor dem Hintergrund einer abendländischen Ethik beurteilt werden.

2) In seiner verdichteten poetischen Sprache besingt Ps 137 die Dialektik von Allmacht und scheinbarer Ohnmacht JHWHs. Ist ein Gott, der seine Wirksamkeit in der Geschichte nicht demonstriert, überhaupt Gott? Die Wahrheit Gottes steht auf dem Spiel. Der Appell an JHWH ist somit eine Aufforderung, seine Geschichtsmächtigkeit gerade vor dem Angesicht der Feinde zu zeigen, indem er für Gerechtigkeit sorgt.¹⁰⁰ Dementsprechend hofft der Beter, dass JHWH seine göttliche Rechtsordnung endlich durchsetzt.

⁹⁷ Nach HAYS, *How Shall We Sing?* (s. Anm. 31), 53-54 könnte man dies christologisch auf den Gottmenschen Jesus beziehen. Aber diese Option hat der Autor des Psalms freilich noch nicht in Erwägung ziehen können.

⁹⁸ Vgl. AHN, *Psalm 137* (s. Anm. 3), 288-289. HAUSMANN, *Heilige Texte und Gewalt* (s. Anm. 28), 88 geht ebenfalls davon aus, dass die Gewaltausübung JHWH überantwortet wird.

⁹⁹ Vgl. hierzu STEENKAMP, *Violence and Hatred in Psalm 137* (s. Anm. 31), 303-308. Auch nach VOS, *Theopoetry of the Psalms* (s. Anm. 24), 270 geht es in Ps 137 um die Ehre JHWHs.

¹⁰⁰ Vgl. KRAUS, *Psalmen 60-150* (s. Anm. 14), 1086; MARÉ, *Psalm 137* (s. Anm. 22), 124. ZENGER, *Ein Gott der Rache* (s. Anm. 1), 111-112 spricht sogar von einer Theozentrik in Ps 137. Kritisch hierzu aber MICHEL, *Gott und Gewalt gegen Kinder* (s. Anm. 3), 165 Anm. 18. Nach DE WIT, *“Your Little Ones against the Rock!”* (s. Anm. 27), 306 steht Ps 137 in der

3) In Ps 137 ist der Beter von einer Liebe zum Zionsgott erfüllt. Trotz der Anfechtung durch die Aufseher, hält der Beter an seiner Erinnerung Zions fest. Objektiv gesehen spricht alles gegen den Beter. Mit der Zerstörung des Zions scheint die Geschichte JHWHs mit seinem Volk ein Ende gefunden zu haben. Gerade die Liebe des Beters und sein Vertrauen auf die tätige Erinnerung JHWHs wird in den abschließenden Versen beschworen. JHWH soll diese Liebe des Beters nicht enttäuschen.

4) Der Beter ist sich zudem der eigenen Schwäche bewusst. Er ist gar nicht imstande, das Strafgericht über seine Feinde selbst auszuführen. Der Beter legt somit alles in die Hand Gottes und greift nicht selbst zur Waffe.¹⁰¹ Auf diese Weise protestiert Ps 137 gegen politische und militärische Gewalt, mit der die Großmächte kleine Völker bedrängen, unterdrücken und zerstören wollen.

5) Der Beter bittet in v.7-9 eigentlich um eine Beendigung der Gewalt.¹⁰² Er drückt dies metaphorisch aus, indem er das Ende mit einem Akt brutaler Gewalt gegen die Säuglinge Babylons verdeutlicht, die den Fortbestand des Gewaltpotentials symbolisieren. Das Bild von der Zerschlagung der Säuglinge deutet folglich die Beendigung der ungerechten Gewaltherrschaft Babylons an. Somit muss sich all dies nicht real abspielen.¹⁰³ Es bleibt nämlich Prärogative Gottes, ob und wie er seine Gerechtigkeit auf Erden durchsetzt und jegliche Gewalt beseitigt.

5. Was bleibt? Bibeltheologische Fragen

In der Rezeptionsgeschichte hat man stets versucht, solche gewalttätigen Bilder in apologetischer Weise zu entschärfen. Die Tatsache, dass die vv.7-9 nicht im Stundengebet stehen, zeigt, dass trotzdem Fragen bleiben. Vor allem folgende Aspekte sollten bedacht werden, wenn man sich im Gebet für den ungekürzten Psalm entscheidet:

1) Im Judentum wird Ps 137 beim Tischgebet als Erinnerung an vergangenheitliches Leiden gebetet, also im Bewusstsein der eigenen Schwäche und im

Tradition der „idea of the punishment of evil“ und darf nicht gegen das Feindesliebesgebot ausgespielt werden.

¹⁰¹ Vgl. MARÉ, Psalm 137 (s. Anm. 22), 125; STOWE, History, Memory, and Forgetting in Psalm 137 (s. Anm. 27), 150.

¹⁰² Vgl. hierzu KEEL, Die Geschichte Jerusalems (s. Anm. 37), 835, zumal die Säuglinge das Fortbestehen der Herrschaft Babels metaphorisch andeuten können. Mit diesem Bild soll folglich die Gewaltherrschaft dauerhaft ausgeschaltet werden. Ähnlich BELLINGER, Psalm 137 (s. Anm. 27), 18.

¹⁰³ Die Herstellung von Gerechtigkeit kann darüber hinaus auch auf andere Weise erfolgen, vgl. SCORALICK, Gerechtigkeit und Gewalt (s. Anm. 7), 131.

Vertrauen auf das Eingreifen Gottes. Die Erinnerung an die eigene Leidensgeschichte sowie an die Verheißungen gehört zur kollektiven Identität Israels.¹⁰⁴ Über der Gedächtnisstätte Yād wā-šēm steht ein ähnlicher Weisheitspruch: „Das Vergessenwollen verlängert das Exil, doch das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.“¹⁰⁵ Wenn Christen Ps 137 ungekürzt beten, tun sie das in Solidarität mit dem Jüdischen Volk.

2) Es macht durchaus einen Unterschied, wer solche Gewaltphantasien äußert. Sind es die Mächtigen, die zur Gewalt in der Lage sind, oder sind es die Schwachen, die mit ihrer unterlegenen Position irgendwie klar zu kommen versuchen?¹⁰⁶ Der Beter ist sich seiner eigenen Schwäche bewusst und wird nicht selbst gewalttätig. Das Beten von Ps 137 geschieht in Solidarität mit den leidenden Schwachen, denen man stellvertretend eine Stimme gegen erlebte Gewalt verleiht.

3) Das verbale Äußern von Zorn und Hass kann auch Verarbeitungsfunktion haben. Bloßes Verdrängen und Tabuisieren ist eine Gefahr, die oft dazu führt, dass man diese Vorstellungen irgendwann in die Tat umsetzt.¹⁰⁷ Auch negative Seiten müssen wahrgenommen werden, um verantwortlich damit umgehen zu können.

4) Spätestens hier beginnt das binnentheologische Gespräch, insbesondere mit der Pastoraltheologie, der Religionspädagogik, der Dogmatik, der Moraltheologie und der Liturgiewissenschaft. Denn es geht um theologisch-hermeneutische Fragen, die das Gesamt der Theologie betreffen und die das Fach Altes Testament als eine Stimme im Chor der theologischen Fakultät erklingen lässt.

¹⁰⁴ Zum identitätsstiftenden Charakter von Ps 137 vgl. ZENGER, Lieder der Gotteserinnerung (s. Anm. 31), 25; BECKING, Memory and Forgetting (s. Anm. 15), 293-298. Zu Ps 137 als jüdisches Tischgebet an den Wochentagen vgl. MARX, Zion und Psalmen (s. Anm. 52), 46-51. LEVENSON, The Horrifying Closing of Psalm 137 (s. Anm. 41), 19-21 weist jedoch darauf hin, dass diese jüdische Tradition kaum noch gebräuchlich ist.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu ZENGER, Lieder der Gotteserinnerung (s. Anm. 31), 50 Anm. 48. Nach MARX, Zion und Psalmen (s. Anm. 52), 51 ist ohnehin das Erinnern stärker ausgeprägt als die Hoffnung auf die Zukunft.

¹⁰⁶ Auch nach BELLINGER, Psalm 137 (s. Anm. 27), 19 ist Ps 137 „the passionate cry of powerless victims“. Ähnlich MARÉ, Psalm 137 (s. Anm. 22), 123-124.

¹⁰⁷ Vgl. BRENNER, 'On the Rivers of Babylon' (s. Anm. 27), 87-88. LAVIK, Killing Children with God's Permission? (s. Anm. 50), 202 weist jedoch darauf hin, dass Ps 137 nicht nur therapeutische Funktion hat: „The uttered words had power to fulfill what they said.“

STEFFEN JÖRIS / LEA BRÜLL

Reflexionen zum ekklesialen und eschatologischen Charakter der Krankensalbung*

Abstract: The understanding of the sacrament of the anointing of the sick has changed throughout time. While the scholastic theology put an emphasis on the eschatological dimension of the sacrament, the Second Vatican Council emphasised its ecclesial dimension. A review of these changes throughout time intends to highlight the twofold (ecclesial and eschatological) nature of the sacrament. By recognising the ecclesial and eschatological nature of the anointing of the sick, new impulses for a modern understanding of the sacrament and its pastoral execution can emerge.

1. Einleitung

Kaum ein Sakrament unterlag einem größeren Verständniswandel als die Krankensalbung. In der jüngsten Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den anschließenden Liturgiereformen hat sich das Verständnis dieses Sakraments von einem Sakrament der „Letzten Ölung“, und damit einem finalen Sakrament für Sterbende, zu einer Salbung für erkrankte Christen ohne zwingende Todesnähe gewandelt. Unter Berücksichtigung der medizinischen Errungenschaften der letzten Jahrzehnte wirft diese Wandlung jedoch die Frage nach der theologischen Bedeutung und Funktion des Sakraments auf. Vor allem bleibt zu hinterfragen, welche Art von Heilungscharakter diesem Sakrament zukommen soll, der nicht bereits von der Medizin oder der Psychologie angeboten wird. Trotz der verschiedenen Wandlungen, die dieses Sakrament durchlaufen hat, wird argumentiert, dass sich gewisse Kontinuitäten aufzeigen lassen, die weiterhin eine gesellschaftliche Relevanz im 21. Jh. besitzen. Diese Kontinuitäten beinhalten vor allem eine ekklesiale und eine eschatologische Dimension. Um diese Aspekte zu beleuchten, wird zunächst ein kurzer Überblick über den biblischen Ursprung und die theologiegeschichtlichen Entwicklungen des Sakraments gegeben, um diese im Anschluss hermeneutisch mit Blick auf die heutige Zeit zu reflektieren.

* Die Autoren möchten sich bei Prof. Dr. Ulrich Lüke, Prof. Dr. Simone Paganini und Dr. Patrick Becker für kritische Anmerkungen bedanken.

2. Bibeltheologischer Ursprung

Die Basis aller Sakramente bildet das Ur-Sakrament Jesus Christus. Getreu diesem Leitsatz wird versucht, für jedes Sakrament einen biblischen Bezug zu Jesus herzustellen. Dabei wird oftmals unterschieden zwischen Sakramenten, die direkt von Jesus gespendet (e.g. Eucharistie), und anderen, die wiederum von ihm initiiert und von der frühen Kirche praktiziert wurden (e.g. Krankensalbung). Zwar sind mehrere jesuanische Heilungswunder bezeugt (cf. Mk 2,1-12), jedoch führte Jesus selbst keine Salbungen durch. Die eigentliche Initiation wird daher im Anschluss an Jesu Aussendungsbefehl an die zwölf Apostel gesehen, von denen zusammenfassend berichtet wird: Und sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie. (Mk 6,13)

Diese doppelte Tätigkeit vom Austreiben der Dämonen und Heilen der Kranken spiegelt die Handlungen Jesu wider, obwohl dieser Heilungen ohne Salbungen durchführt.¹ Eine detaillierte Beschreibung der Krankensalbungen durch die Jünger ist jedoch nicht vorhanden.² Dafür findet sich ein deutlicherer Schriftbezug für die frühchristliche Praxis einer Krankensalbung am Ende des Jakobusbriefs mit der Aufforderung, im Falle einer Krankheit die Ältesten der Gemeinde zu rufen, damit diese für den Kranken Gebete verrichten und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben (Jak 5,14).³ Dabei wird der Kranke durch das gläubige Gebet gerettet (σῶζω), worauf der Herr ihn aufrichtet (εγείρω) und ihm seine Sünden vergibt (ἀφίμι)(Jak 5,15).⁴ Bezüglich dieser beiden neutestamentlichen Berichte einer frühchristlichen Krankensalbung werden häufig fol-

¹ Dabei sind Salbungen in der Antike oftmals im Zusammenhang mit Kranken zu finden, vgl. J. MARCUS, Mark 1-8, New Haven 2000 (AYB), 384. Siehe auch die verschiedensten Verweise auf jüdische Schriften bei F. MUSSNER, Der Jakobusbrief, Freiburg 1967 (HThK 13), 220.

² Streng genommen ist die Salbungspraxis der Jünger auch nicht auf einen Auftrag Jesu *expressis verbis* zurückzuführen, da ein solcher Auftrag in der Erzählung (Mk 6,7-9) sowie in der direkten Rede Jesu an die Jünger fehlt (Mk 6,10-11). Darüber hinaus findet sich kein Beleg für eine Ölsalbung in den Parallelen bei Matthäus und Lukas, vgl. E. E. POPKES, Der Krankenheilungsauftrag Jesu. Studien zu seiner ursprünglichen Gestalt und seiner frühchristlichen Interpretation, Neukirchen-Vluyn 2014 (BThST 96), 52f.

³ Über die genaue Praxis des Salbens finden sich im Jakobusbrief keinerlei Details. Es gibt Spekulationen, wonach das Salben mit Öl an die Figur des Mose erinnert, vgl. D. H. WENKEL, A New Reading of Anointing with Oil in James 5:14: Finding First-Century Common Ground in Moses' Glorious Face, in: HBT 35 (2013) 166-180. Außerdem sieht die bibeltheologische Forschung in der Anweisung aus Jak 5,14 keinen direkten „Rekurs auf ein Gebot Jesu“, vgl. POPKES, Der Krankenheilungsauftrag Jesu (s. Anm. 2), 129.

⁴ Das Futur Passiv ἀφεθήσεται ist ein *passivum divinum*, wodurch Gott das handelnde Subjekt ist.

gende Gemeinsamkeiten angefügt. Sowohl bei den Krankensalbungen der Jünger (Mk 6,12-13) als auch bei der Gemeindepraxis des Jakobusbriefes (Jak 5,14-15) findet sich kein expliziter Bezug zum Tod, wobei der Grad der Erkrankung nicht genauer spezifiziert und damit eine tödliche Erkrankung nicht ausgeschlossen wird.⁵ Darüber hinaus gibt es jeweils einen Bezug zur Sündenthematik.⁶ Während Jak 5,15 explizit die Vergebung der Sünden in den Prozess der Krankensalbung miteinbezieht (Jak 5,15),⁷ benennt Mk 6,12 hingegen als Ziel der Verkündigung der Jünger die Umkehr (μετανοέω) und stellt somit einen impliziten Bezug zur Sünde her.⁸ Des Weiteren bezeugen die jesuanischen Wundergeschichten bereits einen für die Antike gängigen Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde (cf. Mk 2,5).⁹ Zusätzlich kann spekuliert werden, inwiefern die Frage der Bevollmächtigung zur Krankensalbung in diesen Berichten bereits eine Rolle spielt. Immerhin sind in Jak 5,14 ausdrücklich die Ältesten der Gemeinde benannt,¹⁰ während die Zwölf von Jesus einen expliziten Missionsbefehl mit Vollmacht erhalten (Mk 6,7).¹¹ Neben diesen Gemeinsamkeiten wird oftmals über die Bedeutung der drei Verben σφίζω, ἐγείρω und ἀφίημι diskutiert, die jeweils

⁵ Vgl. K. ROMANIUK, Die Krankensalbung: Eine bibeltheologische Studie, in: IKAz 12 (1983) 413-419, 416. MUSSNER, Der Jakobusbrief (s. Anm. 1), 218 geht von einer ernsthaften Erkrankung aufgrund des προσκαλεσάσθω aus, da der Kranke die Ältesten vermutlich durch seine Angehörigen rufen ließ.

⁶ Hier sei zu beachten, dass kein kausaler Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde hergestellt wird, da Jak 5,15 nicht voraussetzt, dass die Krankheit durch Sünden hervorgerufen wird. Auch für das Neue Testament gilt, dass es „weder über die Ursachen noch über den eventuellen Sinn einer Krankheit“ spekuliert, sondern die Realität von Krankheiten aufgreift und diese „in den Alltag der Ich-Du-Beziehungen des Gemeindelebens zu integrieren“ versucht, siehe F. VOUGA, Krankheit und Sünde, in: ZNT 32 (2013) 11-20.

⁷ Siehe die Beobachtungen zur Verknüpfung von Heilung und Sünde in Jak 5,13-18 bei A. WYPADLO, Viel vermag das inständige Gebet eines Gerechten (Jak 5,16). Die Weisung zum Gebet im Jakobusbrief, Würzburg 2006 (fzb 110), 282-289. Wypadlo sieht einen Bezug zwischen Jak 5,15 und Mk 2,5a und verbindet die Aufforderung zum Gebet mit der Heilungstätigkeit Jesu. Deshalb argumentiert er, dass der beschriebene Ritus in Jak 5,14 auf die Heilung von „Leib und Seele“ abziele und damit das „Hier und Jetzt“ im Blick habe, dieses jedoch in einem eschatologischen Kontext betrachtet.

⁸ Das Wort μετανοέω kommt lediglich zweimal im Markusevangelium vor und verbindet die Verkündigung Jesu zur Umkehr und den Glauben an das Evangelium (Mk 1,15) mit der Mission der Jünger (Mk 6,12). In der Rede an die Jünger beschreibt die Konjunktion ἵνα und der Konjunktiv μετανοώσιν die Aufforderung der Jünger an ihre Adressaten.

⁹ Vgl. MARCUS, Mark 1-8 (s. Anm. 1), 221.

¹⁰ MUSSNER, Der Jakobusbrief (s. Anm. 1), 219 verweist bei den Ältesten der Gemeinde auf das Ältestenamt in der frühen Kirche und sieht damit eine besondere Befähigung zur sakramentalen Handlung gegeben.

¹¹ Wobei die Vollmacht direkt auf die unreinen Geister bezogen ist. Vgl. zur Vollmacht A. YARBRO COLLINS, Mark, Minneapolis 2007 (Hermeneia 55), 297-298.

im Futur vorliegen (Jak 5,15). Dabei steht die Frage im Vordergrund, ob diese drei Futura „logisch oder eschatologisch zu verstehen“ sind.¹² Bei einer logischen Interpretation würden sie sich „primär auf die (leibliche und seelische) Gesundung des Kranken“ beziehen, während die eschatologische Deutung einen Bezug zum Tod und die „letzten Dinge“ (Gericht und Auferweckung von den Toten) miteinschließen würde.¹³ Nun plädieren einige Exegeten für eine ausschließlich logische Interpretation.¹⁴ Das Verb σωζω findet sich jedoch innerhalb des Jakobusbriefes an vier weiteren Stellen, jedes Mal mit einem deutlichen eschatologischen Bezug (Jak 1,21; 2,14; 4,12; 5,20).¹⁵ Diese Tatsache allein verlangt aber noch keine explizit endzeitliche Deutung von Jak 5,15.¹⁶ Die Bewertung der anderen beiden Futura ist schwierig, da sie jeweils nur einmal im Jakobusbrief vorkommen und ansonsten ambivalent verwendet werden.¹⁷ Zwar wird ἐγείρω im Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu verwendet (Röm 4,24; 10,9; 1 Kor 6,14), jedoch gibt es auch nicht-eschatologische Belege (Mt 1,24; 2,13; Mk 8,25). Im Neuen Testament wird das Futur ἐγερῆ neben Jak 5,15 lediglich in 2 Kor 4,14 verwendet und ist dort auf die gemeinsame (eschatologische) Auferstehung mit Jesus bezogen, was aber ebenfalls keinen eindeutigen Rückschluss auf Jak 5,15 zulässt. Ähnliches gilt für ἀφίημι in Bezug auf die Vergebung der Sünden, wo der Kontext eine eschatologische (cf. Mt 12,31.32; Mk 3,28) oder eine präsentische Sündenvergebung (cf. Mk 2,5; Lk 7,48) vorgibt.¹⁸ Damit ist die Frage, ob Jak 5,14-15 eine eschatologische oder nicht-eschatologische Heilung vorsieht, exegetisch nicht eindeutig zu klären. Es ist aber auch festzuhalten, dass

¹² MUSSNER, Der Jakobusbrief (s. Anm. 1), 221.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. ebd., 222-224, siehe auch 223, Anm. 3; ROMANIUK, Die Krankensalbung: Eine bibeltheologische Studie (s. Anm. 5), 413-419; R. HOPPE, Jakobusbrief, Stuttgart 1989 (SKK NT 15), 113; M. DIBELIUS, Der Brief des Jakobus, Göttingen 1964 (MeyerK 15), 302. Am stärksten formuliert es Sigurd Kaiser, der den Ausdruck σωζειν τὸν κάμνοντα als *terminus technicus* für physisch Kranke identifiziert und auf einen fehlenden eschatologischen Kontext in Jak 5,15 hinweist, vgl. S. KAISER, Krankenheilung. Untersuchungen zu Form, Sprache, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage zu Jak 5,13-18, Neukirchen-Vluyn 2006 (WMANT 112), 74-76.

¹⁵ Es wird auf das heilbringende Wort (Jak 1,21), den Glauben und die Werke (Jak 2,14), Gott als einzigen Gesetzgeber und Richter (Jak 4,12) sowie auf die Rettung eines Sünders vor dem Tod durch Umkehr (Jak 5,20) bezogen.

¹⁶ Vgl. MUSSNER, Der Jakobusbrief (s. Anm. 1), 222.

¹⁷ KAISER, Krankenheilung (s. Anm. 14), 77-84 argumentiert für ein logisches Futur und bezieht sich vor allem auf einen fehlenden eschatologischen Kontext in Jak 5,15.

¹⁸ Die Verwendung des passiven Futurs (ἀφεθήσεται) könnte auf einen eschatologischen Kontext schließen lassen und findet sich im Kontext der Sündenvergebung lediglich in Mt 12,31.32; Mk 3,28; Lk 12,10; Apg 8,22.

der Kontext des Jakobusbriefes durchaus „einen starken eschatologischen Einschlag“ besitzt.¹⁹ Jak 5,14-15 ist ebenfalls umrahmt von endzeitlichen Mahnungen, die das Schwören unter Androhung des Gerichts anprangern (Jak 5,12) und die Umkehr eines Sünders als Rettung vor dem Tod bezeichnen (Jak 5,19-20). Somit ist die eschatologische Deutung nicht *per se* auszuschließen und aus biblischer Sicht bleibt festzuhalten, dass das theologische Verständnis der Krankensalbung offen bleibt. Es empfiehlt sich daher ein Blick in die theologiegeschichtliche Entwicklung.

3. Theologiegeschichtliche Entwicklung

In Bezug auf die frühe Kirche wird allgemein festgehalten, dass „die Krankensalbung unter den kirchlichen liturgischen Vollzügen nicht besonders herausgehoben und nicht theologisch reflektiert“ wurde.²⁰ Dennoch finden sich frühe Zeugnisse für das Salben von Kranken mit gesegnetem Öl. Bereits die *Traditio Apostolica* beinhaltet eine Ölsegnung, nach der das Öl Stärkung und Gesundheit bringen soll (*trad. apost.* 5).²¹ Neben Hinweisen in einem Brief von Papst Innozenz berichten die Martinsschriften des Sulpicius Severus von Krankensalbungen innerhalb der gallischen Kirche.²² Zu einer ersten umfassenderen theologischen Reflexion über die Krankensalbung kam es erst in der Scholastik, die bezüglich der Sakramente darum bemüht war, bestehende kirchliche Vollzüge theoretisch zu begründen. Die durchaus schwierige Frage nach der Einsetzung der Krankensalbung durch Jesus war dabei nicht Hauptdiskussionspunkt, und spätestens seit dem Aufkommen der Lehre der Siebenzahl wurde die Krankensalbung als fester Bestandteil der Sakramente betrachtet.²³ Viel ausführlicher wurde in der Scholastik über die Wirkung der Krankensalbung diskutiert. Der Fokus lag dabei zunehmend auf der Erklärung der seelischen Wirkung des Sakraments. Die Zielrichtung einer Genesung von bzw. Linderung der körperlichen Leiden dage-

¹⁹ A. GRILLMEIER, Das Sakrament der Auferstehung: Versuch einer Sinndeutung der Letzten Ölung, in: *GuL* 34 (1961) 326-336, 327.

