

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

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

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

Norbert Fischer
Augustins Confessiones.
Hinführung zu einem philosophischen
Meisterwerk der christlichen Literatur

Mateusz Micek
Die Verortung des Marienkultes
im Pascha-Mysterium Christi

Peter Krämer
Die Barmherzigkeit Gottes erfahren
im Sakrament der Versöhnung

Manfred Riegger
Das Vaterunser aktualisieren?
Praktisch-hermeneutische Überlegungen

Besprechungen

2 2018

INHALT

AUFSÄTZE

Norbert Fischer: Augustins Confessiones. Hinführung zu einem philosophischen Meisterwerk der christlichen Literatur	97
Mateusz Micek: Die Verortung des Marienkultes im Pascha-Mysterium Christi	116
Peter Krämer: Die Barmherzigkeit Gottes erfahren im Sakrament der Versöhnung	136
Manfred Riegger: Das Vaterunser aktualisieren? Praktisch-hermeneutische Überlegungen	155
BESPRECHUNGEN	174

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Norbert Fischer, Hellmundstraße 5, 65183 Wiesbaden
Pater Mateusz Micek, Wallfahrtskloster der Minoriten, Klosterweg 35, 66440 Blieskastel
Prof. Dr. Peter Krämer, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Manfred Riegger, Katholisch-Theologische Fakultät, Ludwig-Maximilians-Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

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 (in Verbindung mit E-Book-PDF kostenlos), Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

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

NORBERT FISCHER

Augustins Confessiones

Hinführung zu einem philosophischen Meisterwerk
der christlichen Literatur*

Abstract: When Augustine was looking back, he made enlightening references to sense and structure of his *Confessions*, which may be the most widely read book of that author, who found a great recognition soon and was honoured as „Father of the Occident“. But his genuine philosophical importance has been only lately noticed (e.g. by the young Heidegger). Augustine’s reflections on ‚God’s becoming human‘ (incarnation) were still less cogitated in a theologically sufficient way. This contribution tries to draw attention to such questions.

Augustinus (354-430) gilt als der ‚Vater des Abendlandes‘ und hatte zum Beispiel um 600 n.C. einen so herausragenden Ruf als ‚Kirchenvater‘, dass ein Fresko mit seinem Bildnis in der alten Lateran-Bibliothek Papst Gregors des Großen (540-604) als Wegweiser zu den lateinischen Kirchenvätern angebracht war, das heute unterhalb der ‚Scala santa‘ zwar nicht leicht zugänglich, aber doch in gutem Zustand ist.¹ Unter dem Fresko findet sich das folgende Distichon: *DIVERSI DIVERSA PATRES SED HIC OMNIA DIXIT / ROMANO ELOQUIO MYSTICA SSENSA TONANS*. Das programmatische Wort besagt also: Einige Väter sagen dies, andere jenes, dieser aber hat alles gesagt, in römischer Beredsamkeit mystische Sinngehalte kündend. Die Ergebnisse der kunsthistorischen Forschung hat Rainer Warland zusammengefasst.²



Augustins spannungsreiches Gesamtwerk, das er im Rückblick der *Retractationes* aufgelistet und auch kommentiert hat, wurde von Anfang an viel gelesen,

* Überarbeiteter Text zur Ringvorlesung WS 2016/17 Universität Trier, vorgetragen am 1. Februar 2017.

¹ Foto von Norbert Fischer, aufgenommen 2008 mit Erlaubnis des damals amtierenden Rektors der päpstlichen Lateran-Universität Rino Fisichella (Restauration von Oliver Motz).

² Rainer WARLAND, Das älteste Bildnis des hl. Augustinus? Zum Wandmalereifragment eines spätantiken Autors im Lateran, in: Norbert FISCHER (Hg.), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Bd. 1, Von den Anfängen bis zur Reformation, Hamburg 2008, 13-18.

war aber seit der Neuzeit erneut hart umkämpft und wurde nach der Kirchenspaltung auch zum Stoff der ‚Kontroverstheologie‘. Eine Ausnahmestellung hatten in mehrfacher Hinsicht die dreizehn Bücher der *Confessiones*, die Augustins erstes ‚opus magnum‘ sind (beendet 400 n.Chr.), seine ‚Bekehrungsgeschichte‘ enthalten und auch eine ‚Bekehrungsgeschichte‘ aus Trier erwähnen (8,14f.). Im Unterschied zu den folgenden ‚opera magna‘: *De trinitate* und *De civitate dei* wurden die *Confessiones* als erster Abschluss von Augustins suchendem Denken, das ihn über ‚Irrungen und Wirrungen‘³ zum christlichen Glauben geführt hatte, in einem Zug konzipiert und abgeschlossen (395-400). Seit den *Confessiones* von Jean-Jacques Rousseau (1782/89)⁴ erwachte jedoch ein neues, anderes Interesse an Augustins *Confessiones*, das durch Reduktion auf die ‚autobiographischen‘ Bücher in mehreren Ausgaben zur Missdeutung von Augustins Werk führte.⁵ Martin Heidegger hat den Blick dann auf die genuin philosophische Bedeutung dieses Werkes gelenkt, nämlich in der ersten Phase seines Denkwegs, der durch seine „Kehre“ abrupt unterbrochen wurde.⁶

Die Wirkungsgeschichte der *Confessiones* war schon im Mittelalter zunächst noch eher dürftig; Petrus Lombardus, der mit den *Libri quattuor sententiarum* großen Einfluß auf die Philosophie und Theologie des Hochmittelalters hatte, zitiert kaum aus diesem Werk; immerhin nennt er einmal eine systematische These der *Confessiones* (LIBER I. DIST. XIX. CAP. II.; vgl. conf. 7,6): „Unde Augustinus in VII libro Confessionum: ‚Voluntas et potentia Dei Deus ipse

³ Vgl. die „circuitus erroris mei“ (4,1; 8,3). Im Weiteren werden Stellen aus den *Confessiones* (conf.) nur mit Buch und Paragraph genannt; Siglen der Werke Augustins nach: Augustinus-Lexikon, hg. von Cornelius MAYER, Basel 1986 ff.

⁴ Vgl. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Confessions*, Genf 1782/89. Bekenntnisse (1782/89) auch unter dem Titel *Geständnisse* übersetzt. Entstanden auf Veranlassung von Rousseaus Verleger M.-M. Rey wurden sie erst postum veröffentlicht. Trotz ihrer Uneinheitlichkeit und trotz Rousseaus Mangel an Selbstkritik hatten sie große Wirkung. Vgl. Norbert FISCHER, Einführung, in: Aurelius AUGUSTINUS, *Confessiones*. Bekenntnisse, lat.-dt., übersetzt von Wilhelm THIMME (Tusculum-Ausgabe). Mit einer Einführung von Norbert FISCHER, Düsseldorf / Zürich 2004, 776-848, hier 787f., 791.

⁵ Vgl. die Ausgabe von Wilhelm BORNEMANN (Leipzig 1888), der sich mit den ersten neun Büchern begnügte, und die von Georg GRAF VON HERTLING (Freiburg 1928), der nur die Bücher I-X übersetzte und sein Unverständnis des Werkes dokumentiert (vgl. VII: „Daß ich mich mit den zehn Büchern begnügt und die drei letzten Bücher weggelassen habe, welche ohne eigentlichen Zusammenhang mit dem Vorangehenden Betrachtungen über den Schöpfungsbericht der Genesis enthalten, wird man gerechtfertigt finden.“).

⁶ Vgl. Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN, Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, in: Norbert FISCHER / Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN (Hg.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Hamburg 2011, 31-45.

est.“⁷ Auch Thomas von Aquin, der sonst oft aus Werken Augustins zitiert, übergeht die *Confessiones* weithin. Die ‚*Confessiones*‘, mitsamt den biographischen Büchern 1-9, sind zwar im Mittelalter auch gelesen worden, aber die ‚Scholastik‘ hatte mit der Methode des ‚*sic et non*‘ Interesse an diskutierbaren systematisch-theologischen ‚*Sentenzen*‘, weniger an ‚*Biographischem*‘. Der Erste, der aus allen 13 Büchern der *Confessiones* zitiert, war wohl Meister Eckhart,⁸ dessen Wirkung aber über viele Jahrhunderte durch die Prozesse in Köln und Avignon schwer beschädigt war.⁹

Martin Luther beruft sich in *De servo arbitrio* (1525), einer Gegenpolemik zu Erasmus von Rotterdam, der 1524 Luther mit der polemischen Schrift *De libero arbitrio* angegriffen hatte, häufig auf Augustinus als Autorität.¹⁰ Luther ignoriert dabei jedoch Augustins *De libero arbitrio* (387-391/395) aus dem Vorfeld der *Confessiones* und macht ihn zum Anwalt seiner extremen Gnadenlehre, die alles Gute am menschlichen Tun nur der Gnade Gottes zuspricht. Hätte Augustinus sich in einem fideistischen Prädestinarianismus¹¹ allein an ‚*Glaube*‘, ‚*Gnade*‘ und ‚*Schrift*‘ (‚*sola fide*‘, ‚*sola gratia*‘, ‚*sola scriptura*‘) gebunden, hätte er nicht sagen können, was er auf der Grundlage seiner tatsächlichen, höchst verwickelten Intentionen geschrieben hat. Zwar hatte er sich vor den *Confessiones* um Konzentration auf den ‚*Kern*‘ seiner Fragen bemüht und ihn allein in ‚*Gott*‘ und der ‚*Seele*‘ gefunden (Acad. 1,7: „*deum et animam scire cupio*“); doch konnte er diese Fragen offenbar nicht beantworten, ohne zuvor hinge-

⁷ ‚*Der Wille und die Macht Gottes ist Gott selbst.*‘

⁸ Vgl. Norbert FISCHER, *Meister Eckhart und Augustins ‚Confessiones‘*, in: Rudolf Kilian WEIGAND / Regina D. SCHIEWER (Hg.), *Meister Eckhart und Augustinus*, Stuttgart 2011, 195-219.

⁹ Vgl. Wolfgang ERB, *Meister Eckharts Schwierigkeiten mit dem magisterium cathedrae pastoralis in Köln und Avignon*, in: DERS. / Norbert FISCHER (Hg.), *Meister Eckhart als Denker*, Stuttgart 2018.

¹⁰ Vgl. Mathias EICHHORN, *Der Streit Luthers mit Erasmus über die Willensfreiheit*, in: Norbert FISCHER (Hg.), *Die Gnadenlehre als ‚salto mortale‘ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*, Freiburg / München 2012, 167-190.

¹¹ ‚*Fideistischen Prädestinarianismus*‘ lehrt der Islam; vgl. Tilman NAGEL, *Natur im von Allah gelenkten Diesseits*, in: Christoph BÖTTIGHEIMER / Norbert FISCHER / Manfred GERWING (Hg.), *Sein und Sollen des Menschen. Vom göttlich-freien Konzept des Menschen*, Münster 2008, 241-252. Dem „*Prädestinarianismus*“ kommt nahe Volker Henning DRECOLL, ‚*Ungerechte Gnadenlehre*‘. *Zeitgenössische Anfragen an Augustin und ihr Einfluß auf seine Gnadenlehre*, in: Cornelius MAYER / Andreas E. J. GROTE / Christof MÜLLER (Hg.), *Gnade – Freiheit – Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte*. Stuttgart 2007, 25-40. Zur Kritik vgl. auch Norbert FISCHER, *Zur Gnadenlehre in Augustins ‚Confessiones‘. Philosophische Überlegungen zu ihrer Problematik* (ebd.,123-145).

bungsvoll einen Blick auf die Irrungen und Wirrungen seines faktischen Lebens geworfen zu haben: auf die „circuitus erroris mei“ (4,1; 8,3), in denen sich die auf Gott bezogene Suche der Seele faktisch vollzieht. Er hat kraft der endlichen Vernunft ‚frei‘ um die Wahrheit gerungen, seine Kämpfe vor Gott und den Menschen in den Confessiones bekannt und im Vertrauen auf die gnädige Hilfe Gottes die durch die Schrift vermittelte Offenbarung mit Hilfe der kritisch denkenden ‚Vernunft‘ ausgelegt.

Im ersten Buch von *De libero arbitrio* trägt Augustinus eine Theorie der Willenshandlung vor, die gewiss eher auf die ‚Freiheitslehre‘ Kants, als auf die ‚Gnadenlehre‘ Luthers vorausweist. Dort nennt er den ‚guten Willen‘ als das alles überragende Gut, das ‚der Wille allein durch sich selbst‘ besitzt (lib. arb. 1,26): „quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praestantior omnibus bonis in potestate nostra non constitutis sola illi voluntas per se ipsam daret“. Der gute Wille gilt ihm als ‚das höchste, in der Welt mögliche Gut‘ (1,27): die ‚bona voluntas‘ sei das, worüber hinaus der Wille vorerst nichts Besseres hat: „qua interim melius nihil habet“.¹² Obwohl er im dritten Buch mit dem Eingeständnis seiner Endlichkeit den Überschwang der Freiheitslehre dämpft, erklärt er noch dort, nichts stehe so in unserer Macht wie der Wille selbst (lib. arb. 3,7): „nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas“. Gewiss ist Augustinus später immer mehr auch zum ‚Lehrer der Gnade‘ („doctor gratiae“) geworden: Am Anfang seines Wegs aber steht klar die Hochschätzung der ‚Vernunft‘ und der ‚Freiheit‘ der auf Gott hin geschaffenen Menschen (1,1: „quia fecisti nos ad te“), die eher Kant als Luther fortgeführt hat.

Laut Augustins spätem Rückblick ist es das Ziel der *Confessiones*, die hier betrachtet werden, ‚Geist und Sinn der Leser auf Gott zu lenken‘ (*retr.* 2,6,1):

confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum interim quod

¹² Diese Aussage korreliert insofern ausgezeichnet mit Kant, sofern dieser den ‚guten Willen‘ („Tugend“) als „das oberste Gut“, die Einheit von Tugend und Glückseligkeit, deren Bewirkung nicht in der Macht von Menschen liegt, als „das *höchste* Gut in einer möglichen Welt“ denkt, als „Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit“, die nur durch Gott möglich ist (vgl. KpV A 198-203). Wie Kant mit der Frage kämpft (A 203): „wie ist das höchste Gut praktisch möglich?“ und gesteht, dass sie „unerachtet aller bisherigen Coalitionsversuche eine ungelösete Aufgabe“ geblieben ist, so ringt Augustinus später um eine Dialektik von Freiheit und Gnade, ohne das Problem denkerisch klar lösen zu können – bis hin zu seinem kleinen Spätwerk *De gratia et libero arbitrio*. Vgl. dazu Lenka KARFÍKOVÁ, Natur, Freiheit und Gnade im Disput zwischen Augustinus und Julian von Aelclanum, in: Norbert FISCHER (Hg.), Die Gnadenlehre (s. Anm. 10), 90-107; Guntram FÖRSTER, Zwischen Heilsuniversalität und Prädestination. Ein Versuch zur Kontroverse Augustins mit den ‚Semipelagianern‘, in: Norbert FISCHER (Hg.), Die Gnadenlehre (s. Anm. 10), 108-130.

ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur. (Die dreizehn Bücher meiner Bekenntnisse loben Gott als gerecht und gut im Blick auf das, was schlecht an mir, und auf das, was gut an mir ist – und sie treiben Geist und Gemüt der Menschen über sich hinaus; was nun mich betrifft, haben sie das bewirkt, als sie geschrieben wurden – und sie tun es noch, wenn sie gelesen werden.)

Augustins später Rückblick auf das Thema der *Confessiones* gibt unverzichtbare Hinweise zum Sinn dieses Werkes, zu dem ‚Vernunft‘ und ‚Freiheit‘ ebenso gehören wie ‚Offenbarung‘ und ‚Gnade‘: „a primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis“.¹³ Die *Confessiones* haben die ‚Zeit‘ und ‚Zeitliches‘ mitsamt dessen Ursprung im Anschluss an den biblischen Schöpfungsbericht und den wirklichen Lebensvollzug zum Thema – und zielen überdies auf die erhoffte Vollendung der Schöpfung in der ‚Ruhe des Sabbats‘: „ab eo quod scriptum est: in principio fecit deus caelum et terram [Gn 1,1], usque ad sabbati requiem.“

Indem sie erzählen, was ‚gut‘ und was ‚schlecht‘ (‚böse‘) an ihrem Autor ist, und vor diesem Hintergrund, der die ‚Vernunft‘ und die ‚Freiheit‘ der geistigen Geschöpfe voraussetzt, Gottes Gerechtigkeit und Güte loben, betont Augustinus den unverzichtbaren Rang der ‚autobiographischen‘ Bücher, aber auch der systematischen Reflexionen zum Sein des ‚eigenen inneren Selbst‘ (10,4): „quid ipse intus sim“,¹⁴ und zum ‚Sein der Zeit‘ (11,17-40): „quid est enim tempus?“¹⁵ Auf die Aporetik und die systematisch anspruchsvoll geliebene Bedeutung der denkerischen Aufgabenstellung der *Confessiones*, besonders der beiden Bücher 10 und 11, hat der schon erwähnte Martin Heidegger zu Beginn seines Denkweges deutlich aufmerksam gemacht.¹⁶ Sofern Heidegger die abendländische Tradition in seinen Neuanatz aufzunehmen sich anschickte, der nach der sogenannten ‚Kehre‘ aber von tiefreichenden Brüchen gezeichnet ist,¹⁷ verheißt die Besinnung

¹³ Retr. 2,6,1; die genannten Teilausgaben BORNEMANNs (1-9) und VON HERTLINGs (1-10) sind also unzulänglich, weil sie die expliziten Intentionen Augustins nicht aufnehmen, vergegenwärtigen und reflektieren.

¹⁴ Vgl. dazu Aurelius AUGUSTINUS, *Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X/Bekenntnisse 10*. Eingel., übers. u. mit Anm. versehen von Norbert FISCHER, Hamburg 2006.

¹⁵ Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *Was ist Zeit? Confessiones XI/Bekenntnisse 11*. Eingel., übers. u. mit Anm. versehen von Norbert FISCHER, Hamburg, ²2009.

¹⁶ Für eine phänomenologische Auffassung von Augustins Werk vgl. die frühen Vorlesungen von Martin Heidegger; zur Auslegung des zehnten Buches vgl. Augustinus und der Neuplatonismus (Martin HEIDEGGER Gesamtausgabe, Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. 1995, 157-299). Weiterhin „Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit (conf. lib. XI)“; jetzt in: Martin Heidegger Gesamtausgabe 80.1, Frankfurt a. M. 2017, 429-456.

¹⁷ Vgl. die erhellenden Hinweise bei Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN, *Ansatz und Wandlungen der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, in: Jakob SIROVÁTKA, *End-*

auf die *Confessiones*, die Heidegger zunächst inspiriert haben, die er aber später nicht verfolgt hat, weiterführende Einsichten, die noch heute zu beachten wären.¹⁸

1. Vorläufige Hinweise zur Rezeptionsgeschichte

Die *Confessiones*, die in philosophisch-theologischen Werken zunächst wenig wahrgenommen und diskutiert wurden, mögen zwar bald nach ihrer Niederschrift das meistgelesene Werk Augustins gewesen sein, aber eben nicht als ein philosophischer und theologischer Grundtext. Das mag mit ihrer singulären literarischen Gattung zu tun haben, die sie als ‚hölzernes Eisen‘ erscheinen ließ. Jedenfalls hält Augustinus, wie berichtet, in den *Retractationes* fest, dass seine ‚Bekenntnisse‘ vielen sehr gefallen haben und immer noch gefallen, dass sie „Geist und Sinn“ der Menschen auf Gott hin lenken – und auch seinen eigenen, sooft er selbst dieses Werk liest. Der Grund der ungewöhnlichen Rezeptionsgeschichte liegt wohl in der von Augustinus selbst beförderten Annahme, dass sie ‚vom ersten bis zum zehnten Buch‘ von ihrem Autor handeln. Die *Confessiones* sind aber nicht geschrieben, um den Autor und seine Lebensumstände wichtig zu machen, obwohl in diesen Büchern vieles vorkommt, was heutzutage in die Klatschspalten einschlägiger Illustrierten passte und auch befremden kann (z. B. 10,41: zu sexuellen Fantasien des jungen Bischofs im Rahmen der Reflexionen zur „*concupiscentia carnis*“).

Wichtigtueriesches Bestreben lässt sich eher bei neueren Nachahmern der von Augustinus zwar eröffneten, schließlich aber überbordenden und umgedeuteten Gattung der ‚autobiographisch‘ orientierten ‚Bekenntnisse‘ finden, z. B. Jean-Jacques Rousseau (*Les Confessions*, Genf 1782; *Bekenntnisse*, Berlin 1782); Johann Wolfgang Goethe (*Dichtung und Wahrheit*, 1811/12); Heinrich Heine (*Geständnisse*; verfasst im Winter 1854).¹⁹ Edmund Husserl, der Lehrer und Förderer Heideggers, hat als einer der Ersten ausdrücklich die genuin philoso-

lichkeit und Transzendenz, Hamburg 2012, 153-184; vgl. z. B. ebd., 171 mit Reflexionen zur Frage: „Was besagt nun aber genauer besehen die Bestimmung des Glaubens als ‚Todfeind‘ der Daseinsphilosophie?“

¹⁸ Vgl. Norbert FISCHER, Zum Sinn von Kants Grundfrage: „Was ist der Mensch?“ Das Verhältnis der kritischen Philosophie Kants zur antiken Metaphysik und Ethik (im Blick auf Platon, Aristoteles und Augustinus und mit einem Nachtrag zu Heidegger), in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 70 (2016) 493-526.

¹⁹ Vgl. Norbert FISCHER, Einführung (Tusculum-Ausgabe der *Confessiones*) (s. Anm. 4), 787-794; vgl. auch Roland SPAHR / Oliver VOGEL, *Bekenntnisse. Autobiographien von Augustinus bis Fontane*, Frankfurt a. M. 2009.

phische Bedeutung der *Confessiones* hervorgehoben, vielleicht aber noch ohne wirkliche Kenntnis dieses Werkes.²⁰ Martin Heidegger war es dann, der in den *Confessiones* Augustins philosophische Grundfragen kongenial behandelt sah und sie in seinen frühen Vorlesungen auch als solche (mit Folgen für seine Ausarbeitung der Phänomenologie des faktischen Lebens in Sein und Zeit) behandelt hat.²¹ Der frühe Heidegger arbeitete selbst an der Vergegenwärtigung des von Augustinus in den *Confessiones* vorgetragenen Anliegens, ist aber im Zuge der Ausarbeitung von Sein und Zeit aus der Bahn geraten, so dass sein Hauptwerk, das nach dem Schema ‚Welt-Seele-Gott‘ konzipiert war (ebd. 39f.: „Aufriß der Abhandlung“), ein Fragment geblieben ist (der dritte Abschnitt des ersten Teils fehlt, obwohl er verfasst war): Heidegger hat ihn verbrannt und im Brief vom 4. November 1947 an Max Müller mitgeteilt, dass es in ihm um die „transzendente (theologische) Differenz“ gegangen war. Karl Lehmann hat bei der Ausarbeitung seiner philosophischen Dissertation in Rom (Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung) wohl als Erster die philosophische Bedeutung Augustins für Heidegger herausgearbeitet.²² Durch den schon erwähnten Band 60 der Heidegger-Gesamtausgabe und die für diese Ausgabe erst 2017 erfolgte (GA 80.1) Veröffentlichung von Heideggers Vorlesung in Beuron vom 26. Oktober 1930 unter dem Titel: Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. *Confessiones* lib. XI. liegt Heideggers Bejahung des philosophischen Rangs von Augustins *Confessiones* auf der Hand. Vielleicht hat Heideggers Krise, die als die ‚Kehre‘ bekannt wurde, zum Scheitern seines ursprünglichen Vorhabens geführt, das er im Zuge der abendländischen Tradition zu verfolgen zunächst beabsichtigt hatte.²³ Diese Hinweise mögen auf das immer noch unausgeschöpfte Potential genuin philosophischer Interpretationen der *Confessiones* hinweisen. Heideggers Beuroner Vorlesung beginnt mit folgender Aussage (GA 80.1, 431):

„In der abendländischen Philosophie sind uns drei bahnbrechende Besinnungen auf das Wesen der Zeit überliefert: die erste hat Aristoteles durchgeführt; die zweite ist das Werk des hl. Augustinus, die (dritte) stammt von Kant.“

²⁰ Vgl. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, 1893-1917, Hamburg 1985.

²¹ Sein und Zeit wird zitiert nach Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967. Vgl. noch einmal: Augustinus und der Neuplatonismus, SS 1921; GA 60.

²² Vgl. Karl LEHMANN, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966) 126-153; DERS., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung*; Mainz / Freiburg i. Br. 2003.

²³ Vgl. dazu noch einmal Norbert FISCHER, *Zum Sinn von Kants Grundfrage* (s. Anm. 18).

Heideggers besondere Aufmerksamkeit hat sich verständlicherweise auf das zehnte und das elfte Buch der *Confessiones* gerichtet, deren leitenden Fragen, ‚wer ich selbst in meinem Inneren sei‘ (10,4: „quid ipse intus sim“) und ‚was die Zeit sei‘ (11,17: „quid est enim tempus?“), auf ungelöste und vielleicht dogmatisch unlösbare Aufgaben zielen, die jedoch auf Grund ihrer existenziellen Bedeutung für jeden Denkenden nicht kurzerhand vernachlässigt werden können. Auch Augustinus selbst liefert in den *Retractationes* mit seinen eher formalen Bemerkungen zum Aufbau der *Confessiones* (die ersten zehn Bücher seien „de me scripti“; die drei übrigen „de Scripturis sanctis“) keinen einhelligen Hinweis zum inhaltlichen Sinn des Gesamtwerkes.

Gewiss gehört die Thematik der *Confessiones* insgesamt in den Rahmen der beiden Fragen, die Augustinus gemäß seinem Frühwerk *Contra Academicos* (vgl. die erwähnte Stelle *Acad.* 1,7: „deum et animam scire cupio“) als einzige hatte verfolgen wollen, nämlich ‚Gott und die Seele‘. Augustins Konzentration auf die ‚Jemeinigkeit‘ der eigenen Existenz (immerhin auch in ihrer Beziehung zu den Anderen und aller Menschen zu Gott) eröffnet zugleich Horizonte ungelöster, aber bis heute jeden Menschen existenziell bedrängender Fragen, mit denen die *Confessiones* trotz der geschichtlich bedingten Fremdheit ihrer Lebenskontexte zu einem Buch von noch nicht ausgeschöpfter philosophischer Gegenwartsbedeutung wurden.

2. Zwei Grundmodelle zum Verständnis des Aufbaus der *Confessiones*

Bevor die vermutete Bedeutung der *Confessiones* für gegenwärtiges philosophisches Fragen ins Auge gefasst wird, soll die Makrostruktur dieses Werkes an zwei Modellen erläutert werden: zunächst entsprechend dem von Augustinus in den *Retractationes* selbst genannten Schema, sodann nach dem ‚Zeitschema‘, das durch den Inhalt der *Confessiones* klar auf der Hand liegt; die ersten neun Bücher berichten ja weithin von dem bisher vergangenen Lebensweg Augustins, das zehnte Buch reflektiert die Frage, wer er selbst jetzt gegenwärtig bei der Niederschrift der *Confessiones* in seinem Inneren sei, die drei letzten Bücher richten sich in einer Meditation der biblischen Offenbarung auf die geglaubte, von Gott erhoffte absolute Zukunft der Menschen nach der Zeit. Diese beiden Modelle werden hier kurz ins Auge gefasst.

a) Zur zweiteiligen Struktur der Confessiones nach dem Schema der Retractationes

Augustinus erklärt in den Retractationes zur formalen Struktur der Confessiones, die ersten zehn Bücher seien „de me scripti“; die übrigen „de Scripturis sanctis“. Beide Kennzeichnungen bedürfen allerdings doch genauerer Erklärungen, die zu geben hier kurz versucht werden soll. Die Confessiones überraschen den Leser zu Beginn unvermittelt mit dem überschwenglichen Gotteslob von Psalmversen (1,1): „magnus es, domine, et laudabilis valde“: „magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus“. Am Anfang beharrt Augustinus zwar auf der Annahme, dass der Mensch Gott loben wolle, gesteht aber bald, wie schlecht das Lob Gottes zur faktischen Situation des Menschen passt, zumal der Mensch im Ganzen der Schöpfung, angesichts ihrer raumzeitlichen Größe, doch eine *quantité négligeable* sei (1,1: „aliqua portio creaturae tuae“). Der Wunsch, Gott zu loben, wird noch mehr gedämpft, sobald ein Mensch sieht, dass er von Sterblichkeit und Verfehlungen gezeichnet ist – und von einem Hochmut, der sein Streben, das auf göttliche Selbstgenügsamkeit zielt, zum Scheitern verurteilt (1,1). Die Confessiones beginnen zwar mit dem Lob Gottes, zeichnen die Situation des Menschen allerdings in einer Weise, die das Lob unpassend und fragwürdig werden lässt. Indem der Autor seine Augen für die faktische menschliche Wirklichkeit öffnet, stürzt er sogleich in einen Abgrund. Im Ausgang von der Tiefe dieses Abgrunds beginnt er in den ersten neun Büchern die Erzählung vom langen Weg seiner Suche, die ihn auf Abwege, am Ende aber in die Nähe Gottes geführt hat. Den Höhepunkt dieser Erzählung bildet dann die Berührung der ewigen Weisheit im Gespräch mit der Mutter (9,24).²⁴ Diesen Weg reflektiert er schließlich im zehnten Buch, in dessen erstem Teil er fragt, wer er selbst in seinem Inneren sei (10,4) und wie er zu Gott hatte finden können (10,37).