²⁰ H. VORGRIMLER, Buße und Krankensalbung, Freiburg 1978 (HDG 4), 218.

²¹ Öl war in der jüdischen und hellenistischen Antike als Heilmittel bekannt. Siehe E.-M. FABER, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, 143.

²² Vgl. A. HEINZ, Die Krankensalbung im spätantiken Gallien. Das Zeugnis der Martinsschriften des Sulpicius Severus (um 400), in: *TThZ* 106 (1997) 271-289. Zusätzlich lässt sich ein römisches Benediktionsgebet anführen, vgl. J. BÄRSCH, „Ist einer von euch krank? ...“. Dimensionen der Heilung in der Feier der Krankensalbung, in: *TThZ* 121 (2012) 43-61, 45.

²³ Vgl. S. DEMEL, Krankensalbung und Letzte Ölung. Sakrament gegen die Isolation bei schwerer Krankheit, in: *Diakonia* 40 (2009) 83-90, 84 und VORGRIMLER, Buße und Krankensalbung (s. Anm. 20), 222.

gen trat immer mehr in den Hintergrund, auch wenn sie nicht gänzlich aus dem Bewusstsein verschwand. Vielmehr wurde sie als zweitrangig klassifiziert, da sie zwingend auf das Hauptziel der geistigen Heilung des Kranken hinwirken muss.²⁴ So formuliert Thomas von Aquin, dass „die körperliche Gesundheit nicht die Hauptwirkung dieses Sakramentes ist“²⁵.

Bereits in der Frühscholastik entstanden verschiedene Konzepte, um die seelische Wirkung des Sakraments der Krankensalbung zu erklären. Grob gliedern lassen sie sich in einen negativen und einen positiven Argumentationsansatz: Ersterer legt den Schwerpunkt darauf, dass dem Kranken durch die Salbung Sünden erlassen werden, letzterer, dass ihm Gnade geschenkt und er von seinen seelischen Qualen befreit wird, um auf die Begegnung mit Gott vorbereitet zu werden.²⁶ Hier kommt eine Ausrichtung auf das Jenseits zum Ausdruck, die in der Hochscholastik ihren Höhepunkt erreicht. Diese Eschatologisierung bestimmte im Folgenden die Denkrichtung aller Theologen der Zeit. Die Krankensalbung wurde als Sakrament verstanden, das „unmittelbar zur ewigen Herrlichkeit vorbereitet“²⁷. Eine Möglichkeit, diese Vorbereitung genauer zu erklären, findet sich in Thomas' Abhandlungen über die Krankensalbung. Den Menschen soll nichts daran hindern, im Tod, dem Schwinden der Seele aus dem Körper, der Herrlichkeit Gottes ansichtig zu werden.²⁸ Im Krankheitszustand des Geistes – und daraus resultierend oft auch des Körpers – fehle ihm aber genau dazu die Kraft. Durch ihn bleibt dem Menschen der Zugang zur Glorie verwehrt.²⁹ Gegen diese Schwäche wirke das Sakrament der Krankensalbung, indem es ihre Ursache, nämlich Rückstände persönlicher Sünden, von dem Kranken nimmt. Diese sind zu finden, wenn es trotz Buße und dem Versuch, sich dem Guten zuzuwenden, aus Achtlosigkeit oder Zeitmangel nicht gelingt, die entstandenen Mängel der notwendigen vollkommenen Heilung zuzuführen. „Auch ist es der Fall, daß

²⁴ Vgl. R. ERNI, Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau. Dritter Teil. In Gott durch Christus, Luzern 1947, 106. In Erläuterung von S. th. Suppl. q. 30,2.

²⁵ S. th. Suppl. q. 30,2. Die Übersetzung ist hier und im Folgenden entnommen aus: THOMAS VON AQUIN, Die Schlüsselgewalt der Kirche – Krankensalbung – Das Sakrament der Weihe. Deutsche Thomas-Ausgabe. Band 32. Suppl. 17-40, Graz u. a. 1985.

²⁶ Vgl. VORGRIMLER, Buße und Krankensalbung (s. Anm. 20), 223. Eine genauere Analyse der Positionen findet sich bei H. WEISWEILER, Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik, Freiburg 1932, 336-350.

²⁷ S. th. Suppl. q. 32,2.

²⁸ Vgl. S. c. g. IV, c. 73. Die Übersetzung ist hier und im Folgenden entnommen aus: THOMAS VON AQUIN, Summa contra gentiles, Bd. 4., Buch IV. hg. von M. H. WÖRNER, Sonderausgabe, Darmstadt 2001.

²⁹ Vgl. S. th. Suppl. q. 30,1.

man nicht über Kenntnis oder Erinnerung an alle Sünden verfügt, die man begangen hat, so daß man jede von ihnen durch Buße bereinigen könnte; zudem handelt es sich um die täglichen Sünden, ohne die man das gegenwärtige Leben nicht lebt.³⁰ Insofern kann die Krankensalbung auch Sünden tilgen, falls sie vorzufinden sind. In diesem Kontext verweist Thomas auf Jak 5,15 („wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben“). In jedem Fall aber behebe das Sakrament die Schwäche, die durch die Sünden im Menschen zurückbleibt und ihn daran hindert, die Herrlichkeit Gottes im Tod zu schauen.³¹

Hieraus wird Folgendes ersichtlich: Die Krankensalbung will und kann die Buße nicht ersetzen. Sie wird verstanden als „das abschließende und die gesamte geistliche Heilung zur Vollendung bringende“³² Sakrament, also als Letzte Ölung (*extrema unctio*). Somit rückt sie ans Lebensende, soll denen gespendet werden, die sich aufgrund von Krankheit in Lebensgefahr befinden und bereits im Sterben begriffen sind.³³ Es soll also weder – anders als aus Jak 5,14f. abzuleiten wäre – jeder Kranke gesalbt werden, noch sollen diejenigen das Sakrament empfangen, die dem Tode – etwa wegen einer verhängten Todesstrafe – nahe, aber nicht körperlich krank sind. Im Letzteren folgt Thomas Jak 5,14 („Ist einer von euch krank?“). Er argumentiert außerdem, dass die geistige Heilswirkung des Sakraments zum Ausdruck gebracht wird durch eine Behandlung des Körpers. Und eine solche sei nur an denen zu vollziehen, die körperlich krank sind.³⁴ Auch Kinder sind vom Empfang der Krankensalbung ausgeschlossen, und zwar aus einem zweifachen Grund: Wie bei der Eucharistie ist es nötig, dass der Empfänger das Sakrament erkennt und ehrfürchtig mitvollzieht. Diese Fähigkeit sei Kindern noch nicht gegeben. Hinzu komme, dass Kinder noch nicht zum Gebrauch der Vernunft fähig seien und deshalb auch keine dieser zuwider laufenden persönlichen Sünden auf sich laden könnten, deren Überreste die Letzte Ölung von ihnen nehmen würde.³⁵

Argumentiert Thomas also eindeutig für ein Verständnis der Krankensalbung als Letzte Ölung, so räumt er doch die Option einer erneuten Spendung des Sakraments ein. Das ist dadurch zu erklären, dass die Möglichkeit einer auch

³⁰ S. c. g. IV c. 73.

³¹ Vgl. S. th. Suppl. q. 30,1.

³² S. c. g. IV c. 73.

³³ Vgl. S. th. Suppl. q. 32,2.

³⁴ Vgl. ebd., q. 32,1.

³⁵ Vgl. ebd., q. 32,4. Siehe dazu auch ERNI, Die theologische Summe (s. Anm. 24), 107.

leiblichen Heilung, und damit das Ausbleiben des Todes, zumindest theoretisch offen gehalten wird.³⁶

Das Ergebnis der Ausführungen scholastischer Theologen über die Krankensalbung war deren verfestigtes Verständnis als Letzte Ölung, das den kirchlichen Umgang mit diesem Sakrament bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil nachhaltig prägte. Die Wirkabsicht war auf das Jenseits gerichtet, indem der Empfänger wieder zur Anschauung Gottes befähigt werden sollte. Durch die Scholastik wurde die eschatologische Dimension des Sakraments nachdrücklich in den Vordergrund gestellt, die Sinnrichtung war auf die sündenfreie Aufnahme in die Herrlichkeit Gottes gerichtet. Dagegen stand eine leibliche Heilung des Kranken nicht im Vordergrund.

4. Das Zweite Vatikanische Konzil

Im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils lässt sich eine Richtungsänderung bei dem theologischen Schwerpunkt der Krankensalbung ausmachen. So steht in den Konstitutionen des Konzils:

Die „Letzte Ölung“, die auch – und zwar besser – „Krankensalbung“ genannt werden kann, ist nicht nur das Sakrament derer, die sich in äußerster Lebensgefahr befinden. Daher ist der rechte Augenblick für ihren Empfang sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten. (SC 73)

Damit ist keine grundsätzliche Entkoppelung der Krankensalbung vom Tod gegeben, aber der Zeitraum der Spendung wird erheblich erweitert. Ferner verändert das Konzil die Reihenfolge der Sakramente für einen Todkranken, so dass die Krankensalbung nach der Beichte und vor der Eucharistie gespendet werden soll (SC 74). Außerdem zeigt die Anpassung der Zahl der Salbungen und der Art der Gebete an den jeweiligen Kranken, dass unterschiedliche Krankheitstypen vorgesehen sind (SC 75). In der dogmatischen Konstitution findet sich zusätzlich noch eine Erklärung, die das Sakrament mit Jak 5,14-16 verbindet, aber auch auf das gemeinsame Leiden und den Tod Jesu Christi (Röm 8,17; Kol 1,24; 2 Tim 2,11-12; 1 Petr 4,13) hinweist (LG 11).³⁷ Im Anschluss an das Konzil

³⁶ „Und weil die Gesundheit des Leibes und des Geistes, welche Wirkungen dieses Sakramentes sind, verloren werden können, nachdem sie durch das Sakrament hervorgebracht worden waren, darum kann dieses Sakrament ohne Unbill wiederholt werden.“ (S. th. Suppl. q. 33,1)

³⁷ Im Dekret *Presbyterorum Ordinis* wird nochmals das Aufrichten der Kranken durch die Krankensalbung betont. Im Dekret *Orientalium Ecclesiarum* gehört die Krankensalbung zu den Sakramenten, die für Christen der östlichen Kirchen zugänglich sind. Im Gegenzug

verabschiedete die Gottesdienstkongregation im Jahr 1972 eine neue und vereinfachte Form der Krankensalbung, wobei der Begriff der „Letzten Ölung“ (*extrema unctio*) mit einer „Salbung der Kranken“ (*unctio infirmorum*) endgültig ersetzt wurde.³⁸ Nun war der Weg freigegeben für eine Krankensalbung, die ohne unmittelbare Todesnähe gespendet werden kann. Daher formulierten die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes in ihren Erwartungen, „dass durch den neuen Ritus aus der bisherigen, oft gefürchteten Letzten Ölung künftig die tröstende Feier der Krankensalbung wird, die zum normalen Alltag einer christlichen Gemeinde gehört“³⁹.

In Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils erfährt die Deutung des Sakraments im Horizont des Leidens und Sterbens Jesu Christi eine Betonung. Es geht nicht mehr um eine sündenfreie Aufnahme in den Himmel, sondern um den ermutigenden Blick auf den im Tod und Auferstehung vorausgegangenen Messias. Im ekklesial ausgerichteten Angebot des Sakraments kann der Kranke Trost und Gemeinschaft erfahren. Das Leiden soll ihm erleichtert werden in der Gewissheit, dass er von der Kirche getragen wird und durch Jesus Christus bereits Anteil an der Herrlichkeit Gottes hat. Es geht nicht mehr darum, etwas Negatives von dem Kranken wegnehmen zu müssen, um ihn zur Anschauung der Herrlichkeit Gottes zu befähigen, sondern ihm wird ein Angebot seitens der Kirche und der konkreten Gemeinde gemacht, dessen Annahme ihm eine Erleichterung in dem Ertragen der Krankheit verschaffen kann.⁴⁰ Eine leibliche Heilung dagegen steht auch hier nicht im Fokus.

5. Hermeneutische Überlegungen

Nun ist dieser Verständniswandel des Sakraments nicht gänzlich ohne Kritik geblieben. Besonders interessant sind die hermeneutischen Einwände von Gisbert Greshake. Neben der Tatsache, dass Jak 5,14-15 nur schwerlich als Grund-

dürfen Katholiken in besonderen Fällen diese Sakramente von nichtkatholischen Geistlichen empfangen, solange deren Kirchen diese Sakramente gültig spenden.

³⁸ Vgl. VORGRIMLER, Buße und Krankensalbung (s. Anm. 20), 232f.

³⁹ FABER, Einführung in die katholische Sakramentenlehre (s. Anm. 21), 146. Pastoraltheologische Überlegungen sowie Reflexionen der neuen Ordnung für die Praxis finden sich in R. KACZYNSKI, Neubesinnung auf ein „vergessenes“ Sakrament, in: ThPQ 121 (1973) 346-360.

⁴⁰ Eine übersichtliche Gegenüberstellung der thomistischen Theologie mit dem Verständnis der Krankensalbung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil findet sich bei L. LEIJSEN, Die Krankensalbung. Eine Neu-Interpretation aus dem heutigen Kontext heraus, in: Liturgisches Jahrbuch 45 (1995) 152-177, 159f.

lage für das katholische Sakrament dienen könne,⁴¹ fügt er zudem hinzu, dass es ein Anachronismus sei, von dem einen Sakrament der Krankensalbung vor der Festlegung durch die Scholastik zu sprechen. Es habe nämlich eine Vielzahl von Salbungen und nicht nur das eine Sakrament der Krankensalbung gegeben, welches als konstitutiver Selbstvollzug der Kirche angesehen wurde.⁴² Allein aus dieser Kritik ergibt sich eine gewisse Berechtigung für die unterschiedlichen Auslegungen des Sakraments. Ferner weist Greshake darauf hin, dass die antike Unterscheidung zwischen Krankheit und Tod nicht mit der modernen Unterscheidung beider Begriffe gleichgesetzt werden darf.⁴³ Als Ergänzung sei hier zu erwähnen, dass das Verständnis von Krankheit grundsätzlich dem Wandel der Zeit unterliegt, was bei der theologischen Ausrichtung des Sakraments beachtet werden sollte. Neben einer verbesserten medizinischen Versorgung, die häufiger zu körperlicher Heilung führt, erkennen heutzutage sowohl die Medizin als auch die Theologie an, dass Krankheiten den Menschen ganzheitlich, d. h. in körperlicher und seelischer Hinsicht, betreffen.⁴⁴ Eine Differenz zwischen Medizin und Theologie lag in der Interpretation der Ursachen von Krankheiten und deren philosophischen Sinndeutungen, die weniger die Medizin, als vielmehr die Theologie beschäftigten.⁴⁵ Solche Sinnfragen finden sich bereits in den biblischen Werken (e.g. Hiob; Joh 9,2), wobei das Neue Testament den Schwerpunkt auf die (leibliche und seelische) Heilung von Krankheiten setzt, ohne die jeweilige Ursache zu nennen (Joh 9,2).⁴⁶ Dabei spielt die Sündenvergebung, obwohl sie nicht mit der Krankheit in einen kausalen Bezug gesetzt werden kann (und vielleicht genau deswegen), eine besondere Rolle (vgl. Mk 2,5). Der Theologie fiel es jedoch schwer, sich von der Sinn- und Ursachenfrage zu lösen. So

⁴¹ Es wird weder von Jesus direkt eingesetzt noch interpretieren es die Kirchenväter explizit mit Blick auf ein Sakrament.

⁴² Vgl. G. GRESHAKE, Letzte Ölung – Krankensalbung – Taufenerneuerung angesichts des Todes? (Un-)Zeitgemäße Bemerkungen zur umstrittenen Sinnggebung und Praxis eines Sakraments, in: R. SCHULTE (Hg.), *Leiturgia, Koinonia, Diakonia* (FS Franz Koenig), Wien 1980, 97-126, 105-107.

⁴³ Vgl. ebd., 111-113.

⁴⁴ Diese Auffassung findet sich bereits in der Definition der WHO von Gesundheit und Krankheit und ist Teil der allgemeinen medizinischen Fachmeinung, vgl. U. EIBACH, Art. Krankheit, in: *LThK* 6 (1997) 426-430, 429. Die ganzheitliche Betrachtung des Kranken ist auch Ziel einer neuen Professur an der LMU München. Unter dem Namen „Spiritual Care“ widmet sie sich der Frage, wie sich medizinische und seelsorgerische Behandlung am besten vereinbaren lassen.

⁴⁵ Als Ursachen werden Gott, der Teufel, Dämonen oder die menschliche Sünde genannt, vgl. EIBACH, Art. Krankheit (s. Anm. 44), 429.

⁴⁶ Vgl. VOUGA, Krankheit und Sünde (s. Anm. 6), 11-20.

findet sich in der zweiten Hälfte des 20. Jh. weiterhin die ambivalente Antwort, dass „die Krankheit im Zusammenhang mit Schöpfung, Sünde, Satan, Erbtod, Erlösung“ steht und ihre „finale Deutung“ die „menschliche Hilfslosigkeit und Würde“ darstellt, wobei sie als „Paidagogia Gottes“ mit den Begriffen „Prüfung, Reifung, Läuterung – Gnade“ beschrieben wird.⁴⁷ Diese Interpretation von Krankheit ist mittlerweile revidiert worden, nicht zuletzt weil sie dem biblischen Verständnis widerspricht.⁴⁸ Heute wird in der Theologie nicht mehr von einem absoluten, ontologischen Sinn von Krankheit ausgegangen, sondern, wenn überhaupt, kann es einen relativen Sinn geben, der sich am Leben und Schicksal des Kranken orientiert.⁴⁹ Hat die Theologie den Zusammenhang von Schuld und Krankheit insofern aufgelöst, ist zu beobachten, dass Kranke von Seiten der Medizin auf falsches Verhalten aufmerksam gemacht werden, das die Ursache der Krankheit sei. Die Bewältigung dieser vermeintlichen *Schuld* an der eigenen Krankheit stellt eine weitere Herausforderung dar, mit der im Heilungsprozess bzw. Krankheitsverlauf umgegangen werden muss.

Ein letzter Einwand von Greshake bezieht sich auf das pastorale Argument für eine Salbung der Kranken, denn:

„Pastoral scheint es in der Tat angemessener zu sein, durch das Sakrament nicht Furcht und Schrecken angesichts des wirklichen oder vermeintlich drohenden Todes zu verbreiten, es also in der aufgeregten Atmosphäre des Todes zu spenden, sondern durch seine Spendung Hoffnung und Zuversicht bei den Kranken und Alten zu wecken.“⁵⁰

Trotz dieses Einwandes sieht Greshake durch die Entkoppelung des Sakraments vom Tod die Gefahr einer weiteren Verdrängung des Todes aus unserer Gesellschaft und damit verbunden einen weiteren Sinnverlust des Lebens.⁵¹

⁴⁷ L. M. WEBER, Art. Krankheit, in: LThK 6 (1961) 591-595.

⁴⁸ Vgl. EIBACH, Art. Krankheit (s. Anm. 44), 430.

⁴⁹ Vgl. ebd. Somit wird jede Monokausalität einer Krankheit ausgeschlossen, und es gibt keine kausalen Antworten, die befriedigen können, vgl. J. SCHELHAS, Gesundheit und Krankheit nach christlichem Verständnis, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 60 (2014) 165-176, 174. EIBACH, Art. Krankheit (s. Anm. 44), 430 betont jedoch auch, dass aufgrund der Sinnlosigkeit einer Krankheit kein Rückschluss auf die Sinnlosigkeit des Lebens gezogen werden kann.

⁵⁰ GRESHAKE, Letzte Ölung – Krankensalbung – Tauferneuerung angesichts des Todes? (s. Anm. 42), 113.

⁵¹ Vgl. ebd., 114-117.

6. Eine eschatologische und ekklesiale Dimension

Aufgrund dieser hermeneutischen Überlegungen erscheint es sinnvoll, die jeweiligen theologischen Schwerpunkte der unterschiedlichen Entwicklungen des Sakraments zu berücksichtigen und diese komplementär in eine zeitgemäße Form zu fassen. Dabei ist sowohl die ekklesiale Ausrichtung durch das Zweite Vatikanische Konzil sowie die eschatologische Dimension der Scholastik in ihrem positiven Grundgehalt zu beachten.⁵² Der Schwerpunkt des Sakraments bleibt weiterhin auf der seelischen Heilung und Bestärkung des Kranken, die besonders in Form einer ekklesialen Fürsorge dem Kranken Trost und Hoffnung spendet und im jeweiligen Glauben durch die Krisenerfahrung der Krankheit hinweg bestärkt. Die Krankensalbung trägt insofern durch ihre Zielsetzung dazu bei, den kranken Menschen nicht als defekte Maschine zu betrachten. Vielmehr wird er in seiner Schwäche und Krankheit angenommen und unterstützt. Eine solche ekklesiale Fürsorge für die Kranken steht im Einklang mit der biblisch geforderten Fürsorge der Gemeinde durch die Ältesten (Jak 5,14) und widerspricht keineswegs einer christologischen Wurzel des Sakraments, denn der Herr wird den Kranken aufrichten und die Sünden vergeben (Jak 5,15). Dies schließt auch eine Verbindung mit der Sündenvergebung nicht aus, die einem Kranken aufgrund des vertrauenden Gebets gewährleistet werden kann (Jak 5,15), wodurch der ultimative eschatologische Zuspruch Gottes in der Zeit größten Leidens zugesichert wird.⁵³ Darüber hinaus kann eine Schuldvergebung das Loslassen vom Leben ermöglichen und dadurch den Tod erleichtern. Die Heilung seelischer Wunden ermöglicht außerdem eine Versöhnung mit Gott und/oder Mitmenschen. So können Verabschiedungen und ein angstfreier Übergang in den Tod gelingen.

Auf einer pastoralen Ebene folgt dies auch der Forderung von Papst Franziskus nach einer „Kirche mit offenen Türen“ (*Evangelii Gaudium* 1 V 46), die „vor allem die Armen und Kranken“ erreicht (ebd., 1 V 48). Besonders diese Theologie für die Armen und Hilfsbedürftigen schließt die Kranken mit ein und ist nicht nur ein theologischer Schwerpunkt von Papst Franziskus, sondern auch

⁵² Der Grundstein für eine positive eschatologische Interpretation der scholastischen Interpretation des Sakraments ist bereits in den Konzilstexten des Zweiten Vatikanischen Konzils gelegt, wenn auf das gemeinsame Leiden und den Tod Jesu Christi hingewiesen wird (LG 11).

⁵³ Eine Überschneidung mit dem Sakrament der Buße ist nicht notwendigerweise gegeben, da hier Gottes Fürsprache erbeten wird ohne eine konkrete Beichte des Kranken. Solch eine (ständige) Beichte wird jedoch von den anderen Mitgliedern der Gemeinde explizit gefordert (Jak 5,16).

von Jesus Christus (*Evangelii Gaudium* 4 II 197).⁵⁴ Im Vordergrund von Jesu Zuwendung zu den Kranken steht die Reich-Gottes-Verkündigung, wodurch die eschatologische Dimension immer miteinbezogen wird.