Mit dem zehnten Buch endet der Teil der Confessiones, der von ihrem Autor handelt. Nachdem mit dem zehnten Buch die Höhe des anfänglichen Gotteslobs zurückgewonnen ist, beginnt der zweite Teil erneut mit störenden Fragen, in denen die Tragfähigkeit der bisher gefundenen Antwort noch einmal neu

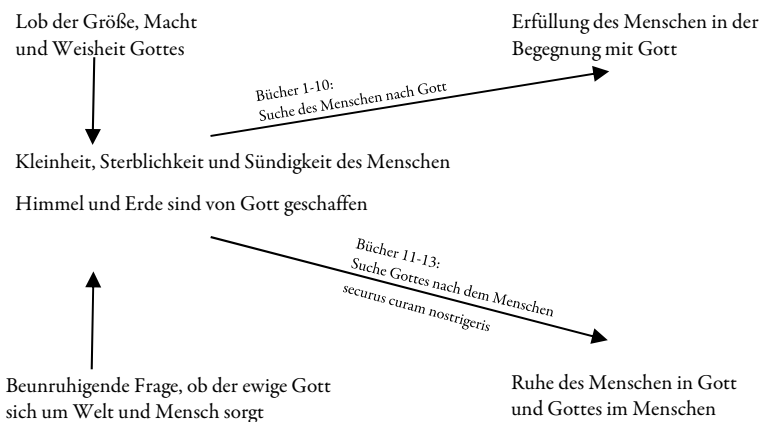
²⁴ Vgl. conf. 3,11; dazu Norbert FISCHER, Transzendieren und Transzendenz in Augustins ‚Confessiones‘ (‚tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo‘), in: Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik, FS für Klaus Kremer, hg. von Ludger HONNEFELDER u. Werner SCHÜSSLER, Paderborn 1992, 115-136. Vgl. conf. 9,24f.; dazu Norbert FISCHER, Von einem Berühren Gottes im Geiste: *attingere aliquantum mente deum* (s. 117,5). – Augustins christliche Deutung der neuplatonischen ‚Mystik‘ Plotins als Vorspiel zu Eckhart. Mit einem Blick auf Origenes und Dionysius, in: DERS. (Hg.), Meister Eckhart als Denker (s. Anm. 9), 105-134.

auf die Probe gestellt wird. Augustinus sieht sich zu Beginn des elften Buches von der Frage bedrängt, ‚ob Gott in der Höhe seiner Ewigkeit Zeitliches überhaupt zur Kenntnis nehme oder ob er das, was in der Zeit geschieht, für flüchtig und nichtig ansehe‘ (11,1: ‚numquid, domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore?‘). Sofern Gott sich in seiner Ewigkeit aber selbst genüge, wäre unklar, wie er sich zu Zeitlichem verhält. Von der Höhe der erreichten Lösung stürzt Augustinus also erneut in die Ruhelosigkeit und in die Ängste der menschlichen Existenz, die den Sinn der Erzählungen (Bücher 1-9) und der Reflexionen des zehnten Buches neuen Zweifeln aussetzen und unterhöhlen. Der neuerliche Tiefpunkt, in dem die Beziehung Gottes zur Zeit fraglich ist, ist der Anfang des elften Buches.

Aus dieser Tiefe lässt Augustinus sich im elften Buch wiederum von einem Schriftwort rufen, nämlich vom Anfang der Genesis, nach dem Gott am Anfang Himmel und Erde geschaffen hat. Das Wort, dass Zeit und Welt sich dem Tun Gottes verdanken, lehrt ihn zu glauben, dass Gott sich trotz seiner Selbstgenügsamkeit selbst nicht genug sei, sondern trotz seiner Sorgenfreiheit Sorge um die zeitliche Menschenwelt trage (11,3). Die Frage nach der Vernünftigkeit des Glaubens, dass der Ewige Zeitliches beachte, wird fortan zum leitenden Motiv der *Confessiones*. Sofern diese Beziehung denkerisch nicht abzuleiten ist, sondern nur gläubig empfangen werden kann (also zum Beispiel dem Wort der Schrift entnommen werden muss), kann Augustinus mit Recht sagen, dass die drei letzten Bücher der *Confessiones* von den Heiligen Schriften handeln.²⁵ Augustinus nimmt die Vorgabe einer Glaubenslehre aus den Heiligen Schriften aber nicht einfach gläubig hin, lässt sich nicht blind vom Strom der Gnade tragen, sondern sucht ihre Tragfähigkeit mit aller Kraft seines endlichen Geistes zu verstehen. Indem er von der Höhe aus, von der er im Glauben an das Psalmwort zunächst ausgegangen war (1,1), die Beziehung des Ewigen zur Zeit zu denken versucht hatte, gelangt er von der Höhe des geglaubten Sinnes wieder zur Tiefe menschlichen Seins, mit dem der biographische Weg der Suche (Bücher 1-9) begonnen hatte. Im Blick auf die Kompositionsstruktur des Gesamtwerks kann man also von der reziproken Korrespondenz in der Makrostruktur der *Confessiones* sprechen.²⁶ Die zweiteilige Struktur der *Confessiones*, in der Augustinus von beiden Seiten her die Beziehung des Ewigen mit dem Zeitlichen denkerisch zu erfassen versucht, lässt sich im folgenden Schema darstellen:

²⁵ In diesen Kontext gehört auch schon die Grundlegung der Christologie im vierten Buch der *Confessiones* (4,19).

²⁶ Vgl. Norbert FISCHER, Einführung (Tusculum-Ausgabe) (s. Anm. 4), 734.



b) Zur dreiteiligen Struktur der Confessiones nach dem Zeitschema

Die von Augustinus im Rückblick betonte zweiteilige Makrostruktur der Confessiones wird überlagert von einer dreiteiligen Struktur. Die Gliederung in drei Teile ist orientiert an Stufen des Weges, den nach Augustinus jeder Mensch durchläuft. Die Stufen dieses Weges zu der Erfüllung, deren jeder Mensch bedarf und die jeder Mensch auch auf die eine oder andere Weise wirklich sucht, sind unter mehreren Gesichtspunkten zu erläutern. Von den faktischen Wegen der Suche in der Zeit und in der mit Sinnen wahrnehmbaren Welt, die er bisher durchschritten hat, die im Gedächtnis aufbewahrt sind und in Erzählungen vergegenwärtigt werden können, spricht Augustinus im ersten Teil (1-9). Im zweiten Teil (10) geht es um das innere Geschehen in der Selbstgegenwart des Geistes. Zwar kann Augustinus das Gesuchte nicht aus eigener Kraft finden, so dass er der Unsicherheit und Zweideutigkeit verhaftet bleibt; er nimmt jedoch gläubig an, dass Gott selbst seine Sehnsucht geweckt hat, weil nur Gott ihn in die Beziehung zu Gott gerufen haben kann. Weil diese Beziehung bislang nur geweckt, aber noch nicht zum erhofften beseligenden Ziel gelangt ist, muss Augustinus über die zweite Stufe seiner Suche hinausgehen und sich für Transzendentes öffnen, das höher als sein Höchstes und innerlicher als sein Innerstes ist (3,11). Das geschieht auf der dritten Stufe (11-13), auf der Augustinus sich in der Meditation des Gotteswortes dem Ewigen zuwendet, von dem er gläubig für alle Menschen eine absolute Zukunft im eschatologischen Reich Gottes erhofft (11,3). Die ersten neun Bücher schreiten Augustins Leben im Bereich der äußeren Erfahrung („foris“) durch „Erzählungen“ ab; im zehnten Buch reflektiert er die Frage, was er selbst in seinem Inneren sei. Die „Reflexion“ auf sich selbst ist

der letzte Schritt, den der suchende Mensch aus eigener Kraft gehen kann. Sofern er in sich aber nicht das erfüllende Ziel seiner Suche findet, erkennt er, dass ein Schritt notwendig bleibt, den er nicht selbst gehen kann. Dieser Schritt zielt nach Augustinus auf die ‚Meditation‘ des geglaubten Innersten (‚intimum‘).

Wer an die Erfüllung seiner höchsten Sehnsucht in Gott glaubt, will den Schöpfer gewiss loben. Da Menschen aber unerwünscht Schlechtes anhaftet, versteht sich dieses Lob nicht von selbst. Das Gute, das sich bei Menschen zuweilen findet, schreiben sie sich gerne selbst zu; unklar ist aber, wem sie es wirklich verdanken. Gegen Meinungen, das Schlechte, das Menschen anhaftet, habe andere Ursachen als den menschlichen Willen, und das Gute, das Menschen auszeichnet, sei jedes Menschen Verdienst, setzt Augustinus einen scharfen Kontrapunkt (10,5): „bona mea instituta tua sunt et dona tua, mala mea delicta mea sunt et iudicia tua“. Wäre damit gesagt, Gott allein sei Ursprung alles Guten, Ursprung alles Schlechten aber sei allein der Mensch, würde dem Menschen gewiss der Atem fehlen, mit dem er ein Lob Gottes aussprechen könnte. Nur wer trotz aller Widrigkeiten diesen Atem hat, nur wer im Glauben an Gott und an die Liebe Gottes zum Menschen den Weg zu seiner eigenen Befreiung sehen kann, wird für den dritten Schritt offen, in dem der suchende Mensch bekennt, dass er seiner höchsten Sehnsucht nur treu bleiben kann, wenn er deren endgültige Erfüllung erst in einer absoluten Zukunft erwartet, also in einem Reich Gottes, in einer heiligen Gemeinschaft freier Bürger, die mit Gott ohne Ende währt (11,3). Um eine solche endgültige Befreiung geht es Augustinus. Er hofft (11,1): „ut liberus omnino“.

Das Ideal des Lebens, zu dem der dritte Schritt führt, findet Augustinus in der Bergpredigt Jesu (11,1: vgl. Mt 5,3-9). Dieses Ideal belegt, dass es im dritten Schritt nicht um die Auflösung des Endlichen im Unendlichen geht, sondern um die Vollendung des Endlichen. Zwar sehnt er sich nach dem Ende der Flüchtigkeit des Zeitlichen, dennoch erhofft er von der Ewigkeit nicht die Entzeitlichung, sondern die Entflüchtigung des Zeitlichen. Um das Ideal der höchsten Hoffnung zu bedenken, fragt Augustinus, ‚was Zeit ist‘. Der endliche Geist stemmt sich naturhaft gegen die Flüchtigkeit des Zeitlichen: Er erinnert sich des Vergangenen, schaut das Gegenwärtige an und erwartet das Zukünftige. Indem der Geist sich in die flüchtigen Zeiten erstreckt, um ihnen Bestand zu geben, wird er zum Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen (‚distentio animi‘).²⁷ Der

²⁷ Vgl. Norbert FISCHER, *Confessiones 11: ‚Distentio animi‘. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen*, in: DERS. / Cornelius MAYER (Hg.), *Die ‚Confessiones‘ des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Freiburg 1998. Durchgesehene Sonderausgabe Herder 2004; E-Book im Verlag Herder 2011.

Suchende gelangt damit in die Beziehung zum Ewigen, die Zeitlichem allein möglich ist. Die Struktur der Confessiones lässt sich im folgenden dreiteiligen Schema darstellen, das den in den Confessiones zurückgelegten Weg konkretisiert, der aber nicht starr durchgeführt ist:

Bücher 1-9	Buch 10	Bücher 11-13
Erzählung (narratio)	Reflexion (cognoscere se)	Meditation (meditari in lege tua)
Vergangenes (praeterita)	Gegenwärtiges (praesentia)	Zukünftiges (futura)
Gedächtnis (memoria)	anschauung (contuitus)	Erwartung (expectatio)
in der Zeit (in tempore)	Jetzt (nunc)	in der Ewigkeit (in aeterno)
außen (foris)	innen (intus)	Innerstes (intimum)
irren (errare)	suchen (quaerere)	finden (invenire)
Welt	Seele	Gott (auch als sancta trinitas)

3. Hinweise auf die in den Confessiones gestellten und vorläufig bearbeiteten Aufgaben für das philosophische Denken

Augustinus hatte schon früh (im Zwiegespräch mit der Vernunft / Ratio) die Fragen nach „Gott“ und „Seele“ als grundlegende Ziele seiner denkerischen Suche genannt (sol. 1,7): „A. deum et animam scire cupio. R. nihilne plus? A. nihil omnino.“ Diese Fragen hat er über seinen ganzen Weg hin mit großer Energie verfolgt, aber nicht in einer ‚dogmatischen Lehre‘ beantwortet, die ja auch das Ende der ‚Philosophie‘ wäre, die Augustinus in Nähe zur ‚Religion‘ als ‚Streben nach Weisheit‘ („studium sapientiae“) begreift, nicht als ‚Besitz der Wahrheit‘ (vgl. vera rel. 8). Damit steht Augustinus durchaus in der platonischen Tradition der ‚aporetischen Elenktik‘ des Sokrates, gemäß der ‚Philosophen‘ auch in ihrem faktischen Leben zwar Angleichung an Gott (also ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) erstreben sollen, wobei nach Sokrates aber das vernunftgeleitete ‚Wissen des Nichtwissens um das Höchste‘ als das höchste, für endliche Vernunftwesen erreichbare Wissen gilt. Augustinus bekämpft wie später Kant die ‚Philodoxie‘, die den ‚Besitz der Wahrheit‘ vorgaukelt, entweder auf Grund der behaupteten ‚Autarkie‘ der menschlichen Vernunft oder aber auf dem Wege eines ‚Fideismus‘, der die Vernunft verdrängt. Weil es – trotz seiner Hochschätzung der Vernunft – keine glatten Wege zur Wahrheit gibt, gesteht Augustinus – auch in

der Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus der Akademiker (vgl. dazu *Contra Academicos / De Academicis*)²⁸ die ‚Ruhelosigkeit unseres Herzens‘ (des Herzens aller Menschen, die auf Gott hin geschaffen sind) und zugleich die bleibende Ausrichtung dieses Herzens auf Gott hin (1,1): „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“.²⁹

Schon im Prooemium zitiert Augustinus ein Psalmwort [Ps 21,27], das den Blick des endlichen Menschen dennoch für das Lob Gottes bereit macht, zunächst aber nur als Verheißung für die eschatologische Zukunft, obwohl ‚der Mensch‘ in seiner Situation durch Mangel an ersehnter Bedeutung im Ganzen der Schöpfung (als „*aliqua portio*“), durch seine Sterblichkeit, seine Sündigkeit und seinen Hochmut abgehalten wird, Gott zu loben. Der behauptete Wille, Gott zu loben, passt nicht glatt zu seiner faktischen Situation (1,1: „*et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis*“). Schon im Prooemium lehrt Augustinus den Vorrang des ‚Suchens‘ vor dem ‚Finden‘ – und macht damit implizit eine Aussage zum ‚Sinn des Seins der Zeit‘ für endliche, geschaffene Wesen, die Gott suchen, also nicht selbst Gott sind (1,1): „*et laudabunt dominum qui requirunt eum*“ (es werden den Herrn loben, die ihn suchen‘). Zum Ende des zehnten Buchs nach der biographischen Darstellung des Wegs seiner auf Gott gerichteten ‚*requisitio*‘ (vor dem elften Buch, in dessen Zentrum die Zeituntersuchung steht) wiederholt er dieses Zitat, nun sogar in präsentischer Fassung (abweichend vom Text der Vulgata): „*et laudant dominum qui requirunt eum*“ [Ps 21,27]. Damit deutet er das Bekenntnis der Wege und der Irrwege seiner Suche – in Vorwegnahme des Endes seines Wegs im gläubigen Rückblick auf das Vergangene – selbst als ersten wirklichen Vollzug des Gotteslobs.

Des undogmatischen, zetetischen Charakters seines Denkens, wie er sich in den *Confessiones* dokumentiert, war Augustinus sich selbst früh bewusst und hat ihn ausdrücklich festgehalten. Zwar hat er gegen den ‚Skeptizismus der Akademiker‘ argumentiert und dabei gegen jeden Skeptizismus den Sinn der ‚Suche nach der Wahrheit‘ verteidigt, aber gerade nicht behauptet, die gesuchte Wahrheit lasse sich in ‚dogmatischer‘ Form positiv auffinden und darstellen. Augusti-

²⁸ Vgl. Norbert FISCHER, *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bonn 1987, 175-202 (= Kap. VIII: Die Aufgaben und Leistungen der theoretischen Erkenntnis in Augustins Auseinandersetzung mit der Skepsis).

²⁹ Augustinus führt die Unruhe seines Herzens unmittelbar auf Gott zurück; vgl. en. Ps. 38,5: „*et in meditatione mea exardescet ignis. coepit esse inquietum cor meum*“; 55,17: „*et inquietum habes cor desiderio eius; noli extra eum aliquid ab eo quaerere, ipse tibi sufficit.*“

nus zeigt sich in den Confessiones des undogmatischen Charakters des höchstmöglichen ‚Ergebnisses‘ der philosophischen Wahrheitssuche bewusst, weiß also um den ‚undogmatischen Charakter der höchsten Form der Wahrheit‘, die für Menschen fassbar ist, indem er erklärt, dass der von ihm gesuchte Gott ihm innerlicher gewesen sei, als sein Innerstes und höher als sein Höchstes (3,11): „tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo“. Die dennoch als faktisch bestehend geglaubte Beziehung des suchenden endlichen Menschen zum unendlichen Gott betont den Glauben an die grundlegende Tat, in der Gott sich allen Menschen zugewandt hat (1,1): „fecisti nos ad te“. Das gottgegebene Ziel der Menschen, das ursprünglich von der Liebe des Schöpfers herrührt, lässt unser Herz, wie Augustinus sagt, solange unruhig sein, bis es am Ende in Gott Ruhe findet: „et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“

Von besonderer Bedeutung ist, dass Augustinus die ersehnte ‚Ruhe in Gott‘ eben nicht im Sinne von Plotins Einigung mit dem Einen (ἕνωσις) findet: also nicht in einem Zustand, in dem alles ‚Viele‘ (Endliche) im ‚Einen‘ verschwindet und aufgehoben ist, sondern in einem Reich der dauerhaft währenden heiligen Gemeinschaft aller endlichen Wesen zusammen mit Gott (11,3): „regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae“. ³⁰ In einer Nebenbemerkung sei festgehalten, dass Augustinus später betont hat, dass er sogar auch auf die Fortdauer der leiblichen Gestalt der Gott suchenden Geschöpfe hofft – samt der Verschiedenheit des Geschlechts der Menschen: „non est autem vitium sexus femineus, sed natura“. ³¹ Sein Schöpfungsglaube impliziert folglich eine ‚Treue zur Erde‘, die den Diesseitiglauben übertrifft, wie Friedrich Nietzsche ihn um des zeitlichen Endlichen willen im Sinne der Tötung Gottes propagiert hat. ³² Eine ausgezeichnete Probe zum Sinn dieses Glaubens bietet auch schon das vierte Buch der Confessiones, in dessen erzählerischem Zentrum Augustins Bericht vom Tod seines ‚Jugendfreundes‘ steht. ³³

³⁰ Insofern ist in der Zeitbetrachtung der Confessiones schon die Grundidee von De civitate dei angelegt (die Beziehung auf die Vielheit der anderen Menschen in einem ewigen Reich Gottes), in der Augustinus sich eben nicht nur auf sich selbst und Gott bezieht, sondern die Beziehung zu den Anderen in einer von Liebe getragenen Gemeinschaft einschließt.

³¹ Vgl. civ. 22,17; dazu Larissa SEELBACH, „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen ...“ Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin, Würzburg 2002; vgl. dort bes. 93-117: Der Lebensgefährte – Augustin und seine Konkubine.

³² Vgl. Margot FLEISCHER, Der ‚Sinn der Erde‘ und die Entzauberung des Übermenschlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche, Darmstadt WBG 1993; vgl. dazu Norbert FISCHER, Was aus dem Übermenschlichen geworden ist. Drei Bücher zum Denken Nietzsches, in: Theologie und Glaube 87 (1997) 279-288.

³³ Es geht um die Zeit von seinem neunzehnten bis zum achtundzwanzigsten Lebensjahr (vgl. 4,1).

Der Name dieses Jugendfreundes wird zwar nicht genannt (ebenso wenig wie der Name seiner ja als innig geliebt dargestellten Konkubine, der Mutter seines Sohnes Adeodat),³⁴ die erzählte Geschichte aber dennoch für wesentlich gehalten. Augustinus bedenkt hier die vergangenen Irrwege seines Lebens (4,1: „praeteritos circuitus erroris mei“), nennt auch seine uneheliche Bindung an die Mutter Adeodats, spricht von seiner Begegnung mit der Astrologie und der eher oberflächlichen Beziehung zu seinem Freund. Dessen Tod wird nun das zentrale Thema des vierten Buches: Nachdem der Freund schwer erkrankt war, sich dann zwar für kurze Zeit erholt hatte und während der Erholungszeit hat taufen lassen (worüber Augustinus zunächst spottete), ist er für Augustinus überraschend verstorben. Durch diese Erfahrung, so berichtet Augustinus, sei er sich selbst zur ‚großen Frage‘ geworden (4,9): „factus eram ipse mihi magna quaestio“.³⁵

Die Menschen waren nach Augustins Annahme zwar auch vor der Sünde sterblich, hätten aber nicht sterben müssen, wenn sie nicht gesündigt hätten (Gn. litt. 6,22,33: „sine morte mortalis“). Da sie aber faktisch ‚gesündigt‘ haben (was ohne ‚freie Entscheidung‘ am Anfang unmöglich gewesen wäre und auch grundsätzlich nicht denkbar ist), ist das göttliche Ziel der Schöpfung (1,1: „fecisti nos ad te“) nach Augustinus nur vermittels der wirklichen, geschichtlichen Menschwerdung Gottes möglich. Folglich nennt er im Rahmen des vierten Buches den Glauben an die ‚Menschwerdung Gottes‘ als Hintergrund der Antwort auf die ‚große Frage‘, zu der er sich durch das Ereignis des Todes seines Jugendfreundes geworden war (4,19):

„et descendit huc ipsa vita nostra et tulit mortem nostram et occidit eam de abundantia vitae suae et tonuit clamans, ut redeamus hinc ad eum in illud secretum, unde processit ad nos in ipsum primum virginalium uterum, ubi ei nupsit humana creatura, caro mortalis, ne semper mortalis. (Er aber stieg hinab in unser Leben, erlitt unseren Tod und vernichtete ihn kraft der Fülle Seines Lebens. Laut rief Er, wir sollten von hier zu Ihm in das Geheimnis zurückkehren, aus dem Er zu uns gekommen ist, zuerst in den Schoß der Jungfrau, wo die menschliche Natur, das sterbliche Fleisch, sich mit Ihm vermählt hat, damit es nicht sterblich bleibe.)

Wie diese ‚Menschwerdung Gottes‘ zu denken ist – und wie Augustinus selbst sie faktisch gedacht hat – mag Gegenstand weiteren Nachdenkens sein. Jeden-

³⁴ Zur Trennung von der namentlich nicht genannten Konkubine, mit der er 14 Jahre zusammen gelebt hatte vgl. conf. 6,26; dazu Larissa SEELBACH (s. Anm. 31), 93. Seinem Sohn Adeodatus hat Augustinus hingegen ein „monumentum aere perennius“ gewidmet, nämlich den Dialog *De magistro*.

³⁵ Der Schrecken des Todes hat Augustinus laut Possidius, der sein erster Biograph war, bis zum Ende begleitet. Vgl. Peter BROWN, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt ²1982, 374-379.

falls beendet Augustinus die Überlegungen zum Tod seines Jugendfreundes mit einer Frage und ihrer Beantwortung, die den wesentlichen Gehalt des christlichen Glaubens zusammenfasst, wobei er an das Prooemium der *Confessiones* anknüpft und deren wesentliche Intention zusammenfasst (ebd.):

„numquid et post descensum vitae non vultis ascendere et vivere? sed quo ascenditis, quando in alto estis et posuistis ‚in caelo os‘ vestrum? descendite, ut ascendatis, et ascendatis ad deum. cecidistis enim ascendendo contra deum. (Wollt ihr, nachdem das Leben zu euch herabgestiegen ist, nicht aufsteigen und leben? Aber wohin steigt ihr auf, wenn ihr schon auf der Höhe seid und ihr euren ‚Mund im Himmel‘ habt? Steigt hinab, damit ihr aufsteigt, und aufsteigt zu Gott! Denn ihr seid gestürzt, indem ihr gegen Gott aufgestiegen seid.)

Mit der reziproken Korrespondenz in der Makrostruktur der *Confessiones* erweist Augustinus sich als Denker der menschlichen Freiheit in Beziehung auf den Glauben an die Schöpfung als Frucht der göttlichen Liebe, wie noch Kant sie angenommen hat, indem er die uns „schon durch die Vernunft versicherte [...] Liebe“ Gottes „zur Menschheit“ betont.³⁶ Henologische Theorien in der Art Plotins, den Augustinus zuweilen als Platoniker erwähnt,³⁷ oder Prädestinarianismen mit Allmachtstheorien im Verhältnis Gottes zur Welt (wie in Luthers *De servo arbitrio* oder im Islam) widersprechen der Hochschätzung der faktischen Wirklichkeit und insgesamt dem Geist der *Confessiones*, die in Erzählung, Reflexion und Meditation vielen Handelnden Raum geben und die derart als Appell an die ‚Vernunft‘ und die ‚Freiheit‘ der endlichen Wesen auftreten.³⁸ Sowohl die christologischen Reflexionen in den *Confessiones* (4,19) als auch die Reflexionen zur ‚Jungfräulichkeit des Geistes‘ (s. Denis 25,7f.) bieten Anstöße zu erneuter Reflexion von Kernaussagen der genuin christlichen Theologie und könnten ihre Gegenwartsfähigkeit stärken.³⁹

³⁶ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 176=AA 6,120. Für Augustinus vgl. weiterhin s. Denis 25,7f. zur ‚virginitas mentis‘ mit einer Ausweitung des Gedankens der Inkarnation.

³⁷ Vgl. dazu aber Norbert FISCHER, Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins, in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 33 (1987) 205-234, hier 206-209.

³⁸ Vgl. Norbert FISCHER, Narrativa – Reflexão – Meditação. O Problema do Tempo na Estrutura das Confissões. Erzählung – Reflexion – Meditation. Das Zeitproblem im Gesamtaufbau der *Confessiones*, in: *Akten zum Internationalen Kongreß: As Confissões de S. Agostinho. 1600 anos depois: Presença e Actualidade. Lisboa 13-16 Novembro 2000, Lisboa 2001, 253-279.*

³⁹ Vgl. Norbert FISCHER, Wer sint, die got èrent? (Predigt 6). Zur leitenden Grundfrage Meister Eckharts. Hinführung zum Zentrum seines Denkens, in: Wolfgang ERB / Norbert FISCHER (Hg.), *Meister Eckhart als Denker* (s. Anm. 9), 12-16.

Der Erzählung der existenziellen Grundlage für die Zustimmung zur christlichen Glaubenslehre, die in den ‚biographischen‘ Büchern der *Confessiones* entfaltet wird, folgt im zehnten Buch eine Reflexion zur Frage, wer er selbst in seinem Inneren sei, und im elften Buch eine Untersuchung zur Frage, ‚was die Zeit sei‘. Diese beiden Bücher hat Martin Heidegger in seiner Zeit vor der ‚Kehre‘ ausdrücklich zum Thema von Untersuchungen gemacht und damit den philosophischen Anspruch dieser Untersuchungen für ein gegenwärtiges Philosophieren hervorgehoben.⁴⁰ Heidegger war vor der ‚Kehre‘ im Begriff, den Weg zur Meditation der Wahrheit zu erneuern, den Augustinus unter den Leitworten „foris, intus“ und „interior intimo meo“ entfaltet hat⁴¹ und der in der abendländischen Philosophie von Platon vorbereitet und bis zu Kant hin verfolgt worden ist. Heidegger hatte gleichsam ein Augustinus redivivus werden wollen und auch die ersten Schritte in diese Richtung unternommen, ist aber in Sein und Zeit (mit dem Fehlen des dritten Abschnitts) und in der folgenden ‚Kehre‘ an seiner ursprünglichen Absicht gescheitert.⁴²

Gründe für die ‚Unruhe des menschlichen Herzens‘ lagen auch für Sokrates, Platon und Aristoteles auf der Hand.⁴³ Nach Augustinus liegt der Grund der Unruhe des Herzens in einer Absicht Gottes, der die Geschöpfe anregt, sich nicht mit minderen Zielen zu begnügen (1,1): „tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“ Der Gedanke der wesenhaften Unruhe findet sich auch in einschlägigen Texten Eckharts und Kants.⁴⁴

Dieser Gedanke, der Heidegger als kundigem Interpreten der *Confessiones* wohlbekannt war, tritt auch in Sein und Zeit hervor, aber ohne expliziten Bezug

⁴⁰ Zu conf. 10 vgl. noch einmal Martin HEIDEGGER (Augustinus und der Neuplatonismus) mit Einflüssen auf die Phänomenologie des faktischen Lebens in Sein und Zeit; zu conf. 11 vgl. auch den noch unveröffentlichten Vortrag: „Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit (conf. lib. XI)“.

⁴¹ Vgl. Norbert FISCHER, foris – intus, in: Augustinus-Lexikon, Vol. 3, Fasc. 1/2, hg. von Cornelius MAYER, Basel / Stuttgart 2005, 37-45.

⁴² Vgl. dazu noch einmal Norbert FISCHER, Zu Kants Frage: „Was ist der Mensch?“ (s. Anm. 18), bes. 517-521: Zu Kants ‚kritischer Metaphysik‘ und mit kritischen Bemerkungen zu Heideggers „Überwindung der Metaphysik“.

⁴³ Laut Platon verbieten der Gefahrcharakter des menschlichen Daseins (Phaidon 107c, 114d: κίνδυνος δεινός und καλός) und die zum Wissen des Nichtwissens führende Beweiskunst (aporetische Elenktik) den Dogmatismus; Aristoteles übt das problematisierende Philosophieren gegen dogmatische Lösungen.

⁴⁴ Bei Meister ECKHART, Predigt 3; EW I,42; EW I,43: „Da nun die Seele ein Vermögen hat, alle Dinge zu erkennen, deshalb ruht sie nimmer, bis sie in das erste Bild kommt, wo alle Dinge eins sind, und dort kommt sie zur Ruhe, das heißt: in Gott.“ Für KANT vgl. Moral Mrongovius, AA 27, 1402: „das Gemüt ist also immer unruhig“.

auf Gott, was gewiss auch der Tatsache geschuldet war, dass Sein und Zeit mit dem Fehlen der Gottesfrage ein Fragment geblieben ist.⁴⁵ Heidegger war während seiner Arbeit an Sein und Zeit von der Dreistufigkeit des Wegs der philosophischen Wahrheitssuche überzeugt,⁴⁶ ist an ihm aber gescheitert, so sehr, dass ein Leser von Sein und Zeit, der Heideggers Ursprungsintentionen zu verfolgen beabsichtigt, sich der Aufgabe widmen müsste, diese faktisch verborgenen Intentionen allererst zu rekonstruieren. Heidegger selbst hat (wie erwähnt) Max Müller gestanden, dass der im „Aufriss der Abhandlung“ erwähnte, auch verfasste, aber vernichtete dritte Abschnitt die Gottesfrage zum Thema hatte,⁴⁷ also das, was Augustinus „interior intimo meo“ und „superior summo meo“ nennt (3,11). Immerhin gibt es (allerdings an unpassender Stelle, gleichsam als vorläufigen Notbehelf) auch in Sein und Zeit einen Hinweis auf dieses unerledigte Desiderat, nämlich durch eine eigentlich nicht zum Kontext passende Reflexion zum „Begriff der Ewigkeit“.⁴⁸

Augustins *Confessiones* sind (mit wenigen Ausnahmen) von Philosophen und Theologen wegen ihrer auch ‚biographischen‘ Motive lange Zeit wenig beachtet worden – und als sie gerade ihretwegen beachtet wurden, oft nicht sachgemäß verstanden worden (nämlich als Biographie).⁴⁹ Heidegger, der einen sachgemäßen, genuin philosophischen Zugang gefunden hatte,⁵⁰ ist an der Gottesfrage gescheitert, obwohl er sie sich eigentlich als ein Hauptziel vorgenommen hatte. Insofern ist das Scheitern Heideggers (nach verheißungsvollem Anfang) ein prägendes Unglück für die gegenwärtige Situation der Philosophie geworden, gegen das angekämpft werden sollte.

⁴⁵ In Sein und Zeit (s. Anm. 21) tritt der Gedanke der Ruhe und Unruhe im Rahmen der Analyse des In-der-Welt-seins des Daseins (§§ 36-41) und im Blick auf die Auslegung des Daseins als „Sein zum Tode“ hervor (§ 51).

⁴⁶ Der erste Abschnitt von Sein und Zeit (s. Anm. 21) zum ‚In-der-Welt-Sein des Daseins‘ thematisiert „Welt“; der zweite zum eigentlichen Sein-Können des Daseins: „Seele“; der dritte (fehlende): „Gott“.

⁴⁷ Sein und Zeit (s. Anm. 21), 39f. Vgl. Martin HEIDEGGER, Briefe an Max Müller und andere Dokumente, München 2003, 14f.

⁴⁸ Vgl. Sein und Zeit (s. Anm. 21), 427 Fn. Laut Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN ist diese Fußnote bewusst als erratisch wirkender Hinweis auf den fehlenden dritten Abschnitt eingefügt, ohne dass seine Triftigkeit aus dem unmittelbaren Kontext ersichtlich wäre. Vgl. dazu auch Norbert FISCHER, Was ist Ewigkeit? Ein Denkanstoß Heideggers und eine Annäherung an die Antwort Augustins, in: F. VAN FLETEREN (Hg.), Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine: Sein und Zeit und Ewigkeit, New York 2005, 155-184.

⁴⁹ So dass zuweilen nur die Bücher 1-9 (oder 1-10) abgedruckt wurden; erwähnt wurden z. B. die Übersetzungen von Wilhelm Bornemann oder auch von Georg Grafen von Hertling.

⁵⁰ Zum Beispiel als ‚Phänomenologie des faktischen Lebens‘.

MATEUSZ MICEK

Die Verortung des Marienkultes im Pascha-Mysterium Christi

Abstract: The cult of the Mother of God must always be considered in the context of the Holy Trinity, because it is only God you owe true worship and adoration. However, when speaking about veneration of Mary, it is referred to as *hyperduliae*, which means a full relative worship. Also, you cannot talk about the Marian liturgy, and possibly this term can only point to the nature of the celebration. Hence, we recognize that the cult of the Mother of God can and should be looked at in different contexts. Thanks to this, the theology of this cult is very rich and constantly deepened.

Das Vatikanum II befasst sich mit der Rolle und Bedeutung Mariens als Gottesgebälerin im Mysterium Christi und der Kirche und widmet ihr das VIII. Kapitel in der dogmatischen Konstitution über die Kirche.

Sie ist „wahre Mutter Gottes und des Erlösers [...] geliebte Tochter des Vaters und das Heiligtum des Heiligen Geistes [...], sie hat [...] den Vorrang vor allen anderen himmlischen und irdischen Kreaturen. Daher wird sie auch als überragendes und völlig einzigartiges Glied der Kirche wie auch als ihr Typus und klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe begrüßt.“¹

In der Kirche entstand das Bedürfnis, die Theologie des Kultes der Muttergottes darzustellen, weil die Ehrerbietung gegenüber Maria gemäß der Kirchenlehre ist² und im Rahmen der christlichen Liturgie die Aufmerksamkeit auf das dreifache Prinzip lenkt: *lex credendi – lex orandi – lex vivendi*.

1. Der Kult der Muttergottes

Die theologische Terminologie des Kultes stammt aus dem Griechischen. Dort wurden zwei Kulttypen unterschieden: der eigene Kult, der sich nur auf Gott bezieht und der relative Kult, zu dem man die Muttergottes und die Heiligen zählt. Der relative Kult wird der Muttergottes entgegengebracht; der teilrelative Kult den Heiligen.

Hierin sind folgende Begriffe enthalten: *latria* – Anbetung; *dulia* – Dienst; *time* – Ehre/Verehrung; *proskynesis* – Anbetung/Verehrung.³ Der Begriff *latria* ist nur Gott vorbehalten. In Bezug auf die Heiligen spricht man von *dulia*. Die

¹ II. Vat., Lumen Gentium, Nr. 53.

² Vgl. LG 67.

³ J. L. ILLANES / J. P. SARANYANA, *Historia teologii*, Kraków 1997, 33-34.

Interpretation des Wortes *proskynesis* ist am schwierigsten. Wörtlich übersetzt heißt es „Unterwerfung“. Einerseits bezieht sich die Bedeutung dieses Wortes auch auf *latria* (Anbetung/Ehrerbietung), weshalb man von der „latreutischen“ Anbetung und Verehrung spricht, die dem eigenen Kult Gottes adäquat ist. Man kann aber auch andererseits von *proskynesis* als Ehrerbietung sprechen, die sich auch auf den Kult der Heiligen und der Bilder bezieht.⁴

Das Wort *latria* kommt in Joh 16,2 und Röm 9,4; 12, *proskynesis* in Mt 4,10 und Lk 4,8 vor. Dieser Text knüpft an Lev 6,13 an, bei dem die zwei Bezeichnungen: *latria* (Zelevation des Kultes) und *proskynesis* (Ehrerbietung/Unterwerfung) inhaltlich miteinander verbunden sind. Der Bezug auf diese biblischen Texte lässt das Wesentliche dieser Begriffe verstehen. Im Westen wurde die Terminologie latinisiert und vereinfacht. *Latria* wurde für den Kult Gottes, *dulia* für den Heiligenkult verwendet. Um die besondere Stellung Mariens gegenüber den Heiligen auszudrücken, bezeichnete man den Marienkult ab einer bestimmten Epoche als *cultus hyperduliae*. Damit brachte die Kirche die „übersteigende Hochschätzung“, den sogenannten „Hochdienst“, zum Ausdruck, der allein Maria als der Muttergottes zusteht.⁵

Das Vatikanum II greift jedoch diese Terminologie nicht auf, sondern nennt den Kult der Gottesgebälerin ganz einfach als *cultus specialis* – Kult eigener Art.

„Dieser Kult, wie er immer in der Kirche bestand, ist zwar durchaus einzigartig (*cultus singularis*), unterscheidet sich aber wesentlich vom Kult der Anbetung (*essentialiter differt a cultus adorationis*), der dem menschengewordenen Wort gleich wie dem Vater und dem Heiligen Geist dargebracht wird, und er fördert diesen gar sehr.“⁶

Um den Marienkult sowohl in Bezug auf die liturgische Zelevation als auch auf die Volksfrömmigkeit zu verstehen, lohnt es sich, die Definition der Liturgie zu betrachten. Pius XII. bezeichnet die Liturgie als Kult des ganzen mystischen Leibes Christi, in dem die Gemeinschaft der Gläubigen der Kirche ihrem Kirchengründer die Ehre erweist und durch ihn dem himmlischen Vater.⁷ Maria ist in dieser Gemeinschaft „der Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus“.⁸ Diese Aussage des heiligen Ambrosius bestärkt die Definition des Vatikanums II. Es stellt fest, dass die Liturgie die Erfüllung der priesterlichen Funktion Jesu Christi ist.⁹ Es werden zwei wesentliche Elemente des Priestertums in Betracht gezogen: das Pries-

⁴ J. NOWAK, *Maryja w liturgii i pobożności Kościoła*, Poznań 2009, 141.

⁵ L. SCHEFFCZYK, *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, Augsburg 2003, 208.

⁶ LG 66.

⁷ PIUS XII, *Enzyklika Mediator Dei*, AAS 39 (1947), 528ff.

⁸ LG 63.

⁹ Vgl. II Vat., *Sacrosanctum concilium*, Nr. 7.

tertum der Vermittlung (soziologische Bedeutung; vgl. Hebr 5,1) und des Opfers.¹⁰ Diese kommen in Maria im höchsten Maße verglichen mit den anderen Gliedern des mystischen Leibes Christi vor.

Die neueste Definition der Liturgie weist auf das Wirken Gottes hin, „dass das Volk Gottes teilnimmt am Werk Gottes“.¹¹ Die Gottesmutterchaft als Gnadenquelle bekam Maria von Gott selbst geschenkt. Maria wurde so als Erste und Einzige unter allen Geschöpfen „voll der Gnade“ (Lk 1, 28).

Bezieht man sich auf die drei Definitionen, kann man nicht von einer marianischen Liturgie sprechen, obwohl sie durch die Eigenart der Zelebration darauf hinweist. Denn die christliche Liturgie richtet sich immer auf den Kult der Dreifaltigkeit Gottes aus. Hierzu stellt das Tridentinische Konzil über die Messen zu den Heiligen fest: „Die Kirche pflegt zwar manchmal die Messe zu Ehren und zum Gedächtnis der Heiligen zu feiern. Doch sie lehrt, daß nicht ihnen das Opfer dargebracht wird, sondern Gott allein, der jene krönte.“¹²

Diese Feststellung bezieht sich analog auch auf die Messen zu Ehren der Muttergottes. In der Liturgie nimmt Maria am Pascha-Mysterium ihres Sohnes¹³ teil, ähnlich wie die Heiligen.¹⁴ Daher ist der Marienkult im Heilswerk Gottes enthalten und findet seinen Ausdruck in der Liturgie der Kirche. Zur Veranschaulichung dieser Wahrheit dient die Äußerung von Epiphanius von Salamis, der das Brotopfer verurteilt, das der Gottesmutter dargebracht wird:

„Es wird nämlich berichtet, daß gewisse Frauen [...] auf den Namen der immerwährenden Jungfrau eine Kollyris zum Opfer bringen, Versammlungen abhalten und auf den Namen der heiligen Jungfrau über das Maß hinaus in ungesetzlicher und gotteslästerlicher Art ein Unternehmen vollführen: nämlich auch auf ihren Namen durch Frauen ein Opfer darzubringen. Dies ist durchaus gottlos und gegen das Gesetz, fremd der Lehre des Heiligen Geistes, das Ganze ist daher ein Teufelswerk und Lehre des unreinen Geistes.“¹⁵

„Denn Maria ist keine Göttin, auch hat sie ihren Leib nicht vom Himmel her, sondern aus einer Vereinigung von Mann und Weib, aber der Verheißung gemäß ist sie wie Isaak ein besonderes Kind der Vorsehung. Und niemand soll in ihrem Namen opfern. Denn dadurch verliert er seine Seele. Maria ist in der Tat zu ehren: der Vater

¹⁰ Vgl. T. SCHNEIDER (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf 1992, 347.

¹¹ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1069.

¹² Aus einem Opferungsgebet der Heiligen Messe, Tridentinisches Konzil, 22. Sitzung, Kap. 3: <http://www.adorare.ch/konztrient.html> [26.08.2015].

¹³ Vgl. SC 103.

¹⁴ Vgl. SC 104.

¹⁵ Epiphanius von Salamis, Panarium sive Arcula 78,23; 79,1; PG 42, 736 B; 740 C-741 A; GCS 37, 473; 475f.; dt. Dölger, 108f., in: Franz COURTH, Mariologie: Texte zur Theologie, Abt. Dogmatik, Bd. 6, Graz / Wien / Köln 1991, 78f.

aber, der Sohn und der Hl. Geist sind anzubeten; Maria möge niemand anbeten. Wenn auch Maria die schönste gewesen ist und heilig und ehrenvoll, so ist sie dennoch nicht anzubeten.“¹⁶

Daraus folgt, dass die Bezeichnung „marianische Liturgie“ auf den Inhalt der Zelebration hinweist, das Wesen der Liturgie aber immer dasselbe bleibt. Obwohl Maria die Gottesgebälerin (*Theotokos*) ist, bleibt sie Mensch. Die christliche Liturgie beinhaltet ausschließlich den Kult Gottes. Diese Wahrheit erklärt Christus selbst im Gespräch mit der Samariterin, in dem er klarstellt, dass der Kult „im Geist und in der Wahrheit“ sein soll, weil „Gott Geist ist“ (Joh 4,24). In diesem Fall ist der Kult Gottes ein Kult der Anbetung, *cultus latraiae*. In Bezug auf Menschen (auch auf Maria) drückt er die Ehre Gottes aus. Daher ist die Bezeichnung des Marienkultes als *hyperduliae*, vollständiger Kult, in Relation zu Gott zu sehen.

Der Kult der Muttergottes und ihre Verehrung in der Kirche „schwächen in keiner Weise den Kult der Anbetung ab, der Gott dem Vater durch Christus im Heiligen Geiste dargebracht wird, sondern [gestaltet] ihn vielmehr reicher.“¹⁷ Der Marienkult ist keine eigene Marienliturgie, sondern eingebettet in den Kontext der Trinität, weil der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist angebetet wird. In diesem Kontext zitiert Paul VI. in seiner Adhortation „*Marialis cultus*“ die Worte des heiligen Idelfonsus: „Auf den Herrn bezogen wird, was der Magd an Verehrung dargebracht wird; auf den Sohn strahlt zurück, was der Mutter an Ehre geleistet wird; [...] dem König gilt die Ehre, die der Königin im Dienste erwiesen wird.“¹⁸ Im christlichen Kult gehören demnach nur „dem unvergänglichen, unsichtbaren, einzigen Gott Ehre und Herrlichkeit“ (1 Tim 1,17).

2. Die biblische Grundlage

In der Heiligen Schrift gibt es nur wenige Texte über den Marienkult. Die Bibelstellen über die Jungfrau Maria haben einen wertvollen und bedeutenden Inhalt in Bezug auf den Willen und Entschluss Gottes für ihr Leben. Schon der Erzengel Gabriel wendet sich an Maria mit dem Angebot Gottes und erweist ihr zugleich die Ehre: „Sei begrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir. [...] Fürchte dich nicht, Maria; denn du hast bei Gott Gnade gefunden. [...] Der Heilige Geist

¹⁶ Epiphanius von Salamis, Panarium sive Arcula, 78,24; PG 42, 737 AB; GCS 37, 474; BKV² 38,261, in: Franz COURTH, Mariologie: Texte zur Theologie (s. Anm. 15), 78f.

¹⁷ LG 51.

¹⁸ JOHANNES PAUL II., *Marialis cultus*, Nr. 25.

wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten“ (Lk 1,28.30.35). Durch Elisabeth preist genau dieser Heilige Geist Maria:

„Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen und gesegnet ist die Frucht deines Leibes. Wer bin ich, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt? In dem Augenblick, als ich deinen Gruß hörte, hüpfte das Kind vor Freude in meinem Leib. Selig ist die, die geglaubt hat, dass sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ.“ (Lk 1,42-45)

Die Tatsache, dass Elisabeth Maria zweimal unmittelbar hintereinander als „gesegnet“ bezeichnet, erklärt Johannes Paul II. so: Die erste Nennung bezieht sich auf „die Frucht ihres Leibes“, die zweite auf ihren Glauben.¹⁹

Die Worte Elisabeths erachtet Paul VI. als Antizipation der zukünftigen Verehrung Mariens durch die Kirche und unterstreicht im Marienkult die Beziehungen zwischen *lex credendi* (Gesetz des Glaubens) und *lex orandi* (Gesetz des Betens):

„Die Verehrung, die die Kirche [...] der Gottesmutter erwiesen hat – vom Segensgruß der Elisabeth (vgl. Lk 1,42-45) bis hin zu dem Lobpreis und den Bittgebeten unserer Epoche –, ist ein eindrucksvolles Zeugnis ihrer *lex orandi* und eine Einladung, in den Herzen ihre *lex credendi* neu zu beleben. Umgekehrt verlangt die *lex credendi* der Kirche, daß überall ihre *lex orandi* im Hinblick auf die Mutter Christi lebendig aufblühe. Ein solcher Marienkult ist tief im offenbarten Gotteswort verwurzelt und hat solide dogmatische Grundlagen.“²⁰

Aufgrund der Teilnahme Mariens am Geheimnis Gottes und ihrer persönlichen Glaubenshaltung kann man den Freudenruf Elisabeths als die erste christliche Stimme der Marienverehrung bezeichnen. Er verleiht dem wahren und eigenen Kult der Gottesgebärerin Ausdruck.²¹ In diesem Kontext muss man den Dialog zwischen der Frau aus der Menge und Jesus verstehen: „Selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat. Er aber erwiderte: Selig sind vielmehr die, die das Wort Gottes hören und es befolgen“ (Lk 11,27-28). Die Verehrung der Mutter Jesu bedeutet auch die Verehrung ihres Sohnes. Jesus akzeptiert, was die Frau gesagt hat. Die Antwort Jesu beinhaltet die Feststellung über die Wahrheit, die sich im Kult verbirgt (vgl. Joh 4,24). Die Marienverehrung basiert immer auf der Anbetung Gottes, weil ihre Verehrung und Ehren „sich immer auf Christus beziehen, den Ursprung aller Wahrheit, Heiligkeit und Frömmigkeit“.²²

Um diesen von Elisabeth zweimal wiederholten Ruf besser verstehen zu können, muss man die Bedeutung des biblischen Begriffs „Segen“ kennen: „Segen“

¹⁹ JOHANNES PAUL II., *Redemptoris Mater*, Nr. 36.

²⁰ MC 56.

²¹ Vgl. LG 67.

²² Ebd.

heißt „von jemandem gut sprechen, jemanden loben, preisen“. Er wird abgeleitet vom lateinischen Wort *benedicere* aus *bene* „gut“ und *dicere* „sagen“. Allerdings besitzen wir den Segen nicht für immer, sondern er ist eine Gnade, die uns täglich in den verschiedenen Bereichen des Lebens neu geschenkt wird. „Benedicere - segnen“ bezieht sich nicht auf die menschliche Aktivität, sondern auf die schöpferische Kraft Gottes. Der Ruf „gesegnet“ erhebt zur großen Persönlichkeit, an welcher Gott selbst seine Macht und seine Großzügigkeit offenbart. Dieses Rufen bezieht sich deshalb auf Maria (vgl. Lk 1,42). Es ist ein Ausdruck der Bewunderung und Hochachtung dessen, was Gott in einer von ihm auserwählten Person vollbringen kann.²³

Ihre Antwort auf den Segensgruß Elisabeths spiegelt die Demut Mariens vor Gott wieder. Dieses prophetische Zeugnis der Gottesmutter kündigt bereits den Marienkult an, der sich seit Jahrhunderten in der Kirche entwickelt hat: „Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter“ (Lk 1,48). Jede Mutter im Nahen Osten war glücklich, weil die Nachkommenschaft den Beweis für Gottes Segen darstellte. Maria wird daher vom Augenblick der Empfängnis des Gottessohnes an von allen Menschen für glücklich gehalten, so dass sie ihre Gottesmatterschaft lobpreisen werden.²⁴

Das Motiv für die Marienverehrung, die Gottesmatterschaft Mariens, ist bereits im Gruß des Erzengels Gabriel enthalten, der Maria „voll der Gnade“ nennt (Lk 1,28). Die Ankündigung der Gottesmutter, dass sie von nun an alle Geschlechter lobpreisen werden, ist kein Ausdruck ihres Stolzes, sondern ihrer großen Demut, weil sie auf die unerschöpfliche Güte Gottes selbst hinweist. Man kann diese Wahrheit in Kana sehen, wo sie zu den ersten Zeichen der messianischen Kraft ihres Sohnes beiträgt (Joh 2,1-11).

Im Magnificat ist im Ausdruck „preisen mich selig“ die Wahrheit enthalten, dass Gott sein Versprechen mit Mariens Ja-Wort erfüllt. Wegen ihrer persönlichen spirituellen Werte und einzigartigen von Gott erhaltenen Gnaden wird sie von allen Generationen verehrt.

Außer den erwähnten biblischen Texten, die typisch für die Rechtfertigung der Marienverehrung sind, enthalten die Evangelien noch zwei verstärkende Hinweise auf die Verehrung der Muttergottes. Sie kommt als Jungfrau vor – Mutter von Emmanuel (vgl. Jes 7,14), der in die Welt kam, um die Menschen von der Sünde (Mt 1,21-23) zu retten. Hier ist die Rolle des heiligen Josef, des irdischen Mannes Marias (Mt 1,19a), zu betonen, der ihr die Ehre hinsichtlich

²³ Vgl. Ansgar PAUS u. a., Art. Segen, in: LThK³, Bd. 9, Freiburg 2006, 394ff.

²⁴ Vgl. W. BEINERT (Hg.), Handbuch der Marienkunde, Bd. 1, Regensburg 1984, 49ff., 96.

des Werkes Gottes in ihrem Körper erwiesen hat. Diese Tatsache ist in V. 25 der Perikope über die Geburt Jesu angegeben (Mt 1,18-25): „Er erkannte sie aber nicht, bis sie ihren Sohn gebar.“ Diesen Vers erklärt der heilige Johannes Chrysostomus in seiner Homilie:

„Dass nämlich die Jungfrau bis zur Geburt unversehrt blieb; [...] dass Josef in seiner Rechtschaffenheit es sich auch später nicht erlaubte, diejenige zu erkennen, die auf solche Weise Mutter geworden, die einer so ganz neuen Empfängnis, einer nie erhörten Mutterschaft gewürdigt worden.“²⁵

Aus dieser Interpretation resultiert, dass der heilige Josef wegen seines rein natürlichen Menschseins den gebührenden Respekt gegenüber Maria und ihre Ehre im Hinblick auf ihre göttliche Mutterschaft ausdrückt.

Die Erläuterungen des heiligen Johannes Chrysostomus werfen ihr Licht auf den zweiten biblischen Text, das Testament vom Kreuz (Joh 19,25-27). Im Zusammenhang mit dem Kult der Muttergottes findet man ein gemeinsames Element in diesen beiden Evangeliums-Perikopen. Sowohl der heilige Josef als auch der heilige Johannes nehmen Maria auf Gottes Geheiß zu sich. In beiden Situationen betonen die Evangelisten den Begriff „nehmen zu sich“ (Mt 1,20; Joh 19,27), der sich auf den irdischen Nährvater des Gottessohnes und auf den Lieblingsjünger des Messias bezieht. Wieder erläutert der heilige Johannes Chrysostomus, was „nehmen“ bedeutet:

„Was soll aber das: ‚Nehmen‘ bedeuten? Bei sich behalten; denn im Geiste war er ja bereits von ihr getrennt. Diese von dir Geschiedene, will das heißen, behalte bei dir, da ja Gott es ist, der sie dir gibt, nicht ihre Eltern. Er übergibt sie dir aber nicht zur Ehe, sondern damit sie mit dir unter einem Dache wohne, und er übergibt sie dir durch diese meine Worte. Wie Christus in späterer Zeit sie dem Jünger übergab, so übergab sie jetzt der Engel dem Josef.“²⁶

Indem sie Maria zu sich nehmen, erweisen diese beiden biblischen Männer ihr die Ehre als Gottesgebälerin. Die Kombination dieser beiden Ereignisse bildet die biblische Grundlage für das christliche Leben im Marienkult, der „weder in unfruchtbarem und vorübergehendem Gefühl noch in irgendwelcher Leichtgläubigkeit besteht, sondern aus dem wahren Glauben hervorgeht, durch den wir zur Anerkennung der Erhabenheit der Gottesmutter geführt und zur kindlichen Liebe zu unserer Mutter und zur Nachahmung ihrer Tugenden angetrieben werden.“²⁷ Demzufolge sind der heilige Josef und der heilige Apostel Johannes die authentischen Vorbilder des wahren Marienkultes, der die Realisierung der

²⁵ Johannes CHRYSOSTOMUS, Homilie V, 3.

²⁶ Ebd., IV, 6.

²⁷ LG 67.

Wörter des Magnificat enthält: „Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter“ (Lk 1,48).

3. Die theologische Argumentation

Der Kult der Muttergottes hat Gemeinsamkeiten mit dem Kult der anderen Heiligen. In 1 Kor 12,24-27 verdeutlicht Paulus die Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi und die gegenseitige Abhängigkeit unter seinen Gliedern. Der Kult der Heiligen stammt aus dem Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes und ermöglicht ihnen, als Fürbitter und Vermittler zwischen dem Menschen und Gott-Vater zu handeln. Die dem Menschen geschenkte Gnade Gottes erlaubt ihm, heilig zu werden und wandelt ihn in einer Weise, dass er in einem gewissen Sinne Christus ähnlich werden kann.²⁸

Schon die ersten Titel, die die Gläubigen Maria gaben, zeugen von ihrer frühen Verehrung. Ignatius von Antiochien betitelt Maria mit Jungfrau und Mutter des Erlösers. Justin nennt sie Jungfrau und vergleicht sie mit Eva.

Die Marienverehrung entwickelte sich, nachdem die angemessene spirituelle Basis durch die Kirchenväter geschaffen worden war. Während im Heiligenkult die moralischen Qualitäten des jeweiligen Heiligen akzentuiert wurden, wird im Marienkult der Blick auf die Nachahmung Mariens gelenkt. Maria wurde immer in Bezug auf das Geheimnis Christi gesehen. Zum ersten Mal wurde diese Wahrheit während des Konzils von Ephesus aus dem Jahr 431 vertieft, auf dem das Dogma von der Mutterschaft und der Jungfräulichkeit Mariens im Zusammenhang mit dem Geheimnis der Menschwerdung und Geburt Christi verkündet wurde.

Das Vatikanum II bezieht sich im achten Kapitel der Konstitution „Lumen Gentium“ auf die Mutterschaft Mariens und bleibt damit der Tradition der Kirchenväter treu. Das Konzil nennt sie einfach Muttergottes, Mutter des Erlösers und des mystischen Leibes Christi.²⁹ Der heilige Augustinus erklärt ihre ekklesiologische Mutterschaft: „Sie ist sogar Mutter der Glieder (Christi), denn sie hat in Liebe mitgewirkt, daß die Gläubigen in der Kirche geboren würden, die dieses Hauptes Glieder sind.“³⁰ Als Mutter des Hauptes des mystischen Leibes ist Maria die Mutter der Kirche und eng mit ihm verbunden. Der mystische Leib ist die strenge geistige Verbindung, in der es eine gegenseitige Unterordnung und Abhängigkeit wie in einem Organismus gibt. Daher kann die Kirche Christus

²⁸ Augustinus, In Ioannis Evangelium 21, 8.

²⁹ LG 53, 54.

³⁰ LG 53.

und Maria nicht voneinander trennen. Das Konzil motiviert ebenfalls zum Kult der Muttergottes: „Daher wird sie auch als überragendes und völlig einzigartiges Glied der Kirche wie auch als ihr Typus und klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe begrüßt.“³¹

Der Marienkult beruht auf ihrer besonderen Würde als Mutter des Gottessohnes, die gleichzeitig die geliebte Tochter des Vaters und der Tempel des Heiligen Geistes ist. Dank dieser großen Gnade übertrifft Maria alle anderen Kreaturen, die himmlischen und die irdischen.³² Paul VI. macht auf diese von Gott verliehene besondere Ehre Mariens aufmerksam: „Der Marienkult hat seinen letzten Grund im unergründlichen und freien Plane Gottes, der, da er die ewige und göttliche Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,7-8.16), alles nach einem Plan der Liebe ausführt. Er hat sie geliebt und Großes an ihr getan“ (vgl. Lk 1,49).³³

Diese päpstliche Feststellung erklärt zugleich die Marienverehrung in Bezug auf die Anbetung Gottes. Im Marienkult wird die Beziehung Gottes zu Maria reflektiert, so dass in ihm das Verhältnis ihrer Ehre zum Kult Gottes zum Ausdruck kommt.

Das Vatikanum II betont Maria als „Prototypen“ – „Typus der Kirche“, die die Christen zur Pilgerschaft des Glaubens führt (LG 63) und „sie leuchtet [...] als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk voran“³⁴, weil die Kirche in ihr wie in einem reinen Bilde mit Freuden anschaut, was sie ganz zu sein wünscht und hofft.³⁵ Daher wird Maria in der Kirche „unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin“ angerufen.³⁶ In der *lex orandi* der Kirche kommt die *lex credendi* zum Ausdruck. Johannes Paul II. definiert dieses Prinzip zwar nicht mit den gleichen Worten, stellt aber fest, dass die tägliche Rezitation des Magnificats in der Vesper für die ständige Präsenz der Muttergottes auf dem Pilgerweg des Glaubens des Gottesvolkes spricht.³⁷

Es ist erwähnenswert, dass sich der Kult der Jungfrau Maria auch auf dem Gebiet der Ökumene entwickelt. Obwohl es noch keinen Konsens gibt, sind die schon jetzt existierenden Punkte ein wichtiger Schritt in Richtung der Einheit aller Christen in Bezug auf die Frömmigkeit und Verehrung Mariens. Bezüglich des Wunders von Kana (Joh 2,1-12) sieht Paul VI. in Maria unsere Fürspreche-

³¹ Ebd.

³² Vgl. LG 53.

³³ MC 56.

³⁴ Vgl. LG 68.

³⁵ SC 103.

³⁶ LG 62.

³⁷ Vgl. RM 35 u. MC 23.

rin bei Gott, damit alle Schüler ihres Sohnes zur vollkommenen Einheit im Glauben gelangen, „denn ist Christus zerteilt“? (1 Kor 1,13).³⁸

Zum Ausdruck des Suchens nach Einheit wurde die Ökumenische Erklärung des VIII. Internationalen Mariologischen Kongresses vom 3. bis 9. Oktober 1979 in Zaragoza. In folgenden Punkten wurde Konsens erzielt:

- Die Verehrung Mariens ist auf die Verehrung Gottes und Christi gerichtet.
- Maria ist den Gläubigen ein Vorbild und wird als Verbindungselement der Konfessionen angesehen.
- Der Unterschied zwischen Anbetung und Verehrung, den das Konzil von Nicäa II im Jahr 787 festgelegt hat, ist von allen Konfessionen verbindlich zu beachten.
- Die allgemeine Fürsprache Mariens ist das gemeinsame Erbe aller Christen, ihre direkte Anrufung eine Glaubenspraxis, die nicht überall umgesetzt wird.
- Die Herausgeber der Erklärung sind sich bewusst, dass die Ansichten über die Frage der Marienverehrung tiefer gehen als alle Ausdrucksformen. Sie sind tief in den religiösen Gefühlen der Gläubigen verwurzelt.³⁹

Die katholische Mariologie und damit die Verehrung „Unserer Lieben Frau“ ist jedoch immer mit dem Lehramt und der Tradition der Kirche konfrontiert. Jede Form des Marienkultes richtet sich auf Gott aus, denn Gott ist die Herrlichkeit Mariens und seine Liebe ist in ihr.

4. Maria im Pascha-Mysterium Christi

Das Vatikanum II bezieht Maria in die Feier des liturgischen Jahres ein: „Bei der Feier dieses Jahreskreises der Mysterien Christi verehrt die heilige Kirche mit besonderer Liebe Maria, die selige Gottesgebärerin, die durch ein unzerreißbares Band mit dem Heilswerk ihres Sohnes verbunden ist.“⁴⁰ Das gleiche Dokument zeigt in der früheren Fassung das liturgische Jahr als Pascha-Mysterium Christi. Es beginnt mit der Menschwerdung und Geburt Jesu, beinhaltet seine Himmelfahrt und Pfingsten und endet mit seiner Wiederkunft.⁴¹ Jesus selbst sieht sich in der Tradition des jüdischen Paschafestes und versteht es als seinen eigenen „Vorübergang“ an der Welt, wenn er sagt: „Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater“ (Joh 16,28; vgl. Joh 17,8.11.13).

³⁸ MC 33.

³⁹ Ökumenische Erklärung des VIII. Internationalen Mariologischen Kongresses in Zaragoza 3.-9. Oktober 1979.

⁴⁰ SC 103.

⁴¹ SC 102.