Im Lichte dieser theologischen Betrachtung kann das Sakrament der Krankensalbung zu einem Hoffnungszeichen für den Leidenden werden, das einerseits eine ekklesiale Fürsorge und andererseits eine eschatologische Zusage beinhaltet, die im Glauben stärken und neue Kraft verleihen kann. Dabei muss es keine einseitige Festlegung auf eine reine Salbung der Kranken ohne nötigen Todesbezug oder einen Sterberitus in Form der Letzten Ölung geben. Durch die eschatologische Dimension eignet sich das Sakrament in außergewöhnlicher Weise, die Thematik des Todes mit der Hoffnung auf die Auferstehung zu verknüpfen und somit einen mehr oder minder direkten Bezug zur Endlichkeit des irdischen Lebens herzustellen.⁵⁵ Letztendlich wird damit auch einer Verdrängung des Todes aus unserer heutigen Gesellschaft entgegengewirkt.⁵⁶

7. Pastorale Praxis

Aus diesen Überlegungen könnten einige Erkenntnisse für die pastorale Praxis gezogen werden. Eine Konsequenz von Krankheit ist oftmals die tatsächliche oder empfundene Einsamkeit und Entfernung vom sozialen Umfeld.⁵⁷ Damit geht unweigerlich auch eine Einschränkung der seelischen Gesundheit einher. In dieser Situation kann die Krankensalbung ein Zeichen sein, dass Gott sich des Kranken annimmt und dass er in der Gemeinschaft der Kirche geborgen ist und bleibt. Hier kommt eine pastorale Perspektive zur Geltung, die bei der theologischen Ausdeutung des Sakraments oft in den Hintergrund getreten ist: Der

⁵⁴ Es ist festzuhalten: „Dass die Armen der ‚Schatz der Kirche‘ sind, wie J. Bergoglio/Papst Franziskus formuliert, liegt ganz in der Tradition der Jesusbotschaft.“ So R. HOPPE, „Nur sollten wir an die Armen denken ...“ (Gal 2,10): Arm und Reich als ekklesiale Herausforderung, in: ThQ 193 (2013) 197-208, 207f. Der Jakobusbrief gibt dabei ein Zeugnis dieser ekklesialen Herausforderung (vgl. ebd., 205-207).

⁵⁵ Obwohl eine Verknüpfung mit dem Sakrament der Taufe in diesem Beitrag nicht explizit hergestellt wird, stimmen diese Überlegungen mit GRESHAKE, Letzte Ölung – Krankensalbung – Tauferneuerung angesichts des Todes? (s. Anm. 42), 123-125 in seinen Ausführungen zur christlichen Hoffnung als Kernelement des Sakraments überein.

⁵⁶ Gleichzeitig gibt es Stimmen, die die Vorverlegung der Krankensalbung in ein früheres Krankheitsstadium deshalb als problematisch ansehen, da sie gerade zu einer für die heutige Gesellschaft charakteristischen Verdrängung des Todes beitrage. Vgl. dazu K. DEPOORTERE, Neue Entwicklungen rund um die Krankensalbung, in: Concilium 34 (1998) 553-564, 561.

⁵⁷ L. KARRER, Kranken-Salbung, in: Diakonia 40 (2009) 78-82, 78 argumentiert: „Kranke Menschen erleiden ihr Schicksal stets als eine trennende Wand zur Welt der Gesunden und der voll Leistungsfähigen.“

Kranke bleibt trotz seiner Krankheit gleichwertiger Teil der Gemeinschaft. Für die liturgische Umsetzung bedeutet dies aber, dass das Sakrament aus seinem Schattendasein herausgeholt und selbstverständlicher Bestandteil des Gemeindelebens werden muss.⁵⁸ Dadurch würde auch der für die heutige Gesellschaft charakteristischen Verdrängung von Krankheit und Tod entgegengewirkt. Denn obwohl jeder Mensch beidem in seinem Leben begegnet, versucht er einer aktiven Auseinandersetzung mit ihnen weitmöglich zu entgehen. Durch die Feier der Krankensalbung soll deutlich werden, dass Krankheit und Sterben „durch den christlichen Glauben und die christliche Lebenspraxis liebevoll und fürsorglich begleitet werden“ und sie so zu „Symbolen der Gottesnähe und Solidarität werden“⁵⁹ können. Des Weiteren werden Krankheit und Tod als Bestandteil des christlichen Lebens und Glaubens akzeptiert. Liturgisch können sie an das Leiden Jesu Christi erinnern und auf die eschatologische Hoffnung verweisen, die Jesu Tod mit seiner Auferstehung verknüpft. Dadurch besitzt die Krankensalbung in der Liturgie nicht nur eine ekklesiale, sondern auch eine eschatologische Komponente, die dem Kranken trotz der Gebrechlichkeit und Endlichkeit des irdischen Lebens die Kernbotschaft des Christentums, nämlich Anteilhabe an der Herrlichkeit Gottes durch Jesus Christus, vor Augen führt.

⁵⁸ Vgl. DEMEL, Krankensalbung und Letzte Ölung (s. Anm. 23), 88. Eine Spendung des Sakraments in Gemeinschaft ist nicht nur in der Gemeinde (innerhalb des Gottesdienstes oder als selbstständige Feier jeweils auch für mehrere Kranke) möglich, sondern auch am Krankenbett. Hierzu können Pfleger und Angehörige eingeladen werden. Siehe dazu B. KRANEMANN, Ein Zeichen in Kirche und Gesellschaft. Anmerkungen zur Praxis der Krankensalbung, in: *Diakonia* 40 (2009) 91-97, 93. In diesem Kontext ist auch eine Diskussion über den Spender des Sakraments in Gang gekommen. Siehe dazu FABER, Einführung in die katholische Sakramentenlehre (s. Anm. 21), 146f. Die neue pastorale Herausforderung könnte durch die Erlaubnis an Seelsorger und Diakone, das Sakrament zu spenden, besser bewältigt werden. Zudem wäre ein persönlicher Kontakt zum Kranken öfter möglich. Dass mit den „Ältesten“ (s. o.) nicht nur Priester gemeint sein müssen, gibt Spielraum für solche Überlegungen.

⁵⁹ DEMEL, Krankensalbung und Letzte Ölung (s. Anm. 23), 88f.

WERNER SCHÜSSLER

Über die Religion, das Göttliche und Gott

Kritische Anmerkungen zu den jüngsten Schriften
von Ronald Dworkin und Volker Gerhardt

Abstract: The article critically discusses the most recent publications of Ronald Dworkin and Volker Gerhardt both of which have caused quite some stir in philosophical and theological quarters. Dworkin in his piece advocates a "Religion without God", as he already points out in its title. But when talking of "values", it becomes obvious how self-contradictory his approach is. Gerhardt in his piece "Der Sinn des Sinns" ("The Meaning of Meaning") is actually not concerned with God but with the divine as is revealed in the subtitle of his book. To Gerhardt the divine is "the integral of man and the world" and thus of a pantheistic nature. This even a number of theologians fail to see.

Es ist zweifelsohne zu begrüßen, wenn Themen wie „Religion“ oder „Gott“ wieder an öffentlicher Aufmerksamkeit gewinnen, und es ist umso mehr zu begrüßen, wenn man sich auch im Rahmen der Philosophie wieder diesen Themen zuwendet, was in den vergangenen Jahrzehnten eher weniger der Fall war, obwohl die philosophische Frage nach Gott von den Anfängen der Philosophie in der Vorsokratik bis in das 20. Jahrhundert hinein ein zentrales Anliegen philosophischen Nachdenkens war. Zwar hat Heidegger diese Frage bewusst ausgeklammert und einen methodischen Atheismus vertreten, aber für Denker wie Max Scheler oder Karl Jaspers war diese Frage zeitlebens zentral. Und auch Ludwig Wittgenstein hat sich bekanntlich in seinem Spätwerk im Rahmen seiner Sprachspieltheorie mit dem Problem religiöser Rede beschäftigt.

Bekanntlich erfährt heute in der Öffentlichkeit alles das eine recht große Aufmerksamkeit, was sich nicht auf altbewährten Pfaden bewegt – und das trifft auch in besonderem Maße auf die Philosophie und die (christliche) Theologie zu. Interessant scheint allein das Neue zu sein, auch wenn es vielleicht gar nicht so neu ist, wie es auf den ersten Blick aussehen mag, das, was schon durch seinen Titel Neuheit verspricht. Dabei hat in Bezug auf die Philosophie – und Ähnliches gilt selbstredend auch für die Theologie – der bekannte Satz von Charles Sanders Peirce immer noch sein gewisses Recht: Was in der Philosophie wirklich neu ist, kann nur falsch sein. So geht es einem auch mit den jüngsten Schriften von Ronald Dworkin und Volker Gerhardt: Es geht hier nicht einfach um Reli-

gion, sondern um „Religion ohne Gott“,¹ und es geht hier auch nicht einfach um den Sinn oder „Übersinn“ (Viktor E. Frankl), sondern um „den Sinn des Sinns“, auch nicht um Gott, sondern um „das Göttliche“.²

Und das allein scheint schon für so manchen Leser Anlass genug zu sein, Dworkins Schrift als „ein kulturelles Ereignis“, als „eine Korrektur, eine Wende“ (Christian Modehn)³, als „unerhört mutig“ und „gänzlich unzeitgemäß“ (Dirk Pilz)⁴ zu feiern und Gerhardts Position als „aufgeklärte Religionstheorie“ (Friedrich Wilhelm Graf)⁵ zu begrüßen, als eine „Philosophie des Glaubens“, die „in die Mitte nicht nur der universitären Studien“ zu rücken sei (Johannes Röser)⁶.

Ich halte die Euphorie, die in diesen Urteilen zum Ausdruck kommt, für völlig überzogen und letztlich auch für verfehlt, und ich frage mich, ob diejenigen, die sich zu solchen Urteilen hinreißen lassen, diese Schriften wirklich tiefergehend studiert haben und sich über die Konsequenzen, die hieraus resultieren, im Klaren sind. – Im Folgenden möchte ich mich von philosophischer Seite her mit diesen beiden Schriften kritisch auseinandersetzen, sind sie doch auch von prominenten Philosophen der Gegenwart verfasst.

1. „Religion ohne Gott“ (Ronald Dworkin)

Die letzte Schrift „Religion ohne Gott“ des renommierten US-amerikanischen Rechts- und Moralphilosophen Ronald Dworkin (1931-2013) basiert auf den sog. „Einstein Lectures“, die der Autor im Dezember 2011 an der Universität Bern gehalten hat. Ursprünglich wollte Dworkin diese erheblich erweitern, aber eine schwere Erkrankung im Sommer 2012 ließ ihm nur noch die Zeit, den ursprünglichen Text an einigen Stellen zu überarbeiten. 2013 in englischer Sprache

¹ Ronald DWORKIN, Religion ohne Gott. Berlin: Suhrkamp Verlag 2014, 146 (2. und 3. Aufl. 2014); der Titel der Originalausgabe lautet: Religion without God, Cambridge (Mass.) 2013.

² Volker GERHARDT, Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche. München: C. H. Beck 2014, 357 (2. und 3. Aufl. 2015).

³ <http://religionsphilosophischer-salon.de/keys/ronald-dworkin-religion-ohne-gott> [27.09.2015].

⁴ Frankfurter Rundschau: www.fr-online.de/literatur/ronald-dworkin-religion-ohne-gott-das-leben-ist-schoen-,1472266,27357782,view,printVersion.html [27.09.2015].

⁵ Zeit online: www.zeit.de/2014/52/volker-gerhardt-der-sinn-des-sinns-philosophie/komplettansicht?print=true [27.09.2015].

⁶ Christ in der Gegenwart 67 (Sept. 2015): www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/extras/rezension_druckversion?k_beitrag=4222742 [27.09.2015].

erschienen, hat die deutsche Übersetzung bereits im zweiten Jahr ihres Erscheinens eine dritte Auflage erfahren.⁷

Der Titel „Religion ohne Gott“ steht programmatisch für die Grundthese des Buches, der zufolge „Religion [...] etwas Tieferes [ist] als Gott“:

„Religion ist eine sehr grundlegende, spezifische und umfassende Weltsicht, die besagt, dass ein inhärenter, objektiver Wert alles durchdringt, dass das Universum und seine Geschöpfe Ehrfurcht gebieten, dass das menschliche Leben einen Sinn und das Universum eine Ordnung hat.“ (11)

Demgegenüber ist für Dworkin der Glaube an einen Gott „nur eine der möglichen Manifestationen oder Konsequenzen dieser tieferen Weltsicht“ (ebd.).

Dworkin sieht einen solchen „religiösen Atheismus“, wie er ihn nennt – und er versteht die Zusammensetzung dieser beiden Worte nicht als Oxymoron –, exemplarisch von Albert Einstein zum Ausdruck gebracht, wenn dieser meint, dass „das Wissen um die Existenz des für uns Undurchdringlichen, der Manifestationen tiefster Vernunft und leuchtendster Schönheit [...] wahre Religiosität aus[mache]“ (13). Und mit dem Hinweis darauf, dass „für manche Menschen [sogar] Baseball eine Religion“ sei, möchte Dworkin deutlich machen, dass es hier weniger um einen Glauben an Gott als vielmehr um „eine tiefe Hingabe allgemeinerer Natur“ geht (14).

Wenn aber mit Religion nicht mehr notwendig der Glaube an einen Gott gemeint ist, dann stellt sich natürlich die Frage: „Was unterscheidet [dann überhaupt] eine religiöse Einstellung zur Welt von einer nichtreligiösen?“ (16) An dieser Frage ersieht man, worum es Dworkin letztlich geht: Er will die Kluft zwischen Gläubigen und Ungläubigen niederreißen und beide Parteien auf einen gemeinsamen Boden stellen, um so den Kriegen, bei denen es sich eigentlich nicht um Religions-, sondern Kulturkriege handelt, „das Wasser ab[zugraben]“. Allerdings gesteht Dworkin auch gleich zu, dass das „natürlich ein utopisches Ziel“ sei (18f.).

Den „*metaphysischen Kern*“ der Religion sieht Dworkin in einer „religiösen Haltung“, die „die vollständige und eigenständige Wirklichkeit von Wert(en) an[erkennt]“ (19). Das impliziert für ihn, die beiden folgenden Werturteile „für objektiv wahr zu halten“:

„Erstens, dass das menschliche Leben einen objektiven Sinn oder eine objektive Bedeutsamkeit hat. [...] Dem zweiten Urteil zufolge ist das, was wir ‚Natur‘ nennen – das Universum als Ganzes und in all seinen Teilen –, nicht nur ein Tatsachenzusammenhang, sondern selbst erhaben: intrinsisch wertvoll und ein Wunder.“ (Ebd.)

⁷ Siehe oben Anm. 1. – Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf die 3. Aufl.

Im letzten Abschnitt des ersten Kapitels wird es dann völlig abstrus; dieser ist überschrieben mit „*Nichtpersonale Götter: Tillich, Spinoza und der Pantheismus*“ (36-46). In Tillich glaubt nämlich Dworkin, einen „interessanten Kandidaten für die Idee eines nichtpersonalen Gottes“ gefunden zu haben (39), was letztlich für ihn die Frage aufwirft: „Wo liegt der Unterschied zwischen einem Gott, der keine Person ist, und einem, der gar nicht existiert?“ (38) So ist Tillich für ihn letztlich ein „religiöser Atheist“ in seinem Sinne (41).⁸

Die drei restlichen Kapitel sind nicht mehr dem eigentlichen Thema des Buches gewidmet, wie es schon im Titel zum Ausdruck kommt, sondern hier beschäftigt sich Dworkin mit Fragen, die in einem weiteren Sinne mit seiner Hauptthese zusammenhängen bzw. mit Konsequenzen, die daraus folgen. So geht es ihm im zweiten Kapitel, das mit „Universum“ überschrieben ist, darum aufzuzeigen, dass das Universum „objektiv schön“ sei, eine Auffassung, die er anhand von Zeugnissen bedeutender Physiker zu belegen sucht. Auch hier meint er, ähnlich wie im Falle der Werte, dass man für eine solche These nicht auf einen Gott rekurrieren müsse (vgl. 49).⁹

Im vierten Kapitel geht es um die „Religionsfreiheit“, wie sie in politischen Verfassungen und Menschenrechtserklärungen vertreten wird. Dworkin möchte aber weder nur die sog. „Gottesreligionen“ in den Genuss des Rechts auf Religionsfreiheit kommen lassen, noch will er diesen Schutz auf alle möglichen Überzeugungen ausdehnen, was sicherlich problematisch wäre. Aus diesem Grunde möchte er die Religionsfreiheit „als eine zentrale Konkretisierung eines allgemeineren Rechts auf ethische Unabhängigkeit“ verstanden wissen (130; vgl. 118f.).

Das fünfte und letzte Kapitel ist überschrieben mit „Tod und Unsterblichkeit“. Auch hier stellt Dworkin ganz im Sinne seiner Hauptthese die Frage: „Brauchen wir wirklich einen Gott, um uns eine Alternative – ganz egal, welche – zu [...] [einer] vollständigen Auslöschung vorzustellen?“ (133) In einem ersten

⁸ Das ist aber ein völliges Missverständnis. Vgl. dazu ausführlich Werner SCHÜSSLER, Paul Tillich – ein „religiöser Atheist“? Kritische Anmerkungen zu Ronald Dworkins Schrift „Religion ohne Gott“, in: Christian DANZ / Marc DUMAS / Werner SCHÜSSLER / Mary Ann STENGER / Erdmann STURM (Hg.), *Ethics and Eschatology (= International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich*, Vol. 10/2015), Berlin / Boston 2015, 191-206.

⁹ Schon Max Scheler hat gegenüber einer solchen Sichtweise geltend gemacht, dass es selbstwidersprüchlich sei, wenn „Gelehrte“ Nietzsches Satz, dass Gott tot sei, ruhig unterschreiben könnten, „in ihrem Leben und ihrer Arbeit aber dennoch einen Wert anerkennt[en]“ (Max Scheler, *Mensch und Geschichte* [1926], in: DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. IX, hg. von Manfred S. FRINGS, Bern / München 1976, 120-144, 128).

Anlauf bringt Dworkin hier das Phänomen der Quantenfluktuation ins Spiel, aber da „die Vorstellung, unsere natürlichen Seelen würden unsere Tode als Quantenfragmente überleben“ (134), letztlich für ihn doch nichts Tröstliches an sich hat, so sucht er schließlich Zuflucht bei den Dichtern der Romantik, die uns aufgefordert hätten, „Kunstwerke aus unserem Leben zu machen“ (139) – die von Nietzsche in dieser Hinsicht inspirierte Postmoderne lässt grüßen! Das ist ihm zufolge „die einzige Art von Unsterblichkeit, die wir uns ausmalen [können] oder jedenfalls die einzige, die wir überhaupt anzustreben berechtigt sind“ (140). Was aber ist dann mit den unschuldigen Kindern, den Armen und Ausgestoßenen? Dass die natürliche Unsterblichkeit immer auch Thema der Philosophie war, und das nicht nur bei Platon und Leibniz, scheint Dworkin gar nicht wahrzunehmen.

Einmal davon abgesehen, dass Dworkin Tillichs Symbolverständnis völlig missversteht und dass Tillich nur darauf hinweisen möchte, dass Gott nicht Person ist wie wir Personen sind – mit allen Defiziten und Endlichkeiten – und dass es aus diesem Grunde angemessener sei, ihm „Über-Personalität“ zuzusprechen,¹⁰ sollte sich Dworkin auch Tillichs Hinweis in Bezug auf Einstein zu eigen machen, nämlich „an die Theologie mit der gleichen Fairneß heranzugehen, wie sie von jedem gefordert wird, der sich etwa mit der Physik auseinandersetzt; er muß gerechterweise die fortgeschrittenste und nicht irgendeine veraltete Form der Disziplin zum Gegenstand seiner Kritik machen.“¹¹ Dworkins Darlegungen sind zwar nicht so plakativ und primitiv wie diejenigen Dawkins’,¹² aber sie sind doch in gewisser Weise recht einfach gestrickt. Wenn er selbst meint, dass seine Überlegungen „versierten Theologen zweifellos ignorant und naiv“ erscheinen werden (35), so kann man dem nur beipflichten.

Insgesamt scheint mir Dworkin auch zu wenig zu berücksichtigen, dass die Gottesfrage nicht auf die theistischen Religionen beschränkt ist, sondern seit 2.500 Jahren immer auch ureigenstes Thema der Philosophie ist – bis in die Gegenwart hinein, was von ihm nur ganz kurz ventiliert wird (80f.). Wenn er in diesem Zusammenhang die Frage stellt, was die „Existenz Gottes“ „erklärt“, so wird damit deutlich, dass er die Pointe dieser „onto-theologischen“ Überlegungen nicht verstanden hat bzw. nicht verstehen will. Insgesamt scheint er zu Fragen und Problemen der klassisch-metaphysischen Tradition kaum einen Zugang

¹⁰ Vgl. Paul TILLICH, *Gesammelte Werke*, hg. von Renate ALBRECHT, Bd. XII, Stuttgart 1971, 303f.; dazu Werner SCHÜSSLER, *Paul Tillich – ein „religiöser Atheist“?* (s. Anm. 8), 199-205.

¹¹ Paul TILLICH, *Gesammelte Werke*, Bd. XII (s. Anm. 10), 302.

¹² Vgl. Richard DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Berlin 13. Aufl. 2014.

zu besitzen, selbst wenn er auf der anderen Seite Werten eine wie auch immer verstandene Objektivität zugestehen möchte – ein Gedanke, der ohne Rekurs auf den religiösen oder philosophischen Gottesgedanke kaum haltbar sein dürfte.

Dworkin ist zuzugestehen, dass es sich bei dem Begriff der Religion um einen „interpretativen“ Begriff (98) handelt. Aber es macht keinen Sinn, diesen so umzuinterpretieren, dass hier die entscheidende „Wirklichkeit“, auf die sich Religion bezieht, gestrichen wird, nämlich *Gott*. Dass es die bleibende Gefahr jeder Religion ist, etwas Bedingtes an die Stelle des Unbedingten zu setzen, dürfte außer Frage stehen; aber das spricht nicht grundsätzlich gegen sie – und schon gar nicht gegen Gott.

2. „Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche“ (Volker Gerhardt)

Dass sich Volker Gerhardt (*1944), einer der renommiertesten deutschsprachigen Philosophen der Gegenwart, mit der philosophischen Frage nach Gott auseinandersetzt, ist auf den ersten Blick lobenswert. Und dass diese Schrift noch im Jahr ihres Erscheinens eine zweite und bereits ein Jahr später eine dritte Auflage erhalten hat,¹³ dokumentiert das öffentliche Interesse an diesem Thema. Allerdings muss sogleich präzisierend hinzugefügt werden: Eigentlich geht es hier gar nicht um Gott, sondern um „das Göttliche“, wie der Untertitel auch schon sagt, und dieser nicht unwesentliche Unterschied darf nicht übersehen werden; ich werde darauf zurückkommen.

„Glauben ist ein existenzieller Akt. Er umfasst das Ganze eines Individuums und bezieht es auf das Ganze einer Handlungs- und Lebenslage. Den Glauben in dieser Leistung so zu beschreiben, dass seine Bedeutung für den Menschen kenntlich wird, ist die leitende Absicht des Buches.“ (9)

Mit diesen Sätzen leitet Gerhardt das „Vorwort“ ein, und sie weisen eine große Nähe auf zu Paul Tillichs formaler Bestimmung des Glaubens als „ultimate concern“, als „das, was uns *unbedingt* angeht“; doch wird auf diesen Denker leider kein Bezug genommen. Hinzu kommt, dass Gerhardt den Glaubensbegriff im weiteren Verlauf der Untersuchung aber sehr unpräzise, ja zuweilen sogar äquivok verwendet. Ganz auf dieser Linie möchte er gar bewusst den Unterschied von *belief* und *faith* einebnen (vgl. 43), was aber nur zur Verwirrung beiträgt, denn Glaube als Für-wahr-Halten und Glaube als existenzieller Akt sind zuerst einmal zwei ganz verschiedene Dinge.¹⁴ Wenn Gerhardt dann an späterer Stelle

¹³ Siehe oben Anm. 2. – Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf die 3. Aufl.