Eine spezielle Erklärung zu SC 103 und zum Verständnis der integralen Verbindung des Paschas des Gottessohnes mit seiner Mutter gibt LG 57-59. Einige biblische Texte zeigen diese Einheit: die Menschwerdung (Lk 1,31-38; vgl. Mt 1,20-23), die Heimsuchung (Lk 1,42-43), die Geburt (Lk 2,7), die Anbetung der Hirten (Lk 2,16,19), die Huldigung der Weisen (Mt 2,11), die Darstellung im Tempel (Lk 2,14,21), der Verlust und das Wiederfinden Jesu im Tempel (Lk 2,41-52), das Wunder zu Kana (Joh 2,1-12), die öffentliche Lehre (Mk 3,32; Lk 11,27), die Flucht nach Ägypten (Mt 2,14,21), das Leiden und Sterben Christi (Joh 19,25-27). Die Folge des Testaments vom Kreuz (Joh 19, 26, 27) ist ein gemeinsames Gebet Mariens mit den Jüngern (Apg 1,14).

Auf dieser Grundlage unterscheidet die katholische Tradition zwischen den Freuden und den Leiden Mariens. Sie kennt sieben Freuden: 1. Verkündigung, 2. Heimsuchung Elisabeths (Magnificat), 3. Jesu Geburt, 4. Anbetung Jesu durch die Weisen, 5. Wiederfinden Jesu im Tempel, 6. Auferstehung Jesu, 7. Aufnahme Mariens in den Himmel. Und sie kennt sieben Schmerzen: 1. Prophezeiung Simeons, 2. Flucht nach Ägypten, 3. Jesu Verlust in Jerusalem, 4. Jesu Kreuzweg, 5. Jesu Kreuzigung, 6. Jesu Leichnam wird Maria in den Schoß gelegt, 7. Jesu Begräbnis.

Offensichtlich gab es eine starke Bindung zwischen Jesus und seiner Mutter im irdischen Leben. Die Kirche sollte Maria in der Feier des Pascha-Mysteriums Christi aber nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Geschehnisse betrachten, sondern die Integrität dieser beiden Personen in ein Geheimnis fassen, das sie in der Liturgie zum Ausdruck bringt. Diese Realität erkennt der heilige Paulus, der zwischen der Zeit des historischen Paschas und der Zeit des mystischen Paschas des mystischen Leibes Christi unterscheidet, wenn er sagt: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen.“ (Gal 4,4-5; Eph 1,9,10). Somit ist das Pascha Christi die Fülle der Zeit (die erfüllte Zeit). Paulus spricht jedoch über die erfüllte Zeit (Gal 4,4) und die Fülle der Zeiten (Eph 1,10). Diese Begriffe zeigen, dass nicht nur die Zeit der Menschwerdung, sondern auch die Geschichte der Kirche in diese Fülle der Zeiten einbezogen werden. Der erste Ausdruck von Gal 4,4 zeigt die Zeit (Chronos) in historischer Bedeutung (eine bestimmte Zeitdauer), der zweite in Eph 1,10 bezeichnet einen Wendepunkt, eine Zeitenwende, eine entscheidende Zeitkurve, welche durch bestimmte Zeichen, die für die liturgischen Feiern besser geeignet sind, dargestellt werden. Die erfüllte Zeit (Gal 4,4) ist somit die Pascha-Zeit Christi in der Geschichte der Welt und der Menschheit. Dagegen verdeutlicht Eph 1,10 mit dem Begriff „die Fülle der Zeiten“ – im Plural ausgedrückt – die Zeit der Kirche, in der die erfüllte Zeit gefeiert wird. Das

folgt aus den weiteren Versen des Briefes an die Epheser, in denen Paulus eine Erklärung zum Zweck der Fülle der Zeiten gibt: „Wir sind zum Lob seiner Herrlichkeit bestimmt“ (Eph 1,12).

Die liturgische Feier der Kirche ist daher eine Feier der erfüllten Zeit, des Paschas Christi, und gibt der Fülle der Zeiten ihre Bedeutung. Daraus folgt, dass die Anbetung des Vaters im Himmel durch das Kreuzesopfer seines Sohnes bis heute durch die Opferung des mystischen Leibes Christi vollzogen wird. Somit wird die Liturgie der Kirche zum Lob Gottes. Christus ist das Haupt des mystischen Leibes, denn er bewirkt als erfüllte Zeit (Gal 4,4), dass in der Kirche die Fülle der Zeiten vollendet werden (Eph 1,10).

Das resultiert auch aus den Worten im Buch der Offenbarung: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“ (Offb 22,13). In Christus sind alle Zeiten vereinigt. Die Zeit von Anbeginn der Welt und der Menschheit ist im Gottessohn vereint. Somit wird er die erfüllte Zeit genannt. Daher wird die Fülle der Zeiten (vgl. Eph 1,10) dank der erfüllten Zeit (Gal 4,4) ermöglicht. Die erfüllte Zeit verursacht und bewirkt die Fülle der Zeiten.⁴²

Maria ist somit in die erfüllte Zeit integriert, weil sie „den Pilgerweg des Glaubens ging“ und „ihre Vereinigung mit dem Sohn in Treue bis zum Kreuz hielt“.⁴³ Sie ist die Teilhaberin an der Fülle der Zeiten der Kirche, deren „Typus“ (LG 63) sie ist. Sie ist das organische Ganze der Kirche und damit des mystischen Leibes Christi, der mit seinem Haupt sein Pascha-Mysterium feiert, mit dem auch Maria integral verbunden ist.⁴⁴

Christus bindet Maria durch seine Worte am Kreuz „Frau, siehe, dein Sohn“ (Joh 19, 26) und „Siehe, deine Mutter“ (Joh 19,27) in die Absicht Gottes hinsichtlich des neuen Paschageheimnisses und der erfüllten Zeit (Gal 4,4) durch die Feier dieses Mysteriums in der Fülle der Zeiten (vgl. Eph 1,10) ein. Meines Erachtens kann man das Testament Jesu vom Kreuz als Beweis der Antizipation der Teilhabe Mariens an der Feier des Pascha-Mysteriums Christi sehen, das sich in der Kirche vollzieht. Sie erfleht – wie Johannes Paul II. anmerkt – „die Gabe des Heiligen Geistes, der die neuen, durch das Opfer Christi erlösten Kinder Gottes zum Leben erweckt: jener Geist, den zusammen mit der Kirche auch Maria am Pfingsttag empfangen hat.“⁴⁵ In Maria sieht man die Korrelation der Anamnese und der aktuellen Liturgie. Das deutlichste Moment dieser Verbin-

⁴² J. NOWAK, *Maryja* (s. Anm. 4), 153.

⁴³ LG 58.

⁴⁴ T. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik* (s. Anm. 10), II 185.

⁴⁵ RM 44.

dung ist die Eucharistie, in der uns der Leib Christi dank der Geburt durch Maria geschenkt wird.⁴⁶ Da Maria am „historischen“ Pascha Jesu teilnahm und die Sakramente der Kirche aus dem österlichen Geheimnis Christi stammen, ist der marianische Aspekt in ihnen inbegriffen. Das gleiche gilt für die liturgische Zeit, in der Maria neben ihrem Sohn vorkommt, aber ihm unterzuordnen ist.

Mit Blick auf die Volksfrömmigkeit verbindet sich die Integrität Mariens mit dem Geheimnis Christi am besten im Rosenkranz. In diesem christologisch-marianischen Gebet erwägt man die Geheimnisse des Gottessohnes, an die seine Mutter die Gläubigen erinnert. Folglich wird das Pascha-Mysterium Christi, an dem Maria teilnimmt, in der Liturgie gefeiert. Im Rosenkranz wird dieses Mysterium betrachtet, kontempliert. Daher gibt es diese beiden Aspekte des Kultes: den liturgischen und volksfrommen, die miteinander in einer Symbiose zusammenwirken und gefeiert werden.⁴⁷

Hier sei betont, dass sich diese Beteiligung Mariens am Pascha-Mysterium Christi nur durch das Wirken des Heiligen Geistes vollzieht. „Das erkannte noch tiefer die Jungfrau Maria, die durch den Heiligen Geist empfangen hatte, als sie in ihrem Herzen über die ‚Geheimnisse‘ des Messias nachdachte, an dessen Seite sie gestellt war.“⁴⁸ Diese Teilhabe Mariens am Pascha-Mysterium Christi beginnt mit der Verkündigung, in der der Heilige Geist in ihr wirkt (Lk 1,35). Somit schließt er die Muttergottes in das Pascha-Mysterium des Gottessohnes ein.⁴⁹

In der Liturgie werden die Heilsereignisse Christi durch das Wirken des Heiligen Geistes aktualisiert. Als Christus den Paraklet verhieß, zeigte er deutlich die anhaltende Präsenz seiner Geheimnisse, denn: „Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden“ (Joh 16,15). Die irdische Mission des Gottessohnes endet mit der Himmelfahrt. Die Sendung und das Wirken des Heiligen Geistes, der aus dem vollendeten Werk Jesu schöpft, beginnt. Dank der dritten göttlichen Person vollzieht sich das Werk der Erlösung (vgl. KL 2), das in der Liturgie in geheimnisvoller Weise zelebriert wird und an dem die Gottesmutter bis heute teilnimmt. Sowohl in der historischen als auch in der ekklesiologischen Bedeutung vollzieht sich die Teilnahme Mariens am Pascha-Mysterium Christi durch das Wirken des Heiligen Geistes.

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ Vgl. SC 13.

⁴⁸ JOHANNES PAUL II, Enzyklika *Dominum er vivificantem*, Nr 16.

⁴⁹ Vgl. LG 61.

Der Theologe Heribert Mühler stellt im Zusammenhang mit „Lumen gentium“ Nr. 8 fest, dass die Muttergottes dem Heiligen Geist im Werk des Wachstums der Kirche dient. Er betont:

„Die heilsökonomische Funktion des Heiligen Geistes aber kann und muss als eine Mitwirkung mit dem Erlösungswerk des Sohnes beschrieben werden, so dass die *cooperatio* Mariens mit dem Erlösungsgeschehen zunächst und primär eine Mitwirkung mit der Mitwirkung des Heiligen Geistes beim Erlösungswerk des Sohnes ist.“⁵⁰

Spricht man über das österliche Geheimnis, sollte man die Umstände der Menschwerdung Christi beachten. Gott ist Mensch geworden und wohnt unter uns durch Maria. Da Christus sagte: „Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20) und seine Mutter zu sich in den Himmel aufnahm, folgt daraus: Wenn wir Christus in der Liturgie des Ostergeheimnisses feiern, dann ist auch Maria in ihm anwesend. Diese Wahrheit durchdringt die dreifache liturgische Norm: *lex credendi* – *lex orandi* – *lex vivendi*. Die Kirche glaubt an Marias Anwesenheit im Pascha-Geheimnis Christi. Sie feiert sie und betet zu ihr. In der dritten Norm *lex vivendi* ist die Muttergottes das reinste Bild, das die Kirche anstrebt.⁵¹ So wurde Maria das Urbild (Ur-Typus) der Kirche,⁵² das auf die Beteiligung der Christen im österlichen Geheimnis ihres Sohnes hinweist.⁵³

5. Die Art der Ehrerweisung an die Muttergottes

In der Geschichte der Kirche bildeten sich zwei Strömungen der Marienverehrung heraus: 1. Die Verehrung Mariens (als Person) und 2. die Verehrung des Vorbilds Mariens (ihr Verhalten und Handeln). Beim III. Internationalen Mariologischen Kongress in Lourdes 1958 mit dem Motto: „Maria in mysterio Christi“ definierte der Theologe Pater Heinrich Köster SAC erstmals beide Aspekte. Den ersten bezeichnete er als christotypischen und den zweiten als ekklesiotypischen Aspekt.⁵⁴

⁵⁰ H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München / Paderborn / Wien 1968, 480-481.

⁵¹ SC 103.

⁵² LG 63.

⁵³ Vgl. SC 104, LG 63 u. 67.

⁵⁴ S. HARTMANN, *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie* Heinrich M. Kösters (Eichstätter Studien, 61), Regensburg 2009, 325ff.

a) Der christotypische Kult

In der Mariologie und damit in der Verehrung der Jungfrau Maria werden im christotypischen Aspekt die Privilegien Mariens parallel zu den Attributen Jesu gesehen:

Christus, der Erlöser	Maria, die Miterlöserin
Christus, der Mittler	Maria, die Mittlerin
Christus, die Quelle der Gnade	Maria, Mutter der Gnade Gottes
Christus ohne Sünde	Maria ohne Sünde (Unbefleckte Empfängnis)
Christus, der Gründer der Kirche	Maria, Mutter der Kirche
Christus ist in den Himmel aufgefahren	Maria ist in den Himmel aufgenommen
Christus, der König	Maria, die Königin

Diese Vergleiche stellen eine Parallele zu Adam und Eva dar: Maria als die neue Eva und Christus als der neue Adam. Die ersten Eltern brachten die Sünde in die Welt. Maria ist jedoch die Helferin Christi, des Erlösers. Sie verbindet sich mit ihm im Erlösungswerk, in dem sie jedoch die untergeordnete Mitarbeiterin Christi ist.⁵⁵ Dieser Ansatz verdeutlicht den Stellenwert der Mariologie in Bezug auf die Christologie.

Die christotypische Mariologie findet ihre Reflexion im christotypischen Kult der Muttergottes. Maria hält als diejenige, die sich um die Menschen kümmert, Fürsprache und erfleht bei Gott verschiedene Gnaden für die Gläubigen. „Muttersein“ wird so zu einer Haltung des Gebets. Diese Art der Verehrung impliziert ein großes Vertrauen auf ihre Fürsprache und Hilfe und stellt daher einen Kult um Maria dar.

Auf der Grundlage der Liturgie ist daher zu konstatieren, dass der christotypische Kult im katabatischen Aspekt enthalten ist, das heißt, die Gläubigen erwarten auf die Fürsprache der Muttergottes von Gott die Gnaden. Der christotypische Kult gewinnt daher viele Ausdrucksformen, z. B.: verschiedene Gebete, Litaneien, Lieder, Krönungen der Bilder, Wallfahrten, Sammeln von spirituellen Schätzen und Schwelgen in der Obhut der Muttergottes.

b) Der ekklesiotypische Kult

So wie bei den vorherigen Überlegungen, muss man auch hier zuerst die ekklesiotypischen Mariologie betrachten. Sie untersucht das Geheimnis Mariens in Analogie zum Mysterium der Kirche:

⁵⁵ Ebd., 337.

Die Kirche ist heilig	Maria ist voll der Gnade
Die Kirche wirkt mit dem Beistand des Heiligen Geistes	Maria ist erfüllt vom Heiligen Geist
Die Kirche glaubt, vertraut, liebt	Maria glaubt, vertraut, liebt
Die Kirche pilgert im Glauben	Maria pilgerte im Glauben
Die Kirche erwägt das Wort Gottes	Maria erwog das Wort Gottes in ihrem Herzen
Die Kirche ist Jünger Christi	Maria ist die erste Jüngerin ihres Sohnes
Die Kirche dient den Bedürftigen	Maria diente den Bedürftigen
Die Kirche lebt ihr „noch nicht“	Maria freut sich über ihr „schon“.

Maria ist Urbild (Ur-Typus) der Kirche. Gott leitet als Souverän die Heilsgeschichte nach dem Vorbild des bräutlichen Bundes. Menschen öffnen sich in freiem Willen auf diese Gabe durch den Glauben und die Liebe. Daher kommt es zum Dialog zwischen Maria und Gabriel, dessen Höhepunkt das Geheimnis der Menschwerdung ist. Gott braucht eine Antwort des Menschen. Die Muttergottes öffnet sich stellvertretend für die Menschheit auf Gott. Maria gibt ihm diese Antwort im zentralen Moment der Heilsgeschichte. In der Geschichte der Kirche wiederholen die Gläubigen treu die Handlungen ihres Vorbilds Maria. Sie stellen sich Gott zur Verfügung (*fiat*) und akzeptieren die Initiative Gottes.⁵⁶

Heribert Mühlen schreibt, dass Christus in der Stunde seines Todes zum Haupt der Kirche wurde. Maria wurde unterm Kreuz ein vollwertiges Mitglied der Kirche. Nach dessen Verständnis ist dies der Grund für die Aufnahme aller anderen Christen in die Kirche Christi. Er stellt demnach eine Kausalität her zwischen Mariens Aufnahme zum mystischen Leib Christi und der aller anderen Christen.⁵⁷ Im Zusammenhang mit dem Geheimnis des Kreuzes wurde Maria zum Modell für die Selbstaufopferung. Die Erlösung wird als großes Sakrament (*sacramentum magnum oder super-sacramentum*) angesehen. Heinrich Köster erläutert hierzu, dass kein Sakrament erlöst, wenn es nicht richtig angenommen ist. In dem Fall nahm Maria dieses große Sakrament als Vertreterin und Typus der Menschheit⁵⁸ an. Daher hat Maria auf Golgatha den Stellenwert des „idealen Gipfels der Gesamtmenschheit“.⁵⁹

Der ekklesiologische Kult erfolgt auf das Vorbild Mariens hin, indem Gottes Gnade durch sie die Antwort der Menschen erwirkt. Somit ist der ekklesiologische Kult Teil des anabatischen Kultes.

⁵⁶ Ebd., 189ff.

⁵⁷ Heribert MÜHLEN, *Una Mystica Persona* (s. Anm. 50), 492.

⁵⁸ Heinrich KÖSTER, *Die Magd des Herrn, Limburg* 1954, 364.

⁵⁹ Ebd., 190.

Bei der dreifachen liturgischen Norm im ekklesiotypischen Kult ist die Norm *lex vivendi* dominant. Daher richtet sich die nachkonziliare Lehre der beiden Päpste Paul VI. und Johannes Paul I. nach dieser Richtlinie. Paul VI. sieht in Maria „die hörende Jungfrau“, die mit dem Glauben das Wort Gottes angenommen hat. Die Kirche verkündet das Wort Gottes vor allem in der Liturgie und erklärt es in Bezug auf die Zeichen der Zeit und das Geschehen der menschlichen Ereignisse.⁶⁰ Paul VI. sieht in Maria „die betende Jungfrau“, wenn sie Gott durch ihr Magnificat (Lk 1,46-55) lobpreist, ihren Sohn in Kana um Hilfe (Joh 2,1-12) bittet und mit den Aposteln im Gebet (Apg 1,14) verweilt.

Deswegen lobpreist die Kirche Gott betend und stellt ihm verschiedene Bedürfnisse der Kirche und Menschheit⁶¹ vor Augen. Maria ist „die Jungfräuter-Mutter“, weil sie den Sohn Gottes gebar. Die Kirche „gebärt“ die Menschen für Christus durch die Sakramente.⁶² Die Muttergottes ist auch „die opfernde Jungfrau“, weil sie ihren Sohn im Tempel (Lk 2,22-35) aufopferte. Als sie unter dem Kreuz (Joh 19,25) stand, vereinigte sie sich auf geistliche Weise mit dem Opfer ihres Sohnes. Daher lehrt sie die Gläubigen das Mit-Opfern während der Feier der Eucharistie.⁶³ Zum Schluss nennt Paul VI. Maria Lehrerin des geistlichen Lebens. Sie verwirklicht in ihrem Leben den Kult, der Gott gebührt. Damit ist ihr Leben ein Modell des Kultes, in dem das Sein eines jeden Christen zu einem Opfer wird, das er Gott darbringt. So zeigt sie mit ihrem Beispiel, dass das Leben nach dem Willen Gottes zur Heiligkeit führt.⁶⁴

Johannes Paul II. sieht auch spezifische marianische Vorbilder für das christliche Leben: Maria ist der Typus der pilgernden Kirche,⁶⁵ das Vorbild der Tugenden⁶⁶ und des Glaubens,⁶⁷ trotz aller Ausweglosigkeit stand sie fest in der Hoffnung.⁶⁸ Ein Dialog zwischen einer Frau aus der Menge und Christus versinnbildlicht den ekklesiotypischen Kult: „[...] rief eine Frau aus der Menge ihm zu: Selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat. Er aber erwiderte: Selig sind vielmehr die, die das Wort Gottes hören und es befolgen“ (Lk 11,27-28).

⁶⁰ MC 17.

⁶¹ MC 18.

⁶² MC 19.

⁶³ MC 20.

⁶⁴ MC 21.

⁶⁵ RM 2, 17, 25, 26, 30, 42.

⁶⁶ RM 5.

⁶⁷ RM 13, 17, 18, 26, 29, 30, 35, 42.

⁶⁸ RM 26.

c) Die Koexistenz der Formen

Während der 80. Generalkongregationssitzung des Vatikanums II (am 16.9. 1964) wies der Erzbischof von Quebec, Maurice Roy, darauf hin, dass das führende Thema des Konzils die Ekklesiologie sei. Maria gehört in interner Weise nicht nur zum Geheimnis der Kirche, sondern auch zum Geheimnis Christi. Somit gibt es eine interne Beziehung zwischen den christotypischen und ekklesiotypischen Tendenzen. Diese beiden Tendenzen schließen sich gegenseitig nicht aus, sondern sie ergänzen sich.⁶⁹

Auch René Laurentin versucht, die beiden Tendenzen in Einklang zu bringen. Er stellt fest, dass die Befürworter der christotypischen Sichtweise das Prinzip der assoziativen Ontologie entwickelt haben, in dem Christus und Maria sich als die Einzigen von dem Rest der Menschen unterscheiden. Dabei kommt die Erlösung von Christus, und Maria nimmt als Gottesgebärerin an diesem Prinzip teil. Die Befürworter der ekklesiotypischen Sichtweise verstehen jedoch die Assoziation in der internen Gemeinschaft der Heiligen als allen Christen gemeinsam. Laurentin erkennt die Richtigkeit des ersten Standpunktes, dass Christus die Quelle aller Gnade und aller Schönheit sei. Er betont jedoch, dass die zweite Sichtweise auch ein Existenzrecht habe, weil Maria zur Gemeinschaft der Heiligen gehöre, in der sie als Erste in Bezug auf die Zeit und die Vollkommenheit der Gnade komme.⁷⁰

Das Vatikanum II lehnt den christotypischen Kult nicht ab. Die dogmatische Konstitution über die Kirche zitiert die Titel, die in der Kirche für Maria verwendet werden: Fürsprecherin, Mithelferin, Mittlerin (LG 62). Daher „nehmen die Gläubigen in allen Gefahren und Nöten bittend Zuflucht“⁷¹ zu ihr.

Hier sei betont, dass das Konzil jedoch auch den ekklesiotypischen Kult stärkt:

„Die Gläubigen aber sollen eingedenk sein, daß die wahre Andacht weder in unfruchtbarem und vorübergehendem Gefühl noch in irgendwelcher Leichtgläubigkeit besteht, sondern aus dem wahren Glauben hervorgeht, durch den wir zur Anerkennung der Erhabenheit der Gottesmutter geführt und zur kindlichen Liebe zu unserer Mutter und zur Nachahmung ihrer Tugenden angetrieben werden. [...] So leuchtet sie als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk voran.“⁷²

⁶⁹ ASSCOV, vol. III, pars I, 435-436.

⁷⁰ Vgl. Heinrich KÖSTER, Die Magd des Herrn (s. Anm. 58), 120 u. 367.

⁷¹ LG 66.

⁷² LG 67.

Der letzte Abschnitt der Konstitution „Lumen Gentium“ verknüpft explizit die beiden Sichtweisen von Maria als Fürsprecherin und in *communio sanctorum*:

„Alle Christgläubigen mögen inständig zur Muttergottes und Mutter der Menschen flehen, daß sie, die den Anfängen der Kirche mit ihren Gebeten zur Seite stand, auch jetzt, im Himmel über alle Seligen und Engel erhöht, in Gemeinschaft mit allen Heiligen bei ihrem Sohn Fürbitte einlege.“⁷³

Der christotypische und der ekklesiotypische Kult sollten daher nach den Worten Jesu „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4,24) vollzogen werden. So muss die Verehrung der Muttergottes in der Liturgie in den Kontext der Trinität eingebettet werden. „Gott in der Wahrheit anzubeten“, bedeutet, dass die offenbarte Wahrheit durch Christus und in Christus für die Christen die Quelle der authentischen Anbetung und des Gebets ist. Somit ist die im Glauben angenommene und gelebte Lehre des Gottessohnes die Wurzel des Kultes und seine Mitte. Unter dem Einfluss des Heiligen Geistes vergegenwärtigt sich diese Lehre in der glaubenden Person. Den Kult im „Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4,24) muss man im Rahmen der Marienverehrung in Bezug auf Christus verstehen. Er sieht Marias Mutterschaft einerseits, betont aber auch, dass es wichtig ist, das Wort Gottes zu hören und zu befolgen (Lk 11,27-28). Diese Aussage Christi verbindet offenkundig zwei Möglichkeiten, die Muttergottes zu verehren.

Im Messbuch der Marienmessen beinhaltet das Messformular Nr. 26 mit der Überschrift „Maria, Urbild und Mutter der Kirche“ im Gebet über die Gaben, dass Maria das Vorbild der Anbetung im Geist ist. Jedoch enthält der Text der Präfation dieses Formulars die Erklärung zur wahren Anbetung Gottes, die in Maria zu sehen ist:

„Denn in deiner unermesslichen Güte hast du der jungfräulichen Kirche die Jungfrau Maria geschenkt als Vorbild dir wohlgefälliger Verehrung: Hörend hat sie dein Wort vernommen, es mit Freude umfassen, aufgenommen in ihr Herz und schweigend erwogen. Betend pries die Jungfrau in ihrem Lobgesang dein Erbarmen, zu Kana bat sie besorgt für Bräutigam und Braut und war mit den Aposteln einmütig im Gebete versammelt. Gebärend schenkte uns die Jungfrau in der Kraft des Heiligen Geistes deinen Sohn; unter dem Kreuze trat sie hervor als Mutter für das Volk des Neuen Bundes. Opfernd stellte sie dir im Tempel den Erstgeborenen dar, und als er sich hingab am Holz des Lebens, nahm sie innig Anteil an seinem Opfer. Wachend erwartete die Jungfrau die Auferstehung des Sohnes und harrete gläubig auf die Herabkunft des Heiligen Geistes.“

Die wahre Marienverehrung umfasst sowohl den christotypischen als auch den ekklesiotypischen Kult. Würde man das Gebet lediglich „auf die Fürsprache Mariens hin“ beschränken, stellte dies eine Verarmung der Anbetung und des

⁷³ LG 69.

Kultes Gottes dar. Die Nachahmung des Vorbilds Maria aber bereichert den Kult Gottes. Durch das Zusammenfügen des christotypischen und des ekklesiotypischen Kultes wird die Marienverehrung so komplettiert, dass sie die dreifache Norm erfüllt: *lex credendi, lex orandi, lex vivendi*. Im Kontext des auf Christus bezogenen Kultes wird die Marienverehrung dann zur vollständigen Umsetzung des Begriffs, dass „im Geist und in der Wahrheit angebetet wird“ (Joh 4,24).

6. Zusammenfassung

Der Marienkult bezieht sich immer auf den dreieinigen Gott, denn nur ihm allein gebührt die wahre Verehrung und Anbetung. Im Unterschied zur Heiligenverehrung (*duliae*) bezeichnet man die Marienverehrung als *hyperduliae*, worin die besondere Stellung Mariens zum Ausdruck kommt. Bei der Heiligenverehrung spricht man demzufolge vom teilrelativen Kult, bei der Verehrung der Jungfrau und Gottesmutter Maria vom vollen relativen Kult. Die Liturgie bezieht sich auf Gott allein. Deshalb kann nicht von einer marianischen Liturgie gesprochen werden. Dieser Begriff ist aber möglicherweise ein Hinweis auf die Art bzw. den Charakter dieser Feier.

Die Heilige Schrift enthält Texte, die auf die biblische Begründung der Marienverehrung hinweisen. Die Gottesgebälerin wird darin mit den Worten zitiert: „Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter“ (Lk 1,48). Darüber hinaus enthalten noch viele andere Passagen des Evangeliums Hinweise auf die Marienverehrung. Diese Wirklichkeit gründet in der Tatsache, dass Gott selbst Maria auserwählt hat, die so „voll der Gnade“ ist (Lk 1,28).

Auf diese Wahrheit weist bereits das Konzil von Ephesus aus dem Jahr (431) hin, das das Dogma von der Gottesmatterschaft Mariens formuliert und sie Gottesgebälerin (*Theotokos*) nennt. Das Vatikanum II widmet ihr das VIII. Kapitel der Konstitution *Lumen Gentium*. Die nachkonziliaren Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. verfassen Dokumente, in denen sie über den Marienkult lehren. In diesem Zusammenhang wird Maria in der Feier des Paschageheimnisses Christi gesehen. Wenn man davon ausgeht, dass das Pascha Christi sein ganzes irdisches Leben ist, versteht man die Rolle Mariens in Jesu Leben. Daher bewirken die in der Liturgie vergegenwärtigten Heilsgeheimnisse Christi auch eine Begegnung der Gläubigen mit Maria. Im Zusammenhang mit der Liturgie muss der Kult der Muttergottes als christotypisch und ekklesiotypisch verstanden werden.

Der Kult der Gottesgebälerin ist folglich in verschiedenen Zusammenhängen zu sehen. Dank dieser verschiedenen Kontexte ist die Theologie des Kultes der Muttergottes sehr facettenreich und wird ständig vertieft.

PETER KRÄMER

Die Barmherzigkeit Gottes erfahren im Sakrament der Versöhnung

Abstract: In many speeches and publications Pope Francis repeatedly gets to talk about the sacrament of penance, which doesn't play a greater role in pastoral practice anymore today. Taking up this issue the article, first of all, wants to consider some aspects which the Pope has indicated to reform the sacrament of penance. This is followed by a few critical inquiries towards current canon law, closing with a number of suggestions how to re-establish a widely neglected sacrament.

Obwohl die Beichte seit Jahrzehnten in der kirchlichen Praxis einen starken Rückgang bis hin zur völligen Preisgabe erfahren hat, scheint sich doch ein Umdenken anzubahnen, in welchem eine neue Wertschätzung in der katholischen wie auch in der evangelischen Kirche zum Ausdruck kommt. Als Beleg für diese Entwicklung ist auf die 2016 erschienene Schrift evangelischer und katholischer Autoren hinzuweisen, die den Titel trägt „Beichte neu entdecken. Ein ökumenisches Kompendium für die Praxis“.¹ Außerdem ist auf die 2017 veröffentlichte Schrift hinzuweisen: „Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte“.² In beiden Veröffentlichungen wird um die Frage gerungen, ob und in welcher Weise die Beichte, wenn auch in veränderter Form, für die pastorale Praxis wieder fruchtbar gemacht werden kann. Dieses Anliegen aufgreifend, sollen im Folgenden zunächst einige Aspekte bedacht werden, die Papst Franziskus mit großer Eindringlichkeit zur Reform des Bußsakramentes herausgestellt hat (I.), um dann kritische Anfragen an das geltende Recht zu richten (II.) und einige Anregungen für die pastorale Praxis vorzuschlagen, die auf eine Reform des Bußsakramentes abzielen (III.).

I. Anstöße von Papst Franziskus

Es ist erstaunlich, wie oft und wie eindringlich Papst Franziskus auf die Beichte zu sprechen kommt. Dabei dürften vor allem drei Aussagen für die theologische Sinndeutung und die pastorale Praxis von besonderem Interesse sein.

¹ Gunter PRÜLLER-JAGENDTEUFEL / Christina SCHLIESSER / Ralf K. WÜSTENBERGER (Hg.), *Beichte neu entdecken. Ein ökumenisches Kompendium für die Praxis*, Göttingen 2016.

² Sabine DEMEL / Michael PFLEGER (Hg.), *Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte?*, Freiburg i. Br. 2017.

1. Die Kirche ist einem „Feldlazarett“ vergleichbar

Ein Feldlazarett ist kein fest gemauertes Haus, in welchem alles vorhanden ist und zu dem man hingeht, um seine großen und kleinen Wunden versorgen zu lassen. Ein Feldlazarett ist vielmehr eine mobile Einrichtung für erste Hilfe, für eine Notversorgung, die man braucht. Mit dem Bild vom Feldlazarett bringt der Papst zum Ausdruck, dass die Kirche nicht warten darf, bis die Verwundeten an ihre Tür klopfen. Vielmehr ist es nötig, wie der Papst wörtlich sagt,

„hinauszugehen aus den Kirchen und Pfarrhäusern, hinauszugehen und die Menschen dort zu suchen, wo sie leben, wo sie leiden, wo sie hoffen. Ein Feldlazarett, das ist das Bild, mit dem ich am liebsten diese ‚hinausgehende Kirche‘ beschreibe, denn es wird dort aufgeschlagen, wo Kämpfe stattfinden.“³

Für den Papst steht außer Zweifel, dass in einem solchen Feldlazarett gerade dem Sakrament der Barmherzigkeit ein hoher Stellenwert zukommt.

2. Der Beichtstuhl darf nicht zu einer Folterkammer werden

Mit dieser Feststellung wendet sich der Papst vor allem an die Priester und Beichtväter und warnt vor Missbräuchen in der Beichtpraxis, die die Gläubigen vielfach in einem starken Maße belastet haben. Die Priester, die die Beichte entgegennehmen, dürfen sich nicht von Neugierde leiten lassen, die eine krankhafte Form annehmen kann, in dem der Priester sich Einzelheiten vor allem im sexuellen Bereich schildern lässt, die zu wissen nicht erforderlich sind. Im Dialog mit dem Priester sollten sich die Gläubigen angehört fühlen, nicht aber verhört. „Das habe ich gemeint,“ so der Papst wörtlich, „als ich sagte, der Beichtstuhl dürfe nicht zur Folterkammer werden“.⁴

Freilich ist es eine unerträgliche Entstellung des Bußsakramentes, wenn die Beichte als ein Folterinstrument erfahren wird und nicht als ein Ort der Barmherzigkeit. Vor diesem Hintergrund drängt sich, wie Michael Pflieger betroffen feststellt, die Frage auf:

„Welch unheimlichen Ballast, welche problembeladene Geschichte, welche schreckliche Assoziationen muss dieses Sakrament aus der Vergangenheit mitunter mit sich

³ PAPST FRANZISKUS, Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli. Aus dem Ital. übers. von Elisabeth Liebl, München 2016, 74; vgl. ebd., 26. Vgl. auch DERS., Amoris Laetitia. Freude der Liebe. Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris Laetitia über die Liebe der Familie, Freiburg i. Br. 2016, Nr. 291.

⁴ PAPST FRANZISKUS, Der Name Gottes ist Barmherzigkeit (s. Anm. 3), 49; vgl. auch DERS., Apostolisches Schreiben Evangelium gaudium, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2013, Nr. 44.

führen, wenn sich ein Papst öffentlich in dieser Art vor einer pervertierten Vorstellung über das Bußsakrament distanziert und die Gefahr für dieses Sakrament, nämlich zu einem Folterinstrument zu mutieren, so drastisch benennen muss?⁵

Auch wenn die negativen Assoziationen mit dem Bußsakrament heute nicht mehr so stark verbreitet sind, drückt das Wort des Papstes doch eine Erfahrung aus, die viele ältere Menschen belastet hat. Und die Meinung des Papstes, der den Priester zur Zurückhaltung auffordert, bleibt durchaus aktuell.

3. Die Botschaft Jesu ist die Barmherzigkeit

Auch und gerade in der Feier des Bußsakramentes muss deutlich werden, dass Barmherzigkeit im Zentrum der Botschaft Jesu steht. Dabei betont der Papst, dass Barmherzigkeit nicht gegen die Gerechtigkeit ausgespielt werden darf. Vielmehr ist die Gerechtigkeit die Grundlage für die Verwirklichung von Barmherzigkeit. Mit anderen Worten: Barmherzigkeit setzt die Gerechtigkeit voraus, geht aber weit über diese hinaus, weil sie in einem umfassenden Sinn dazu auffordert, das Herz für die Not der Menschen zu öffnen.⁶ Um diese Zusammenhänge zu verdeutlichen, greift der Papst gern auf den Abschnitt im Johannes-Evangelium zurück, in dem Jesus selbst gleichsam zum Beichtvater wird. Er verurteilt nicht die ehebrecherische Frau, die nach dem Gesetz bestraft werden sollte. Er demütigt sie nicht und sagt nicht: Was hast du getan? Wann hast du es getan? Wie hast du es getan? Und mit wem? Er sagt ihr nur: „Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!“ (Joh 8,11)⁷ Ohne den Ehebruch zu verharmlosen, ermöglicht Jesus der Frau einen neuen Anfang. So erweist sich Barmherzigkeit, wie der Papst in verschiedenen Wendungen immer wieder hervorhebt, als Wesenskern der Botschaft des Evangeliums, als Kennkarte eines Gottes, der die Menschen liebt.⁸

Allerdings darf Barmherzigkeit nicht in einem laxistischen Sinn missverstanden werden, indem Sünde verharmlost wird und ihre schädigende Wirkung als Entfremdung von Gott, vom Mitmenschen und von sich selbst aus dem Blick gerät. Um ein solches Missverständnis auszuschließen, warnt der Papst vor der

⁵ Michael Pflieger im Gespräch mit Pater Thomas G. BROGL OP, „In der Beichte kann sich das Herz weiten!“, in: Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 109-143, 118.

⁶ Zu einer umfassenden Verhältnisbestimmung vgl. Helmut PREE, Kirchenrecht und Barmherzigkeit. Rechtstheologische und rechtstheoretische Aspekte, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 184 (2015) 57-74.

⁷ Vgl. Der Name Gottes ist Barmherzigkeit (s. Anm. 3), 14ff.

⁸ Vgl. ebd., 27ff. Zu einer umfassenden Würdigung des päpstlichen Schreibens siehe auch Walter KARDINAL KASPER, Papst Franziskus. Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe, Stuttgart 2015, 45-52.

Korrumpiertheit durch die Sünde. Ein von der Sünde korrumpierter Mensch verdrängt die Sünde im eigenen Leben. Sie wird für ihn zur Gewohnheit, zur Lebensweise, so dass er nicht mehr bereuen kann und sich für gerecht hält. Es ist dieses Doppelleben, das Anstoß erregt. Dabei darf das Korrumpiert-Sein durch die Sünde nicht im quantitativen Sinn als eine weitere Sünde betrachtet werden. Vielmehr handelt es sich hier um eine qualitative Veränderung. Der Papst betont:

„Die Korruption ist keine einzelne Handlung, sondern ein Zustand persönlicher und sozialer Korrumpiertheit, an den man sich gewöhnt. Der Korrupte ist verschlossen. Er hat sich zufrieden eingenistet in seiner Selbstgerechtigkeit, so dass er sich von nichts und niemandem infrage stellen lässt.“⁹

Der von der Sünde korrumpierte Mensch hat sich gleichsam einen äußeren Panzer zugelegt, der nur durch eine schwere Prüfung, durch eine tiefgreifende Erschütterung im eigenen Leben aufgebrochen werden kann.

Diese drei Akzente dürften den Papst auch dazu bewogen haben, ein außerordentliches Jahr der Barmherzigkeit anzukündigen, das am 8. Dezember 2015 eröffnet wurde und am 20. November 2016 am Christkönigsfest des folgenden Jahres seinen feierlichen Abschluss fand. Das Jahr der Barmherzigkeit verfolgte das Ziel, die Gläubigen zur Versöhnung im Sakrament der Buße einzuladen.¹⁰ Um dieses Ziel zu erreichen, hat der Papst einzelnen Priestern besondere Befugnisse zur Spendung des Bußsakramentes verliehen; er hat sie gleichsam zu Missionaren der Barmherzigkeit ernannt und in die verschiedenen Regionen der Weltkirche ausgesandt. Dies lenkt den Blick auf die geltenden rechtlichen Bestimmungen, die für die Freier des Bußsakramentes von Bedeutung sind.

II. Anfragen an das geltende Recht

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass das kirchliche Gesetzbuch von 1983, der Codex Iuris Canonici (CIC), im Vergleich zur früheren Rechtslage wichtige Änderungen vorgenommen hat, die den ekklesialen Charakter des Bußsakramentes deutlicher in Erscheinung treten lassen. Reichen aber die vorgenommenen Änderungen schon aus, oder müssen weitere Maßnahmen zur Reform des Bußsakramentes ergriffen werden? Um diese Frage beantworten zu können, ist das durch die Gesetzgebung von 1983 bereits Erreichte kurz zu bedenken.

⁹ Der Name Gottes ist Barmherzigkeit (s. Anm. 3), 108.

¹⁰ Vgl. *Misericordiae vultus*. Verkündigungsbulle von Papst Franziskus zum Außerordentlichen Jubiläum der Barmherzigkeit, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 200, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2015.

Im theologischen Leitsatz, der die Bestimmungen zum Bußsakrament einleitet, heißt es:

„Im Sakrament der Buße erlangen die Gläubigen, die ihre Sünden bereuen und mit dem Vorsatz zur Besserung dem rechtmäßigen Spender bekennen, durch die von diesem erteilte Absolution von Gott die Verzeihung ihrer Sünden, die sie nach der Taufe begangen haben; zugleich werden sie mit der Kirche versöhnt, die sie durch ihr Sündigen verletzt haben“ (c. 959 CIC).

Mit dieser Aussage überwindet das Gesetzbuch die heilsindividualistische Sichtweise, die das frühere Gesetzbuch geprägt hatte (vgl. c. 870 CIC/1917) und macht auf die Heil vermittelnde Funktion der Kirche aufmerksam. Wie sich allerdings beide Elemente, die Vergebung durch Gott und die Versöhnung mit der Kirche zueinander verhalten, lässt das Gesetzbuch, wie schon zuvor das II. Vatikanische Konzil (vgl. LG 11,2; PO 5) bewusst offen. Zustimmung verdient die Feststellung von Klaus Mörsdorf, wenn er die „pax cum Ecclesia“ als „bewirktes und bewirkendes Zeichen“ für die „pax cum Deo“ bezeichnet.¹¹ Als „bewirktes“ Zeichen hat die Wiederversöhnung mit der Kirche die Vergebung durch Gott zur Voraussetzung; als „bewirkendes“ Zeichen hat sie die Vergebung durch Gott zur Folge.¹²

Außerdem fällt auf, dass der Gerichtscharakter der Beichte im Gesetzbuch von 1983 deutlich zurückgedrängt worden ist. So wird im theologischen Leitsatz nicht mehr von einer richterlichen Absolution gesprochen. Eine unkritische Verwendung des Richterbildes im Zusammenhang mit dem Bußsakrament kann zu Einseitigkeiten und Missverständnissen führen, was die pastorale Praxis vor dem II. Vatikanischen Konzil nicht selten belastet hat und bei Menschen, die das Bußsakrament empfangen, Irritationen und Ängste hervorrufen konnte. Die merkliche Zurückhaltung des geltenden Gesetzbuches gegenüber der seit dem Konzil von Trient¹³ tradierten Gerichtsidee liegt wohl darin begründet, dass zunehmend erkannt wurde, wie sehr sich die Aufgabe des Priesters im sakramentalen Bußgeschehen von der Aufgabe eines Richters unterscheidet. Aufgabe des Priesters ist es gerade nicht, den Gläubigen nach Art eines gerichtlichen Prozesses zu verurteilen oder ihm eine Strafe aufzuerlegen, sondern allein, ihn loszusprechen, von Schuld zu lösen, zu begnadigen. Wenn aber an einer Stelle, näm-

¹¹ Klaus MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. II, Paderborn ¹¹1967, 62f.

¹² Vgl. Peter KRÄMER, Theologische Leitsätze zum Sakrament der Versöhnung, Rechtsvergleichende Überlegungen, in: Winfried AYMANS / Stephan HAERING / Heribert SCHMITZ (Hg.), *Iudicare inter fideles*. Festschrift für Karl-Theodor Geringer zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 2002, 223-235, 230f.

¹³ Zur Bußlehre des Konzils von Trient insgesamt vgl. DH 1685f.

lich in c. 978 §1 CIC, nun doch auf das Richterbild zurückgegriffen wird, so kann als Vergleichspunkt hierfür nur das oberste Hoheitsrecht der Begnadigung dienen. Diese Aufgabe des Richteramtes ist mit der des Seelenarztes, der zur Heilwerdung des Menschen anleiten soll, eng verbunden.¹⁴

Mit der Zurückdrängung der Gerichtsidee ist eng verbunden, dass die Formulierung des früheren Gesetzbuches aufgegeben wurde, der Priester bedürfe zur gültigen Spendung des Bußsakramentes einer „Jurisdiktionsgewalt über den Pönitenten“ (c. 842 CIC/1917). Stattdessen wird im geltenden Gesetzbuch eine besondere Befugnis („*facultas*“) verlangt, um die in der sakramentalen Weihe empfangene Vollmacht ausüben zu können (vgl. c. 966 §1 CIC). Mit „Befugnis“ ist dabei keine zur Weihevollmacht hinzutretende Vollmacht gemeint, sondern allein die „Befähigung zum gültigen Vollzug der durch Weihe mitgeteilten Vollmacht im sakramentalen Bereich der Versöhnung mit Gott und der Kirche“.¹⁵ Freilich handelt es sich bei dem Ausdruckswechsel – früher: „Jurisdiktionsgewalt über den Pönitenten“, jetzt: „Befugnis“ zur Ausübung der sakramental empfangenen Vollmacht – nicht nur um eine terminologische Änderung. Vielmehr soll deutlich werden, dass die Vollmacht zur Spendung des Bußsakramentes nicht als eine von außen zum priesterlichen Dienst hinzukommende Funktion zu verstehen ist, sondern diesen von innen her prägt und bestimmt. Damit geht einher, dass die kasuistischen und komplizierten Regelungen eines Jurisdiktionsaustausches gänzlich weggefallen sind, die für den Fall vorgesehen waren, dass die Beichtjurisdiktion auch in fremden Jurisdiktionsbereichen (Diözesen) ausgeübt werden sollte.¹⁶ Nach geltendem Recht kann jeder, der die Befugnis zur Entgegennahme von Beichten besitzt, von dieser überall, also weltweit, Gebrauch machen.

So begrüßenswert die vorgenommenen Änderungen sind, bleiben doch einige Desiderate offen.

1. Die Regelung der Beichtbefugnis ist wesentlich erleichtert worden. An die geltende Rechtsordnung ist aber die Anfrage zu richten, ob nicht eine noch weiterreichende Reform möglich wäre. Nach wie vor ist das System der Regelung zur Lossprechung von Kirchenstrafen trotz erheblicher Vereinfachungen immer noch recht kompliziert. Es handelt sich, wie Georg Bier herausstellt, immer noch

¹⁴ Vgl. ausführlicher hierzu: Sabine DEMEL, Durch das Bekennen der Sünde die göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit erfahren, in: Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 64-105, bes. 78-82.

¹⁵ Hubert MÜLLER, Die Ausübung der geistlichen Vollmacht im Sakrament der Versöhnung, in: Konrad BAUMGARTNER (Hg.), Erfahrungen mit dem Bußsakrament II, München 1979, 432-445, 440.

¹⁶ Vgl. Klaus MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts (s. Anm. 11), 69-71.

um eine komplexe und schwer zu durchschauende Zuständigkeit.¹⁷ Es muss eine Regelung angestrebt werden, die für den Beichtwilligen die unkomplizierte Erreichbarkeit eines Priesters gewährleistet. Dies wäre dann gegeben, wenn von der Beichtbefugnis des Priesters nur jene Sanktionen ausgenommen würden, die im äußeren Rechtsbereich festgestellt oder verhängt werden oder dem Apostolischen Stuhl vorbehalten sind.¹⁸

2. Das Beichtgeheimnis, das sich unmittelbar auf die aus der Beichte erlangte Kenntnis von Sünden bezieht, dient dem Schutz des Beichtenden und darf daher auf keine Weise und aus keinem Grund verletzt werden (vgl. c. 383 CIC). Wie ernst diese Verpflichtung gemeint ist, geht aus der Tatsache hervor, dass ein Priester, der das Beichtgeheimnis direkt verletzt, sich die Exkommunikation als Tatstrafe zuzieht, die zur Lossprechung dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist (vgl. c. 1388 §1 CIC). Wenn das Beichtgeheimnis nicht beachtet wird, kann das für eine Beichte notwendige Vertrauensverhältnis zwischen dem Pönitenten, also dem bußfertigen Gläubigen, und dem Priester, der die Beichte entgegennimmt, nicht aufgebaut werden. Strittig bleibt allerdings die Frage, ob der Pönitent den Priester, bei dem er gebeichtet hat, von der Schweigepflicht im Einzelfall entbinden kann. Wer die Möglichkeit verneint, kann sich auf das Gesetzbuch selbst berufen, dass eine solche Dispens vom Beichtgeheimnis nicht erwähnt. Wer aber die Möglichkeit bejaht, dass ein Pönitent den Beichtvater vom Beichtgeheimnis dispensieren kann, kann sich darauf berufen, dass es dem Schutz des Pönitenten dienen soll. In der pastoralen Praxis kann es durchaus Fälle geben, in denen es für den Pönitenten selbst hilfreich ist, wenn der Priester mit ausdrücklicher Erlaubnis des Betroffenen von dem in der Beichte ihm anvertrauten Sachverhalt Gebrauch machen kann.¹⁹ Allerdings wird der Konfliktfall in der Regel dadurch überwunden, dass der Priester durch ein weiteres Gespräch die entsprechenden Kenntnisse im äußeren Rechtsbereich einholt.²⁰ Davon abgesehen bleibt es dabei, dass das Beichtgeheimnis strikt einzuhalten ist. Es darf nicht einmal zur Aufklärung eines Verbrechens, auch nicht zur Rettung des

¹⁷ Vgl. Georg BIER, Richterliche Lossprechung für in rechter Weise disponierte Gläubige. Das Bußsakrament in der neuesten kirchlichen Rechtsgeschichte, in: Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 38-63, 50.

¹⁸ Vgl. Peter KRÄMER, Kirchenrecht I. Wort – Sakrament – Charisma, Stuttgart 1992, 93-96.

¹⁹ Vgl. Peter KRÄMER, Das Recht auf den Schutz der Intimsphäre, in: Trierer Theologische Zeitschrift 121 (2012) 286-302, 289f. und Christoph OHLY, Das Bußsakrament, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg³2015, 1184-1205, 1201f.

²⁰ Dabei ist zu beachten, dass der Priester gemäß c. 1550 §2 n.2 CIC in einem kirchlichen Prozess zeugnisunfähig ist.

eigenen oder fremden Lebens gebrochen werden; und dies gilt unabhängig davon, ob eine Lossprechung erteilt worden ist oder nicht.

3. Was den Ort für die Entgegennahme sakramentaler Beichten betrifft, betont c. 964 §1 CIC zunächst nur, dass dieser Ort eine Kirche oder Kapelle ist. Erst in einem zweiten Schritt, in c. 964 §2 CIC, wird auf den Beichtstuhl verwiesen, der eine westkirchliche Einrichtung darstellt und demzufolge keine Entsprechung im Ostkirchenrecht hat (c. 736 CCEO). Außerdem ist in c. 964 §2 CIC eine gewisse Zurückhaltung gegenüber der Einführung eines Beichtstuhls erkennbar, insofern dieser universalkirchlich nur indirekt vorgeschrieben wird. Denn c. 964 §2 CIC verweist hierfür auf die zuständige Bischofskonferenz, die entsprechende Normen erlassen soll. Es muss nur sichergestellt werden, dass sich immer an einem offen zugänglichen Ort Beichtstühle befinden, die mit einem festen Gitter zwischen Pönitent und Beichtvater versehen sind. Universalrechtlich wird schließlich noch betont, dass außerhalb eines Beichtstuhles Beichten nur aus einem gerechten Grund entgegengenommen werden dürfen (c. 964 §3 CIC).

Diese Bestimmungen entsprechen nicht mehr in jeder Hinsicht der heutigen pastoralen Praxis. Wohl sollte auch weiterhin die Möglichkeit bestehen, dass die Gläubigen, die dies wünschen, von einem Beichtstuhl Gebrauch machen können. So will der Beichtstuhl dem berechtigten Bedürfnis nach Schutz und Anonymität Rechnung tragen; unerwünschte Vertraulichkeiten sollen vermieden werden. Andererseits ist es aber auch verständlich, wenn von vielen Gläubigen eine andere Form für den Empfang des Bußsakramentes angestrebt wird. Das Knien in einem dunklen Beichtstuhl, das Aufzählen der Sünden nach einem vorgefertigten Beichtspiegel und die Verrichtung bestimmter nach der Beichte zu sprechender Gebete können durchaus einer existenziellen Erfahrung mit dem vergebenden Gott entgegenstehen.

4. Erstmals in einem universalkirchlichen Gesetzbuch sind Regelungen zur Generalabsolution d. h. zur Absolution von Sünden mit vorausgehendem allgemeinen Sündenbekenntnis aufgenommen worden (cc. 961-963 CIC und cc. 720-721 CCEO). Diese Regelungen sind klar und eindeutig, insofern festgelegt wird, dass die Generalabsolution nur in Todesgefahr und in einer anderen schweren Notlage erteilt werden darf. Allerdings ist als Gültigkeitsbedingung festgelegt, dass bei schwerwiegenden Verfehlungen ein Einzelbekenntnis, sofern dies möglich ist, in einer späteren Beichte nachgeholt werden muss. Mit anderen Worten: Die Generalabsolution ist nur gültig, wenn der Pönitent bereit ist, schwerwiegende Verfehlungen in einer Einzelbeichte nachträglich zu bekennen.

Gleichwohl bleiben Fragen offen. Was ist unter schwerwiegenden Verfehlungen zu verstehen? Könnte auf das Erfordernis, schwerwiegende Verfehlungen

in einer Einzelbeichte zu bekennen, verzichtet werden? Eine scharfe Abgrenzung schwerwiegender Verfehlungen von den alltäglichen Sünden ist wohl kaum möglich, da hier auch viele subjektive Elemente, wie die Freiheit der Entscheidung und die Einsicht in das unrechte Tun, eine Rolle spielen. Jedenfalls ist die allzu leichtfertige und früher häufig vorgenommene Eingruppierung negativer Handlungen unter den Begriff schwere Sünde bzw. Todsünde zu überwinden.

Um den Unterschied zwischen schwerwiegenden Verfehlungen und den alltäglichen Sünden näher zu charakterisieren, ist es hilfreich, auf das Schreiben der Deutschen Bischöfe „Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche“ von 1997 zurückzugreifen. Dort heißt es: „Im Fall der schweren Sünde handelt es sich faktisch und objektiv um eine Zurücknahme der Taufentscheidung, im anderen um ein Zurückbleiben hinter diesem Anspruch.“²¹ Weil sich schwere Sünden fundamental gegen das neue Leben in Christus und mit der Kirche richten, ist zu ihrer Vergebung „das ‚Sakrament der Versöhnung‘ [...] unverzichtbar notwendig und ausdrücklich vorgeschrieben“.²² Von der frühen Kirche an gelten als schwere Sünden, in denen sich der Abbruch der Beziehung mit Gott und der Gemeinschaft der Christen vollzieht, vor allem: Abfall vom Glauben, Mord, Ehebruch, Unzucht und ähnlich schwerwiegende Vergehen.²³ Hierzu zählen, wie die Bischöfe betonen, unter anderem auch: zu Ungerechtigkeit führende Falschaussagen, Teilnahme an Folter, rücksichtslose Ausbeutung der Schöpfung, brutales Verhalten im Straßenverkehr, Vergewaltigung, Abtreibung und Kindesmissbrauch. Schließlich gehören zu Verfehlungen, die im Widerspruch zur Taufberufung stehen, die bewusste Abkehr von der Kirche (Kirchenaustritt) und das absichtliche bzw. grundsätzliche Fernbleiben von der gemeinschaftlichen Eucharistiefeier.²⁴ In solchen Situationen, in denen sich Christen radikal von ihrer Taufberufung entfernen, hat das Bußsakrament den tiefsten Sinn darin, „die Rückkehr von Getauften in ihre Taufberufung ausdrücklich zu begehen und sie wieder neu in die Eucharistiegemeinschaft aufzunehmen“.²⁵

Wie steht es aber mit dem Erfordernis, bei Empfang der Generalabsolution schwerwiegende Verfehlungen in einer Einzelbeichte nachträglich zu bekennen? Natürlich besteht die Verpflichtung zu einem nachträglichen Einzelbekenntnis nicht, wenn ein gerechter Grund, wie c. 963 CIC hervorhebt, entgegensteht. Ein

²¹ Die deutschen Bischöfe, H. 58, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1997, 34 (Ziff. 4.1.1).

²² Ebd., 35

²³ Vgl. ebd., 37.

²⁴ Vgl. ebd., 50f. (Ziff. 4.3).

²⁵ Ebd., 51.

solcher gerechter Grund ist gemäß c. 960 CIC gegeben, wenn z. B. ein Priester nicht erreicht werden kann oder ein Bekenntnis wegen schwerer Erkrankung nicht möglich oder nicht zumutbar ist. Von diesen Fällen abgesehen, dürfte bei schwerwiegenden Verfehlungen, die einen Bruch mit Gott und der kirchlichen Gemeinschaft bedeuten, ein nachträgliches Einzelbekenntnis schon aus anthropologischen Gründen durchaus sinnvoll sein. Denn es verhilft dem Menschen dazu, sich entschieden von der Schuld zu distanzieren und seine Umkehrgesinnung zu vertiefen. Nur derjenige wird mit seiner Schuld fertig, der sie nicht verdrängt, sondern ins Bewusstsein hebt und zur Sprache bringt. Dadurch wächst in ihm die Bereitschaft, sich neu zu orientieren und auszurichten.

In Diskussion steht, ob die Generalabsolution ausgeweitet und im Rahmen von Bußgottesdiensten erteilt werden könnte. Diese Möglichkeit ist grundsätzlich gegeben; denn was in Notfällen möglich ist, kann nicht über die Notfälle hinaus unmöglich sein.²⁶ Freilich bleibt auch in diesem Fall die Notwendigkeit bestehen, schwerwiegende Verfehlungen, soweit dies möglich ist, in einer Einzelbeichte zu bekennen. Im Bekenntnis verzichtet der bußfertige Gläubige auf Schuldzuweisungen an andere; er beruft sich nicht auf irgendwelche Sachzwänge, sondern bekennt sich zu seiner Schuld, die in der menschlichen Freiheit ihre Ursache hat. Die Verpflichtung zum Einzelbekenntnis wird noch dadurch unterstrichen, dass schwerwiegende Verfehlungen in einem Bußgottesdienst kaum zur Sprache kommen, allenfalls angedeutet werden. „Wirkliche Hilfe in schwerwiegenden Problemen lässt sich nicht durch einen allgemeinen Vergebungszuspruch herstellen, der vielmehr ein magisches Missverständnis des Versöhnungssakraments bedeuten würde.“²⁷

III. Anregungen für die pastorale Praxis

Was bedeuten aber die bisherigen Überlegungen konkret? Welche Folgerungen können hieraus für die pastorale Praxis gezogen werden?

1. Übergriffe

Nicht selten ist die Beichte für viele Gläubige in ihrer persönlichen Lebens- und Glaubensgeschichte zu einer schwerwiegenden Belastung geworden. Sie hat in

²⁶ Vgl. Peter KRÄMER, Einzelbeichte – einzige oder eine Form des Bußsakramentes?, in: Trierer Theologische Zeitschrift 107 (1998) 211-229, 218-228.

²⁷ Michael ROSENBERGER, Gottes Versöhnung den Weg bereiten. Überlegungen zu einem moraltheologischen Qualitätsmanagement der Beichte, in: Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 508-533, 520.

verschiedener Hinsicht zu Verwundungen und Verletzungen geführt, die aufgearbeitet werden müssen, wenn das Sakrament der Versöhnung in der pastoralen Praxis wieder eine größere Bedeutung erlangen soll. Klaus Mertes macht in diesem Zusammenhang vor allem auf drei Übergriffe aufmerksam, die die Spendung bzw. den Empfang des Bußsakramentes belastet haben und immer noch belasten können.²⁸

Ein erster Übergriff beginnt schon beim Drängen auf die Beichte. Statt von einer Einladung zum Empfang des Bußsakramentes auszugehen, wird gelegentlich ein ungebührlicher Druck ausgeübt, der die Beichte nicht als ein befreiendes und froh machendes Sakrament erfahren lässt. Insbesondere vor dem II. Vatikanischen Konzil ist ein solcher Druck vielfach aufgebaut worden, der nach dem Konzil nicht mehr aufrecht erhalten werden konnte und die bis dahin gängige Beichtpraxis zusammenbrechen ließ. Dabei steht der von Mertes konstatierte Übergriff in Spannung, wenn nicht sogar im Widerspruch zu den geltenden kirchlichen Rechtsbestimmungen, in denen nicht von einem Drängen zu einem möglichst häufigen Empfang des Bußsakramentes gesprochen wird. Hier wird lediglich die Verpflichtung der Gläubigen herausgestellt, schwerwiegende Verfehlungen in der Einzelbeichte zu bekennen (vgl. c. 988 §1 CIC).²⁹ Außerdem wird den Gläubigen empfohlen, auch ihre lässlichen Sünden zu bekennen (vgl. c. 988 §2 CIC).³⁰ Hiermit dürfte wohl kaum vereinbar sein, dass vor dem II. Vatikanischen Konzil Kinder und Jugendliche zu einem häufigen Empfang des Bußsakramentes gedrängt wurden. Gerade dieses Drängen, das gelegentlich auch mit einer Kontrolle verbunden wurde, hat wohl dazu beigetragen, dass die Beichtpraxis von vielen alsbald abgelegt wurde. Eine Pastoral, die mit Druck arbeitet, kann auf Dauer nicht fruchtbringend sein.

Ein zweiter Übergriff ist dann gegeben, wenn die Unterscheidung zwischen einem geistlichen Begleiter, etwa in Exerzitien, und dem Beichtvater verwischt wird. Die Beichte wird instrumentalisiert, wenn der „Beichtvater“ versucht, außerhalb der Beichte weitere Beziehungen zu knüpfen, etwa Beziehungen zu Personen derselben geistlichen Gemeinschaft, die sich des „Beichtkinds“ nach der Beichte annehmen sollen. Hier ist jeder Zwang auszuschließen, was erst recht

²⁸ Vgl. Klaus MERTES, Macht- und Ohnmachtsstrukturen im Bußsakrament, in: *Sakrament der Barmherzigkeit* (s. Anm. 2), 497-507.