¹⁴ Vgl. dazu die Rezension von Georg SANS, in: Stimmen der Zeit 233 (2015) 51-53, 53.

das Göttliche als das bezeichnet, „*das uns etwas [!] angeht*“ (212; vgl. 223), so bedeutet das im Sinne Tillichs eine völlige Verharmlosung. Zu betonen, dass kein Wissen ohne Glauben auskommt (vgl. 133 u. ö.), macht diese Unbestimmtheit im Glaubensbegriff nur überdeutlich. Und den Glauben wesentlich als Gefühl zu verstehen (vgl. 29, 178-200, 230), wird diesem personalsten aller Akte kaum gerecht. Dass hier natürlich Schleiermacher und Rudolf Otto im Hintergrund stehen (vgl. 96), bedarf kaum einer Erwähnung, doch haben beide ja bekanntlich das Gefühl nicht im Sinne der Emotionalität verstanden.¹⁵

Insgesamt scheint mir das ganze Buch geradezu von einer gewissen – gewollten oder ungewollten (?) – terminologischen Unbestimmtheit zu leben, die es aber vielleicht für nicht wenige Leser geradezu attraktiv macht, werden doch so alle möglichen Seiten irgendwie „bedient“, was auch die zum Teil recht positiven Reaktionen, die die Schrift in der Tagespresse gefunden hat, verständlich macht.

In fünf Kapiteln durchschreitet Gerhardt – zum Teil in einer recht ermüdenden, weil ausgesprochen redundanten Art und Weise – ein sehr weites Feld, wobei es in den drei ersten Kapiteln um die Frage nach dem „Ganzen“ geht. Das vierte Kapitel thematisiert die „tragende Rolle des Gefühls“ im Glauben, das zentrale fünfte Kapitel ist dem „Sinn des Sinns“ gewidmet, und im sechsten Kapitel setzt sich Gerhardt mit der „christlichen Botschaft“ auseinander.

Gerhardt stellt sich mit seinem „Versuch“ „ausdrücklich in die Tradition der rationalen Theologie“ (11). Seine Grundthese lautet:

„Wir *glauben* an die Welt, in der wir sind. Und sie kann von uns, wenn sie uns in einer exemplarischen Ansicht als übergroß und übermächtig, vielleicht sogar staunenswert, schön oder erhaben gegenübertritt, als *göttlich* erfahren werden. Und wenn wir das *Göttliche der Welt* als etwas uns *personal Entsprechendes* annehmen, können wir es, sofern wir uns *selbst als Person* begreifen und in ihr ein persönliches Gegenüber suchen, als *Gott* ansprechen.“ (23; vgl. 266)

Die „*Personalisierung des Göttlichen als Gott*“ (27) ist aber bei Gerhardt nur im Sinne eines „Als-ob“ zu verstehen; er spricht in diesem Zusammenhang auch selbst vom „Imaginieren“ (33), was aber von so manchem Leser offenbar übersehen wird. Damit fällt er aber hinter die Gottesrede der großen Denker zurück, angefangen von Augustinus bis hin zu Tillichs Symboltheorie. Im letzten Kapitel räumt er allerdings ein, dass die Personalisierung des Göttlichen „ein Schritt des *Glaubens*“ sei (278).

¹⁵ Vgl. dazu Werner SCHÜSSLER, Gott erfahren – Gott denken. Paul Tillich im Anschluss an Rudolf Otto, in: Jörg LAUSTER / Peter SCHÜZ / Roderich BARTH / Christian DANZ (Hg.), Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin / Boston 2013, 347-359.

Das Göttliche darf Gerhardt zufolge selbstredend nicht als etwas Stoffliches oder Gegenständliches verstanden werden. Wenn er es aber „als die *alles umfassende Welt*“ begreift (29; vgl. 217f.), so wird nicht deutlich, wie sich ein solches Gottesbild vom Pantheismus abgrenzen lässt. Da hilft es auch wenig, wenn Gerhardt sich selbst so nicht verstanden wissen will (vgl. 225f.). Ähnliche Formulierungen begegnen permanent in immer neuen Variationen; hierzu einige Beispiele: „Das göttliche Ganze ist das Ganze der Welt – potenziert durch das Ganze, als das sich der Mensch versteht.“ (48) Oder: „Gott ist die Einheit, in der sich Mensch und Welt gegenüberstehen.“ (Ebd.) Oder: „*Als Gott, der uns etwas angeht, kann er nur zu unserer Welt gehören.*“ Folglich muss er als ein *Moment der Welt* gedacht werden.“ (223; vgl. 224f.) Oder: „*Gott kann nur die Welt bedeuten, in der wir selber sind.*“ (230) Oder: „Das Göttliche ist das *Integral von Mensch und Welt.*“ (287) Wobei Gerhardt hier wiederum synonym von Gott und Göttlichem spricht, was nicht gerade zur Klarheit beiträgt.

Eine gewisse Plausibilität gewinnen solche Aussagen, wenn man mit Gerhardt der Auffassung ist, dass der Begriff des Göttlichen „streng genommen nicht ‚transzendent‘, sondern ‚transzendental‘“ ist (75; vgl. 316):

„Wenn wir uns Gott über den allen Sinn tragenden *logos* nähern, reicht es tatsächlich aus, in ihm die *transzendente Bedingung* des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses zu suchen. Er muss dann nicht in ein Jenseits der Welt verlegt werden, sondern gehört in seiner fundierenden Stellung ganz und gar zur Welt, deren Sinn und Bedeutung stiftendes *Ganzes* er ist.“ (76)

An welche der Großen der Philosophie- und Theologiegeschichte Gerhardt hier wohl denkt, wenn er davon spricht, dass Gott in ein „Jenseits der Welt“ verlegt wird, bleibt allerdings offen. Dieser Vorwurf Gerhardts erinnert an ähnliche Kritikpunkte, die der anglikanische Bischof John A. T. Robinson seinerzeit in seinem Bestseller „Honest to God“ gegenüber der klassischen Metaphysik formuliert hat.¹⁶

Wenn Gerhardt zu Anfang des sechsten Kapitels das Göttliche als „eine *funktionale Bedingung unseres Selbst- und Weltverständnisses*“ bezeichnet (267), dann bedient er damit selbst diejenigen, die es „bei der Sinnkonstitution durch das Ineinander von Individualität und Universalität im verständigen Bezug des Ganzen einer Person auf das Ganze seiner Welt“ belassen möchten (268). Ihm selbst

¹⁶ Vgl. John A. T. ROBINSON, *Honest to God*, London 1963; dt.: *Gott ist anders*, München 1963. – Dazu ist kritisch zu sagen, dass sowohl Philosophie als auch Theologie von jeher um den bloß qualitativen, aber nicht quantitativen Abstand Gottes zur Welt, um die bloß modale, aber nicht lokale Trennung von Gott und Welt wussten. Vgl. dazu Klaus KREMER, „Gott ist anders.“ Eine Begegnung mit der gleichnamigen Schrift von J. A. T. Robinson, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 75 (1966) 193-210 u. 257-274.

scheint das aber nicht zu genügen, was auch daran deutlich wird, dass er im weiteren Verlauf dieses Kapitels dann, ganz im Anschluss an Kant, die christliche Botschaft „skelettiert“ und im Sinne einer natürlichen Religion interpretiert (288-292). Wenn Gerhardt dann aber auf nur wenigen Seiten „die ursprüngliche Offenheit der Kirche – und deren Verlust“ abhandelt (vgl. 292-299), den christlichen Kirchen gut gemeinte Ratschläge erteilt in ihrer „Verantwortung für den Glauben aller“ (vgl. 307-311) oder das Theodizeeproblem auf die Frage nach der „menschlichen Schwäche als der schier unerschöpflichen Quelle des Bösen“ reduziert (316f.), so ist das mehr als problematisch.

Gerhardts Schrift bleibt ein „Versuch“, wie der Untertitel ja auch schon sagt, und dieser reicht – wie gesagt – in keiner Weise an die Großen heran, die sich auch dieser Frage gewidmet haben und die der Autor zum Teil nur recht marginal erwähnt, wie beispielsweise Plotin, Augustinus, Nikolaus von Kues, Leibniz, Hegel oder Jaspers (vgl. 12). Gerhardts Schrift scheint mir auch mehr Bekenntnis- und weniger Erkenntnischarakter zu besitzen in dem Sinne, dass der Verfasser zuerst einmal diese Dinge für sich selbst klärt, was wohl nicht zuletzt damit zu tun hat, dass er – wie er im Vorwort bekennt – gleich zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn aus der protestantischen Kirche ausgetreten ist, diese Entscheidung aber 25 Jahre später wieder revidiert hat (vgl. 11).

Dass der Sinnbegriff sehr wohl in der Lage ist, metaphysisch fruchtbar gemacht zu werden, scheint mir unbestritten (vgl. 136). So hat das Tillich schon sehr früh mit seiner Sinntheorie zu leisten versucht.¹⁷ Und dass wir immer schon in einem Horizont des Sinns leben, scheint mir auch unbestreitbar zu sein; u. a. hat Viktor E. Frankl bekanntlich darauf den Fokus gelegt. Den „Sinn des Sinns“ aber mit dem „Ganzen“ zu verbinden und dieses als göttlich zu bezeichnen, erscheint mir wenig überzeugend zu sein, zumal ein solches Verständnis – wie schon angedeutet – kaum von pantheistischen Einschüssen frei sein dürfte.

Der vorliegende Versuch einer rationalen Theologie leidet an einer ganzen Reihe von Mängeln, wobei mir der gravierendste darin zu bestehen scheint, das Göttliche bzw. Gott seiner Transzendenz zu berauben. Diese aber mit Gerhardt im Sinne eines „Jenseits der Welt“ zu begreifen und aus diesem Grunde abzulehnen, dürfte am eigentlichen Sinn dieses alten Theorems völlig vorbeigehen.

¹⁷ Vgl. dazu Ulrich BARTH, Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbio-graphische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs, in: Christian DANZ / Werner SCHÜSSLER (Hg.), Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven (= Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich, hg. von Christian DANZ / Marc DUMAS / Werner SCHÜSSLER / Mary Ann STENGER / Erdmann STURM, Bd. 1), Berlin / New York 2011, 13-37.

Tillich spricht bekanntlich auch von Gott als der „Tiefe des Seins“,¹⁸ aber das ist nur der eine Aspekt, der seine Immanenz betont; der andere Aspekt ist für Tillich aber ebenso wichtig, nämlich seine Transzendenz, die er mit dem Begriff „Gott über Gott“ zum Ausdruck bringt.¹⁹ Verzweiflung und Sinnlosigkeit sind nämlich Tillich zufolge nur durch diesen zweiten Aspekt zu überwinden, wie er in seinem Bestseller „The Courage to Be“ von 1952 deutlich macht.²⁰

So ist es auch nur konsequent, wenn in einem solchen Denken, wie es Gerhardt vertritt, kein Platz bleibt für den Gedanken an eine – natürliche oder übernatürliche – Unsterblichkeit (vgl. 242; 338):

„Es kann daher nicht strittig sein, dass auch das Bewusstsein, einschließlich der auf ihm beruhenden Erscheinungsweisen des Geistes, *zur Welt* zu rechnen ist. Es gibt uns nicht den geringsten Anlass, dem Dasein der realen Welt ein Dasein unsterblicher Seelen im Nirgendwo eines Jenseits hinzuzufügen.“ (243)

Warum sollte man sich dann aber überhaupt noch mit diesen metaphysischen Problemen herumquälen, anstatt selbst noch „mit achtzig“ in stoischer Gelassenheit einfach „heiter [zu] arbeiten“ (268) – was aber Gerhardt seltsamerweise, aus welchen Gründen auch immer, auch nicht zu genügen scheint.

Gerhardts recht „naturalistische“ Konzeptionen des Göttlichen bzw. Gottes und des Geistigen mögen ja für sein eigenes Selbstverständnis genügen, aber für diejenigen, die nach einer tieferen metaphysischen oder religiösen Orientierung suchen, erscheint mir eine solche Position wenig hilfreich und kaum hoffnungsvoll zu sein. Und für diejenigen, die sich in Fragen der Metaphysik und der christlichen Theologie auskennen, ist dieser Entwurf kaum überzeugend.

3. Resümee

Bei näherem Hinsehen erweisen sich beide Schriften als wenig tragfähig. Dworkins Schrift leidet darunter, dass hier auf ein Gottesbild rekurriert wird, das immer noch eine Karikatur darstellt – und so wird das Kind mit dem Bade ausge-

¹⁸ Vgl. dazu Werner SCHÜSSLER, God as „depth of being“: On the relationship between immanence and transcendence in the thinking of Paul Tillich, in: Wessel STOKER / Willem LODEWIKUS VAN DER MERWE (Hg.), *Culture and Transcendence. A Typology of Transcendence* (= *Studies in Philosophical Theology*, vol. 50), Leuven / Paris / Walpole, MA 2012, 31-44; DERS., „Was uns unbedingt angeht.“ *Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs* (= *Tillich-Studien*, hg. von Werner SCHÜSSLER und Erdmann STURM, Bd. 1), Berlin 4. Aufl. 2015, 345-367.

¹⁹ Vgl. dazu Werner SCHÜSSLER, „Gott über Gott.“ Ein Zentralbegriff Paul Tillichs, in: Ebd., 133-141.

²⁰ Vgl. Paul TILlich, *Gesammelte Werke* (s. Anm. 10), Bd. XI, Stuttgart 1969, 13-139, bes. 137-139.

schüttet. Und Gerhards Schrift leidet darunter, dass es hier nicht um Gott, sondern um „das Göttliche“ geht, das – mit dem „Ganzen der Welt“ identifiziert – in der Immanenz aufzugehen scheint. Mit einer solchen Konzeption bleibt er aber hinter dem Gottesbild des *mainstream* abendländischer Philosophie zurück. Weder Platon noch Kant, auf die er sich ausgiebig bezieht, wären mit einem solchen Gottesbild bzw. Bild des Göttlichen einverstanden gewesen; selbst Jaspers nicht, auch wenn dieser aus verschiedenen seiner Formulierungen immer wieder herauszusprechen scheint. Wenn Jaspers auch mit seinem Chiffrenbegriff jede objektive Aussage über die Transzendenz aufgrund bestimmter philosophischer Voraussetzungen zu vermeiden sucht, so könnte er diese doch nicht mit dem „Ganzen der Welt“ in Verbindung bringen – ganz im Gegenteil, ist Gott bzw. die Gottheit (*deitas*) für ihn doch gerade die „Transzendenz aller Transzendenzen“.²¹ So reiht sich auch Jaspers ganz in die Reihe derer ein, die die „Existenz“ und die „Transzendenz“ als die eigentlichen „Gegenstände“ der Philosophie bezeichnen, die selbst aber „ungegenständlicher“ Natur sind;²² mit Augustinus gesprochen: die Seele und Gott; ähnlich haben es bekanntlich auch noch Descartes und Kant formuliert.

Die Brücke zu dem Gott der Religion, der ein personales Antlitz trägt, ist damit aber gänzlich abgebrochen. Dass Gottes Personalität nicht auf diejenige des Menschen zu reduzieren ist, sondern analog (Thomas von Aquin) oder symbolisch (Paul Tillich) zu verstehen ist, versteht sich von selbst.²³ Aber auch hier stellt sich letztlich die Frage: Kann der Grund des Seins denn wirklich weniger sein als das, was er begründet? Das ist kein „Beweis“, aber ein starkes Argument. Zwar sind metaphysische Aussagen nicht beweisbar, aber sie sind doch begründbar.²⁴ Und es gibt gute und weniger gute Begründungen.²⁵

In seinem „Versuch“ rekurriert Gerhardt auf sehr verschiedene philosophische Theoreme, von der klassischen Metaphysik über die Transzendentalphilosophie bis hin zur Existenzphilosophie. Aber, wie gesagt, das Ganze bleibt äu-

²¹ Karl JASPERS, *Von der Wahrheit*. Philosophische Logik, Erster Band, München 4. Aufl. 1991, 109.

²² Vgl. dazu Werner SCHÜSSLER, *Jaspers zur Einführung*, Hamburg 1995, bes. 71-99.

²³ Vgl. dazu Werner SCHÜSSLER (Hg.), *Wie läßt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, Darmstadt 2008.

²⁴ In diesem Sinne hat ja bekanntlich schon Aristoteles die Metaphysik u. a. als Prinzipienwissenschaft bezeichnet; bewiesen wird aber aufgrund von Prinzipien, die selbst, wie gesagt, nicht mehr beweisbar, sondern nur noch begründbar sind.

²⁵ So sieht Holm Tetens den Naturalismus entgegen landläufiger Meinung keineswegs besser begründet als den Theismus – ganz im Gegenteil. (Vgl. DERS., *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2. Aufl. 2015)

ßerst vage. Vielleicht übt aber gerade auch diese Vagheit heute einen großen Reiz aus, denn jeder scheint hier sein Pfründlein zu finden, das er sucht. Wenn Röser meint, dass diese Schrift „in die Mitte [...] der universitären Studien“ zu rücken sei,²⁶ so wüsste ich nicht, wie man diese Vagheit im Seminar auf den Begriff bringen könnte.

Auch Holm Tetens hat in einem jüngst erschienenen bemerkenswerten Bändchen mit dem Titel „Gott denken“ zu Recht die Gottvergessenheit der heutigen Philosophie beklagt. Wenn ich auch nicht allen Positionen von Tetens folgen kann, so aber ohne Zweifel seinem Hinweis, dass Gott als „Urgrund des Seins (der Wirklichkeit)“ nicht „das Ganze der Welt“ sein kann.²⁷ Was würde denn eine solche Position noch von derjenigen eines „atheistischen Mystikers“²⁸, als den sich André Comte-Sponville ja selbst versteht, unterscheiden, wenn dieser meint:

„Wir sind in dem großen Ganzen, und das geht, endlich oder nicht, in jeder Hinsicht über uns hinaus: Seine Grenzen, wenn es überhaupt welche hat, sind für uns definitiv un erreichbar. Es umgibt uns. Es enthält uns. Es überschreitet uns. Ist das nicht Transzendenz?“²⁹

Wie manche Rezensenten aus den Ausführungen von Gerhardt sogar noch so etwas wie einen personalen Gott herauslesen können, bleibt mir schleierhaft.³⁰ Otto Kallscheuer schreibt in einer Besprechung zu dem Buch von Gerhardt, die den bemerkenswerten Titel trägt „Glaube ohne Gott“ zu Recht: „Was der Autor ‚das Göttliche‘ nennt, fügt der Welt und unserem Leben in ihr nichts hinzu.“ Und weiter: „Augustinus oder Pascal, Luther oder Kierkegaard haben nicht über ‚das Göttliche‘ rasoniert; sie haben in tiefster Not die Stimme Gottes vernommen.“³¹

²⁶ Siehe oben Anm. 6.

²⁷ Holm TETENS, *Gott denken* (s. Anm. 25), 35.

²⁸ André COMTE-SPONVILLE, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2009, 224.

²⁹ Ebd., 171; vgl. 228.

³⁰ Vgl. z. B. Friedrich Wilhelm GRAF: „Selbst der in der Geschichte der rationalen Theologie vielfältig umstrittene Gedanke der Persönlichkeit wird von Gerhardt ausdrücklich verteidigt.“ (Zeit online [s. Anm. 5]); ähnlich S. O., in: Herder Korrespondenz 69/3 (2015) 161.

³¹ Neue Zürcher Zeitung: <http://www.nzz.ch/feuilleton/buecher/glaube-ohne-gott-1.18413199> [27.09.2015]. – So erstaunt es schon, wenn der evangelische Theologe Wolfgang Erich MÜLLER in seiner Rezension zu der Schrift von Gerhardt demgegenüber meint: „G[erhardt] hat mit diesem Ansatz, dessen Reichhaltigkeit hier nur verkürzt dargestellt werden konnte, eine philosophische Theologie für die Gegenwart eigenständig und stringently begründet. Es ist zu hoffen, dass die vielen Anstöße, die von diesem Buch ausgehen, von theologischer und philosophischer Seite aufgenommen und weiterführt werden.“ (In: Theo-

Wenn Holm Tetens zwischen einer trostlosen Metaphysik des Naturalismus und einer tröstlichen Metaphysik des Theismus unterscheidet,³² dann ist Dworkins Entwurf ohne Zweifel in keiner Weise tröstlich.³³ Aber auch Gerhardts „Versuch“ hat letztlich wenig Tröstliches an sich – gegen sein eigenes Bekunden! Denn ein Gott der Philosophen bzw. der Religiösen, der nichts anderes ist als das „Ganze der Welt“, bietet keine Antwort auf die Frage nach Unheil und Leid in der Welt, d. h. letztlich nach Erlösung und „Heil“.³⁴ Von dieser Seite aus wäre noch sehr viel mehr zu sagen, aber damit wären wir auch schon bei einer religiösen bzw. theologischen Argumentation; aber ich wollte mich ja hier in meiner kritischen Auseinandersetzung bewusst auf eine philosophische beschränken.

logische Literaturzeitung 140/5 [2015] Sp. 545-547, 547). – Nicht weniger verwundert ist man auch über das Urteil des katholischen Theologen Ralf MIGGELBRINK: „G[erhardt] gelingt mit seinem Buch eine überaus lesenswerte Anwendung traditioneller Argumentationen rationaler Theologie auf den zeitgenössischen gesellschaftlichen und politischen Kontext. [...] Entgegen solchen Strategien der Isolation und Selbstrelativierung des Glaubens an Gott [sc. einer bibel- und kirchenbezogenen Binnenkommunikation oder einer systemtheoretischen Abgrenzung] steht der Vf. [...] für die Geltendmachung des Gottesbegriffs in seiner für das Menschsein konstitutiven Bedeutung.“ (In: Theologische Revue 111/4 [2015] Sp. 308-309, 309) – Jüngst hat auch Klaus Müller in einem Beitrag mit dem Titel „Kann der Gottesgedanke philosophisch gerettet werden? Angemessener über Gott sprechen“ (Herder Korrespondenz 69/12 [2015] 34-38) mit seinem Versuch, den klassischen Theismus, den er als unhaltbar ablehnt und den es ihm zufolge durch einen wie auch immer verstandenen „Pantheismus“ zu ersetzen gelte, positiv auf Gerhardt Bezug genommen (ebd., 35f.), was aber nur eines deutlich macht, dass es ihm entweder entgangen ist, dass Gerhardt letztlich eine pantheistische Position vertritt oder es ihm kaum zu gelingen scheint, den Pantheismus vom Pantheismus deutlich abzugrenzen. Dass man der pantheistischen These – der Begriff „Pantheismus“ (= alles ist in Gott) geht bekanntlich auf Karl Chr. F. Krause (1828) zurück – etwas abgewinnen kann, steht auf einem anderen Blatt, denn es finden sich schon sowohl in der griechischen Philosophie als auch bei den Kirchenvätern Sätze, die in eine solche Richtung gehen, dass nämlich nicht nur Gott in den Dingen anwesend ist, sondern selbst die „Dinge“ „in Gott“ sind (vgl. dazu Klaus KREMER, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ‚Dinge‘ in Gott, Stuttgart 2006). Wird aber eine solche pantheistische Position – wie das bei Müller der Fall ist – mit der Vorstellung eines „werdenden Gottes“ gekoppelt, wie er in der Prozessphilosophie und -theologie vertreten wird, dann ist das höchst problematisch, denn es stellt sich hier die Frage: Ist ein werdender Gott überhaupt noch Gott oder nicht vielmehr ein Stück Welt oder eine Welt „neben“ der Welt, zeichnet sich doch Letztere gerade durch ihre Veränderlichkeit aus und ist Gott die Antwort auf das Problem der Veränderung in der Welt.

³² Holm TETENS, Gott denken (s. Anm. 25), 87-90.

³³ Vgl. dazu auch Johannes FISCHER, Der Verlust der Wirklichkeitspräsenz. Zu Ronald Dworkins „Religion ohne Gott“, in: Evangelische Theologie 75/2 (2015) 120-135, 135.

³⁴ Vgl. Werner SCHÜSSLER, „Healing Power.“ Zum Verhältnis von Heil und Heilen im Denken Paul Tillichs, in: Trierer Theologische Zeitschrift 123/4 (2014) 265-299.