²⁹ Die Verpflichtung wird im CIC 1983 noch dahingehend präzisiert, dass jeder Gläubige nach Erreichung des Unterscheidungsalters verpflichtet ist, seine schweren Sünden wenigstens einmal im Jahr aufrichtig zu bekennen.

³⁰ Schon im früheren Kirchengesetzbuch ist die Verpflichtung zum Bekenntnis schwerer Sünden und die Empfehlung zum Bekenntnis der lässlichen Sünden nachdrücklich herausgestellt worden (vgl. cc. 901, 902 CIC/1917).

in Ordensgemeinschaften und Priesterseminaren zu beachten ist. Mit Nachdruck betont das kirchliche Gesetzbuch die freie Wahl des Beichtvaters (vgl. c. 991 CIC), wobei schon die Redeweise vom „Beichtvater“ problematisch ist. Sie ist missverständlich und könnte einem falschen Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem bußfertigen Gläubigen und dem Priester, der die Beichte entgegennimmt, Vorschub leisten. Im kirchlichen Gesetzbuch ist nicht vom „Beichtvater“ die Rede,³¹ sondern von „confessarius“, also von dem Priester, der berechtigt ist, Beichten entgegen zu nehmen.

Ein dritter Übergriff, der wohl auch der gravierendste sein dürfte, besteht in einem bohrenden Nachfragen. Das hat die Beichte vielfach in Misskredit gebracht. Das bohrende Fragen macht aus dem Beichtvater, wie Klaus Mertes mit Recht hervorhebt, „der dem Beichtkind eigentlich die Barmherzigkeit Gottes in der Sündenvergebung zusagen soll, den Ermittler, den Staatsanwalt eines göttlichen Gerichtshofes“.³² In Kontrast hierzu steht, was c. 979 CIC vorschreibt: „Der Priester hat, sofern Fragen zu stellen sind, mit Klugheit und Behutsamkeit vorzugehen; dabei sind Verfassung und Alter des Pönitenten zu berücksichtigen; nach dem Namen eines Mitschuldigen darf er nicht fragen.“ Fragen dürfen vom Priester nur gestellt werden, wenn das Bekenntnis in wesentlichen Punkten unklar bleibt oder wenn der Gläubige zu erkennen gibt, dass er eine Beratung oder geistliche Begleitung erwartet.

Eine angezielte Reform des Bußsakramentes kann nur dann gelingen, wenn vor allen Einzelmaßnahmen die Verwundungen und Verletzungen angesprochen werden, die mit der Spendung dieses Sakramentes verbunden waren und gelegentlich noch sind. In dieser Hinsicht wäre eine klare Stellungnahme und Distanzierung der Bischofskonferenz hilfreich, um einen wirklichen Neuanfang der Beichtpraxis zu ermöglichen.

³¹ Um dem Missverständnis zu entgehen, sollte „confessarius“ mit „Beichtpriester“ übersetzt werden. Vgl. hierzu auch Peter ZIMMERLING, Zur Geschichte der Beichte, in: Beichte neu entdecken (s. Anm. 1), 99-114, 111-113.

³² Klaus MERTES, Macht- und Ohnmachtsstrukturen im Bußsakrament (s. Anm. 28), 500. Vgl. hierzu auch Hermann GLETTNER, Die katholische Beichte – Verlustanzeige oder Neuentdeckung? Ein persönlicher Praxisbericht über ein Sakrament, das Zukunft hat, in: Beichte neu entdecken (s. Anm. 1), 30-40. Nicht selten wurde auch eine ungebührliche Kontrolle ausgeübt, wenn von den Beichtenden der Nachweis der Beichte durch die vom Priester vorzunehmende Ausstellung eines Beichtzettels verlangt wurde (vgl. Siegfried FELBER, Persönliches Zeugnis, in: Sakrament der Barmherzigkeit [s. Anm. 2], 338-342, 339).

2. Neue Räume

Der Beichtstuhl als der Ort für die Entgegennahme sakramentaler Beichten hat nur so lange einen Sinn, als die Gläubigen diese anonyme Form des Beichtens wünschen und praktizieren. Doch ist eine solche Praxis in einem starken Rückgang begriffen. Gewohnheitsrechtlich könnte sie gemäß cc. 24, 25 CIC außer Kraft gesetzt werden, was zu einem völligen Verschwinden der Beichtstühle aus unseren Kirchen führen würde. Freilich ist hier Behutsamkeit gefordert, weil die Gläubigen über viele Jahrhunderte dazu angeleitet wurden, Beichten in einem Beichtstuhl abzulegen.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, welche neuen Räume für die Feier des Bußsakramentes eingerichtet werden könnten. Viele Gläubige machen die Erfahrung, dass ein dunkler Holzkasten mit Gitterwand zwischen Pönitent und Priester keinen geeigneten Rahmen darstellt, um das Licht der Vergebung in das Herz der Menschen hereinzulassen. Als bessere Möglichkeit wird vielfach ein eigenes Beichtzimmer eingerichtet, ein Beichtraum, der für die liturgische Feier einladend ausgestaltet wird. Die ekklesiale Dimension des Bußsakramentes kommt aber noch deutlicher zum Ausdruck, wenn die Beichte entsprechend der ostkirchlichen Tradition im Kirchenraum selbst stattfindet (vgl. c. 736 CCEO),³³ wobei die zur Wahrung des Beichtgeheimnisses notwendige Diskretion unbedingt zu gewährleisten ist.

Diese Überlegungen sind auch im Hinblick auf die im Bistum Trier durchgeführte Diözesansynode von Bedeutung. Wohl wird im Abschlussdokument „heraus gerufen. Schritte in die Zukunft wagen“ (Trier 2016) nicht über das Bußsakrament gehandelt. Doch kommt dieses indirekt in den Blick, wenn über die „Pfarrei der Zukunft“ gesprochen wird; denn in der Pfarrei der Zukunft sind geistliche Zentren vorgesehen, von denen es in Ziff. 2.20 heißt: „Geistliche Zentren als Orte der Begegnung, der Begleitung, der Beratung, der Ruhe, des Gottesdienstes, des Gebetes und der Besinnung jenseits des Alltags sollen gegründet bzw. bestehende gestärkt und unterstützt werden.“ Die Aufgabe der geistlichen Zentren besteht also in der Beratung und geistlichen Begleitung, wozu auch und erst recht das Sakrament der Versöhnung gehört, zu dem die Gläubigen eingeladen werden. Die Pfarrei der Zukunft wird nur dann Zukunft haben, wenn sie nicht in äußerlich organisatorischen Strukturen hängen bleibt, sondern wenn in den geistlichen Zentren ein attraktives Angebot entwickelt wird, in welchem das

³³ Vgl. Jürgen BARSCH, Umkehr und Versöhnung als „Rückkehr zur Taufe“ in: Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 452-474, 464; Wolfgang SCHNECK, Aus der Begegnung mit Christus die Welt prägen, in: ebd., 149-155.

Sakrament der Versöhnung nicht ausgeklammert bleibt. Ansonsten wird die Pfarrei der Zukunft eine Pfarrei ohne Zukunft sein. Über mögliche Beichtangebote in einer Pfarrei hinaus ist zu prüfen, ob weitere Räume entdeckt bzw. wiederentdeckt werden können, in denen die Beichte eine größere Rolle spielt bzw. spielen könnte. Eindrucksvoll berichten über ein solches Bemühen verschiedene Beiträge, die in dem Sammelband „Sakrament der Barmherzigkeit“ erschienen sind. Es geht um die Beichtseelsorge anlässlich einer Wallfahrt, in Krankenhäusern und Hospizen, um entsprechende Angebote in Schulen und Hochschulen, in Strafvollzugsanstalten, in den neuen geistlichen Bewegungen oder auch im Bereich des Tourismus.³⁴ Natürlich darf dabei die Beichte nicht isoliert betrachtet werden, sondern muss in den größeren Rahmen der Beratung und der geistlichen Begleitung gestellt werden. Auch die Weltjugendtage haben dazu beigetragen, dass die Beichte von vielen jungen Menschen wiederentdeckt und für ihr Glaubensleben in nachhaltiger Weise fruchtbarer gemacht werden konnte. Als Fazit lässt sich somit festhalten: Die Beichte ist keineswegs tot, auch wenn sie in der traditionellen Form weithin nicht mehr praktiziert wird. Es sind Ansatzpunkte erkennbar, die das Bußsakrament als ein Leben bejahendes und Leben förderndes Geschenk erfahren lassen. Dahinter steht die Einsicht, dass nur auf dem Boden der Versöhnung Wachstum im Glauben möglich ist.

3. Erstbeichte der Kinder

In der pastoralen Praxis wird zumeist daran festgehalten, dass Kinder zur ersten heiligen Kommunion erst zugelassen werden, wenn sie zuvor das Sakrament der Buße empfangen haben. Diese Praxis stützt sich auf c. 914 CIC, der die Erstbeichte vor der Erstkommunion verbindlich vorschreibt. Doch ist gelegentlich zu beobachten, dass diese Vorschrift in der Praxis nicht immer beachtet wird. Ein solches Abweichen von der geltenden Rechtslage hält Markus Arnold für durchaus gerechtfertigt, weil die Kinderbeichte nach seiner Ansicht in eine Sackgasse führt.³⁵ Der Versuch, durch Gewöhnung der Kinder eine Praxis zu begründen, die es bei Erwachsenen nicht mehr gibt, ist nach Arnold nicht hilfreich. Er führe oft dazu, dass die Erstbeichte vielfach die letzte Beichte der Kinder sei und im Erwachsenenalter nicht mehr aufgegriffen werde, weil eine vernünftige Hin-
führung zu einer mündigen Erwachsenenbeichte nicht stattgefunden hat.³⁶

³⁴ Vgl. Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), Teil II, 2 (144-255).

³⁵ Vgl. Markus ARNOLD, Buße vor Beichte, in: Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 561-582, 564-569.

³⁶ Vgl. ebd.

Doch weiß Klaus Mertes von einem berühmten Gegenbeispiel zu berichten. Er erinnert an Ignatius von Loyola, der aufgrund einer schwerwiegenden Kriegsverletzung in eine existentielle Krise geraten war, in dieser dann aber auf eine vorgegebene, seit der Kinderzeit geübte Form des Beichtens zurückgreifen konnte. Gerade der Empfang des Bußsakramentes hat in ihm eine Wende bewirkt, die sein Leben völlig verändert hat.³⁷ Von diesem außergewöhnlichen Beispiel aus der Kirchengeschichte abgesehen, mehren sich aber heute Stimmen, denen zufolge an der Kinderbeichte, wenn auch mit einigen Modifizierungen, festgehalten werden soll. Sündenvergebung als Frucht der Auferstehung Jesu Christi ist ein wertvoller Schatz im Leben der Kirche, ein Potenzial, das auch Kindern erschlossen werden sollte. Josef Dimpfl, der als Pastoralreferent in der Vorbereitung auf die Erstbeichte viele Erfahrungen gesammelt hat, ist der Ansicht, dass die Eltern dem Thema Kinderbeichte eher neutral gegenüber stehen mit der Tendenz einer vorsichtig positiven Neugierde.³⁸ In der pastoralen Praxis ist wichtig, dass Kindern und Eltern das Thema Schuld und Versöhnung nicht in einer von Angst besetzten Weise vermittelt wird. Es muss versucht werden, vom Stil der Kinderbeichte eine Brücke zu schlagen „zu einer Form von Beichte, die mit dem Alter mitwachsen kann zu einem erwachsenen Umgang mit Schuld und auch einer Sprachfähigkeit diesbezüglich“.³⁹ Eine Nachhaltigkeit kann nur erreicht werden, wenn stärker beachtet wird, was c. 914 i. V. mit c. 913 CIC im Hinblick auf Erstbeichte und Erstkommunion einfordert. Hier ist nicht davon die Rede, dass möglichst alle Kinder etwa im Verband einer Schulklasse zur Erstbeichte und Erstkommunion hingeführt werden. Hier wird vielmehr Wert gelegt auf eine sorgfältige Vorbereitung, wobei Zwang und Druck auszuschließen sind.

4. Bindung an den priesterlichen Dienst

Nach c. 965 CIC ist allein der Priester Spender des Bußsakramentes. Diese Bestimmung ist keine willkürliche Festlegung, sondern bringt eine lehramtliche Entwicklung zum Ausdruck, die ihren Ausgangspunkt in neutestamentlichen Weisungen hat (vgl. Mt 18,18: „Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein.“ Und Joh 20,23: „Wem ihr die Sünden ver-

³⁷ Vgl. Klaus MERTES, Macht- und Ohnmachtsstrukturen im Bußsakrament (s. Anm. 28), 498f.

³⁸ Vgl. Josef DIMPFEL, Erstkommunionvorbereitung, in: Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 163-167, 164.

³⁹ Brigitte MICHALKA, Erinnerungen an Kindheit und Jugend, in: Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 309-313, 313.

geht, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert.“)

Wenn im kirchlichen Gesetzbuch der Priester als Spender des Bußsakramentes bezeichnet wird, dann ist vorausgesetzt, dass Sünden nur von Gott vergeben werden können. Der Priester handelt nicht aus sich selbst heraus, sondern als Beauftragter der Kirche, der über die geistliche Vollmacht verfügt, die Befreiung von Sünden zuzusagen. Um zu verhindern, dass dieses Handeln nicht in ein magisches Missverständnis abgeleitet ist, wie Sabine Demel betont, „im Bewusstsein zu halten, dass die kirchliche Vollmacht als Vollmacht, göttliches Heil zu vermitteln, dem Wirken des Heiligen Geistes untersteht. Sie ist nur unter der Anrufung des Heiligen Geistes im Gebet (= Epiklese) wirksam; denn jeder Anrufung des Heiligen Geistes ist die Erhörung zugesagt.“⁴⁰

Als glaubwürdig kann sich die Spendung des Bußsakramentes durch den Priester nur dann erweisen, wenn er selbst regelmäßiger Empfänger dieses Sakramentes ist. Nur wenn der Priester den Empfang des Sakramentes selbst wertschätzt, kann er die Gläubigen zu einem regelmäßigen Empfang des Sakramentes einladen. Die positive Wertschätzung des Bußsakramentes äußert sich auch in der Pflicht und Bereitschaft des Priesters zur Entgegennahme der Beichte von Gläubigen (vgl. c. 986 §2 CIC); den Gläubigen muss in angemessener Weise Gelegenheit geboten werden, das Bußsakrament zu empfangen (vgl. c. 986 §1 CIC). Hiermit dürfte wohl unvereinbar sein, wenn zu hohe Hürden aufgebaut werden, die die Gläubigen vom Empfang des Bußsakramentes fernhalten können. So ist es unangemessen, wenn eine persönliche Anmeldung im Pfarrhaus verlangt wird, statt zu regelmäßigen Zeiten ein Beichtangebot in der Kirche vorzusehen. Dabei darf die Absolution weder verweigert noch aufgeschoben werden, wenn der Gläubige in rechter Weise disponiert ist (vgl. c. 980 CIC).

Freilich ist damit ein gewisser Ermessensspielraum gegeben. Einerseits ist der Beichtvater gemäß c. 978 §2 CIC verpflichtet, sich bei der Spendung des Sakramentes getreu an die Aussage des Lehramtes und an die von der zuständigen Autorität erlassenen Normen zu halten. Andererseits muss der Beichtvater, der die Normen der Kirche kennt, vor seinem Gewissen entscheiden, was er tut.⁴¹ In der Anwendung kirchlicher Gesetze sind also die konkreten Lebensumstände eines Menschen mit zu berücksichtigen. Der Priester darf sich nicht damit zufriedengeben, wie Papst Franziskus betont, „gegenüber denen, die in ‚irregulären‘

⁴⁰ Sabine DEMEL, Gott und sich selbst neu vertrauen können, in: Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 23-37, 32.

⁴¹ Vgl. Erwin DIRSCHERL, Was der Verrat des Petrus für das Sakrament der Versöhnung bedeutet, in: Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 401-421, 410.

Situationen leben, nur moralische Gesetze anzuwenden, als seien es Felsblöcke, die man auf das Leben von Menschen wirft.⁴²

Für die weitere Entwicklung und Vertiefung der Beichtpraxis wird von entscheidender Bedeutung sein, ob es gelingt, die Qualität des Beichtangebotes zu verbessern. Um dies zu erreichen, schlägt Michael Rosenberger ein „Qualitätsmanagement“ vor, das sich auf die Ausbildung der Beichtthörenden und auf die Gesprächsführung in der Beichtpraxis erstrecken soll.⁴³ Bezüglich der Ausbildung sollten die diözesanrechtlichen Regelungen überprüft werden, in denen die Beichtseelsorge bislang eine zu geringe Rolle spielen dürfte. Dabei genügt es nicht, die Ordnungen zu verbessern, vielmehr kommt es auch darauf an, in einem Qualitätsmanagement zu überprüfen, inwieweit die Ordnungen praktisch auch umgesetzt werden. Was die Gesprächsführung betrifft, so ist es unbedingt erforderlich, dass der Priester, der die Beichte eines Gläubigen entgegennimmt, über die Fähigkeit des Zuhörens verfügt und dem Gläubigen mit Wohlwollen begegnet; moralische Entrüstungen über das Verhalten des Gläubigen sind fehl am Platze und zerstören die Gesprächsatmosphäre. Schließlich ist für eine gute Gesprächsführung erforderlich, dass der Beichtvater über psychologische Erfahrung verfügt. Ohne psychologische Erfahrung ist der Priester immer in Gefahr, psychische Mechanismen mit dem Wirken des Heiligen Geistes zu verwechseln.⁴⁴ Natürlich muss hierbei die Unterscheidung zwischen dem Bußsakrament und einer psychologischen bzw. psychotherapeutischen Behandlung immer gewahrt bleiben. Während die Lossprechung von Sünden für den gläubigen Menschen die Möglichkeit eines neuen Anfangs vor Gott eröffnet, zielt die therapeutische Behandlung auf die Heilung seelischer Erkrankungen. Psychotherapie bewegt sich demgemäß, was Michael Pfleger nachdrücklich herausstellt, auf der horizontalen Ebene einer Zweidimensionalität von Ich und Du, wohingegen die

⁴² PAPST FRANZISKUS, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia*, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 204, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2016, 215.

⁴³ Michael ROSENBERGER, *Gottes Versöhnung den Weg bereiten* (s. Anm. 27).

⁴⁴ Vgl. Anselm GRÜN, *Herzenerkenntnis und die Gabe der Unterscheidung*, in: *Sakrament der Barmherzigkeit* (s. Anm. 2), 588-603, 594. Grün macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass für Menschen, die unter einer Zwangsneurose leiden, eine Beichte nicht geeignet ist. „Sie müssen immer wieder Beichten und kreisen nur noch um die Frage, ob sie auch gültig gebeichtet haben, und ob sie nicht schon wieder eine Todsünde begangen haben. Solchen Menschen hilft die Erfahrung der Vergebung nicht weiter. Sie müssen ihre Zwänge therapeutisch bearbeiten.“ (Ebd., 599)

Perspektive der Beichte umfassender ist und die Beziehung zu Gott unmittelbar betrifft.⁴⁵

5. Laienbeichte

Die sogenannte Laienbeichte, d. h. die Beichte, die vor einem Laien, ob Mann oder Frau, oder vor einem Ordenschristen bzw. einer Ordenschristin abgelegt wird, bewegt sich in einem vorsakramentalen Bereich. Sie ist primär als geistliche Beratung und Begleitung zu verstehen und nicht als wirkmächtiger Zuspruch der Vergebung von Sünden. Wegen der Betonung, dass die Spendung des Bußsakramentes an die Priesterweihe gebunden ist (vgl. c. 965 CIC), hat sie in der jüngeren Kirchengeschichte an Bedeutung verloren, auch wenn ihre Entstehung und Entwicklung bis in die frühe Kirche zurückreicht und vor allem im Zusammenhang mit der klösterlichen Spiritualität entwickelt wurde.⁴⁶ Im Mittelpunkt stand dabei nicht die amtliche Rekonziliation, die Wiederversöhnung mit der Kirche, sondern die „Seelenführung“, also die Stärkung und Vertiefung des eigenen Glaubensweges.

Heute könnte die Laienbeichte wieder eine größere Bedeutung erlangen, insofern viele pastorale Dienste von Laien wahrgenommen werden, ob sie nun haupt- oder ehrenamtlich tätig sind.⁴⁷ In den verschiedenen Krisensituationen des Lebens suchen Menschen ein geistliches Gespräch, in welchem sie ausdrücken können, was sie bedrückt und ängstigt. In der Ausbildung für die verschiedenen pastoralen Dienste sollte eine größere Sensibilität entwickelt werden, wie ein geistliches Gespräch zu führen ist, wie in einem solchen Gespräch Menschen Wege zur Versöhnung mit Gott, mit sich selbst und mit ihrer Umwelt aufgezeigt werden können. Dabei wird es in vielen Fällen auch hilfreich sein, sie auf die Möglichkeit einer sakramentalen Beichte hinzuweisen. Hans Maier, der langjährige Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, für den das Bußsakrament einen hohen Wert darstellt, bemerkt in diesem Zusammenhang:

„Ich bin sicher: Die Kirche verlöre etwas, wenn die Gläubigen nicht mehr fähig wären, in sich hineinzuhorchen und Rechenschaft zu geben von ihren Taten und Un-

⁴⁵ Vgl. Michael PFLEGER, „Moderne Beichtväter“? Plädoyer für eine klare Unterscheidung von Psychotherapie und Beichte, in: Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 604-635.

⁴⁶ Vgl. Gisbert GRESHAKE, Laienbeichte, in: LThK³, Bd. 6, 598-599; Klaus UNTERBERGER, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, in: Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 475-496, 485-491.

⁴⁷ Vgl. Klemens SCHAUPP, Gott im Leben entdecken. Einführung in die geistliche Begleitung, Würzburg²2011.

terlassungen, sich zu bekennen im Angesicht Gottes – und vor einem Beichtiger, der sich Beicht-Vater nennt.“⁴⁸

Eine zeitgemäße Erneuerung des Bußsakramentes wird nur erreicht werden können, wenn eine fehlerorientierte Praxis überwunden wird. Es darf im Bekenntnis nicht primär um eine möglichst vollständige Aufzählung aller Sündentaten gehen; vielmehr muss das Sündenbekenntnis, die „confessio peccati“, wie schon die Kirchenväter betonten, eingebunden sein in die „confessio laudis“, in das Lob Gottes.⁴⁹ Das traditionelle Beichtverständnis steht bis heute in Gefahr, in einseitiger Weise auf die eigenen Fehler und Versäumnisse zu schauen; dann ist der Mensch primär darauf ausgerichtet, nur um sich selbst zu kreisen, worin eigentlich das Wesen der Sünde besteht. Es geht also darum, die Fixierung auf sich selbst aufzubrechen, um sich für die Wirklichkeit Gottes zu öffnen. Stephan Ackermann, der Bischof von Trier, bringt dies in einem kurzen Beitrag zum Bußsakrament eindrucksvoll zur Sprache:

„Vor dem Bekenntnis meiner Sünden steht immer das Bekenntnis dessen, was ich seit der letzten Beichte von Gott an Gutem erfahren durfte. Klassisch nennt man das die ‚Confessio Laudis‘, den Lobpreis von Gottes Wohltaten: ‚Was durfte ich Gutes erleben? Wo hat Gott mich bewahrt? Wo fühlte ich mich von ihm geführt? Was durfte ich mit seiner Hilfe vollbringen?‘“

Erst vor diesem Hintergrund macht das Bekenntnis der eigenen Sünden, die nicht verharmlost werden dürfen, einen Sinn. Das Bekenntnis darf dann aber auch in der Glaubenszuversicht gesprochen werden: „Gott schenkt einen neuen Anfang. Er traut ihn mir zu, und er hilft mir dabei. Das ist das Wunder der Beichte.“⁵⁰

Diese Worte von Bischof Ackermann sollten aber auch als Impuls dafür verstanden werden, dass sich die einzelnen Bischöfe und die Bischofskonferenz insgesamt intensiver um eine Erneuerung des Bußsakramentes bemühen. Dies ist bislang nicht hinreichend geschehen, da man sich primär um Strukturen und Strukturreformen bemüht und dabei Gefahr läuft, das Eigentliche der kirchlichen Sendung zu verdrängen.

⁴⁸ Hans Maier, „Im Holz“. Ein Beichtkind erinnert sich, in: Sakrament der Barmherzigkeit (s. Anm. 2), 343-348, 348.

⁴⁹ Joseph RATZINGER, Die Schuld der Kirche, in: Gesammelte Schriften, Bd. 8/1, Freiburg i.Br. 2010, 495-502, 501.

⁵⁰ Stephan ACKERMANN, Die Überwindung der Selbstbezogenheit, in: Die Tagespost, 23. Juni 2016, 5.

MANFRED RIEGGER

Das Vaterunser aktualisieren?

Praktisch-hermeneutische Überlegungen

Abstract: Today everything needs to be up-to-date. Does this modern dictate also have to be applied to the Lord's Prayer? Proceeding from individual prayer contexts the article examines ways of modernisation and links them to the biblical background. After that the form of the Lord's Prayer and by way of example the request for bread are explored exegetically to take into consideration religious education at school as a possible context for modernisation.

Französischsprachige Katholiken beten nicht mehr „Unterwerfe uns nicht der Versuchung“ (Ne nous soumetts pas à la tentation), sondern „Lass uns nicht in Versuchung geraten“ (Et ne nous laisse pas entrer en tentation). Auch die italienischen Bischöfe beschlossen eine Änderung der vorletzten Vaterunser-Bitte, und Papst Franziskus äußerte sich in einem Interview ebenfalls dazu. Müssen nun auch deutschsprachige Katholiken umlernen? Im Folgenden bearbeite ich unter der leitenden Perspektive Aktualisierung in drei Kapiteln folgende drei Fragenkomplexe:

Die meisten Christen kennen nicht nur das Vaterunser, sondern beten es täglich. Nützt es sich dann ab? Ob im Gottesdienst, zu Hause oder unterwegs – immer kann man es beten. Welche Auslegungen können leitend werden, um dieses Gebet zu verstehen? Wenn das Herrengebet für Christen so bedeutend ist, kann man auch fragen: Wie geht man mit dem Vaterunser im schulischen Religionsunterricht um?

1. Wie sollen wir beten?

„Onser Vadr em Hemmel [...].“ Das trägt ein Teilnehmer eines Workshops vor, nachdem er folgenden Arbeitsauftrag erhalten hatte: „Übersetzen Sie das Vaterunser in Ihren Herkunftsdialekt. Für diejenigen, die eines Dialekts nicht mächtig sind: Übersetzen Sie das Vaterunser in Alltagssprache.“ Nur wenigen Teilnehmenden fiel diese Aufgabe leicht, aber alle erlebten, was Knut Backhaus empfiehlt: Man sollte das Vaterunser ab und zu so lesen, als lese man es das erste Mal.¹

¹ Vgl. Georg FISCHER / Knut BACKHAUS, Beten. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments. Die neue Echter-Bibel: Themen, Bd. 14, Würzburg 2009, 95.

Nach exemplarischen Gebetskontexten (1.1) erfolgt ein erster Blick auf die Sprache (1.2) und mögliche historische Kontexte (1.3) des Vaterunser, bevor erste aktualisierende Auslegungen allgemein (1.4) und in Bezug auf Fluchterfahrungen (1.5) erfolgen.

1.1 Wer betet wo und wann das Vaterunser?

Der 2015 verstorbene Altbundeskanzler Helmut Schmidt stand dem Christentum und den Kirchen nicht nur positiv gegenüber. Er kritisierte beide. Sein persönliches Verhältnis zum Glauben war durchaus zwiespältig, und doch bekannte er: „Ich brauche das Vaterunser“, „wir brauchen das Vaterunser und die Hoffnung auf sein dereinstiges Reich und seine Kraft und seine Herrlichkeit“². Der Kabarettist, Entertainer und Schauspieler Harald Schmidt betet das Vaterunser regelmäßig,³ wie viele gläubige Christen auch. Selbst Juden können das Vaterunser beten, wie Schalom Ben-Chorin gesteht: „Überall, wo es [das Vaterunser] gebetet wird, habe ich es stets mitgebetet, ohne dabei meinen jüdischen Glauben auch nur um Haaresbreite zu verlassen oder zu verletzen.“⁴ Diese kleine Auswahl kann leicht erweitert werden. Es zeigt sich, dass das Vaterunser von vielen Menschen geschätzt und an den unterschiedlichsten Orten gebetet wird. Auch praktizierende Christen sind es gewohnt, das Vaterunser in sehr unterschiedlichen Situationen zu beten. Es hat nicht nur *einen* festen Platz. Es ergibt sich selten zwingend. Und doch ist ein gebräuchlicher Kontext des Vaterunser ein liturgischer: der Gottesdienst (Eucharistiefiern, Andachten), die Tauffeier usw.⁵ Aber darüber hinaus kann es im Alltag überall und jederzeit gebetet werden. Schon in der Zwölfapostellehre (= Didache 8,3) wurde es als Gebet nicht nur für den Tagesanfang empfohlen, sondern auch zum Mittag und zum Abend.

² Helmut SCHMIDT, Warum ich (kein) Christ bin, in: Johannes RÖSER (Hg.), Christsein 2001. Erwartungen und Hoffnungen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend, Freiburg i. B. ³1998, 47-52.

³ http://www.focus.de/panorama/boulevard/medien-harald-schmidt-betet-regelmaessig_id_4816293.html [04.05.2017].

⁴ Schalom BEN-CHORIN, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München ⁹1986, 91.

⁵ Vgl. Adolf ADAM / Winfried HAUNERLAND, Grundriss Liturgie, Freiburg i. B. ¹⁰2014, 241f., 197 u. ö.; Andreas WOLLBOLD, Handbuch der Gemeindepastoral, Regensburg 2004, 226ff.

1.2 Ist die Sprache nicht rätselhaft?

Drei sprachliche Eigenarten machen das Vaterunser für uns schwer verständlich.⁶ Zuerst enthalten die ersten drei Bitten keine direkten Aufforderungen. Dies entspricht antiker Höflichkeit, der Zurückhaltung des Hofstils. Zweitens ist uns heute der gedankliche Hintergrund, dem das Vaterunser entstammt, nicht mehr ohne weiteres zugänglich. Und drittens ist die Sprache äußerst verknüpft. Dieser auf traditionelle Formeln zurückgreifende Stil wird benutzt, um eine Botschaft an Personen mitzuteilen, die über ein hohes Maß an Vorkenntnis verfügen. Um das Vaterunser zu verstehen, ist Vorwissen unabdingbar, so dass die Inhalte Insidern einsichtig, aber Außenstehenden unverständlich bleiben. Um Außenstehende in verständlicher Sprache zu unterrichten, wird gewöhnlich ein elaborierter Stil verwendet. Die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes könnte im alttestamentlichen Verständnis lauten:

„Rette uns, du Gott des Alls, und wirf deinen Schrecken auf alle Völker! Schwing deine Hand gegen das fremde Volk, damit es deine mächtigen Taten sieht. Wie du dich an uns vor ihren Augen als heilig bezeugt hast, so verherrliche dich an ihnen vor unseren Augen. [...] Sammle alle Stämme Jakobs, verteile den Erbbesitz wie in den Tagen der Vorzeit.“ (Sir 36,1-4.13)

Ziel ist dann die Befreiung Israels von fremden Mächten und die Wiederherstellung Israels als selbstständiger Staat, zusammengefasst in der Bitte: „dein Reich komme“. Der verknüpfte Sprachstil erschwert das Verstehen nicht nur heutigen Betern, sondern stellt auch die historische Rückfrage vor große Probleme.