WERNER SIMON

Zum Umgang mit dem ‚pädagogischen Paradox‘ in der katholischen ‚Religionspädagogik‘

Historischer Rückblick und bleibende Herausforderung

Abstract: How can education succeed in bringing about mature behaviour? What is needed to educate towards freedom? The so-called “educational paradox” constitutes a challenge that also has to be faced by “religious education”. The article examines exemplary answers to the questions above from a time when modern religious education was beginning to constitute itself in the course of the 18th and 19th centuries. At the same time they are fundamental questions of lasting importance in relation to the foundations of religious education in general.

„Eines der größten Probleme der Erziehung ist, wie man die Unterwerfung unter den gesetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, sich seiner Freiheit zu bedienen, vereinigen könne. Denn Zwang ist nötig! Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwang? Ich soll meinen Zögling gewöhnen, einen Zwang seiner Freiheit zu dulden, und soll ihn selbst zugleich anführen, seine Freiheit gut zu gebrauchen.“¹

Mit diesen Sätzen pointiert Immanuel Kant (1724-1804) ein konstitutives Problem neuzeitlicher Pädagogik, das in der Folgezeit als das Problem des ‚pädagogischen Paradoxes‘ tradiert wird. Wie kann zur Freiheit erzogen werden?² Wie kann durch erzieherisches Handeln mündiges Handeln ermöglicht werden? Wie kann Fremdmotivation des Handelns in Selbstmotivation des Handelns überführt werden?

Verstehen wir Religionspädagogik als die Theorie der erzieherischen Begleitung und Förderung religiösen Lernens, so stellt sich auch ihr das Problem dieses ‚pädagogischen Paradoxes‘. Und sie muss sich zu ihm positionieren.

Hier kann ein historischer Rückblick hilfreich sein, der jene Epoche in den Blick nimmt, in der sich die ‚Religionspädagogik‘ in einer dann auch zunehmend systematisierten Reflexionsgestalt auszubilden beginnt. Wie wird im Verlauf dieser Geschichte der sich allmählich konstituierenden Disziplin das Problem

¹ Immanuel KANT, Über Pädagogik, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2 (Werke, hg. von Wilhelm WEISCHEDL; Bd. 6), Darmstadt 2011, 694-761.

² Vgl. in diesem Zusammenhang auch: Henning SCHLUSS, Erziehung zur Freiheit? Zur vermeintlich paradoxen Beziehung von Erziehungszielen und Erziehungsverhältnissen, in: Die Deutsche Schule 99 (2007) 37-49.

des ‚pädagogischen Paradoxes‘ aufgenommen und beantwortet, aber auch eine Aufnahme verweigert und umgangen?

Ich konzentriere mich im Folgenden auf die katholische ‚Religionspädagogik‘, wobei ich mir bewusst bin, dass eine konfessionsvergleichende Betrachtung zu weiteren aufschlussreichen Einsichten führen wird. Der Zeitraum, den ich in den Blick nehme, erstreckt sich vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Es ist der Zeitraum, in dem die theoretische Reflexion religiöser Erziehung einen reichen literarischen Niederschlag gefunden hat. In diesem Zusammenhang beziehe ich mich auf eine Traditionslinie, die in der bisherigen religionspädagogischen Geschichtsschreibung allenfalls ansatzweise Berücksichtigung gefunden hat und so als ein ‚blinder Fleck‘ zugleich ein Forschungsdesiderat markiert: Es sind Theorien religiöser Erziehung, die am Ausbildungsort der seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts zunehmend flächendeckend eingerichteten Lehrerseminare entstehen und breitenwirksam kommuniziert werden. Stellvertretend sollen drei Exponenten dieser Tradition einer ‚Religionspädagogik‘ zu Wort kommen: Franz Michael Vierthaler, Mathäus Cornelius Münch und Aloys Karl Ohler. Problemanzeigend machen sie auf strukturell für die Disziplin bedeutsame Herausforderungen aufmerksam, auf die auch heute Antworten gefunden werden müssen.

1.

Ein Reskript der preußischen Regierung verpflichtete 1774 die an der Universität Königsberg lehrenden Philosophieprofessoren, in regelmäßigem Wechsel ein „Collegium Scholastico-Practicum“ zu halten. Immanuel Kant – seit 1756 Privatdozent und seit 1770 ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik an der Königsberger Universität – hat diese Vorlesung viermal gehalten, zuletzt im Wintersemester 1786/1787. Diese zuletzt gehaltene Vorlesung dürfte auch die Druckfassung widerspiegeln, die Friedrich Theodor Rink (1770-1821), ein Schüler Kants, im Jahr 1803 unter dem Titel „Immanuel Kant über Pädagogik“ veröffentlichte.³

³ Immanuel Kant über Pädagogik. Herausgegeben und mit einer Vorrede versehen von D. Friedrich Theodor RINK, Königsberg; Friedrich Nicolovius 1803. – Vgl. auch: Arnolf NIETHAMMER, Kants Vorlesung über Pädagogik. Freiheit und Notwendigkeit in Erziehung und Entwicklung (Europäische Hochschulschriften: Reihe 11, Pädagogik; Bd. 85), Frankfurt a. M. u. a. 1980; Peter KAUDER / Wolfgang FISCHER, Immanuel Kant über Pädagogik. 7 Studien, Baltmannsweiler 1999; Joachim KLENK, Immanuel Kant: Über Pädagogik. Problemgeschichtliche Analyse der Vorlesung über Pädagogik von 1777, München 2011.

Kant geht von der anthropologischen Grundannahme aus, dass der Mensch ein Wesen ist, das sowohl erziehungsbedürftig als auch erziehungsfähig ist. „Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht.“⁴ Im Unterschied zum instinktgeleiteten und darin vollkommenen Tier bedarf der Mensch, um zu der ihm eigenen Vollkommenheit gelangen zu können, der Erziehung.

„Disziplin oder Zucht ändert die Tierheit in die Menschheit um. Ein Tier ist schon alles durch seinen Instinkt; eine fremde Vernunft hat bereits alles für dasselbe besorgt. Der Mensch aber braucht eigene Vernunft. Er hat keinen Instinkt und muß sich selbst den Plan seines Verhaltens machen. Weil er aber nicht sogleich im Stande ist, dieses zu tun, sondern roh auf die Welt kommt: so müssen es andere für ihn tun.“⁵

Hauptaufgaben der Erziehung sind für Kant zum einen ‚Disziplinierung‘⁶ als ‚Bezähmung der Wildheit‘⁷ der auch dem Menschen ursprünglich eigenen ‚tierischen Antriebe‘⁸, zum anderen ‚Kultivierung‘⁹ durch Belehrung und Unterweisung sowie ‚Zivilisierung‘¹⁰ durch gesellschaftlichen Umgang, und schließlich ‚Moralisierung‘¹¹:

„Der Mensch soll nicht nur zu allerlei Zwecken geschickt sein, sondern auch die Gesinnung bekommen, daß er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke sind diejenigen, die notwendigerweise von jedermann gebilligt werden; und die auch in gleicher Zeit jedermanns Zwecke sein können.“¹²

Darin besteht das Ziel der Erziehung: durch erzieherisches Handeln dazu zu verhelfen, dass der Mensch sich selbst zum Guten bestimmen kann. „Sich selbst besser machen, sich selbst kultivieren, und wenn er böse ist, Moralität bei sich hervorbringen, das soll der Mensch.“¹³

Darin besteht ein für pädagogisches Handeln konstitutives Problem:

„Ich soll meinen Zögling gewöhnen, einen Zwang seiner Freiheit zu dulden, und soll ihn zugleich anführen, seine Freiheit gut zu gebrauchen. Ohne dies ist alles bloßer

⁴ KANT, Über Pädagogik (s. Anm. 1), 699.

⁵ Ebd., 697.

⁶ Vgl. ebd., 706 u. ö.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., 697f.

⁹ Vgl. ebd., 706 u. ö.

¹⁰ Vgl. ebd., 707 u. ö.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Ebd., 707.

¹³ Ebd., 702.

Mechanism, und der der Erziehung Entlassene weiß, sich seiner Freiheit nicht zu bedienen.“¹⁴

Eine Erziehung, die sittliche Freiheit ermöglichen will, kann dieses Ziel nur als eine Praxis erreichen, die zugleich ihr eigenes Ende zum Ziel hat. Und sie wird ihr Ziel nur erreichen, wenn sie dieses Ziel bereits in der Erprobung sittlicher Freiheit in der Erziehung antizipiert.

Kant formuliert in diesem Zusammenhang drei Maximen für das pädagogische Handeln und fordert:

„1) daß man das Kind von der ersten Kindheit an in allen Stücken frei sein lasse (ausgenommen in den Dingen, wo es sich selbst schadet [...]), wenn es nur nicht auf die Art geschieht, daß es anderer Freiheit im Wege ist [...].

2) Muß man ihm zeigen, daß es seine Zwecke nicht anders erreichen könne als nur dadurch, daß es andere ihre Zwecke auch erreichen lasse [...].

3) Muß man ihm beweisen, daß man ihm einen Zwang auflegt, der es zum Gebrauche seiner eigenen Freiheit führt, daß man es kultiviere, damit es einst frei sein könne [...].“¹⁵

2.

Wie integriert die sich zeitparallel im Kontext des allgemeinpädagogischen Diskurses herausbildende katholische ‚Religionspädagogik‘ diese von Kant im ‚pädagogischen Paradox‘ pointierte Problemstellung? Welche Antworten findet sie auf die Herausforderung einer am Bildungsziel der Ermöglichung sittlicher Freiheit orientierten Konzeption erzieherischen Handelns? Die folgenden drei Beispiele verdeutlichen drei epochaltypisch konturierte Antwortversuche.

2.1

Das letzte Drittel des 18. Jahrhunderts ist auch in den katholischen Territorien des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation eine Epoche grundlegender Schul- und Bildungsreformen.¹⁶ Sie speisen sich aus Motiven der ‚Katholischen

¹⁴ Ebd., 711. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch: Robinson DOS SANTOS, Moralität und Erziehung bei Immanuel Kant, Kassel 2007; Julia BALOGH, Immanuel Kant über Pädagogik. Zur anthropologischen Notwendigkeit von Führung in der Erziehung, München 2011; Markus RIEFLING, Die Kultivierung der Freiheit bei der Macht. Eine pädagogische Betrachtung von Grenzziehung und Grenzüberschreitung, Wiesbaden 2013; Markus SPEIDEL, Erziehung zur Mündigkeit und Kants Idee der Freiheit, Frankfurt a. M. 2014.

¹⁵ KANT, Über Pädagogik (s. Anm. 1), 711.

¹⁶ Vgl. Maria ZENNER, Die Bedeutung der Aufklärung für die Entwicklung des katholischen Schul- und Bildungswesens, in: Christoph KRONABEL (Bearb.), Zur Geschichte des

Aufklärung¹⁷ und beziehen sich sowohl auf das niedere als auch auf das höhere Schulwesen, auf deren Organisation, aber auch auf das inhaltliche Lehrprogramm und die Lehrmethode.

So auch im Erzstift Salzburg, wo Fürsterzbischof Hieronymus von Colloredo-Waldsee (1732-1812), ein profilierter Vertreter der ‚Katholischen Aufklärung‘, 1773 eine Schulkommission beruft, 1777 eine Musterschule errichtet, welche die Funktion einer Normalschule für die Lehrerbildung im Erzstift übernimmt, und 1790 ein „Seminar zur Bildung von Lehrern für die Stadt- und Landschulen“ des Erzstiftes gründet.¹⁸

Erster Direktor des Salzburger „Schullehrer-Seminars“ wird Franz Michael Vierthaler (1758-1827).¹⁹ 1791 werden ihm – einem Nichtpriester – die Vorlesungen aus der Katechetik im Salzburger Priesterseminar, 1792 darüber hinaus ein pädagogischer Lehrauftrag an der Salzburger Benediktineruniversität übertragen. Aus Vierthalers Lehrtätigkeit erwachsen Buchveröffentlichungen,²⁰ die in mehreren Auflagen erscheinen:

katholischen Schulwesens (Handbuch Katholische Schule; Bd. 3), Köln 1992, 69-111; Notker HAMMERSTEIN / Ulrich HERRMANN (Hg.), Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Band 2: 18. Jahrhundert. Vom späten 17. Jahrhundert bis zur Neuordnung Deutschlands um 1800, München 2005.

¹⁷ Vgl. Norbert JUNG, Die Katholische Aufklärung – eine Hinführung, in: Rainer BENDEL / Norbert SPANNENBERGER (Hg.), Katholische Aufklärung und Josephinismus. Rezeptionsformen in Ostmittel- und Südosteuropa (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands; Bd. 48), Köln u. a. 2015, 23-51 (Lit.); Harm KLUETING (Hg.), Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland (Studien zum achtzehnten Jahrhundert; Bd. 13), Hamburg 1993.

¹⁸ Vgl. Ludwig HAMMERMEYER, Das Erzstift Salzburg, ein Zentrum der Spätaufklärung im katholischen Deutschland (ca. 1786-1803), in: KLUETING, Katholische Aufklärung (s. Anm. 17), 346-368.

¹⁹ Zu Franz Michael Vierthaler: Wilhelm BERANEK, Die psychologischen und bildungstheoretischen Grundlagen der Didaktik Vierthalers, Diss. phil. Wien 1970; Matthias LAIREITER (Hg.), Franz Michael Vierthaler. Festschrift zum 200. Geburtstag am 25. September 1958 (Veröffentlichungen des Pädagogischen Instituts Salzburg; Sonderheft 2), Salzburg 1958; Festschrift der Bundes-Lehrerbildungsanstalt in Salzburg zur Feier des 150jährigen Bestandes der Lehrerbildung und des 100. Todesjahres Vierthalers. Zugleich 10. Anstaltsbericht, Salzburg 1927; Wilhelm VON DER FUHR, Michael Vierthaler und seine Zeit. Eine vergleichende Studie der Pädagogik des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts (Zur Fortbildung des Lehrers; Bd. 18), Berlin 1909; Franz ANTHALLER, Franz Michael Vierthaler, der Salzburger Pädagoge. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik (Separatdruck aus dem 4. Programm der K. K. Lehrerbildungsanstalt in Salzburg 1880), Salzburg 1880.

²⁰ Vierthalers pädagogische Schriften fanden Aufnahme sowohl in die im Verlag Herder (Freiburg i. Br.) erscheinende „Bibliothek der katholischen Pädagogik“ (1888-1916) als auch in die im Verlag Schöningh (Paderborn) erscheinende „Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit“ (1888-1914): Franz Michael Vierthalers Aus-

– aus der Tätigkeit als Direktor des „Schullehrer-Seminars“ das Lehrbuch *„Elemente der Methodik und Pädagogik“* (1791)²¹;

– aus den Vorlesungen im Priesterseminar die Programmschrift *„Geist der Sokratik. Ein Versuch, den Freunden des Sokrates und der Sokratik gewidmet“* (1793)²²;

– aus den Vorlesungen an der Universität der *„Entwurf der Schulerziehungskunde“* (1794)²³.

Vierthaler kritisiert einen „Mechanismus“²⁴, den er im „Unterricht in der Religion“²⁵ seiner Zeit beobachtet:

„Es giebt Religionslehrer, deren Katechisationen nicht mehr als Prüfung des Kindergedächtnisses sind, und wieder andere, deren Methode in einer Art Zirkel, in erkünstelten Inversionen besteht, wobei in zehn Fragen und Antworten immer nur ebendieselben Worte wiederkehren, ohne daß diese erklärt werden.“²⁶

Solches ‚mechanische‘ Lehren und Lernen hat aber zur Folge, dass „der Verstand leer und das Herz kalt bleibt“.²⁷

Gefordert ist von daher ein Perspektivenwechsel, der seinen Ausgang vom lernenden Kind und von der Entwicklung seiner Seelenkräfte nimmt. Psychologische Erkenntnisse haben in diesem Zusammenhang didaktische, nicht nur methodische Relevanz.

„Bekannschaft mit der stufenartigen Entwicklung der Seelenkräfte ist für den Pädagogen unumgänglich notwendig, sowohl in Rücksicht der Zeit, da er von jeder derselben Gebrauch machen darf, und der Mittel, wodurch er ihre Entwicklung mit be-

gewählte pädagogische Schriften. Hg. u. mit einer Einl. u. Anm. versehen von L[epold] GLÖCKL (Bibliothek der katholischen Pädagogik; Bd. 6), Freiburg i. Br. 1893 [Einleitung: Franz Michael Vierthaler, der „salzburgische Overberg“: 1-24]; Franz Michael Vierthalers pädagogische Hauptschriften: 1. Geist der Sokratik, 2. Elemente der Methodik und Pädagogik, 3. Entwurf der Schulerziehungskunde. Hg. u. mit einer Einl. u. Anm. versehen von Wilhelm VON DER FUHR („Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit“; Bd. 29), Paderborn 1904 [Einleitung: 1-37].

²¹ Franz Michael VIERTHALER, *Elemente der Methodik und Pädagogik nebst kurzen Erläuterungen derselben*, Salzburg: Duyle 1791, ²1793, ³1802, ⁴1804, ⁵1810.

²² Franz Michael VIERTHALER, *Geist der Sokratik. Ein Versuch, den Freunden des Sokrates und der Sokratik gewidmet*, Salzburg: Mayr 1793, ²1798, Würzburg ⁴1810.

²³ Franz Michael VIERTHALER, *Entwurf der Schulerziehungskunde in einer Reihe von Vorlesungen und zum Gebrauche derselben*, Salzburg: Mayr 1794, Würzburg 1809, Wien 1824.

²⁴ Franz Michael VIERTHALER, *Elemente der Methodik und Pädagogik*, § 119 – zit. nach DERS. 1893 (s. Anm. 20), 160.

²⁵ Vgl. ebd., §§ 108-122 – VIERTHALER 1893 (s. Anm. 20), 150-163.

²⁶ Ebd., § 119 – zit. nach VIERTHALER 1893 (s. Anm. 20), 160.

²⁷ Ebd., § 120 – zit. nach VIERTHALER 1893 (s. Anm. 20), 160.

fördern kann, als auch in Ansehung der Gegenstände, welche in den Unterricht aufgenommen werden sollen.“²⁸

Vierthaler verknüpft diese entwicklungs- und lernpsychologische Perspektive mit dem Bildungsinteresse der Aufklärung, den Zögling zu befähigen, sich selbstständig seines Verstandes zu bedienen. „Soll das Gedächtnis getreu werden, so muß alles, was demselben anvertraut wird, *Nahrung für den kindlichen Verstand und Stoff zum selbstständigen Denken* sein.“²⁹

Welche Form erzieherischer und unterrichtlicher Kommunikation ist aber solchem Erlernen selbstständigen Denkens förderlich? Vierthaler recurriert – wie auch weitere Vertreter der katholischen Katechetik und Pädagogik seiner Zeit³⁰ – auf das Modell der Lehrart des Sokrates, wie es in den platonischen Dialogen überliefert wird. Er versteht die „sokratische Methode“³¹ dabei nicht verkürzt als Methode eines gelenkten Frageunterrichts, sondern entfaltet sie im Modell eines fragend-nachdenklichen Gesprächs als eines Grundmusters erzieherischer und unterrichtlicher Kommunikation.

„Wer dem Verstand deutliche Begriffe und dem Herzen Wärme geben will, muß auf eine Art sprechen, die nicht bloß dem Gegenstand, wovon er spricht, sondern auch den Personen, mit denen er spricht, ihrem Alter, ihren Kenntnissen und selbst ihrem Charakter angemessen ist; das ist, er muß ein Sokratiker sein.“³²

Die „sokratische Lehrart“³³ bezieht dabei ihre Geltung daraus, dass sie als eine auf Psychologie gegründete Lehrart eine „natürliche Lehrart“³⁴ ist.

„Ihr individueller Name soll uns nicht irre führen. Die Sokratik gründet sich mehr auf Psychologie als Autorität. Der Sohn des Sophroniskus schuf seine Methode

²⁸ Franz Michael VIERTHALER, Entwurf der Schulerziehungskunde, § 21 – zit. nach DERS., 1893 (s. Anm. 20), 172.

²⁹ Ebd., Entwurf der Schulerziehungskunde, § 103 – zit. nach VIERTHALER 1893 (s. Anm. 20), 201.

³⁰ Vgl. J. L. STANGL [= Joseph Anton GALL], Sokrates unter den Christen in der Person eines Dorfpfarrers, 3 Bde., Wien 1783-1784; Bernhard GALURA, Grundsätze der sokratischen Katechisirmethode. Eine Einleitung in den Katechismus nach sokratischer Methode für katholische Eltern und Lehrer, Freiburg i. Br. 1793; DERS., Grundsätze der wahren, d. i. sokratischen Katechisirmethode. Eine Einleitung zu den Gesprächen eines Vaters mit seinem Sohne über die christkatholische Religion, Augsburg 1798.

³¹ Vgl. VIERTHALER, Entwurf der Schulerziehungskunde, §§ 205-242 – zit. nach DERS. 1893 (s. Anm. 20), 232-251. Vgl. auch: Patrick BÜHLER, Negative Pädagogik. Sokrates und die Geschichte des Lernens, Paderborn u. a. 2012.

³² VIERTHALER, Entwurf der Schulerziehungskunde, § 212 – zit. nach DERS. 1893 (s. Anm. 20), 234.

³³ Ebd., Entwurf der Schulerziehungskunde, § 215 – zit. nach VIERTHALER. 1893 (s. Anm. 20), 235.

³⁴ Ebd.

nicht, er schöpfte sie aus der Natur. Es ist daher möglich, ein Sokratiker zu sein, ohne je etwas von einem Sokrates gehört zu haben.³⁵

Worin aber besteht die Kunst der ‚sokratischen‘ Gesprächsführung? Vierthaler veranschaulicht sie am Beispiel des Sokrates und zeichnet in seiner Gestalt zugleich das Idealbild des ‚sokratischen‘ Erziehers und Lehrers. Er formuliert damit zugleich Maximen für das pädagogische Handeln:

„Er forderte überhaupt von den Menschen nicht, daß sie seinen Schritten mühsam folgen sollten, sondern richtete sich vielmehr nach den ihrigen und suchte sie, anstatt ihnen seine Denkart vorzuschreiben, ihrer eigenen Denkart bewußt und mächtig zu machen.“³⁶

„Bewunderungswürdig war seine Gabe, dem Schüchternen Mut, dem Mißtrauischen Vertrauen, dem Erschöpften neue Kraft, allen Lust zum Sprechen einzufloßen.“³⁷

„Er glaubte selbst ihren Vorurteilen einige Achtung schuldig zu sein, verwarf sie nie geradezu und erreichte ebendeswegen nur desto sicherer sein Ziel. Seine Schüler wurden durch ihn in den Stand gesetzt, sich selbst von denselben loszumachen.“³⁸

„Er mochte dies oder jenes thun, so drang er immer auf Klarheit und Bestimmtheit. Das ist das Charakteristische, die Seele seiner Methode. Wie er selbst dachte, hell und deutlich, suchte er auch andere Menschen zu machen.“³⁹

In diesem Zusammenhang führt Vierthaler eine auch für die Religionspädagogik bedeutsame Differenzierung ein:

„Lagen die Gegenstände, die den Stoff der Unterredung ausmachten, innerhalb der Grenzen der gesunden Vernunft und nicht über den Ideenkreis seiner Zuhörer hinaus, so machte er nicht den Lehrer, sondern den Forscher.“⁴⁰

„Konnte aber das, wovon er sprach, nicht aus der Quelle der reinen Vernunft abgeleitet werden, gründete es sich auf Geschichte, Herkommen, Erfahrung, so machte er den *einfachen Erzähler*.“⁴¹

Diese Differenzierung markiert sowohl die Reichweite als auch eine Grenze ‚sokratischer‘ Mäeutik in der religiösen Unterweisung.

Im Rekurs auf die ‚sokratische Methode‘ und in ihrer Aktualisierung in der Form einer ‚sokratischen Lehrkunst‘ skizziert und entfaltet Vierthaler eine Kultur unterrichtlicher Unterredung, die Schüler zum selbstständigen Denken motiviert und befähigt. Er löst das Paradox pädagogischen Handelns, indem er pä-

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., § 229 – zit. nach VIERTHALER 1893 (s. Anm. 20), 245.

³⁷ Ebd., § 223 – zit. nach VIERTHALER 1893 (s. Anm. 20), 239f.

³⁸ Ebd., § 222 – zit. nach VIERTHALER 1893 (s. Anm. 20), 239.

³⁹ VIERTHALER, Geist der Sokratik, § 18 – zit. nach DERS. 1893 (s. Anm. 20), 233 Anm. 1.

⁴⁰ VIERTHALER, Entwurf der Schulerziehungskunde, § 225 – zit. nach DERS. 1893 (s. Anm. 20), 242.

⁴¹ Ebd., § 226 – zit. nach VIERTHALER 1893 (s. Anm. 20), 243f.

dagogisches Handeln – dies gilt auch für das religionspädagogische Handeln – als kommunikatives Handeln versteht, das intentional am Ideal einer dialogischen, tendenziell symmetrischen Kommunikation Maß nimmt.

2.2

Lexika sind Bestandsaufnahmen des aktuellen Wissensstandes eines Wissensgebiets. Wissenschaftliche Lexika bündeln Erträge der Forschung und markieren offene Fragen und Desiderate. Sie dokumentieren zugleich den erreichten Grad der Ausdifferenzierung einer Disziplin im Prozess ihrer Entwicklung und ihrer Institutionalisierung. Dies gilt auch für die sich als Dimension und als Teilbereich einer katholisch verorteten Pädagogik ausbildende ‚Religionspädagogik‘.⁴²

So erscheint in den Jahren 1840 und 1842 als erstes katholisches schulpädagogisches Lexikon im deutschsprachigen Raum⁴³ das von Matthäus Cornelius Münch (1771-1853)⁴⁴ verfasste dreibändige *„Universal-Lexikon der Erziehungs-*

⁴² Vgl. Bernd SCHRÖDER, *Institutionalisierung und Profil von Katechetik und Religionspädagogik im Spiegel von Lexika*, in: DERS. (Hg.), *Institutionalisierung und Profil der Religionspädagogik. Historisch-systematische Studien zu ihrer Genese als Wissenschaft (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart; Bd. 8)*, Tübingen 2009, 409-439.

⁴³ Die Herausbildung einer pädagogischen Fachlexikographie beginnt im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts: Carl Daniel KÜSTER, *Sittliches Erziehungs-Lexicon oder Erfahrungen und geprüfte Anweisungen wie Kinder von hohen und mittlern Stande, zu guten Gesinnungen und zu wohlständigen Sitten können angeführet werden. Ein Handbuch für edelempfindsame Eltern, Lehrer und Kinder-Freunde, denen die sittliche Bildung ihrer Jugend am Herzen liegt*, Magdeburg 1774; Gottfried Immanuel WENZEL, *Paedagogische Encyclopaedie, worinn (in alphabetischer Ordnung) das Noethigste, was Vaeter, Muetter, Erzieher, Hebammen, Ammen und Waerterinnen, sowohl in Ansehung der koerperlichen Erziehung, als in Ruecksicht der moralischen Bildung der Kinder, von der Geburtsstunde an bis zum erwachsenen Alter, wissen und beobachten sollen, kurz und deutlich erklaret wird*, Wien 1797; Johann Christoph Friedrich BAUMGARTEN, *Handwörterbuch für Volksschullehrer. Oder Belehrungen über Erziehung und Unterricht im Allgemeinen. Über Volksschulen überhaupt, ihre äußere und innere Einrichtung und Ordnung. In 2 Theilen*, Quedlinburg 1828; Johann Georg Christian WÖRLE, *Encyklopädisch-pädagogisches Lexikon, oder, Vollständiges alphabetisch geordnetes Hand- und Hilfsbuch der Pädagogik und Didaktik. Zum Behuf des praktischen Lehrfachs, so wie zu Conferenz-Aufsätzen und Examina für Volks-Lehrer und Seminaristen. Nach den besten Quellen und dem neuesten Standpunkt der Literatur*, Heilbronn 1835. – Vgl. Kristin HEINZE, *Bildungsgeschichte als „Krebsgang“*. Die Rezeption des Philanthropismus durch Matthäus Cornelius Münch, in: Marcelo CARUSO / Heidemarie KEMNITZ / Jörg-W. LINK (Hg.), *Orte der Bildungsgeschichte*, Bad Heilbrunn 2009, 91-109, hier 92-94.

⁴⁴ Zu Matthäus Cornelius Münch: Johannes SCHNEIDERHAN, *Matthäus Cornelius Münch, ein schwäbischer Pädagoge. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des württembergischen Volksschulwesens im 19. Jahrhundert*, Schwäbisch Gmünd 1895. – Vgl. auch: HEINZE,

*und Unterrichts-Lehre für ältere und jüngere christliche Volksschullehrer*⁴⁵. Es erfährt bereits 1844/1845 eine 2. Auflage. Nach Münchs Tod besorgt Hermann Thaddäus Loé OSB (1818-1880) eine Neubearbeitung des Werkes, die 1859/1860 als 3. Auflage des Lexikons verlegt wird.⁴⁶

Matthäus Cornelius Münch wurde 1799 in Meersburg als Diözesanpriester des Bistums Konstanz ordiniert. 1826 wurde er erster Rektor des Lehrerseminars in (Schwäbisch) Gmünd, des ersten katholischen Lehrerseminars im Königreich Württemberg.⁴⁷ Münch nimmt dieses Amt vier Jahre wahr und wechselt anschließend wieder in die Seelsorge als Pfarrer und Bezirksschulinspektor. Als Diözesanpriester des Bistums Konstanz und nach dessen Aufhebung als Diözesanpriester des neu gegründeten Bistums Rottenburg steht Münch in der Wirkungsgeschichte des südwestdeutschen Reformkatholizismus. Die 1. Auflage des „Universal-Lexikon“ ist Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860), die 2. Auflage Bernhard Galura (1764-1856) gewidmet.⁴⁸

Bildungsgeschichte als „Krebsgang“ (s. Anm. 43). Ferner: Kristin HEINZE, Zwischen Wissenschaft und Profession. Das Wissen über den Begriff der „Verbesserung“ im Diskurs der pädagogischen Fachlexikographie vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, Opladen / Farmington Hills 2008, 259-331.

⁴⁵ Matthäus Cornelius MÜNCH, *Universal-Lexikon der Erziehungs- und Unterrichts-Lehre für ältere und jüngere christliche Volksschullehrer*, 3 Bde., Augsburg: Schlosser 1840-1842; DERS., *Universal-Lexikon der Erziehungs- und Unterrichts-Lehre für ältere und jüngere christliche Volksschullehrer, Schulkatecheten, Geistliche und Erzieher*, 2., revidierte, verbesserte und vermehrte Auflage, 3 Bde., Augsburg: Schlosser 1844-1845. – Vgl. auch: DERS., *Vademecum für aeltere und jüngere Volksschul-Lehrer in welchem die Erzieh- und Unterrichtslehre ihrem Geiste nach enthalten ist und den Lehrer auf Stegen und Wegen begleitet*, Augsburg: Kranzfelder 1831; Augsburg: Schlosser ²1836; Augsburg: Kollmann ³1847 (unter dem Titel: *Vademecum für ältere und jüngere Volksschullehrer, wie auch für Geistliche, in welchem die Erziehungs- und Unterrichtslehre ihrem Geiste nach enthalten ist, und den Lehrer auf Wegen und Stegen begleitet*).

⁴⁶ MÜNCH, *Universal-Lexikon der Erziehungs- und Unterrichts-Lehre für Schulaufseher, Geistliche, Lehrer, Erzieher und gebildete Eltern*, 3., umgearb. u. verb. Auflage, hg. von Hermann Th. LOÉ, 3 Bde., Augsburg: Schlosser 1859-1860.

⁴⁷ Vgl. Georg FRIEDERICH, *Die Volksschule in Württemberg im 19. Jahrhundert* (Studien und Dokumentationen zur deutschen Bildungsgeschichte; Bd. 6), Weinheim 1978; Helmut CHRISTMANN / Lothar ZAHN (Hg.), *Zeit der Lehre – Lehre der Zeit. 150 Jahre staatliche Lehrerbildung in Schwäbisch Gmünd*, Schwäbisch Gmünd 1975; Albert DEIBELE, *Die Lehrerbildung in Schwäbisch Gmünd in den Jahren 1825-1962*, 3 Bde., Schwäbisch Gmünd 1962.

⁴⁸ Vgl. August HAGEN, *Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs*, Stuttgart 1953; DERS., *Geschichte der Diözese Rottenburg*, Band 1, Stuttgart 1956; DERS., *Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus*, Bd. 1 u. Bd. 2, Stuttgart 1948 und 1950.

Münch findet den Ansatz einer Lösung des mit dem ‚pädagogischen Paradox‘ beschriebenen Problems, indem er von der Erziehungsfähigkeit des Menschen als einem anthropologischen Grunddatum ausgeht. Sie ist Möglichkeitsbedingung einer Erziehung, die bei gegebenen Anlagen, Vermögen und Kräften des Kindes ansetzt und deren Entwicklung und Entfaltung erzieherisch begleitend anregt und fördert, um zunehmend in Selbstbildung überführt und von dieser abgelöst zu werden.

„Erziehen heißt zur Entwicklung, Uebung und Bildung der Anlagen und Fähigkeiten eines Menschen beitragen, und ihn in ihrer Entfaltung so zu leiten, daß er dadurch zu seiner vollkommenen Ausbildung gelangen und seine erhabene Bestimmung erreichen kann.“⁴⁹

Es gehört dabei zur Hauptaufgabe der Erziehung, „die vorhandene innere Kraft so anzuregen und zu leiten, daß das Menschenkind allmählich und allseitig erstarke, und seine Bildung stets selbstthätig fortbestehe, da sie in diesem Leben nie aufhören darf.“⁵⁰

Die Bildung des Erkenntnis-, des Gefühls- und des Begehrungsvermögens folgt dabei Regeln, die „aus dem Wesen des zu erziehenden Subjekts von selbst hervorgehen“⁵¹. Erziehung ist insofern Hilfe zur „Selbstbildung“⁵².

Münch verortet dieses Verständnis von Erziehung und Bildung schöpfungstheologisch. Die Bildungsfähigkeit der Menschen und das „Gebot zur Bildung“⁵³ wurden vom Schöpfer selbst grundgelegt. Es entspricht den Absichten Gottes, dass die „Entwicklung der gesammten Menschenkraft zu der ihr angewiesenen Bestimmung, d. i. zur Gottähnlichkeit“⁵⁴ finde.

Erziehung hat in diesem Zusammenhang den Charakter der Ermutigung:

„So wie der Zögling allmählich an Geist und Körper erstarkt, so werde er auch immer mehr sich selbst überlassen, und fühle sich dadurch besonders belohnt, daß man ihm ein größeres Zutrauen schenkt, was ihn gewöhnlich mehr ermuthigt.“⁵⁵

„Man flöße ihm wahres Gottesvertrauen, Besonnenheit und Muth ein, so wird er auch die Gefahren bestehen, die seiner warten in der Welt, die stets im Argen liegt.“⁵⁶

Erziehung zielt somit auf „Selbstbildung“⁵⁷, auf „Selbstständigkeit“⁵⁸ und „Selbstthätigkeit“⁵⁹. Die angezielte Freiheit selbstständigen Handelns wird aber nicht

⁴⁹ MÜNCH (Bd. 1) 1840 (s. Anm. 45), 271 (Art. Erziehen).

⁵⁰ Ebd., 273 (Art. Erziehen).

⁵¹ Ebd., 279 (Art. Erziehung, Hauptgrundsätze derselben).

⁵² MÜNCH, (Bd. 2) 1842 (s. Anm. 45), 578-580 (Art. Selbstbildung).

⁵³ MÜNCH, (Bd. 1) 1840, 114 (Art. Bildung).

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ MÜNCH, (Bd. 2) 1842 (s. Anm. 45), 579 (Art. Selbstbildung).

⁵⁶ Ebd.

ohne ihre Antizipation in der Ausgestaltung des erzieherischen Handelns erreicht werden können. „Je freier er [sc. der Knabe] unter einer weisen Leitung handeln lernte, desto christlich-freier wird er künftig über seine Neigungen und Lebensverhältnisse gebieten.“⁶⁰

Programmatisch formuliert Münch in diesem Zusammenhang: „Die Erziehung muß religiös sein.“⁶¹ Unter religiöser Erziehung versteht er dabei zum einen eine Dimension allen erzieherischen Handelns, zum anderen ein bestimmtes pädagogisches Aufgabenfeld: Religion „hat einen eigenthümlichen Inhalt, Gegenstand und Zweck“⁶². Er verortet diese Aufgabe religiöser Erziehung anthropologisch: Religion „erzeugt besondere Gefühle im Gemüthe, Beweggründe im Willen, Erkenntnisse im Geiste und Handlungen im Leben“⁶³. Sie tritt in das Bewusstsein als eine „Sphäre des Gemüths“⁶⁴, als „das unverfügbare Gefühl, daß das Herz zum Unendlichen, daß es für Gott geschaffen sey, und deshalb durch nichts Endliches befriedigt werden könne“⁶⁵. Münch interpretiert dieses „religiöse Gefühl“⁶⁶ theologisch als ein mit dem Menschsein ursprünglich gegebenes „Gottesbewußtsein“⁶⁷, das aus „des Menschen Verwandtschaft mit Gott und sein[em] besondere[n] Verhältniß zu ihm“⁶⁸ erwächst.

Religion bleibt für ihn dabei notwendig auf Offenbarung verwiesen: „Ohne Offenbarung giebt es keine Religion.“⁶⁹ Ihr Ursprung liegt in einer dynamischen Wechselbeziehung:

„Thatsächlich entspringt die Religion dadurch, daß Gott sich zum Menschen herabläßt, und der Mensch sich zu Gott erhebt. Jenes geschieht im Wort Gottes, in welchem er sich und sein Werk erklärt, dieses durch den Glauben, in welchem der Mensch das Wort als ein göttliches und ewiges aufnimmt.“⁷⁰

Hier zeigt sich ein dem ‚pädagogischen Paradox‘ korrespondierendes ‚theologisches Paradox‘. Der Glaube selbst bleibt unverfügbar. Er verdankt sich sowohl

⁵⁷ Vgl. Anm. 50.

⁵⁸ MÜNCH, (Bd. 2) 1842 (s. Anm. 45), 587f. (Art. Selbstständigkeit).

⁵⁹ Ebd., 588f. (Art. Selbstthätigkeit).

⁶⁰ Ebd., 587 (Art. Selbstständigkeit).

⁶¹ MÜNCH, (Bd. 1) 1840 (s. Anm. 45), 273 (Art. Erziehung, Charakter derselben).

⁶² Ebd., 274.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd., 421 (Art. Gefühl, Gefühlsvermögen).

⁶⁶ Ebd., 420-422.

⁶⁷ Ebd., 421.

⁶⁸ Ebd., 451.

⁶⁹ Ebd., 274 (Art. Erziehung, Charakter derselben).

⁷⁰ Ebd.

göttlicher Freiheit als auch menschlicher Freiheit. Gleichwohl kann der „religiöse Sinn“⁷¹ als Disposition für den Glauben erzieherisch „geweckt, belebt, gepflegt und erhalten werden“⁷². Die Weckung und Pflege des religiösen Gefühls als Kernaufgabe religiöser Erziehung darf dabei jedoch nicht gegen die Bildung des Erkenntnisvermögens ausgespielt werden. Münch greift auf Metaphern zurück, die bereits bei Vierthaler begegneten, wenn er betont, er wolle „nicht denen huldigen, welche beim Religionsunterrichte, ohne für Klarheit und Gründlichkeit zu sorgen, bloß auf das Herz und die Phantasie wirken. Es handelt sich dabei nicht bloß um *Wärme*, sondern auch um *Licht*.“⁷³

2.3

Im Verlauf der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts kommt es zu einer nun dezidiert konfessionell-kirchlichen Profilierung der katholischen Pädagogik. Katholische Pädagogik und katholische Religionspädagogik werden nach ‚katholischen Prinzipien‘ konzipiert und entfaltet. 1861 erscheint in Mainz Aloys Karl Ohlers (1817-1887)⁷⁴ „*Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichts. Eine systematische Darstellung des gesammten katholischen Volksschulwesens für Geistliche und Lehrer*“⁷⁵. Ohler absolvierte sein Studium der Theologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Gießen und wurde 1839 als Diözesanpriester des Bistums Mainz ordiniert. 1852 wurde er auf Vorschlag von Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877) von der hessen-darmstädtischen Regierung zum Direktor des großherzoglichen katholischen Lehrerseminars in Bensheim ernannt.⁷⁶ 1867 in das Mainzer Domkapitel und als Referent für Schulan-

⁷¹ MÜNCH, (Bd. 2) 1842 (s. Anm. 45), 600f. (Art. Sinn, religiöser).

⁷² Ebd., 600.

⁷³ MÜNCH, (Bd. 1) 1840 (s. Anm. 45), 455 (Art. Gefühl, Gefühlsvermögen).

⁷⁴ Trotz der außergewöhnlich breiten und langwährenden Rezeption des Ohlerschen „Lehrbuches“ fehlt bisher eine Monographie zu Leben und Werk Aloys Karl OHLERS. – Vgl. zum zeitgeschichtlichen Mainzer Kontext: Karl KARDINAL LEHMANN / Peter REIFENBERG (Hg.), Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877) – der unmoderne Moderne, Freiburg / Br. 2013; Martin KLOSE, „Weil es Gott durch die Kirche befiehlt.“ Der Moraltheologe Christoph Moufang (1817-1890) im Spannungsfeld seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der neuscholastischen Moraltheologie (Moraltheologische Studien. Neue Folge; Bd. 3), St. Ottilien 2003; Josef GÖTTEN, Christoph Moufang. Theologe und Politiker 1817-1890. Eine biographische Darstellung, Mainz 1969.

⁷⁵ Aloys Karl OHLER, Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichts. Eine systematische Darstellung des gesammten katholischen Volksschulwesens für Geistliche und Lehrer, Mainz: Kirchheim 1861.

⁷⁶ Vgl. Eduard BERLET, Lehrerbildung in Hessen-Darmstadt 1770-1918. Vorgeschichte und Geschichte der großherzoglichen Seminare in Bensheim, Friedberg, Alzey und Darm-

gelegenheiten in das Bischöfliche Ordinariat berufen, lehrte Ohler von 1867 bis 1889 – unterbrochen durch die Schließung des Seminars in den Jahren 1877-1886 während des Kulturkampfes – an der mit dem Mainzer Priesterseminar verbundenen philosophisch-theologischen Lehranstalt Katechetik und Pädagogik.⁷⁷ Sein aus der Lehrtätigkeit am Lehrerseminar und am Priesterseminar erwachsenes „*Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichts*“ erlebte zwischen 1861 und 1884 zehn Auflagen und wurde auch überregional breit rezipiert.⁷⁸

Ohler grenzt die im Ausgang von „katholischen Prinzipien“⁷⁹ gewonnene Theorie „christlicher Erziehung“⁸⁰ ab gegenüber Erziehungstheorien, „welche nicht von den richtigen Prinzipien ausgehen und darum falsch sind“⁸¹, weil sie die Bestimmung des Menschen, seine Natur oder die Erziehungsmittel einseitig oder falsch auffassen. Ihnen gegenüber muss „[d]ie christliche Erziehung als die allein wahre“⁸² angesehen werden, weil sie von den „richtigen Prinzipien“⁸³ ausgeht, „welche nicht einseitig durch die Vernunft oder Erfahrung, sondern vielmehr durch den positiven *Offenbarungsglauben* gewonnen werden“⁸⁴.

„Wie das Auge des Lichtes bedarf, um seine Sehkraft zu bethätigen; so ist es mit dem Menschengeste. Das Licht, in welchem er die Wahrheit erkennen kann und soll, ist aber ein doppeltes, ein *inneres, ihm angehöriges*, nämlich seine *Vernunft*, und ein *anderes, ihm nicht angeborenes*, darum höheres, nämlich die Offenbarung. Indem die neue Pädagogik das Letztere verwarf und nur von dem Ersten sich leiten ließ, verlor sie sich in die Irrgänge, in welche wir sie begleitet haben.“⁸⁵

Ohler schlussfolgert, dass nur eine sich nicht „außer“ oder „neben“, sondern „in“ der Kirche verortende Erziehung und nur eine sich nicht „außer“ oder „neben“, sondern „in“ der Kirche verortende Theorie der Erziehung zu wahrer Erkenntnis gelangen kann.⁸⁶

stadt, hg. von Peter FLECK (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte; Bd. 68), Darmstadt / Marburg 1987.

⁷⁷ Vgl. BISCHÖFLICHES PRIESTERSEMINAR MAINZ (Hg.), 175 Jahre Bischöfliches Priesterseminar Mainz, Mainz 1980.

⁷⁸ Mainz: Kirchheim ¹1861, ²1862, ³1863, ⁴1865, ⁵1868, ⁶1870, ⁷1872, ⁸1874, ⁹1878, ¹⁰1884.

⁷⁹ Aloys Karl OHLER, *Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichts. Eine systematische Darstellung des gesammten katholischen Volksschulwesens für Geistliche und Lehrer*, Mainz ⁷1872, III.

⁸⁰ Ebd., 57.

⁸¹ Ebd., 50.

⁸² Ebd., 57.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd., 42.

⁸⁵ Ebd., 57.

⁸⁶ Vgl. ebd., III.

„Nur *in der Kirche* werden wir *alle wahren* Grundsätze der Erziehung und ihre richtige Anwendung auf den Zögling *klar, sicher und bestimmt* kennen lernen. Sie verwirft nicht die Resultate vernünftigen Denkens und der Erfahrung, aber sie beleuchtet dieselben mit einem höheren Lichte, scheidet die Verirrungen der menschlichen Vernunft aus und ergänzt, vervollständigt und vervollkommenet das Fehlende, Unsichere und Unvollkommene.“⁸⁷

In der Konsequenz dieser Prämissen kommt es sowohl bei der Bestimmung des Erziehungsziels als auch bei der Bestimmung der Erziehungsmittel zu einer sowohl theologisch als auch pädagogisch fragwürdigen Oszillation und Vermischung pädagogischer und soteriologischer Kategorien, zu einer quasi-sakramentalen Überhöhung des Erziehungsgeschehens und zu einer verfremdenden Pädagogisierung des Gnadengeschehens.

„Die christliche Pädagogik kann keine andere und erhabeneren Aufgabe haben, als den Unmündigen Handbietung zur *Vereinigung mit Christus* zu leisten und sie dahin zu führen, daß sie später *als Mündige mit freiem Willen und mit freudigem Geiste nach Aehnlichkeit und Gemeinschaft mit Christo streben*.“⁸⁸

Zu den „Mittel[n] der christlichen Erziehung“⁸⁹ zählt Ohler in diesem Zusammenhang einerseits „natürliche“⁹⁰, andererseits „übernatürliche Erziehungsmittel“⁹¹.

„Das erste, wodurch die Erziehung des Menschen bewerkstelligt wird, ist die Gnadewirkung Gottes im menschlichen Herzen. Sonach ist das höchste aller Erziehungsmittel nicht ein natürliches, sondern ein übernatürliches, nämlich die *Gnade*.“⁹²

„Da wo mit Sorgfalt die Religion gepflegt wird, herrscht ein religiöser Geist, der das gesammte Schulleben durchdringt und die Schule zu einer *Heilsanstalt* für alle macht.“⁹³

Wie aber integriert das Modell dieser als ‚Religionspädagogik‘ grundierten ‚katholischen Pädagogik‘ das Problem des ‚pädagogischen Paradoxes‘? Ohlers Ausführungen sind ambivalent und doch in der Konsequenz eindeutig.

Einerseits wird das Erziehungsziel der Überführung des erzieherisch angeleiteten Handelns in ein selbstständiges und eigenverantwortliches Handeln des Zöglings bejaht. Die im Kind schlummernden Kräfte und Fähigkeiten sollen „so

⁸⁷ Ebd., 57.

⁸⁸ Ebd., 58.

⁸⁹ Ebd., 63.

⁹⁰ Ebd., 65.