1.3 Welchem ursprünglichen historischen Hintergrund entspringt das Vaterunser?

Entstammte der Wortlaut des Vaterunsers aus der Zeit der seleukidischen Verfolgung der frommen Gläubigen (167-163 v. Chr.), dann könnte die matthäische Fassung des Vaterunsers folgendermaßen umschrieben werden:

„Unser himmlischer Vater, mach deinen Namen groß in der Welt, komm und richte deine Herrschaft auf, führe deinen Ratschluss aus. Gib uns, was wir heute zum Leben brauchen. Erlass uns unsere Sünden, wie wir auch jenen vergeben, die uns Unrecht getan haben. Lass uns in Zeiten der Prüfung nicht in Gefahr kommen, dir untreu zu werden. Rette uns aus aller Not.“⁷

Entspricht diese Umschreibung der ursprünglichen Bedeutung? Die hinter den Worten liegende Bedeutung ist schwierig zu ermitteln, da ein eindeutiger ‚Sitz

⁶ Vgl. zum Folgenden: Peter LANG, Gebet, in: Peter EICHER (Hg.), Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Neuausgabe, München 2005, 469-486, 473f.

⁷ Ebd., 475.

im Leben‘ des Vaterunser nicht auszumachen ist. Gerhard Lohfink verortet den ursprünglichen Sitz im Leben in der „Situation der Jünger, die mit Jesus durch Israel ziehen, überall die Gottesherrschaft ausrufen, Kranke heilen und bei all dem auf Sympathisanten angewiesen sind, die sie am Abend in ihre Häuser aufnehmen.“⁸ Zu denken ist aber auch an Neubekehrte, die das Vaterunser rezitierten und denen es in der Katechese erklärt wurde, an die persönliche Frömmigkeit ebenso, wie die Liturgie oder die Erinnerung an das Leben Jesu in ihren mündlichen und später schriftlichen Formen.⁹ In diesen Kontexten dürfte das Reich Gottes keine primär politische Größe mehr dargestellt haben, denn die Herrschaft Gottes beginnt in der Person Jesu, wo Kranke geheilt und Menschen zum Glauben an Gott finden. Auf dem Hintergrund dieses Verständnisses vom Reich Gottes könnte man für heutige Menschen formulieren: „Lass dein herrliches Reich der Liebe sich über alle Welt ausbreiten“¹⁰. Geht man vom zugrundeliegenden Gottesbild aus, könnten die alten Bitten um Gewährung von Brot, Vergebung und Bewahrung vor Versuchung heute so formuliert werden:

„Vater unser im Himmel, zu dir nehmen wir unsere Zuflucht. Erbarme dich unser und nimm von uns unsere Sündenschuld [wie auch wir unseren Mitmenschen vergeben]. Mach uns stark im Kampf des Lebens und bewahre uns vor Prüfungen, denen wir nicht gewachsen sind. Segne uns und gib uns unser tägliches Brot [das wir mit andern teilen].“¹¹

Im Sinne einer Aktualisierung sind unzählige Vaterunser-Paraphrasen anzutreffen.¹² Zuweilen werden die Gebetsbitten direkt auf die Situation heutiger Menschen bezogen und dadurch teilweise banalisiert. Nicht immer wird der Bezug zu Möglichkeiten des ursprünglichen ‚Sitzes im Leben‘ deutlich, welche Aktualisierungen vor Willkür schützen und an die ursprünglichen Intentionen rückbinden könnten.

1.4 Auslegungen des Vaterunser

Auslegungen des Vaterunser gibt es unzählige: exegetische ebenso wie allgemein-theologische.¹³ Auch hier seien nur einige mögliche Auslegungskontexte

⁸ Gerhard LOHFINK, Worum geht es im Vaterunser?, in: KatBl 140 (2015), 8-13, 8.

⁹ Vgl. François BOVON, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 3/Tlb. 2 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), Neukirchen-Vluyn/Ostfildern²2008, 123.

¹⁰ Enid BLYTON, Bevor ich schlafen gehe, Gütersloh 1982, 140.

¹¹ LANG, Gebet (s. Anm. 6), 477.

¹² Vgl. z. B. Johannes FRIEDRICH / Reinhard MARX (Hg.), Münchner Vaterunser, Freiburg i. B. 2010; Bernhard SILL / Reinhard KÜRZINGER (Hg.), Vaterunser. Beterinnen und Beter in der Gebetsschule Jesu, St. Ottilien 2011.

¹³ Vgl. z. B. Anselm GRÜN, Vaterunser. Eine Hilfe zum richtigen Leben, Münster-schwarzach 2009; Klaus WEYERS, Das Vaterunser. Grundkurs Christentum, Leipzig o. J.

erwähnt: als mystische Erfahrung, als Kurzfassung der Verkündigung Jesu oder als Kern der Bergpredigt. Im Unterschied zu dieser Fülle an Literatur gibt es vergleichsweise wenige explizit religionspädagogische Publikationen.¹⁴ Was könnten die Gründe hierfür sein? Die schwierige Einschätzung des historischen Kontextes? Der verknappte Sprachstil, der abstrakt und kaum auf direkt nachvollziehbare Erfahrungen bezogen ist? Die Annahme, dass die Menschen dieses Gebet eh schon beten können und darauf bezogener Unterricht oder entsprechende Katechesen die Menschen langweilen würde? Oder wird es zu aufwändig, die möglichen Erfahrungsbezüge theologisch und religionspädagogisch zu begründen? Den bestehenden Auslegungen wird eine weitere hinzugefügt. Es wird der Versuch unternommen, Flüchtlingserfahrungen als aktualisierendes Auslegungsmodell heranzuziehen.

1.5 Das Vaterunser von Fluchterfahrungen her deuten und verstehen

Der Text des Vaterunser ist weitgehend abstrakt und offen formuliert. Er lädt dazu ein, dass sich alle Menschen mit ihren Fragen darin wiederfinden und Antworten entdecken können. Wie für kaum einen anderen Text gilt: Das Vaterunser wird je nach Fragestellung unterschiedlich verstanden. Dieser Grundsatz der Hermeneutik sorgt dafür, dass nicht nur der eine (historische) ‚Sinn‘ eines Satzes festgestellt werden kann.¹⁵ Rezeptionsästhetisch informiert soll das Vaterunser aus der Perspektive biblischer¹⁶, aber v.a. heutiger Flüchtlingserfahrungen wahrgenommen und Möglichkeiten eröffnet werden, wie man dann das Vaterunser lesen und sprechen, verstehen und beten könnte. Damit kann Unterschiedliches gemeint sein: *Zunächst die Erfahrungen von Flüchtlingen, dann auch Erfahrungen von Menschen, welche es mit Flüchtlingen zu tun bekommen und nicht zuletzt Menschen, die zu Flüchtlingen werden könnten, also alle.*

Dieses Modell bzw. diese Lesart will eine Hilfe für einen angemessenen Umgang mit dem Vaterunser in unserer Zeit bieten. Ist eine solche Herangehensweise überhaupt erforderlich? Sicher kann man das Herrengebet gewohnheitsmäßig

¹⁴ Vgl. z. B. Elfriede CONRAD u. a. (Hg.), Das Vaterunser. Für Religionsunterricht, Kindergottesdienst und Familie (Erzählbuch zum Glauben, Bd. 3), Zürich u. a. 1985; Günter SIENER, Vater unser – ein altes Gebet wird jung. Materialien und Übungen für alle Altersstufen, München 2003; Themaheft 1 der KatBl 2015; Themaheft 2 von reli 2013; Klaus W. VOPEL / Bernhard WILDE, 49 Wege ins Vaterunser. Ein Kurs für lebendiges Lernen im kirchlichen Unterricht, Salzhäusen 2003.

¹⁵ Vgl. Klaus BERGER, Das Vaterunser. Mit Herz und Verstand beten, Freiburg i. B. u. a. 2014, 23.

¹⁶ Vgl. z. B. Robert VORHOLD, Flucht in der Bibel. Zwölf Geschichten von Not und Gastfreundschaft, Kevelaer 2016.

repetieren. Dann jedoch wird der Text kaum bewusst wirksam, da er schwerlich Veränderungen anstoßen kann. Notwendig ist eine Annäherung an den Text aus einer Situation des Lebens heraus, ohne aber den Text an diese Lebenssituation anzupassen. Damit erfolgt Verstehen, wenn ich neben der Situation auch die Widerständigkeit des Textes wahr. Verstehen hat somit immer mit neuen Sichtweisen zu tun.

Verstehen kann, neben rein kognitiven Prozessen, erfahrungsbezogen erfolgen. Dann ist das Vaterunser eine Verstehens- und Orientierungshilfe für das Leben. Leben und Vaterunser interpretieren sich gegenseitig. Man kann sich fragen: Wie beten und verstehen Flüchtlinge das Vaterunser? Welche neuen Verstehensweisen eröffnen sich auch Einheimischen, von Flüchtlingerfahrungen her? Wie wird das Vaterunser für Flüchtlinge, wie für in der Heimat Lebende neu Quelle eines immer besser gelingenden Lebens und Glaubens? Eine aktualisierende Deutung des Vaterunsers von Fluchterfahrungen her könnte folgendermaßen ausfallen:¹⁷

Es bedarf keiner besonderen Vorbereitung, jederzeit kann man es beten.
Es bedarf keines besonderen Raumes, überall kann man es beten.
Es bedarf keiner besonderen Kleidung, jede/r kann es beten.
Es bedarf keiner besonderen Sprache, jede/r kann es in seiner Muttersprache beten.
Es bedarf keines besonders intensiven Christseins, alle Christen können es beten.
Es richtet sich an Gott, der mehr ist als reale Väter je sein können.
Es holt den Himmel auf die Erde, auch wenn die Menschen noch keine Engel sind.
Es ist ein Gemeinschaftsgebet, auch wenn ich es allein bete.
Es gibt das zum Leben Notwendige, auch wenn nicht alles im Übermaß da ist.
Es nimmt die Schuld weg, wenn auch wir anderen Schuld(en) erlassen.
Es rettet vor dem Bösen, auch wenn nicht alles heil ist.
Es vollendet unsere Erde, als Vorgeschmack der ewigen Herrlichkeit.
Alles, was flüchtende Menschen erwarten,
alles, was wir flüchtige Menschen brauchen.

Der Versuch, das Vaterunser im Kontext der Flüchtlingsthematik in der Gegenwart zu verorten, kann misslingen, wenn man nicht sehr nüchtern immer wieder fragt, „für wen dieses Gebet ursprünglich gedacht war, in welche Situation hinein es formuliert wurde, was sein biblischer Hintergrund war und was es vor diesem Hintergrund überhaupt meinte“¹⁸. Deshalb sind die oben angeführten Mög-

¹⁷ Vgl. Manfred RIEGGER in Zusammenarbeit mit Sabine KERN / Eva RIEGGER-KUHN / Annette WEBERSBERGER, *Unterwegs mit dem Vaterunser. Mit Flüchtlingen und Einheimischen das Gebet sprechen und verstehen lernen*, München 2016, 70.

¹⁸ LOHFINK, *Worum geht es im Vaterunser* (s. Anm. 8), 8. Vgl. dazu ausführlich: DERS., *Das Vaterunser neu ausgelegt*, Stuttgart 2013.

lichkeiten der ursprünglichen „Sitze im Leben“ als Korrektiv gegenwärtig zu halten, um korrelativ mit heutigen Situationen, also heutigen möglichen „Sitzen im Leben“, Gottesbeziehungen zu gestalten.

2. Wie sollen wir das Vaterunser heute verstehen?

Die Auslegungsskizze berücksichtigt den jüdischen (2.1) und biblischen Kontext (2.2), ebenso wie einen Vergleich der Fassungen nach Matthäus und Lukas (2.3) sowie interkonfessionelle Besonderheiten (2.4), bevor die Brotbitte exemplarisch betrachtet wird (2.5).

2.1 Jüdischer Hintergrund des Vaterunser

Jesus war Jude und griff in seinem Beten den Gebetsschatz des Judentums auf.¹⁹ Von daher ist es nicht verwunderlich, dass das Vaterunser Ähnlichkeiten zur damaligen, jüdischen Gebetspraxis aufweist. Unverkennbar sind die Gemeinsamkeiten des Vaterunser mit dem Kaddisch-Gebet²⁰ und dem Achtzehn-Bitten-Gebet²¹. Und doch gilt:

„Mögen auch alle Einzelwendungen alttestamentlich und frühjüdisch verstehbar oder gar belegbar sein – die Ganzheitsgestalt, ihre Struktur, ihre Ordnung und Anordnung der Bitten und Elemente, die sich gegenseitig interpretieren, sind ohne Parallele und charakteristisch jesuanisch.“²²

2.2 Biblischer Kontext

In der Bibel findet man das Vaterunser bei Mt 6,9-13 und Lk 11,2-4. Vergleicht man beide, fällt auf, dass sie in verschiedenen Zusammenhängen stehen. Bei Lukas ist es ein Teil einer umfassenden Gebetslehre (Lk 11,1-13). Im Matthäusevangelium steht das Vaterunser im Zentrum der Bergpredigt (Mt 5,1-7,29).²³

¹⁹ Vgl. Hubert FRANKEMÖLLE, Das Gebet Jesu – unser Vorbild, in: Matthias ARNOLD / Phillip THULL (Hg.), Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet, Freiburg i. B. 2016, 14-24, 17. Ausführlich: DERS., Vater unser. Awinu. Das Gebet der Juden und Christen, Paderborn / Leipzig 2012.

²⁰ Vgl. KADDISCH-GEBET, in: WiBiLex: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22980/> [04.05.2017].

²¹ Vgl. Antje Yael DEUSEL, Amida, in: WiBiLex: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12456/> [04.05.2017].

²² Heinz SCHÜRMANN, Das Lukasevangelium. Zweiter Teil, Freiburg i. B. u. a. 1994, 205.

²³ Vgl. z. B. Gottfried ADAM, Bergpredigt, in: Rainer LACHMANN / Gottfried ADAM / Christine REENTS (Hg.), Elementare Bibeltexte. Exegetisch – systematisch – didaktisch, Göttingen 2012, 337-359, 345.

Diese äußere Positionierung könnte auch auf eine innere Ausrichtung schließen lassen: Das Vaterunser ist das Zentrum, die innere Mitte der Bergpredigt, die ihrerseits Wesentlichstes der Botschaft Jesu wiedergibt. Fragen, die uns die Bergpredigt stellen könnte, sind beispielsweise:

„Glaube ich, der einzelne, dass Gott tatsächlich das will, was uns in der Bergpredigt als *sein* Wille verkündet wird? [...] Will *ich*, der einzelne, was *Gott* will? Möchte ich mir *Gottes* Willen zu eigen machen – ja oder nein? [...] Gibt es einen *Weg*, auf dem ich über meinen Kleinglauben hinausfinden kann? Und wenn ja, möchte ich ihn tatsächlich beschreiten?“²⁴

Jede und jeder ist dazu aufgerufen, diese Fragen zu beantworten. Eine praktische Antwort kann das Beten des Vaterunsers sein.

Das Vaterunser ist sowohl bei Mt wie bei Lk gerahmt. Die matthäische Einleitung (Mt 6,5-8) betont zweimal, wie man es nicht machen soll und bringt jeweils ein Gegenbeispiel: Nicht ein öffentliches Zur-Schaustellen des Gebets ist angemessen (V. 5), sondern das Beten in einem abschließbaren Raum (V. 6), was in damaligen Häusern wohl nur bei der Vorratskammer der Fall war.²⁵ Hier soll nicht das private gegen das öffentliche Gebet ausgespielt werden. Verdeutlicht werden kann aber, dass das Gebet eine „Herzessache“²⁶ ist. Sein Wesen ist die „Erhebung des Herzens zu Gott und damit Ausdruck des Glaubens an ihn. Ist dieses Wesen nicht vorhanden, so ist es genauso wenig Gebet, wie die Zwerge in den Gärten Menschen sind.“ Nicht ein Plappern, wörtlich eine sinnlose Rede, ein Verwenden der Gebetsworte als magische Zauberformel oder als Wortdrescherei ist angemessen,²⁷ sondern das Beten in einfachen Worten, wie wir sie dann im Vaterunser vorfinden. Die Einleitung nach Lukas ist vergleichsweise knapp. Nachdem Jesus sein Gebet beendet hatte (Lk 11,1), bitten ihn die Jünger: „Herr, lehre uns beten“ (Lk 11,2a), woraufhin das Vaterunser folgt. Deshalb wird es auch als *Gebet des Herrn* oder *Herrengebet* bezeichnet.²⁸

Wird in den beiden Einleitungen der Evangelien nach dem ‚Wie‘ gefragt, folgt jeweils das ‚Was‘. Abschließend werden in beiden Evangelien Forderungen als Konsequenzen aus dem Vaterunser verdeutlicht. Abb. 1 fasst die Ausführungen zusammen.

²⁴ Meinrad LIMBECK, Matthäusevangelium, Stuttgart ²1988, 69 (H.i.O.).

²⁵ Vgl. Joachim GNILKA, Das Matthäusevangelium, 1. Tlbd. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg i. B. 1986, 208f.

²⁶ Ebd., 209 und das folgende Zitat.

²⁷ Vgl. ebd., 210.

²⁸ Vgl. z. B. Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 2765.

	Mt 6,5-15	Lk 11,1-13	
6,5	Nicht wie Heuchler beten,	Dem Gebetsvorbild Jesu entsprechend, bitten die Jünger: Herr, lehre uns beten!	11,1
6,6	sondern im Verborgenen.		
6,7	Nicht wie Heiden sinnlos reden,		
6,8	sondern ein schlichtes Gebet.	Wenn ihr betet, so sprecht:	11,2a
6,9a	So sollt ihr beten:		
6,9b-13	VATER UNSER		11,2b-4
6,14-15	Forderung, dem Gebet entsprechend zu vergeben	Forderungen nach Beharrlichkeit	11,5-8
		Forderung nach Vertrauen	11,9-10
		Gleichnisse zeigen, dass Gott unsere Bitten erhört.	11,11-12

Abb. 1: Gebetsanweisungen Jesu

2.3 Vaterunser-Fassungen

Vergleicht man die beiden Fassungen des Vaterunsers bei Mt und Lk (Abb. 2), fällt auf, dass Matthäus eine längere bietet. Bei Lukas fehlt die dritte und siebte Bitte. Die knappe Anrede Vater, die vierte und die fünfte Bitte unterscheiden sich von der Matthäusfassung. Während Matthäus eher für Judenchristen schrieb,²⁹ zielt Lukas auf Heidenchristen der großstädtisch geprägten Kultur der hellenistisch-römischen Gesellschaft.³⁰

	Mt 6,9b-13	Lk 11,2d-4	
6,9b	Unser Vater im Himmel,	Vater,	11,2d
6,9c	geheiligt werde dein Name,	geheiligt werde dein Name,	11,2e
6,10a	dein Reich komme,	Dein Reich komme.	11,2f
6,10b-c	dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde.		
6,11	Gib uns heute das Brot, das wir brauchen!	Gib uns täglich das Brot, das wir brauchen!	11,3
6,12	Und erlass uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben!	Und erlass uns unsere Sünden; denn auch wir erlassen jedem, was er uns schuldig ist.	11,4a-c
6,13a	Und führe uns nicht in Versuchung,	Und führe uns nicht in Versuchung!	11,4d
6,13b	sondern rette uns vor dem Bösen.		

Abb. 2: Vergleich von Matthäus und Lukas nach der rev. Einheitsübersetzung

²⁹ Vgl. Stefan SCHREIBER, Begleiter durch das Neue Testament, Ostfildern ³2014, 104.

³⁰ Vgl. ebd., 110.

Beide Fassungen sind zwischen 80 und 90 n.Chr. niedergeschrieben worden.³¹ Es war in der zweiten oder dritten Generation nach Jesu Kreuzigung und Auferstehung. Niemand hatte Jesus mehr selbst erlebt, dessen Geburt wir heute zwischen 6-4 v. Chr. und dessen Tod wir um 30 n.Chr. datieren.³² Umstritten ist mehreres: Entnahmen Matthäus und Lukas unabhängig voneinander das Vaterunser der älteren Quelle (= Logienquelle Q)? Änderten beide diese Quelle eigenständig ab?³³ Oder fanden beide Evangelisten das Vaterunser in ihren jeweiligen unterschiedlichen Fassungen im Zusammenhang unterschiedlicher Gemeindepraxen vor?³⁴ Wie dem auch sei: In beiden Fällen wurde das Gebet Jesu nicht nur wörtlich rezitiert, sondern umformuliert, möglicherweise aktualisiert, wiedergegeben. Besonderheiten weist auch die dritte, uns erhaltene urchristliche Fassung auf, die in der ältesten judenchristlichen Kirchenordnung, der Zwölf-Apostel-Lehre (= Didache), um 100 n.Chr. entstand, enthalten ist.³⁵ Beispielsweise schließt hier, im Unterschied zu Matthäus und Lukas, das Vaterunser mit einem Lobpreis (= Doxologie), der auf 1 Chr 29,11-13 zurückgehen dürfte und dem heute Geläufigen ähnelt: „Denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.“ (= Didache 8,2) Da weitgehend die Matthäusfassung im Gebetsleben der Christen wirksam wurde, beziehe ich mich im Folgenden v. a. darauf.

Beim Betrachten des griechischen Originals und beim Hören des Vaterunsers entsteht der Eindruck einer ausgewogenen Zusammenstellung rhythmischer Formeln.³⁶ Sogar in der lateinischen Übersetzung der Vulgata kann man den vokalischen Endreim nachvollziehen:

Sanctificetur nomen *tuum*,
 veniat regnum *tuum*,
 fiat voluntas *tua*...

Im Deutschen nachgestellt, würden die Verse dann so klingen:
 Geheiligt werde der Name *dein*,
 es komme das Reich *dein*,
 es geschehe der Wille *dein*...

³¹ Vgl. ebd., 45 u. 47.

³² Vgl. ebd., 224 u. 228.

³³ So z. B. Hans WEDER, Die „Rede der Reden“. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 42002, 174f.; SCHÜRMAN, Das Lukasevangelium (s. Anm. 22); BOVON, Das Evangelium nach Lukas (s. Anm. 9), 120f.

³⁴ So z. B. Rudolf SCHNACKENBURG, Alles kann, wer glaubt. Bergpredigt und Vaterunser in der Absicht Jesu, Freiburg i. B. u. a. 1992, 95.

³⁵ Vgl. DIDACHE. Zwölf-Apostel-Lehre, übers. u. eingel. von Georg SCHÖLLGEN, Freiburg i. B. u. a. 2000.

³⁶ Vgl. Marc PHILONENKO, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger, Tübingen 2002, 6.

Ein solches Verfahren ist in der hebräischen Bibel gebräuchlich.³⁷ Ausgewogen scheint die Zusammenstellung auch in folgender Hinsicht: Wir finden im Griechischen bei Lukas 81 Silben im Gebet und 81 Silben in den einleitenden Versen. Auch bei Matthäus finden wir in der Einleitung 81 Silben. Ein solches Vorgehen kennzeichnet mündliche Rede und fördert das Auswendiglernen.³⁸

Der Aufbau des Vaterunsers nach Matthäus wird beim Rezitieren deutlich: Nach einer Anrede besteht das Vaterunser aus zwei Strophen. Die erste besteht aus drei kurzen, parallelen Bitten in der Du-Form, die zweite aus drei bzw. vier z. T. längeren, parallelen Bitten in der Wir-Form.³⁹ Subjekte der ersten drei Du-Bitten sind Gottes „Name“, „Reich“ und „Wille“. Prädikate sind „geheiligt werde“, „komme“ und „geschehe“. Subjekt der vierten bis siebten Wir-Bitte ist der in der Anrede genannte Vater. Unter den Dingen, die uns Menschen zu eigen sind, sind außer dem Brot nur negative: „Schuld“, „Versuchung“, „Böses“. Von den Wortarten her bestimmen das Vaterunser Possessivpronomen (unser, dein), Nomen (Vater, Name, Reich, Wille usw.) und Verben (heiligen, kommen, geschehen usw.). Dieser Sachverhalt wird in einer aktualisierenden Textgestaltung zu berücksichtigen sein.

Die Du-Bitten nehmen die Vater-Anrede auf und wenden sich direkt an Gott. Die Jünger können so beim Nachsprechen der Worte in die Gottesbeziehung Jesu einstimmen. Die Heiligung des Namens und das Kommen des Gottes bzw. Himmelreiches, bei Matthäus auch die Erfüllung des Willens Gottes, sind die großen Anliegen der Verkündigung Jesu, welche vor Gott, den Vater, gebracht werden.⁴⁰ Umgekehrt qualifizieren die Du-Bitten das Gottsein des Vaters, weil sie sein charakteristisches Wirken benennen, das Jesus umsetzt.

Räumlich geht die Blickrichtung der Betenden zunächst zum Himmel, um diesen dann auf die Erde zu holen.

2.4 Deutsche ökumenische Textfassung

Die heute gängige deutsche ökumenische Fassung des Vaterunsers – 1970 von der Arbeitsgemeinschaft für liturgische Texte erstellt – unterscheidet sich leicht von der im Matthäusevangelium überlieferten Fassung, in welcher auch „Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit, in Ewigkeit“ (= Doxolo-

³⁷ Vgl. Karl Georg KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Tübingen 1950, 4f.

³⁸ Vgl. PHILONENKO, *Das Vaterunser* (s. Anm. 36), 6.

³⁹ Vgl. ebd., 6f.

⁴⁰ Vgl. Thomas SÖDING, *Dein Name, dein Reich, dein Wille. Eine ökumenische Exegese der Vaterunserbitten*, 1-4,1: <http://www.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/nt/verkuendigungsubergpredigt/vaterunser.pdf> [04.05.2017].

gie) fehlt. Dieser Zusatz findet sich aber ähnlich in der Didache und ist in der evangelischen Tradition Bestandteil des Vaterunsers. In der orthodoxen Liturgie spricht der Priester nach dem Vaterunser eine verlängerte Doxologie, welche auf Johannes Chrysostomos (350-407) zurückgeht: „Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, nun und für alle Zeiten, und von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ In der römisch-katholischen Messe spricht oder singt der Priester zwischen den Bitten und der Doxologie weitere Bitten als Zwischenruf (= Embolismus). In den Reformierten Kirchen lautet die Anrede „Unser Vater“⁴¹. In allen Traditionen schließt man das Gebet mit der Akklamation, je nach Aussprache mit Amen oder Amin (*hebr.*: so sei es).

Es ist hier nicht der Ort, alle Bitten des Vaterunsers im Einzelnen auszulegen, aber exemplarisch betrachte ich die vierte Bitte, „Unser tägliches Brot gib uns heute“.

2.5 Unser tägliches Brot gib uns heute

Die vierte Bitte ist vom griechischen Urtext her schwierig zu verstehen, denn sie enthält ein Wort, das sonst in der Antike nirgends bezeugt ist:⁴² das ins Deutsche als ‚täglich‘ übersetzte griechische Adjektiv *epiúsiön* (im Akkusativ mit betontem Artikel). Folgende Deutungen sind denkbar:⁴³

1. Das „Brot, das sich mit unserer Substanz vereinigt“, das übernatürliche Brot.
2. Das „existenznotwendige“, das notwendige Brot.
3. Das Brot „für den heutigen Tag“.
4. Das Brot für „den kommenden Tag“, für morgen, das morgige Brot.
5. Das „zukünftige Himmelsbrot“, das „Brot der eschatologischen Mahlzeit im Reich Gottes“.

Je nach Gewichtung von etymologischen Ableitungen, Rückschlussmöglichkeiten aus der gesamten Brotbitte, der ältesten Auslegungen⁴⁴ und der Gesamtverkündigung Jesu werden unterschiedliche Deutungen vertreten.

Die erste Deutung erfolgt über die Wortwurzel und leitet die Bedeutung aus dem Griechischen *epi* und *ousia* (Substanz) ab, als ‚sich mit unserer Substanz

⁴¹ Vgl. dazu z. B. Holger FINZE-MICHAELSEN, Vater Unser – Unser Vater. Entdeckungen im Gebet Jesu, Göttingen 2004, 5f.

⁴² Eine Ausnahme bildet der späte und textlich sehr unsichere Hawara-Papyrus, vgl. Ulrich LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 1, 1. Teilbd. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), 5., völlig neubearb. Aufl., Düsseldorf u. a. 2002, 449.

⁴³ Ebd. 449f. und die folgenden Zitate.

⁴⁴ Vgl. ebd., 449.

vereinigend‘ (Origenes)⁴⁵ oder ‚über alle Substanzen hinausreichend‘ (Hieronymus und Ambrosius)⁴⁶. Diese Deutung lässt sich philologisch allerdings nicht halten und setzt ein späteres Christologie-, Eucharistie- und Substanzverständnis voraus.⁴⁷ Die dritte und fünfte Deutung⁴⁸ werden heute aus unterschiedlichen Gründen häufig abgelehnt, wohingegen die zweite und vierte von vielen Exegeten vertreten werden.

Zur vierten Deutung: „Gib uns heute unser Brot für morgen.“ bzw. „Unser Brot für den kommenden Tag gib uns heute!“⁴⁹ Diese Bitte wurde ausgesprochen, weil „die Nahrung für den folgenden Tag nicht einfach selbstverständlich vorhanden“⁵⁰ war. Brot wird hier wörtlich-material verstanden, aber steht auch für „Nahrung überhaupt“, nicht jedoch für irgendwelche Lebensbedürfnisse, wie dies Martin Luther versteht:

„Alles, was Not tut für Leib und Leben, wie Essen, Trinken, Kleider, Schuh, Haus, Hof, Acker, Vieh, Geld, Gut, fromme Eheleute, fromme Kinder, fromme Gehilfen, fromme und treue Oberherren, gute Regierung, gut Wetter, Friede, Gesundheit, Zucht, Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen.“⁵¹

Enthalten ist auch eine „Begrenzung: Es geht um das Überlebenkönnen, nicht um Reichtümer.“⁵²

Zur zweiten Deutung: „Unser notwendiges Brot gib uns heute!“ bzw. „Unser Brot, das notwendige, gib uns heute!“⁵³ Gemeint ist hier sicher materielles Brot, die leibliche Nahrung für heute. Eine vorschnelle spirituelle Deutung verbietet

⁴⁵ Vgl. ORIGENES, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus*, eingel. u. übers. v. Hermann Josef VOGT, Bd. 2, Stuttgart 1990, 27,7.

⁴⁶ Vgl. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (s. Anm. 42), 449.

⁴⁷ Vgl. ebd., 450.

⁴⁸ Vgl. ebd., 450f.