⁹¹ Ebd., 64.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd., 173.

erregt und *geleitet* werden, daß dasselbe allmählich *zur eigenen Fortbildung* befähigt wird⁹⁴ und so „allmählich zur Selbstständigkeit gelangt“⁹⁵. Denn:

„Darin liegt vorzüglich die Würde des Menschen, der Grund seiner Vervollkommnung und das Verdienst seines Handelns, daß er allerdings mit der Gnade Gottes, aber doch vermöge seines freien Willens nach eigener Selbstbestimmung das Gute wollen und vollbringen, das Böse wahrnehmen und meiden kann.“⁹⁶

Ohler grenzt das Konzept der „christlichen Erziehung“ einerseits ab gegenüber dem Konzept einer „gewalthätigen Erziehung“⁹⁷, die vor allem auf „Zwangsmittel“⁹⁸ wie Drohung und Strafen setzt – „Das ist nicht der Weg der Natur, der Vernunft und des Christenthums“⁹⁹ – sowie gegenüber dem Konzept einer „technischen Erziehung“¹⁰⁰, deren Hauptmittel ist, „daß man den Zögling nie und in Nichts sich selbst überläßt, sondern *ununterbrochen an ihm regelt und arbeitet*“¹⁰¹.

Andererseits grenzt Ohler das Konzept der „christlichen Erziehung“ aber auch gegenüber dem Konzept einer „philanthropischen Erziehung“¹⁰² ab, die der „einzigen Grundregel“¹⁰³ folgt:

„Lasse dem Kind frei seinen Willen, dann gelangt es zur Willenskraft und Charakterstärke, zur Freiheit und Selbstständigkeit, die doch das Höchste ist. Denn was ist der Mensch, der nicht frei ist, und wie kann er frei werden, wenn man ihn nicht alsbald frei werden läßt? Nur so wird er sittlich und bildet sich überhaupt wahrhaft.“¹⁰⁴

Demgegenüber bringt Ohler die Notwendigkeit einer erzieherischen ‚Leitung‘¹⁰⁵ zur Freiheit zur Geltung, einer Freiheit, die für ihn Ziel, aber nicht Möglichkeitsbedingung des erzieherischen Handelns ist.

Zu den in der „Natur des Kindes“¹⁰⁶ schlummernden Seelenkräften zählt Ohler das Erkenntnisvermögen, die Gefühle und das Begehrungsvermögen, das zum einem die Triebe, zum anderen den Willen umfasst.

⁹⁴ Ebd., 66.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd., 104.

⁹⁷ Ebd., 55.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd., 56.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd., 53.

¹⁰³ Ebd., 54.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 66.

¹⁰⁶ Ebd., 67.

Die „Ausbildung des Willens“ verlangt dabei zweierlei: „erstens *die Richtung*, zweitens *die Stärkung* desselben“¹⁰⁷. Ersteres erfolgt durch die Ausrichtung des Willens am verpflichtenden „Gesetz“¹⁰⁸, letzteres durch Übung und Gewöhnung. Das Konzept der Willensbildung wird in diesem Zusammenhang autoritativ verankert und entfaltet. Zum einen rekurriert Ohler auf einen angeborenen „Autoritätsglauben“ des Kindes:

„Darum pflege, erhalte und bewahre der Lehrer im Kinde jenen *Autoritätsglauben und jene kindliche Pietät*, welche ihm angeboren sind, und wornach es aus Achtung und Anhänglichkeit Alles glaubt und gerne thut, was ihm seine Vorgesetzten sagen, solange es an diesen keine Unwahrheit und Fehler findet.“¹⁰⁹

Zum anderen rekurriert er auf die Autorität des Erziehers, der als „Stellvertreter Gottes“ die Autorität des Gebotes Gottes repräsentiert.

„*Der Beweggrund*, das Gesetz zu erfüllen, soll für das Kind weder in der sklavischen Furcht, noch in der falschen Humanität, sondern in der *Ehrfurcht* bestehen. Danach hat es seine Erzieher als Stellvertreter Gottes anzusehen und darum mit Glaube und Liebe seinen Willen dem ihrigen *vollständig, pünktlich und gern zu unterwerfen*.“¹¹⁰

Die Ausbildung des Willens wird so zur Ausbildung des Willens zum Gehorsam, für den „nothwendige Gründe“¹¹¹ geltend gemacht werden. „Der Zögling muß glauben, daß der Gehorsam ein *Gebot Gottes* ist.“¹¹²

„Christliche Selbstverleugnung“ wird so zum „edelsten und höchsten Akt“ des menschlichen freien Willens und zum Fundament der anzustrebenden Tugenden:

„*Das ist die christliche Selbstverleugnung, welche der edelste und höchste Akt des menschlichen Willens ist*. Sie hat zwei Bestandtheile, wovon der eine die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter den Geist ist, der andere die Hingabe des Geistes an Gott in sich begreift. Mit dieser christlichen Selbstverleugnung muß früh begonnen werden, damit sie zur Angewöhnung und zum fortdauernden Geschäfte des ganzen Lebens werden kann.“¹¹³

So tritt an die Stelle des auf das Erziehungsziel sittlicher Freiheit bezogenen ‚pädagogischen Paradoxes‘ das mit theologischen Argumenten gestützte Paradox eines durch Erziehung induzierten und durch Verinnerlichung angeeigneten ‚selbstständigen Gehorsams‘.

¹⁰⁷ Ebd., 104.

¹⁰⁸ Ebd., 105.

¹⁰⁹ Ebd., 105f.

¹¹⁰ Ebd., 105.

¹¹¹ Ebd., 106.

¹¹² Ebd., 113.

¹¹³ Ebd.

3.

Die vorgestellten Konzepte einer ‚Religionspädagogik‘ zeigen epochaltypische Profile und die Signaturen des jeweiligen Zeitkontextes. So spiegelt Vierthalers Ansatz das Interesse der Aufklärung an einem selbständigen Denken und an einer solches Denken ermöglichenden Bildung der Verstandeskräfte. Münch akzentuiert das Interesse der Romantik an einer Bildung des Gemüts als eines ursprünglichen Bewusstseins sowie der Bildung des Gefühls als eines eigenständigen Modus der Welterschließung. Ohlers Ansatz spiegelt demgegenüber das in Reaktion auf die Revolutionen von 1848 politisch und gesellschaftlich, aber auch kirchlich verstärkt zur Geltung gebrachte Grundmuster autoritativer Legitimation sowie den kirchengeschichtlichen Kontext einer Abgrenzung gegenüber Herausforderungen der Moderne, die als ‚Zeitirrtümer‘ abgewiesen werden. Drei Jahre nach der Erstveröffentlichung seines *„Lehrbuchs der Erziehung und des Unterrichts“* erscheinen 1864 die Enzyklika *„Quanta cura“* Papst Pius‘ IX. und der *„Syllabus errorum“*.

Geschichte gibt zu denken. Wir können aus vergangenen Problemkonstellationen lernen, ohne dabei allerdings dem Irrtum verfallen zu dürfen, historische Modelle ungeschichtlich auf gegenwärtige Problemkonstellationen übertragen zu wollen. Die drei ausgewählten Ansätze repräsentieren wissenschaftsgeschichtlich drei Phasen im Prozess der Entstehung und Ausdifferenzierung katholischer Religionspädagogik. Ihr Umgang mit dem für neuzeitliche Pädagogik unhintergehbaren ‚pädagogischen Paradox‘ wirft strukturell bedeutsame Grundsatzfragen auf, die bei der Entfaltung des Entwurfs einer pädagogisch anschlussfähigen Religionspädagogik auch heute beantwortet werden müssen.

Vierthaler skizziert eine Kultur des Gesprächs als eine dialogische Kommunikation, die dem Erziehungsziel selbständigen Denkens Rechnung zu tragen sucht. In diesem Zusammenhang stellt sich als strukturell bedeutsame Grundsatzfrage: Wie muss religionspädagogisches Handeln als eine Form kommunikativen Handelns strukturiert sein, will es dieses Erziehungsziel erreichen? Stand in der jüngeren Gegenwart die Klärung der Fragen ‚Was heißt religiöses Lernen? Was ist ein religiöser Lernprozess?‘¹¹⁴ im Zentrum religionspädagogischer Verständigung, so wäre nun gleichgewichtig die Frage zu stellen: Welche Grundstruktur hat eine am Erziehungsziel der Mündigkeit orientierte, religiöses Ler-

¹¹⁴ Vgl. die Beiträge des Themenheftes *„Was ist ein religiöser Lernprozess?“*: Der evangelische Erzieher 49/2 (1997); Ludwig RENDLE (Hg.), *Was heißt religiöses Lernen? Religionsunterricht zwischen den Bildungsstandards und der Unverfügbarkeit des Glaubens. Dokumentation. 2. Arbeitsforum für Religionspädagogik*, 27. bis 29. März 2007, Donauwörth 2007; Burkard PORZELT, *Grundlegung religiöses Lernen*, Bad Heilbrunn 2009.

nen begleitende, anregende und fördernde pädagogische Kommunikation? Die Kommunikationstheorie unterscheidet den Inhaltsaspekt und den Beziehungsaspekt menschlicher Kommunikation. Paul Watzlawick formuliert das bekannte Axiom: „Jede Kommunikation hat einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt, derart, daß letzterer den ersteren bestimmt und daher eine Metakommunikation ist.“¹¹⁵ Es ist der Beziehungsaspekt, der wesentlich darüber bestimmt, wie Inhalte der Kommunikation aufgenommen und welche Bedeutung ihnen zugemessen wird. Welche Beziehungsstrukturen korrespondieren dem religionspädagogisch angestrebten Erziehungsziel? Welche Gestalten sozialer Lernräume und Lernorte sind solchem durch erzieherische Kommunikation anzuregenden religiösen Lernen förderlich, und welche erschweren oder verhindern es?

Münch begründet die Möglichkeit einer Erziehung mit dem Ziel der Mündigkeit in der Entfaltung einer differenzierten Psychologie menschlicher Seelenvermögen, die durch erzieherisches Handeln geweckt und in ihrer Entwicklung gefördert werden können. Er beantwortet damit eine zweite für die Grundlegung der Religionspädagogik strukturell bedeutsame Grundsatzfrage: Welches sind die anthropologischen Möglichkeitsbedingungen einer religiösen Erziehung, die Mündigkeit in der Religion zum Ziel hat? Inwiefern ist es berechtigt, von einer religiösen Erziehungsfähigkeit und Bildungsfähigkeit des Menschen zu sprechen? Die gegenwärtige Religionspädagogik hat diese Problemstellung einer ‚religionspädagogischen Anthropologie‘ in der jüngeren Vergangenheit wiederentdeckt und im Fachdiskurs zukunftssträchtige Forschungsperspektiven eröffnet.¹¹⁶ Fand Münch Antworten unter Aufnahme von Erkenntnissen der zeitgenössischen Psychologie, so muss heute eine tragfähige Antwort in einem multiperspektivischen Austausch gesucht und gefunden werden: im Dialog mit Humanwissenschaften, Sozialwissenschaften und Naturwissenschaften, mit Philosophie und Theologie.

Ohlers Ansatz einer im Ausgang von „katholischen Prinzipien“ gewonnenen Theorie „christlicher Erziehung“ verdeutlicht die Aporien und das Ungenügen einer theologisch deduzierten Religionspädagogik. In diesem Zusammenhang stellt sich eine dritte strukturell bedeutsame Grundsatzfrage, auf die eine Religionspädagogik, die sowohl theologisch als auch pädagogisch anschlussfähig sein

¹¹⁵ Paul WATZLAWICK / Janet H. BEAVIN / Don D. JACKSON, *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern u. a. ⁶1982, 56.

¹¹⁶ Vgl. Hans-Ferdinand ANGEL u. a., *Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen*, Stuttgart 2006; Bernhard GRÜMME, *Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie (Grundlagen Theologie)*, Freiburg i. Br. 2012; Thomas SCHLAG / Henrik SIMOJOKI (Hg.), *Mensch – Religion – Bildung. Religionspädagogik in anthropologischen Spannungsfeldern*, Gütersloh 2014.

will, eine Antwort finden muss: Wie wird bei der Grundlegung und in der Entfaltung des Konzepts der Disziplin das Verhältnis von Theologie und Pädagogik bestimmt? Wechselseitig anschlussfähige Konzepte können nur in der Konvergenz theologischer und pädagogischer Optionen und Argumentationen gewonnen werden. Religionspädagogik als eine Integrationswissenschaft, die in transdisziplinären Bezügen verortet ist, bleibt somit in ihrer Entfaltung auf das Modell der Konvergenzargumentation verwiesen, in der die Eigenständigkeit und die Eigenart sowohl theologischer als auch pädagogischer Erkenntnisgewinnung gewahrt bleiben und füreinander fruchtbar werden können. Mit Blick auf das ‚pädagogische Paradox‘ stellt sich dabei insbesondere die Frage, wie das pädagogische Interesse an einer Erziehung zur Mündigkeit mit dem theologischen Interesse an einer in authentischer Selbstausslegung der christlichen Glaubensstradition gewonnenen Freiheit im Glauben vermittelt werden kann.

Der historische Rückblick – ausgehend vom ‚pädagogischen Paradox‘ als einer markanten Problemanzeige neuzeitlicher Pädagogik – lässt somit bereits in der Entstehungsphase katholischer Religionspädagogik bleibende Herausforderungen erkennen. Sie müssen von jeder Generation neu angenommen und auf den gegenwärtigen Kontext bezogen beantwortet werden. Historische Vergewisserung kann dabei Nutzen stiften, indem sie den Fragehorizont aktueller Problemsichten weitet und so gegenwärtigen Problemstellungen zusätzliche Tiefenschärfe verleiht.

BESPRECHUNGEN

TROMP, Sebastian: Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Kommission für Glauben und Sitten. II. Vatikanisches Konzil, hg. v. Alexandra von Teuffenbach, Bd. III/1-2 (1963-1964), Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2014, 1194 S., brosch., 150,00 €, ISBN 978-3-88309-929-3.

Mit diesem wiederum in zwei Teilbände unterteilten, nahezu zwölfhundert Seiten umfassenden dritten Band der Tagebücher und Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil des niederländischen, in Rom tätigen Jesuitentheologen Sebastian Tromp kann die Herausgeberin ihr ebenso löbliches wie schwieriges und daher leider nur gemächlich voranschreitendes Editionswerk fortsetzen. Zu Bedeutung und materialem Gehalt dieser Aufzeichnungen des Sekretärs der theologisch wichtigsten Konzilskommission insgesamt muss nicht erneut Stellung genommen werden (vgl. meine Rez. in: TThZ 122 [2013] 268-271). Diesmal werden die Jahre 1963/64 präsentiert, konzilsgeschichtlich gesprochen die Periode der zweiten Session und der anschließenden zweiten Interessio. Inhaltlich sind damit vor allem der Abschluss der Liturgiekonstitution, die weiteren Debatten zur Ekklesiologie (samt ihren berühmt-berüchtigten Orientierungsabstimmungen zu besonders kontroversen Einzelfragen) und zum Ökumenismus sowie – in der Zeit zwischen der zweiten und dritten Session – die schwierige Wiederaufnahme des Offenbarungsthemas verbunden. Erneut ist Tromp ein bestens informierter und – trotz aller klaren eigenen Positionierung – weithin zuverlässiger Berichterstatter. Dies könnte etwa an seinen Zusammenfassungen der Reden *in aula* unmittelbar überprüft werden; ihr Abdruck (samt Übersetzung) macht einen erheblichen Teil des ersten Teilbandes aus. Aufgrund dieser Objektivität ist dies allerdings auch keine neue Einsichten vermittelnde Lektüre. Dies heißt jedoch nicht, dass bei ihm auch schon alles Interessante und Relevante aufzufinden wäre: So übergeht er – um ein für Mainz interessantes Beispiel zu nennen – bei der von Kardinal Tisserant konzilsöffentlich getadelten Verteilung von Flugblättern zum Mediendekret deren Inhalt und die beteiligten Personen (331); kurz darauf scheint er in der Rede des italienischen Bischofs Pangrazio den entscheidenden Punkt verpasst zu haben, der zur Formel von der „Hierarchie der Wahrheiten“ führen sollte (333). Spannender wird es naturgemäß, wenn von Geschehnissen und Debatten berichtet wird, die sich hinter geschlossenen Türen abgespielt haben. Hierzu zählen wieder besonders die Sitzungen der „Kommission für Glauben und Sitten“, wie die Herausgeberin dieses Organ gewiss zutreffend nennt, wenn auch die Beteiligten selbst dafür meist wechselnde Namen benutzten. Sichtbar wird erneut, hier vielleicht sogar noch stärker als in den vorangegangenen Bänden, dass die sogenannte Konzilsminderheit, der sich Tromp sicherlich insgesamt nahe fühlte, keineswegs eine geschlossene Gruppe bildete oder sich auch nur des überwiegenden Wohlwollens des Sekretärs aus dem Personal des Heiligen Offizium erfreute. Weder mit seinem (hier wie dort) Vorgesetzten, Kardinal Ottaviani, noch mit weiteren Vertretern scheint ihn ein engeres Vertrauensverhältnis verbunden zu haben. Besonders und mehrfach beklagt er, dass er nicht die wesentliche Rolle in der Beratung des Kommissionsvorsitzenden spielen konnte, wie dies dann zwi-

schen der diesem etwas unglücklichen Duo zur Seite gegebenen neuen Konstellation aus der *squadra belga* (Bischof Charue von Namur und Peritus Gérard Philips aus Löwen) trefflich funktionierte. Dies konnte Tromp nicht anders denn als gezielte Entmachtung empfinden.

Nochmals interessanter gegenüber all diesen Texten, die das eigentliche Tagebuch bilden, sind auch hier wieder die im zweiten Teilband und – im Unterschied zum Tagebuch – auch diesmal wieder ohne deutsche Übersetzung beigegebenen Relationen, Protokolle, Briefe und sonstigen Dokumente aus demselben Zeitraum. Sie stammen zwar mehrheitlich, aber keineswegs ausschließlich aus Tromps Feder. Gerade im Vergleich mit den Relationen anderer Berichterstatter wird deutlich, wie (in all seiner Zuverlässigkeit) verhältnismäßig farblos der Sekretär die Debatten nachzeichnete. Ein Konzilsberater wie der italienische Franziskaner Umberto Betti erweist sich hier als tiefgehend und plastischer. Würde man allerdings seine Ausführlichkeit zum Maßstab nehmen, hätte es wohl eines dritten Teilbandes bedurft.

Erneut schließt der Band mit einem biographisch erschlossenen Personenverzeichnis, das verständlicherweise bei Personen, die bereits in den Vorgängerbänden genannt wurden, auf ergänzende Bemerkungen verzichtet. Leider beziehen sich hier die Seitenangaben wiederum nur auf den ersten Teilband. Mehrfach wird hier auf den bedeutenden Minoritätsvertreter Carli hingewiesen; bei der Hälfte der Fälle handelt es sich jedoch im Text um eine Abkürzung für „Cardinali“ (vgl. 1122 mit 384f. 419f.). Der indische Bischof Fernandes scheint hier zudem teilweise mit dem Generalmagister der Dominikaner ähnlichen Namens fusioniert worden zu sein; dieser taucht anschließend, allerdings mit verschriebenem Vornamen, ebenfalls auf (vgl. 1135f.).

Zur Gestaltung der Ausgabe, ihren Chancen und Defiziten ist bereits in der Besprechung früherer Bände das Nötige gesagt worden. Dies muss auch hinsichtlich dieses Bandes nicht wesentlich korrigiert werden. Zwar scheinen die Versehen hier doch etwas rückläufig zu sein; dennoch ist die Zahl der Unstimmigkeiten nach wie vor relativ hoch. Dies gilt nicht zuletzt auch für den lateinischen Teil der Texte, bei dem zudem oftmals nicht erkennbar wird, ob es sich bei den Fehlern um solche im Manuskript handelt oder solche, die auf die Übertragung oder Edition zurückgehen (vgl. etwa 881). Dies ist besonders misslich bei Versehen, die einen grammatischen oder syntaktischen Fehler zur Folge haben – und dies bei einem Autor, dessen Latein schon vielfach gelobt wurde (nicht zuletzt von der Herausgeberin).

Ein Aspekt, den man bei Tromp so vielleicht nicht erwartet hätte, ist der bei aller Trockenheit doch gelegentlich durchscheinende Humor. Nicht nur wird von der manchmal aufkommenden Heiterkeit in der Konzilsaula durchaus ohne hochgezogene Augenbrauen berichtet; der Sekretär selbst wird hin und wieder zum schmunzelnden Beobachter, wenn er die Versorgung der Kommissionsmitglieder mit Bier und Coca Cola erwähnt oder den kurz zuvor zum Bischof geweihten Theologen Carlo Colombo als *non minus peritum quam antea, sed magis pontificalem* (881) bezeichnet. Hier wird die Sache aber sofort wieder ernst: Man kann ihn nicht mehr einfach wie zuvor behandeln; nach Rückfrage beim Generalsekretär des Konzils bekommt er nun zwar seinen Platz *post membra non inter peritos*; umgekehrt wird ihm aber kein Beschlussrecht zugestanden (623).

Wie schon seine Vorgänger stellt auch dieser Band der Erforschung des Zweiten Vatikanischen Konzils eine ebenso interessante wie hilfreiche Sammlung von Texten und Materialien zur Verfügung. Es steht zu hoffen, dass dieses Unternehmen zügig und gereinigt von nach wie vor verbliebenen Schönheitsfehlern fortgesetzt wird. Zu erwähnen bleibt noch, dass der erste Band, der in einem anderen Hause erschienen war, nun auch vom Verlag Bautz vertrieben wird.

Leonhard Hell, Mainz

DREY, Johann Sebastian: Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie. Ideen zur Geschichte des Katholischen Dogmensystems. Vom Geist und Wesen des Katholizismus. Mit anderen frühen Schriften 1812-1819 sowie mit Dokumenten zur Gründungsgeschichte der Theologischen Quartalschrift. Mit textkritischen und sachbezogenen Apparaten, Verzeichnissen und Registern. Herausgegeben und mit Einleitungen versehen von Max Seckler. Editorisch bearbeitet von Winfried Werner, Tübingen: Francke Verlag 2015 (= Johann Sebastian Drey, Nachgelassene Schriften, Bd. IV), XXXI, 816 S., € 128,00, ISBN 978-3-7720-2493-1.

Mit dem hier anzuzeigenden vierten Band kann Max Seckler die von ihm initiierte und betreute Ausgabe der *Nachgelassenen Schriften* des ersten in der Reihe seiner Tübinger Vorgänger, Johann Sebastian Drey, in imposanter Weise fortsetzen. Erneut unterstützt von Winfried Werner legt er mit einer Sammlung von insgesamt 34 Einzeltexten Schriften Dreys vor, die – zusammen vor allem mit der in Band 3 derselben Reihe edierten *Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie*, der im Teilband 1 des dritten Bandes enthaltenen ersten Fassung seiner Dogmatik-Vorlesungen und in Band 1 vorliegenden Tagebuchaufzeichnungen – das Frühwerk der Jahre 1812 bis 1819 bilden. (Vgl. meine Besprechungen in: TThZ 116 [2007], 189-190, sowie 118 [2009], 172-174.) Aber nicht nur die Bibliographie eines einzelnen Autors wurde hierdurch eröffnet; zugleich mit ihr auch das Projekt und Profil der zunächst an der Friedrichs-Universität in Ellwangen und bald darauf an der Universität Tübingen inaugurierte Modell einer zeit- und weltaufgeschlossenen katholischen Theologie eigener Prägung. Dabei umfasst der Dreysche Textbestand nur etwas weniger als die Hälfte des knapp 850 Druckseiten beherbergenden Bandes. Der Rest besteht aus Einleitungen des Herausgebers (oder gelegentlich auch seines Mitarbeiters) zum Band insgesamt sowie jeweils zu den einzelnen Texten. In allen Fällen werden dabei Entstehungs- und Überlieferungszusammenhänge dargelegt, Datierungen teils detailliert erläutert, teils auch begründet neu vorgenommen sowie inhaltliche Leseanleitungen und umfassende Überblicke zur zeitgenössischen wie nachfolgenden Rezeptionsgeschichte geboten. Dies führt nicht nur zur Präsentation des aktuellen Forschungsstandes, sondern meist über diesen hinaus. Wenn dies nun hier natürlich nicht im Blick auf alle Texte dargelegt werden kann, sollen wenigstens einige besonders bedeutende Schriften kurz genannt und der Gewinn angedeutet werden, der aus dieser ihrer Edition zu ziehen ist.

In der Reihenfolge des Bandes selbst sind die nicht nur programmatisch gedachten, sondern seinerzeit auch so wirkenden Schriften von besonderem Interesse, beginnend mit der ersten systematisch-theologischen Publikation Dreys, der *Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie*. Dieser Beitrag zu einem Fach, das er erst kurz darauf selbst betreuen sollte, war noch von dem am Rottweiler Lyceum wirkenden Philosophieprofessor Drey verfasst und in Wessenbergs *Pastoralarchiv* 1812 gedruckt worden. Dass Drey sich bereits hier in einer Weise präsentierte, die nicht allen gefiel, zeigen die schon vom Erstherausgeber beigegebenen und nun auch in dieser Edition wieder nachlesbaren teils kritisch-distanzierenden bis offen ablehnenden Begleittexte in Form einer redaktionellen Anmerkung und zweier nachfolgender „peer-reviews“. Letztere scheinen nicht zuletzt dazu geführt zu haben, dass der in diesem Text offenkundig ausstehende zweite Teil der Schrift nicht mehr abgedruckt und auch sonst nicht mehr direkt aufgefunden wurde. Der Sache nach kann man sich aus unmittelbar nachfolgenden Manuskripten und Publikationen Dreys jedoch erschließen, wohin die Reise damals schon gehen sollte und auch faktisch ging. Gegenüber diversen Theorien einer oder gar mehrerer „Wenden“ in Dreys Leben und Werk sowie mehrfachen Versuchen seiner teilweisen oder gänzlichen Zuordnung zu dichotomischen Alternativen wie „Aufklärung“ und „Romantik“ dringt der Herausgeber in diesem Zusammenhang erneut und gewiss zu Recht darauf, bei Drey gerade den Clou darin zu erkennen, dass er „die *Denkform der Romantik* und die *Reformabsichten der (kirchlichen) Aufklärung*“ miteinander verband. (78 Anm. 165) Diese zwar sachlich vermittelnde, aber (wie schon die Aufnahme seines ersten Aufsatzes zeigt) keineswegs kompromisslerisch gestimmte Position sollte Dreys Markenzeichen bleiben.

Erneut wird dies in der nächsten im Band enthaltenen Schrift deutlich, die zu Lebzeiten des Verfassers zwar nicht im Druck vorliegen, aber durch mehrfache Verwendung als Vorlesungsmanuskript die akademische Öffentlichkeit erreichen sollte: Die *Geschichte des Katholischen Dogmensystems* (1812/13). Signifikant ist hier vor allem Dreys grundsätzliche Unterscheidung seines diesbezüglichen Unternehmens von jeder rein historischen Darstellung der Geschichte einzelner Dogmen oder auch des ganzen *depositum fidei*. Nicht dass er die Bedeutung solcher Unternehmungen unterschätzt hätte; was ihm hier allerdings vorschwebte, war eine auf den ideellen Gesamtzusammenhang sowohl der Lehren selbst wie ihres Entwicklungsgangs ausgerichtete und insofern systematisch-theologische Theorie der Dogmenentwicklung. Diese sollte nicht nur den jeweiligen Gestaltwandel und zunehmenden Ausdifferenzierungsgrad der Lehre in den einzelnen „Perioden“ erklären und begründen können, sondern zudem den Sachverhalt, weshalb einzelne material-dogmatische Sektoren ihre Aus- und Weiterbildung zu unterschiedlichen Zeiten erfahren haben. Damit wurde diese systematische Spielart der Dogmengeschichte zum Seitenfach der Dogmatik, wie auch ein Vergleich zwischen diesem Opus und Dreys dogmatischen Vorlesungen zeigen könnte. Inhaltlich führten Drey seine Untersuchungen dann etwa zu der Ansicht, dass der Glaube an Vater, Sohn und Geist als „drei göttliche Principien“ von Beginn an nicht weniger zum unaufhebbaren Grundbestand christlicher Gotteslehre gehörte wie der Monotheismus, dass dies aber von der „Erste[n] Entwicklung der Trinitätslehre“ (170f.) unterschieden werden müsse, welche

erst in nachneutestamentlicher Zeit erfolgte. Gegen Ende des Manuskripts formuliert er das Ergebnis analoger Erkundungen, wenn er die Sicht, „die ersten Väter hätten die Ehe in dem Sinn für heilig und geheimnisvoll gehalten, in welchem sie es jetzt wird, und für ein Sacrament“ (244), für einen zumindest partiellen Fehlschluss aus dem patristischen Material hält. Auch habe es in den ersten christlichen Jahrhunderten kein einheitliches „Urtheil über Trennbarkeit oder Untrennbarkeit der Ehe“ gegeben (245).

Separate Proben aufs Exempel seiner historischen Untersuchung in ideeller Perspektive liegen nun in den beiden folgenden Texten Dreys vor, die sich dem frühchristlichen Chiliasmus (*Observata quaedam ad illustrandam Justini Martyris de regno millenario sententiam*) und der Entstehung und Entwicklung der Beichte zuwenden (*Dissertatio historico-theologica originem ac vicissitudines exomologeseos in ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans*). Besonders letztere hatte Staub aufgewirbelt, welcher sogar ultra montes geweht wurde, dort aber nicht, wie früher oft behauptet, zu einer Verurteilung oder gar Indizierung führte. Inhaltlich wie methodologisch ist an ihr in concreto abzulesen, wie sich Drey seine Art systematisch relevanter Dogmengeschichtsforschung vorstellte: Die ebenso nachjesuanische wie nachapostolische Entstehung der Beichte wie ihre späteren Wechselfälle dürfen weder verschwiegen oder durch unsaubere Methoden verdeckt werden. Von sachgemäßer historischer Kritik haben katholische Theologie und Kirchenlehre nichts zu befürchten. Umgekehrt heißt dies aber gerade nicht, dass deren schon im Ursprung gegebenes „System“ damit verlassen oder verändert worden wäre. Die Kirche bildet es vielmehr je zeit- und kulturbezogen aus.

Auf diese materialen Anwendungsformen folgen nun wiederum systematische Schlussfolgerungen: so in der Gestalt der mit dem sprechenden Titel versehenen *Oratio de dogmatum christianorum incremento institutioni divinae haud adverso* (wohl 1817 gehalten, 1819 wiederum in Wessenbergs *Pastoralarchiv* erschienen), die als nachträgliche Vervollständigung sowie von den schwierigen Debatten gezeichnete Apologie der *Beichtschrift* ausgewiesen werden kann; vor allem aber in Form der programmatischen Publikation, die in ihren Einzelteilen jeweils die ersten Hefte der mit Dreys wesentlicher Herausgeberschaft entstandenen Tübinger *Theologischen Quartalschrift* eröffnete und somit ihr ein erstes und prägendes Gesicht gab; sie führt den alle Teilaufsätze vereinenden Titel *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*. Dass der Publikationskontext vom sachlichen und in Vorarbeiten auch textlichen Entstehungszusammenhang unterschieden werden muss, kann der Herausgeber in einem detaillierten Indizienprozess wahrscheinlich machen und diese *Katholizismusschrift* ihrem Anliegen nach der – nicht überlieferten – zweiten Sektion von Dreys *Revisionsschrift* (s.o.) zuordnen. Damit sind zugleich die durch den fragmentarischen Charakter dieses Erstlingswerkes wie die in der *Beichtschrift* gegebenen inhaltlichen Lücken durch Dreys spätere Fortschreibungen selbst geschlossen; dabei sind letztere natürlich geprägt von den Verschiebungen, die sich zwischenzeitlich im eigenen Umfeld Dreys (Denunziation der *Beichtschrift*) oder seiner Epoche (Debatten um Chateaubriand, Novalis u.a.) jeweils zugetragen hatten.

Der alles andere als unerhebliche Rest des Bandes ist einer Reihe von Texten gewidmet, die der Herausgeber mit den Sammelüberschriften *Dokumente zur Gründungsge-*

schichte der Theologischen Quartalschrift sowie Miscellanea versehen hat: Berichte, Besprechungen, kleine, aber auch größere Beiträge sind darunter zu verstehen, die in den Jahren 1819-1835 vorwiegend im Tübinger Hausorgan erschienen sind. Manche können Drey eindeutig zugeordnet werden, andere werden ihm teilweise oder indirekt verdankt, wieder andere werden ihm auch abgesprochen, obwohl sie in bisherigen Drey-Bibliographien verzeichnet sind. In den letzteren Fällen wird nur editorisch über sie berichtet, auf einen erneuten Abdruck aber verzichtet. Auch in dieser Abteilung finden sich jedoch, bei aller Zufälligkeit und Zeitbezogenheit der Veröffentlichungen, immer wieder bedeutsame Hinweise auf Dreys zentrale theologische, besonders auch ekklesiologische Anliegen. Dies gilt vor allem im Blick auf diejenigen Beiträge, die sich einem Bereich widmen, den man zeitgenössisch als kirchliche „Statistik“ bezeichnete: Kirchen- und Konfessionskunde, staatskirchenrechtliche Fragen u.v.a.m. wären hier zu nennen.

In all diesen Abteilungen des vierten Bandes dieser Drey-Edition sind somit alte Bekannte neu zu entdecken, aber auch neue interessante Bekanntschaften zu machen. Verdankt wird dies nicht nur einer zuverlässigen Textpräsentation, sondern auch und vor allem einer umfassenden Kontextualisierung: im Werk Dreys selbst, im Entstehungszusammenhang der Ellwanger wie Tübinger Fakultät, in deren als Schule sich ausbildendem personalen wie inhaltlichen Kernbereich, in dessen hauptsächlichem publizistischen Organ, im kirchen- wie insgesamt zeitgeschichtlichen Umfeld, in der weiteren Rezeptions- und Forschungsgeschichte.

Der letzteren entstammt eine anregende Zugabe: Der französische Jesuitentheologe Pierre Chaillot, der ansonsten als bedeutendes Mitglied der *Résistance* sowie als enger Freund von Henri de Lubac bekannt ist, tritt hier als Leser, Übersetzer und Erforscher Dreys in Erscheinung. Wohl auch für ihn unerwartet – er hatte ja ursprünglich Möhlers wegen Tübingen aufgesucht –, war er beim dortigen Gründervater „hängen geblieben“, konnte seine Initiativen aber aufgrund der Zeitläufte nicht zu einem Abschluss bringen. Was das Archiv der Jesuiten in Vanves aus diesem Zusammenhang an noch zu hebenden Schätzen birgt, ist unter Mithilfe von dessen Archivar, Robert Bonfils SJ, schon einmal im Verzeichnis angedeutet und nun hier zugänglich gemacht. Chaillot begegnet man auch sonst des Öfteren in den Berichten zur Forschungsgeschichte sowie in einer schönen Fotografie, die in dem abschließenden Abbildungsteil enthalten ist, der die bedeutendsten Zeitgenossen und manchen späteren Erforscher Dreys auch in dieser Form dokumentiert. Hier hätte man sich höchstens noch ein Bild des nach wie vor wichtigen Drey-Bibliographen Stephan Lösch gewünscht.

Die Gestaltung dieses voluminösen Bandes ist – wie schon im Falle seiner Vorgänger – rundum gelungen; die wenigen Fehler sind nicht der Rede wert. Etwas „benutzerfreundlicher“ hätte man eventuell den Titel gestalten können. Was die Kommentarteile angeht, so darf die in dieser Gattung nicht gerade alltägliche lebendige Sprache erwähnt werden. An einer Stelle fordert sie vom Leser gar Grundkenntnisse schwäbischer Semantik, wenn davon die Rede ist, Drey habe „mit der Redaktion des *Pastoralarchivs* das Heu auf der selben Bühne“ gehabt (69).

Auf zwei kleine inhaltliche Fragen soll kurz Bezug genommen werden: Dass sich Drey von Kants Systembegriff absetze, insofern er statt von der Anordnung des Mannig-

faltigen unter „einer Idee“ von mehreren „Ideen“ (400) spreche, scheint mir diesen Plural etwas zu pressen; ansonsten ist es ja gerade auch bei Drey die Einheit und Einzigkeit der Central-Idee, die aus dem theologischen Material eine Wissenschaft im strengen Sinn des Wortes werden lässt. Zum anderen ist es in der Tat erstaunlich, dass Drey in der theologischen Enzyklopädie die zu seiner Zeit bereits gängige Teildisziplin der Statistik nicht nennt (vgl. 684-686). Man könnte sich allerdings fragen, ob sie nicht vielleicht quasi anonym im § 201 seiner *Kurzen Einleitung* ins Auge gefasst wird (vgl. auch ebd. §§ 289f.).

Alles in allem also wiederum ein bedeutendes und gewiss nicht letztes Produkt aus der Tübinger Offizin, das weit über den theologiehistorischen Bereich hinaus Beachtung verdient. Dies gilt auch rückblickend: Wie viele Sackgassen hätte sich die Theologie, besonders auch die katholische, ersparen können, hätte sie schon früher auf einen Autor wie Drey stärker Bezug genommen – man denke nur an das Problem der Dogmengeschichte. Zwar ist, mit Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* (einer von Drey geschätzten Schrift) gesprochen, die kürzeste Linie nicht immer die gerade; manche Umwege waren aber doch unnötig.

Leonhard Hell, Mainz

MELLONI, Alberto: Das II. Vatikanische Konzil. Geschichte – Bedeutung – Wirkung. Ein Historischer Atlas, Redaktion, Stuttgart: Belser 2015, 280 S. u. 280 Abb., geb., 128,00€, ISBN 978-3-7630-2710-1.

Das früher als *Istituto per le scienze religiose* unter Leitung des verewigten Giuseppe Alberigo bekannte, seit einer Reihe von Jahren in *Fondazione per le scienze religiose* umbenannte und zugleich unter den geistigen Schutz eines mittlerweile zur Ehre der Altäre erhobenen Papstes (Johannes XXIII.) gestellte Bologneser Forschungsinstitut war von Anfang an eine erste Adresse im Blick auf die Erforschung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Nachdem unter der Leitung Alberigos eine Reihe bedeutsamer Monographien, Sammelbände und Dokumentationen erschienen waren, konnte unter dieser ersten Ägide (wenn auch unter breitgefächerter internationaler Mitarbeit) noch die fünfbandige *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* das Licht der wissenschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit erblicken. Was seither unter Leitung eines Vertreters der nachfolgenden Generation, Alberto Melloni, fortgeführt wurde, war nicht minder bedeutsam und wird nun in gewisser Weise gebündelt in einem für die wissenschaftliche Forschung wie für ein breiteres Publikum gleichermaßen nutzbaren Werk, dem man die Gattungsbezeichnung *Historischer Atlas* gegeben hat. Wie schon bei Alberigos Konzilsgeschichte sind auch hier parallele Ausgaben in mehreren Sprachen realisiert worden. Mitgewirkt hat an diesem Gemeinschaftswerk, neben dem als für die Redaktion verantwortlich genannten Alberto Melloni, ein ganzer Stab von Mitarbeitern, der teilweise nun schon der dritten, wenn nicht vierten Generation der Bologneser Forschergruppe angehört.

Atlas heißt dieses Werk nicht zuletzt deswegen, weil es den Versuch unternimmt, vorzugsweise mithilfe von Bildern, näherhin: Photographien, Karten, Grafiken, Ver-

zeichnungen und dergleichen mehr, „dem Konzil [...] eine visuelle Dimension zu verleihen.“ (Melloni, 9) So findet man hier eine Zeittafel, die den Verlauf der konziliaren Vorbereitung und Durchführung von 1958 bis 1965 verfolgt (später ergänzt durch detailliertere „Tagungskalender“ der einzelnen Kongregationen), Verzeichnisse der Kommissionen und ihrer Mitglieder/Berater in der Vorbereitungs- wie der Konzilszeit selbst sowie – besonders wertvoll – der in sich differenzierten Gruppe der nicht-katholischen Konzilsbeobachter, Kirchenvertreter und Gäste (bearbeitet von Saretta Marotta und Luca Ferracci, die zudem die bahnbrechenden Arbeiten von Mauro Velati zu diesem Thema nutzen konnten). Hinzu kommen Pläne und Aufnahmen des Petersdoms als Konzilsaula sowie umliegender Gebäude als den Sitzungsorten von zugeordneten Behörden und Kommissionen, Graphiken zur zeitlichen Präsenz und regionalen Herkunft der Konzilsväter oder zum Weg, den Konzilstexte vom ersten Schema bis zur Promulgation zu durchlaufen hatten, und vieles andere mehr. Vor allem aber sind es die Ablichtungen wichtiger handschriftlicher, maschinenschriftlicher oder gedruckter Dokumente und einschlägiger Buchtitel des konziliaren Feldes und Umfelds sowie Fotos von Konzilsbeteiligten aller Art, die diesen wahrhaft bunten Band prägen. Dass dabei viele allseits bekannte Beispiele darunter sind, versteht sich von selbst; hinzu kommt allerdings eine ganze Reihe rarer, so kaum bekannter Beispiele. Aus Mainzer Perspektive darf vermerkt werden, dass auch hier wieder Produkte der Fotografierleidenschaft des Konzilsvaters Hermann Volk abgedruckt wurden sowie ein besonders schönes, einer Buchveröffentlichung von dessen Konzilsberater Otto Semmelroth verdanktes Exemplar, das Paul VI. zeigt, während er vor dem Konzil von seiner Reise zur UNO 1965 berichtet. Was man in einem derart betitelten Band vielleicht nicht erwartet hätte, aber doch ebenso dankbar zur Kenntnis nimmt, sind darüber hinaus etwa Landkarten und Verzeichnisse zum synodalen Leben der Kirche von den ersten Anfängen bis in die (auch nicht-römisch-katholische) Gegenwart.

Die Gliederung in insgesamt 52 Kapitel folgt dabei dem zwar nicht völlig regelmäßigen, insgesamt aber durchaus überzeugenden Rhythmus, der zwischen Darstellungen zur „Geschichte“ und thematischen Einheiten (jeweils „Fokus“ genannt) wechselt. Folgt die „Geschichte“ naturgemäß dem chronologischen Ablauf, so sind die thematisch gebündelten Bereiche etwa der Konzilsaula, der Stadt Rom als Konzilsort, den TeilnehmerInnen sowie „Stimmen“ zum Konzil gewidmet. Letztere stammen zwar ausnahmslos von Päpsten, die allerdings zu Konzilszeiten jeweils unterschiedliche Rollen eingenommen hatten: Albino Luciani und Karol Wojtyła als unterschiedlich aktive Konzilsväter, Joseph Ratzinger als Konzilsperitus, Jorge Mario Bergoglio als junges, noch nicht zum Priester geweihtes Mitglied der Gesellschaft Jesu. Nicht unabdingbar, aber durchaus möglich wäre eventuell ein „Fokus Liturgie“ gewesen, der die Entstehung, Beratung und Verabschiedung von *Sacrosanctum concilium* mit den konziliaren Liturgien und den ersten Unternehmungen zur Liturgiereform verbunden und damit ein geschlossenes thematisches Ganzes präsentiert hätte. Aber auch so sind diese Themen, wenn auch verstreut, selbstverständlich allesamt präsent.

Ein Werk aus der eingangs beschriebenen geistigen und forschungsgeschichtlichen Herkunft hat, wie könnte es anders sein, eine eigene, mittlerweile vielfach diskutierte

Sicht auf das Konzil. Diese wird auch hier nicht unter der Fülle der Materialien vergraben. So heißt es etwa im Einleitungskapitel des Hauptherausgebers Alberto Melloni zur Rezeption und Hermeneutik des Konzils programmatisch: „Als Papst Wojtyła 1985 mit der Außerordentlichen Generalversammlung [der Bischofssynode] Ratzingers Forderung nach einer Restauration ablehnte und die Episkopate auf die Formel der ‚großen Gnade‘ einstimmt, lieferte er damit eine Form für die substanzlose Übereinstimmung [besser im italienischen Original: *una modalità di adesione a basso prezzo*] mit dem Vaticanum II, deren Wirkung kaum untersucht wurde [...]. ... 2005 betrat dann Ratzinger mit einer Rede an die Kurie [sic!] die Bühne, in der die Formel Kontinuität+Reform versus Diskontinuität+Bruch den Weg für eine Reihe von Wortgefechten von seltener Sterilität ebnete. Mit der Wahl von Papst Franziskus, rund ein halbes Jahrhundert nach dem Konzil, werden schließlich im Namen der antinomialistischen [gemeint ist wohl eher: antinomistischen] Lesart des Konzils in Lateinamerika (Bergoglio zitiert das Vaticanum II so gut wie nie) einige Schlüsselthemen wie die Frohbotschaft und die Armut wieder aufgegriffen.“ (13)

Niemand, der dieses Buch dank- und fruchtbar benutzen wird, ist aber an alle Sichtweisen der Autoren gebunden. Ihnen ist in jedem Falle die außergewöhnliche Leistung gelungen, einen Band zu produzieren, der dem unbedarften Blättern des fachlichen Laien ebenso viel bietet wie dem gezielten Nachschlagen des spezialisierten Forschers, dem von nun an vieles mühsame Zusammensuchen von Daten, Namen und sonstigen Sachverhalten erspart bleibt. Dabei wird sich in Zukunft sicher auch die eine oder andere Lücke, der ein oder andere Fehler im Detail herausstellen. Wiederum sei aus Mainzer Perspektive ein einziges Beispiel genannt: Der Mainzer Bischof Albert Stohr, der im Vorfeld des Konzils überraschend starb, war während der Vorbereitungsphase (zusammen mit dem Eichstätter Bischof Joseph Schröffner) eines der beiden bischöflichen Mitglieder der Theologischen Vorbereitungs-Kommission aus Deutschland. Seine diesbezüglichen Aktivitäten sind in offiziellen Dokumenten, Konzilstagebüchern (z. B. von Henri de Lubac oder Sebastian Tromp) und Forschungsbeiträgen durchaus greifbar. Im hier abgedruckten Verzeichnis der Kommissionsmitglieder taucht er allerdings nicht auf sowie – laut Register (das jedoch leider kein vollständiges Personenverzeichnis ist) – auch ansonsten nicht. Aber kleine Versehen dieser Art sind bei einem solchen weitgreifenden Unternehmen nicht generell vermeidbar. Sie werden einer hilfreichen Wirkung des Bandes gewiss nicht entgegenstehen.

Leonhard Hell, Mainz

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

Heft 1/2016

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

BERNANOS Georges: Tagebuch eines Landpfarrers. Neu übersetzt und kommentiert von Veit Neumann (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, Bd. 10). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2015, kart., 344 S., € 26,95, ISBN 978-3-7917-2722-6.

DAMBERG Wilhelm / SELLMANN Matthias (Hg.): Die Theologie und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition. Freiburg: Verlag Herder 2015, geb., 349 S., € 42,00, ISBN 978-3-451-30929-8.

FREVEL Christian: Geschichte Israels (Kohlhammers Studienbücher Theologie, Bd. 2). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2016, kart., 445 S., € 35,00, ISBN 978-3-17-029228-4.

GOERTZ Stephan (Hg.): „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch, Bd. 3). Freiburg: Verlag Herder 2015, kart., 448 S., € 39,00, ISBN 978-3-451-33273-9.

KEPPELER Cornelius: Heil ohne Kirche? Antworten von Karl Rahner, dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Erklärung Dominus Iesus (Theologische Studien, Bd. 1) Hofheim: Skepping Verlag 2015, 204 S., kart., € 16,90, ISBN 978-3-9815322-5-8.

KRAUS Georg / HURKA Hans Peter / KOLLER Erwin (Hg.): Aufbruch aus der Erstarrung. Konzilstexte vom Kirchenvolk neu kommentiert. Mit einem Geleitwort von Hans Küng (Theologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 50). Münster: LIT Verlag 2015, kart., 320 S., € 24,90, ISBN 978-3-643-12802-7.

LAINÉ Antti: Ecumenical Attack against Racism. The Anti-Racist Programme of the World Council of Churches, 1968-1974 (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 68). Helsinki: University of Helsinki 2015, 394 S., kart., ISBN 978-951-9047-76-8.