⁴⁹ Ebd., 451. Vgl. dazu auch: Joachim JEREMIAS, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung*, Stuttgart ²1963, 22f.; LOHFINK, *Worum geht es im Vaterunser* (s. Anm. 8), 9; Ulrich LUCK, *Das Evangelium nach Matthäus* (Züricher Bibelkommentare), Zürich 1993, 89; PHILONENKO, *Das Vaterunser* (s. Anm. 36), 86; Hans WEDER, *Die „Rede der Reden“. Eine Auslegung der Bergpredigt heute*, Zürich ⁴2002, 185.

⁵⁰ Ebd., 451 und das folgende Zitat.

⁵¹ Kleiner Katechismus: <http://www.velkd.de/theologie/kleiner-katechismus.php> [04.05.2017].

⁵² LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (s. Anm. 42), 451 und das folgende Zitat.

⁵³ Klaus BERGER, *Das Vaterunser. Mit Herz und Verstand beten*, Freiburg i. B. u. a. 2014, 115; Hubert FRANKEMÖLLE, *Matthäusevangelium* 1, Düsseldorf 1994, 252; LIMBECK, *Matthäusevangelium* (s. Anm. 24), 107; GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (s. Anm. 25), 223; Heinz SCHÜRMAN, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, 7. überarb. Aufl., Leipzig 1990, 90; DERS., *Das Lukasevangelium. Zweiter Teil* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg i. B. u. a. 1994, 193f.

sich also. Zu bedenken ist jedoch auch Folgendes: „Der Mensch lebt nicht nur vom Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt“ (Mt 4,4), und Jesus ist in der Tradition des Matthäus in Betlehem in Judäa geboren (Mt 2,1), das ist hebräisch und heißt „Haus des Brotes“⁵⁴. Vor diesem Hintergrund geht es sicher auch um geistiges Brot als Wort Gottes. Es geht um den Wunsch, umfassend „am Leben erhalten zu werden.“⁵⁵ Im Unterschied zu biblischen Zeiten werden heute Antworten auf die Frage: „Was ist heute notwendig, existenznotwendig?“, sehr unterschiedlich ausfallen. Ein hungriger Flüchtling in einem Schlauchboot auf dem Meer antwortet sicher anders als ein Flüchtling in einer Aufnahmeeinrichtung in Deutschland. Ein arbeitsloser Hartz IV-Empfänger antwortet anders als eine verbeamtete Lehrerin. Zudem ist zu bedenken, dass innerhalb dieser Gruppierungen nochmals eine Vielzahl von Antwortmöglichkeiten vorliegen. Die Antworten werden also sehr unterschiedlich ausfallen. Bei aller Relativität ist aber auch hier eine Beschränkung enthalten: Es wird um das gebetet, was man braucht, und nicht um mehr. Das ungewöhnliche Wort ist und bleibt mehrdeutig und soll es vielleicht sogar sein,⁵⁶ weshalb ich diese Bitte auch mehrdeutig verstehe.

Der ursprüngliche ‚Sitz im Leben‘ der Brotbitte könnte die Situation der Jünger sein, die mit Jesus durch Israel ziehen, die Gottesherrschaft verkünden, Kranke heilen und „am Morgen noch nicht wissen, wo sie am Abend sein werden“.

„So bitten sie ihren himmlischen Vater um Unterkunft und Brot für den kommenden Tag. Und der nächste, der kommende Tag beginnt in Israel bekanntlich schon am Abend mit dem Sonnenuntergang. So ist der Sinn der Brotbitte: Gib, dass wir heute Abend (und morgen früh) etwas zu essen (und mit dem Essen ein Dach über dem Kopf) bekommen.“⁵⁷

Man könnte aber auch an die „Situation eines Tagelöhners denken, der noch nicht wissen kann, ob er am folgenden Tag wieder eine Arbeit findet, wovon er mit seiner Familie leben kann.“⁵⁸ Während es sich im letzten Verständnis um eine allgemeine, rein innerweltliche, profane Bitte handeln würde, die jeden

⁵⁴ Martin MAJER, Bethlechem, in: Otto Betz u. a. (Hg.), Calwer Bibellexikon, Bd. 1, Stuttgart ²2006, 181f., 181.

⁵⁵ LIMBECK, Matthäusevangelium (s. Anm. 24), 107.

⁵⁶ Vgl. Franz ZEILINGER, Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5-7, Stuttgart 2002, 149.

⁵⁷ LOHFINK, Worum geht es im Vaterunser (s. Anm. 8), 9f. Vgl. ausführlich: DERS., Das Vaterunser neu ausgelegt, Stuttgart ³2014.

⁵⁸ LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (s. Anm. 42), 452. Vgl. auch Eberhard SCHOCKENHOFF, Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein, Freiburg i. B. u. a. 2014, 257.

Mensch betreffen kann (profane Erfahrungsebene), geht es im ersten Verständnis um notwendiges Brot aufgrund der Verkündigungsaufgabe (religiöse Erfahrungsebene).⁵⁹

Eindeutige exegetische Ergebnisse sind nicht zu erwarten, so dass Bovon vor einer Entscheidung zögert und den Eindruck hat, dass dieses Brot „sowohl die Mägen wie die Herzen nährt“⁶⁰. Als Konsequenz aus dieser exegetischen Skizze sollten didaktisch-methodische Entscheidungen auf vier Bereiche beziehbar sein: damals 1. auf profane Erfahrungen des leiblich Notwendigen, ebenso wie 2. auf religiös Notwendiges (vgl. Mt 4,4) und heute 3. auf profane Erfahrungen des leiblich Notwendigen, ebenso wie 4. auf religiöse Erfahrungen, z.B. das sakramentale Brot.

Religionsdidaktisch ist also zu fragen: Auf welches Verständnis von Brot soll rekuriert werden? Für die Menschen im damaligen Israel war Brot das „aus Gerste gebackene Fladenbrot, das Grundnahrungsmittel“⁶¹. Heutiges „Brot ist ein traditionelles Nahrungsmittel, das aus einem Teig aus gemahlenem Getreide (Mehl), Wasser, einem Triebmittel und meist weiteren Zutaten gebacken wird.“⁶² Neben diesem materiellen Brot muss es auch um Nahrung insgesamt gehen. Vor dem Hintergrund von leiblich satten Menschen ist alles in den Blick zu nehmen, was für das Leben notwendig sein kann (z. B. Freundschaft, Familie, Glaube, Gebet, Spiritualität). Nicht zuletzt ist die religiöse Ebene wichtig: Worte der Bibel und sakramentales (eucharistisches) Brot. Bei dieser, im Vergleich zu den anderen, sehr konkreten Bitten, ist sowohl ein konkret-dingliches wie ein metaphorisches Verständnis von Brot, auch im religiösen Sinne, zu berücksichtigen. Weiter ist neben dem als notwendig Erbetenen, das (auf Kosten von Entwicklungsländern vorhandene) Zuviel ins Auge zu fassen, das beispielsweise durch ein Teilen mit anderen Menschen reduziert werden kann.⁶³ – Mit diesen Ergebnissen ist das Vaterunser im Kontext des schulischen Religionsunterrichts zu betrachten.

⁵⁹ Vgl. zur Unterscheidung: Manfred RIEGGER, Erfahrung, in: WiReLex (Wissenschaftliches-Religionspädagogisches Lexikon im Internet) 2016: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100193/> [04.05.2017].

⁶⁰ BOVON, Das Evangelium nach Lukas (s. Anm. 9), 133.

⁶¹ Reinhard KÖRNER, Das Vaterunser. Spiritualität aus dem Gebet Jesu, Leipzig 2002, 159.

⁶² <http://www.tag-des-brotes.de/weltmeister-an-brotsorten/index.html#463776a2590f5f602> [04.05.2017].

⁶³ Vgl. dazu z. B. Ingeborg GABRIEL, Das tägliche Brot für alle. Welternährung als Gerechtigkeitsfrage der Gegenwart, in: IkaZ Communio 46/1 (2017), 52–65.

3. Vaterunser im heutigen schulischen Religionsunterricht

Nach einer Verhältnisbestimmung von schulischem Religionsunterricht und Gemeindekatechese (3.1) erfolgen Hinweise für den bildenden Umgang mit dem Vaterunser im schulischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen (3.2).

3.1 Schulischer Religionsunterricht und gemeindliche Katechese

Seit der Würzburger Synode entwickelten sich zwei eigenständige religionspädagogische Lernorte: schulischer Religionsunterricht und Gemeindekatechese.⁶⁴ Einerseits wurde der Religionsunterricht von missionarischen und katechetischen Zielen entlastet, andererseits wurde die Gemeindekatechese gestärkt. Während es im Religionsunterricht v.a. um ein Verstehen von Religion geht, steht in der Gemeindekatechese die Einübung in den Glauben im Zentrum. Insgesamt wurden, nach einer klaren Trennung der beiden Lernorte, über den Aufbau von Kooperationen wieder vermehrt Verbindungen aufgezeigt, so dass die deutschen Bischöfe in Bezug auf den Religionsunterricht festhalten können: „Der Religionsunterricht macht mit Formen gelebten Glaubens vertraut und ermöglicht Erfahrungen mit Glaube und Kirche.“⁶⁵ Er erschließt einen spezifisch „religiösen Weltzugang, der durch keinen anderen Modus der Welterfahrung ersetzt werden kann“⁶⁶. Eine Unterscheidung der Lernorte kann hier, wie Abb. 3 zeigt, hilfreich sein:

	schulischer Religionsunterricht	Gemeindekatechese
Träger des Bildungsangebots	Staat in Verbindung mit Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts	deutschsprachige und muttersprachige Kirchengemeinden
Ziele	„Verantwortliches Denken und Verhalten im Hinblick auf Religion und Glaube“ (Der Religionsunterricht in der Schule, 2.5.1)	Einübung in gelebten Glauben und Eingliederung in die Kirchengemeinde
Adressaten	Schülerinnen und Schüler, die mehr oder weniger zwangsweise kommen	Kinder und Jugendliche, die freiwillig kommen

⁶⁴ Vgl. Der Religionsunterricht in der Schule, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, Freiburg i. B. 1976, 113-152, 1.4: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band1/04_Religionsunterricht.pdf [04.05.2017].

⁶⁵ Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2005, 23: http://www.dbk-shop.de/media/files_public/gwlphfnkr/DBK_1180.pdf [04.05.2017].

⁶⁶ Die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts. Empfehlungen für die Kooperation des katholischen mit dem evangelischen Religionsunterricht, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2016, 7: http://www.dbk-shop.de/media/files_public/pylyvxirelw/DBK_11103.pdf: [04.05.2017].

Institution	Zwangsorganisation mit (Wahl-) Pflichtfach Religionsunterricht bzw. Ethik	selbst gewählte oder bestätigte Mitgliedschaft
Zeit	regelmäßig, im 45-Minuten-Takt	angebotsorientiert
Lernsetting	ganzheitlich im Rahmen kirchlicher Vorgaben	erfahrungs- und handlungsorientiert im Rahmen staatlicher und kirchlicher Vorgaben
Professionelle	staatliche oder kirchliche Lehrkräfte	kirchliche Hauptamtliche und Ehrenamtliche

Abb. 3: Unterschiede zwischen schulischem Religionsunterricht und Gemeindegottesdienst⁶⁷

Diese Differenzierungen sollten präsent sein, wenn man das Vaterunser an unterschiedlichen Lernorten bildend bearbeitet. Heute scheint zwar keine grundsätzliche Revision dieser Verhältnisbestimmung anzustehen, doch könnte die zunehmende Pluralität der Ausgangslagen eine Neujustierung der Vernetzung der Zielsetzungen erforderlich machen. Eine solche Neujustierung sollte aber nicht zu einer Vermischung beider Lernorte führen. Christologisch informiert könnte das Verhältnis dann lauten: unvermischt und ungetrennt, so dass die Lernorte nicht nivelliert werden, aber zwischen den Lernorten Differenzierungen und Unterscheidungen möglich werden.

3.2 Über Gott und/oder zu Gott reden im schulischen Religionsunterricht?

In Bezug auf den Religionsunterricht wird gefragt: „Darf an der öffentlichen Schule das Vaterunser überhaupt gebetet werden?“ Die Antwort auf diese Frage fällt in der Religionspädagogik durchaus unterschiedlich aus: Während manche dem Gebet im schulischen Religionsunterricht kritisch gegenüberstehen,⁶⁸ sehen andere Möglichkeiten für das Beten, solange mindestens die Freiheit der einzelnen Schülerinnen und Schüler gewährleistet wird,⁶⁹ unterschiedliche Grade zwischen Beten mit ganzer Existenz oder gar nicht ausdifferenziert werden⁷⁰ und das Gepräge von Unterricht als „Ineinander von Reflexion und Erleben“⁷¹ sichergestellt ist.

⁶⁷ Abgeändert nach Hans MENDEL, Religionsdidaktik kompakt. Für Studium, Prüfung und Beruf, München 2011, 243.

⁶⁸ Vgl. z. B. Jürgen HEUMANN, Religionsunterricht darf kein Gebetsunterricht sein!, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 8/2 (2009), 75-85: <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2009-02/11.pdf> [04.05.2017].

⁶⁹ Vgl. Hans MENDEL, Religion erleben. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht. 20 Praxisfelder, München 2013, 168f.

⁷⁰ Vgl. Hans MENDEL, Religion zeigen – Religion erleben – Religion verstehen. Ein Studienbuch zum Performativen Religionsunterricht, Stuttgart 2016, 45.

⁷¹ MENDEL, Religionsdidaktik kompakt (s. Anm. 67), 182.

Um dem gerecht zu werden, müssen, neben äußerlichen Grenzziehungen, Wege gesucht werden, wie das Bewusstsein einer Differenz bei den Beteiligten selbst angebahnt werden kann. Um dieses Differenzbewusstsein in pädagogischen und religionsdidaktischen Kontexten zu sichern und so vor Vereinnahmung und Übergriffen zu schützen, könnten folgende „Grenzmarker“⁷² hilfreich sein:

„reflexiv rahmende Erklärungen“,
„pädagogisch (!) konnotierte Rituale“,
„Ausstiegsoptionen“,
„der explizite Verzicht auf das Nachsprechen konfessorischer Formeln“.

Das Differenzbewusstsein könnte auch gefördert werden durch „alternative Identifikationsangebote“⁷³ und das „Hineindenken in grundlegende existentielle Fragen, denen sich Gläubige stellen, nicht in dem Bestreben, dies wie die jeweiligen Gläubigen zu tun, sondern mit dem Ziel, diese Fragen als Impulse zu sehen, sich auch in den eigenen Zusammenhängen in entsprechende Themenkreise einzudenken“.

Konkret werden könnte die dargestellte Verhältnisbestimmung mit folgenden Hinweisen der Lehrperson an die Schülerinnen und Schüler: In einem offenen Kommunikationsprozess wird in der Lerngruppe erörtert, ob im Unterricht selbst gebetet werden soll. Zwar ist Unterricht auf Praxis angewiesen, doch müssen mögliche Gebetspraxen im Unterricht einer öffentlichen Schule freiwillig erfolgen.

Ist die Lerngruppe übereingekommen, dass sie das Vaterunser gemeinsam betet, sollte die Lehrperson zuvor nochmals sicherstellen, dass niemand zum Beten gezwungen wird. Sie weist explizit darauf hin, dass diejenigen, die nicht beten möchten, dies auch nicht müssen. Diese Schülerinnen und Schüler sollten allerdings – aus Respekt vor dem Gebet der anderen und ähnlich wie es bei einer Gedenkminute in der Öffentlichkeit erfolgt – während des Gebetes schweigend verharren.

Auch den einzelnen Schülerinnen und Schülern muss freigestellt bleiben, ob sie vorbeten wollen oder nicht. Entscheiden sich Schülerinnen und Schüler dagegen, können diese z.B. das Vaterunser – ähnlich wie ein Gedicht – vortragen. –

⁷² Adaptiert werden hier Überlegungen in Bezug auf interreligiöses Lernen von Karlo MEYER, *Methodische Überlegungen zur Einfühlung in fremde religiöse Traditionen. Chancen, Probleme und angemessene Wege*, in: Max BERNLOCHNER u. a. (Hg.), *Interreligiöse Empathie lernen. Impulse für den dialogisch orientierten Religionsunterricht*, Münster u. a. 2013, 155-173, 167 und die folgenden Zitate (H.i.O.).

⁷³ Ebd., 173 und das folgende Zitat (H.i.O.).

Wie mit Gebet im schulischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen umgegangen wird und werden soll, ist sicher ein Desiderat der Forschung.

4. Schluss

Wie kaum ein anderes Gebet ist das Vaterunser im Gebrauch aktualisierbar, weil dieser Text weitgehend abstrakt und offen formuliert ist und sich insofern Menschen mit ihren Fragen darin wiederfinden können. Deshalb kann das Vaterunser von biblischen, aber auch von heutigen Fluchterfahrungen her wahrgenommen und verstanden werden. Nicht nur Geflüchtete finden sich beim Beten darin wieder, sondern auch Menschen, die es mit Geflüchteten zu tun bekommen, und nicht zuletzt können sich alle Menschen darin aufgehoben fühlen, da alle zu Flüchtlingen werden können.

Neben der Aktualisierung im Beten ist religionspädagogisch eine Aktualisierung mit bildender Intention vonnöten, um zu erschließen, was dieses Gebet enthält, um neue, auch persönliche Zugänge zu diesem Gebet zu eröffnen.

Haben Sie mittlerweile das Vaterunser in Ihren Herkunftsdialekt bzw. in Alltagssprache übersetzt? Nicht als methodisches Spiel im Sinne einer oberflächlichen Aktualisierung, sondern als praktisch-hermeneutische Vergewisserung. Eine solche Aktualisierung kann bewusster werden lassen, was wir alle schon wissen: Im aufmerksamen Beten des Vaterunsers geschieht eine Aktualisierung ganz anderer Art – eine Umformung des Menschen. Diese scheint mir wesentlicher als eine nur äußerliche Umformulierung von Worten.

BESPRECHUNG

Leah DI SEGNI / Yoram TSAFRIR / Judith GREEN, *The Onomasticon of Iudaea – Palaestina and Arabia in the Greek and Latin Sources. Volume I: Introduction, Sources, Major Texts* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities 2015), 456 S. geb., \$ 65.00, ISBN 978-965-208-201-5.

Das Vorhaben, für das Heilige Land ein ausführliches Onomastikon der hellenistischen, römischen und byzantinischen Zeit zu verfassen, geht zurück auf Arbeiten von Michael Avi-Yonah (1904-1974), den Nestor der historischen Geographie Palästinas. Aufgrund seiner schweren Erkrankung und seines allzu frühen Todes konnte er seine Forschungen nicht mehr zu Ende führen. Sein wichtiger *Gazetteer of Roman Palestine* konnte daher nur posthum im Jahr 1976 erscheinen. Schon zu dieser Zeit wurde ein ausführliches Onomastikon Palästinas in den griechischen und lateinischen Quellen angekündigt. Für dieses Mammutprojekt wurden über 1.300 Schriften, von großen literarischen Werken bis hin zu Briefen, Papyri, Inschriften, Münzen, Verwaltungslisten hinsichtlich ihres Bestandes an Namen durchgesehen und erfasst. Mit Hilfe dieser Daten wurde ein detailliertes Ortslexikon für die römische Provinz *Judaea* bzw. *Palaestina* im Rahmen des *Tabula Imperii Romani* Projektes geschaffen. Die durchwegs positive Resonanz führte schließlich dazu, dass eine englische Ausgabe des Onomastikons in den Blick genommen wurde. Geplant ist, in diesem Onomastikon alle Textstellen der griechischen und lateinischen Primärquellen der hellenistischen, römischen und byzantinischen Zeit zu verzeichnen, in denen Siedlungsnamen, geographische Gebilde (wie Regionen, Gebirge, Flüsse) und ethnische Bezeichnungen (Nationen, Stämme und Sippen) erwähnt werden. Selbst wenn ein antiker Autor einen biblischen oder mythologischen Ort mit einer zeitgenössischen Ortslage identifiziert hat, soll dies eigens notiert werden. Neben dem geographischen Raum der römischen Provinzen *Palaestina* und *Arabia* werden auch Gebiete berücksichtigt, die außerhalb dieser römischen Provinzen lagen (z. B. Obergaliläa, die Nordküste Israels, der nördliche Golan, der nördliche Sinai), zumal diese Gebiete eine gemeinsame Geschichte jenseits der römischen Grenzziehungen haben. An Primärtexten stützt sich das Onomastikon auf den Zeitraum von der Mitte des 4. Jh. v. Chr. bis hin zur arabischen Eroberung (640 n. Chr.), wobei vereinzelt frühere Texte (z. B. Herodot) und spätere Texte (z. B. Arculf), die auf früheren Ausführungen basieren, ebenfalls berücksichtigt werden. In einem ersten Band sind die wichtigsten Textzeugen zusammengestellt, während in den folgenden Bänden nur noch Textpassagen auszugsweise angeführt werden. Die Texte im Quellenband sind jeweils in Griechisch oder Lateinisch sowie in einer englischen Übersetzung wiedergegeben, wobei viele englische Übersetzungen von den Herausgebern selbst stammen. Wenn dies nicht der Fall ist, wurde dies gesondert nach der Übersetzung vermerkt. Mittlerweile wurde der einleitende Band mit den wichtigsten Primärquellen herausgegeben, der als Grundlage für die folgenden Bände mit den einzelnen Toponymen dient. Hiervon sind mittlerweile zwei Bände erschienen: II,1 Aalac mons-Arabia (2017) und II,2 Arabia-Azzeira (2017).

Nach einer kurzen Einleitung, die vor allem den jeweiligen Aufbau der einzelnen Einträge ab dem zweiten Band bespricht und die methodologischen Prämissen herausstellt (11-15), folgt zunächst ein bibliographisches Abkürzungsverzeichnis (17-30), das schon vor dem Hintergrund sinnvoll ist, dass nicht immer die ansonsten gängigen Abkürzungen gewählt werden, z. B. BiZ anstelle von BZ für Biblische Zeitschrift, während BZ für Byzantinische Zeitschrift reserviert ist. Danach folgen noch Siglen und weitere Abkürzungen (31). Im Anschluss werden die verwendeten Primärquellen aufgelistet (33-141), bei denen zumeist auch kurze Daten zur Entstehung und zur Art der Quelle angegeben werden. Bei dieser Fülle an ausgewerteten Primärquellen ist verständlich, dass nicht immer auf die neueste Übersetzung oder eine kritische Textausgabe verwiesen wird. Das ist bei relativ unbedeutenden Autoren verständlich, nicht aber bei Flavius Josephus, von dessen Werken mittlerweile neue kritische Editionen vorliegen, oder bei bedeutenden Kirchenvätern. Insofern ist ein Griff z. B. zu A. Keller, *Translationes Patristicae Graecae et Latinae*, 2 Bde (1997/2004) hilfreich, um an aktuellere Textausgaben zu kommen, zumal *PG* und *PL* nur noch im äußersten Notfall herangezogen werden sollten, wenn keine moderne kritische Ausgabe vorliegt.

Danach folgen im Original und in einer englischen Übersetzung die wichtigsten Texte, auf die im vorliegenden Onomastikon zurückgegriffen wird (143-361). Insgesamt werden 70 Texte abgedruckt, die einen Zeitraum von 259 v.Chr. bis 1143 n.Chr. abdecken. Die wichtige *Tabula Peutingeriana* (Nr. 20) und die Madabakarte (Nr. 52) werden nur als Umzeichnung abgedruckt. Auch das wichtige Onomastikon des Eusebius oder das *Itinerarium Egeriae* fehlen in diesem Quellenband. Hinzu kommt, dass die Herausgeber auf eine kritische Ausgabe der Quellentexte verzichten. Gerade bei unsicheren Passagen wäre eine Diskussion der jeweiligen Probleme nötig gewesen. Außerdem hätte man sich eine aktuelle Bibliographie zu den einzelnen Texten gewünscht. Hier wurde demnach die Chance nicht genutzt, ein wirkliches Referenzwerk zu schaffen, das man mit gutem Gewissen verwenden kann. Stattdessen muss man immer wieder zu den kritischen Ausgaben greifen, um nicht falsche oder problematische Lesarten unreflektiert zu übernehmen. Dementsprechend kann das vorliegende Onomastikon lediglich dazu dienen, sich einen ersten Überblick über die einzelnen Belege zu verschaffen. Die textkritische Arbeit mit den Originalpublikationen und deren kritischen Apparaten bleibt dem Leser, der sich mit historisch-topographischen Fragen auseinandersetzen will, wohl nicht erspart.

Eine lange Liste mit denjenigen Toponymen, die im zweiten Band des Onomastikons behandelt werden sollen (365-422) sowie ein Anhang zur lateinischen/englischen Wiedergabe (423-443) bzw. dem griechischen Original (444-455) beschließen dieses Quellenwerk, das als Startpunkt für jede weitere Forschung dienen kann, da es eine bislang nicht erreichte Fülle von Belegen bietet, die für die historisch-topographische Forschung gewinnbringend genutzt werden kann. Für diese große Leistung ist den Herausgebern sehr zu danken.

Erasmus Gaß, Trier

KIRSCHNER, Martin / SCHMIEDL, Joachim (Hg.): Der Dialog geht weiter. Ergebnisse und Perspektiven des Gesprächsprozesses (Katholische Kirche im Dialog Band 4). Freiburg i. Br.: Herder-Verlag 2015, 181 S., geb., 19,99 €, ISBN 978-3-451-32629-5.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gehören identitätsstiftende Prozesse und als eine Form eines solchen der Dialog zum festen Repertoire binnenkirchlichen Austauschs und des Miteinanders mit unterschiedlichen Akteuren in der Welt. An solchen Prozessen setzt der Studienband *Der Dialog geht weiter* an, der unter der Herausgeberschaft des Vallendarer Kirchenhistorikers *Joachim Schmiedl* und des kürzlich an die Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt berufenen Systematikers *Martin Kirschner* erschien. Aus praktischen Einblicken und systematisch-theologischen Überlegungen werden unterschiedliche Dialoginitiativen als Teil eines prozessualen Geschehens vorgestellt und einige Gedanken für weitergehende Dialogprozesse entwickelt.

In seinem Eingangsstatement betont *Martin Kirschner*, dass die äußere Form des Dialogs ein Ausweis eines Prozesses ist. Für die Kirche ist der Prozess in Koinonia zugleich die Frage nach einem Lebensvollzug. (12) Gegenwärtige Impulse für Prozesse bieten das Apostolische Schreiben *Evangelii Gaudium*, die zugespitzte Formulierung der Entweltlichung in der Freiburger Rede Papst Benedikts XVI., aber auch die diözesanen Synoden, welche die Frage nach einer bundesdeutschen Synode in einem hermeneutischen Schritt zulässt.

Trotz dieser universalkirchlichen (Prozess-)Entwicklungen konzentrieren sich die vorliegenden Beiträge explizit auf einige deutsche Ortskirchen. Mit vier unterschiedlichen und zugleich sehr anschaulichen Statements kommen vier diözesane Synodalprozesse in das Gespräch, die jeweils von Prozessbeteiligten notiert wurden.

Der Freiburger Seelsorgeamtsleiter *Andreas Möhrle* veranschaulicht den diözesanen Dialogprozess der seit 2012 auf unterschiedlichen Foren läuft und bis 2017 andauert. Den besonderen Zugang, den *Möhrle* skizziert, ist der, den Dialog als geistlichen Prozess auszubuchstabieren. (45f.) Die geistliche Dimension eines Gesprächsprozesses macht die aufmerksame Wahrnehmung und Achtsamkeit des Dialogpartners aus, die Kunst, sich in die Perspektive des Anderen hineinzudenken, eine zielgerichtete Diskussionsrichtung, die Offenheit für die aufkommenden Thematiken und der Dialog mit Kirche und Welt.

Michael Dörnemann, Essener Pastoraldezernatsleiter, skizziert den Essener Dialogprozess „Zukunft auf katholisch“, der das Miteinander-Sprechen nach strukturellen Veränderungen in Bistum und Ruhrgebiet vertiefen soll. Diesen Blick ergänzt *Michael Bredeck*, der u. a. das Diözesane Forum im Erzbistum Paderborn koordiniert. *Bredeck* benennt die verschiedenen diözesanen Schritte und benennt Schwierigkeiten eines umfassenden Transformationsprozesses, die in einem Verlustgefühl und einem schmerzlichen Nichtangesprochensein resultieren.

Einen spannenden Einblick in die Trierer Diözesansynode bietet *Christian Heckmann*, der den Synodalprozess als Sekretär begleitete. Der vielfache Wunsch zahlreicher Gläubiger nach strukturellen Veränderungen im Bistum Trier auch über die Inhalte des Glaubens zu sprechen, kennzeichnete eine singuläre Motivation für die Diözesansynode. (78) Hinzu

kam die freiwillige Selbstbindung des Trierer Bischofs Stephan Ackermann, die Voten des Gesprächsprozesses anzunehmen.

Die diözesanen Synodalprozesse bieten den interessanten Einblick, dass die jeweiligen Gesprächsprozesse an unterschiedlichen Wahrnehmungen ansetzen. Ebenso haben die Gespräche eine unterschiedliche Verbindlichkeit für das Leben der jeweiligen Ortskirche.

Ein weiterer Fokus bietet der Studienband, indem er auch den Gesprächsprozess der DBK aufgreift und mögliche weitere bundesdeutsche Synoden denkerisch vorbereitet:

Luisa Fischer und *Gerhard Kruij* setzen an den praktischen Krisensymptomen in den deutschen Diözesen an, die um das Jahr 2010 die Kirche erschütterte. Ihren Beitrag, der in die Themen *Communio*, *Compassio* und *Communicatio* mündet, schließen die Autoren mit einer leidenschaftlichen Forderung, keine Denk- und Diskussionsverbote in Gesprächsprozessen zu akzeptieren. (42f.)

Der Mitherausgeber *Joachim Schmiedl* bespricht gemeinsame Themen für die deutsche Kirche anhand einer vierfachen Krisenthematik: Vertrauens-, Kirchen-, Glaubens- und Gotteskrise sind ein vierfacher Gradmesser für kirchliche Herausforderung *ad intra et ad extra*. In seinem Plädoyer für weitere Synoden mahnt *Schmiedl* jedoch vor zeitlicher Übereilung, da synodale Prozesse langwierig angelegt sein müssen. (106f.)

Abgerundet wird der Studienband durch eine Replik des langjährigen Augsburgener Pastoraltheologen *Heinzpeter Heinz* auf die Würzburger Synode. Besonders hob *Heinz* hervor, dass die Synode eine innerkirchliche Polarisierung vermied und ein engeres Miteinander von Ortsbischof und Volk Gottes ermöglichte. Zugleich wünscht er sich ausblickend, dass gegenwärtige pastorale Strukturveränderungen ebenso synodal besprochen würden, um das Gut des Prozessualen im kirchlichen Miteinander zu bewahren. (162f.)

Summierend wirken in diesem Studienband Theologen unterschiedlicher Fachrichtungen und unterschiedlichen Alters, die alle der Wunsch nach einer dialogischen, wertschätzenden und prozessual-orientierenden Kirche eint. Gemein ist der Methodik der Autorinnen und Autoren, dass sie allesamt einen Dialog ansprechen, der auf ortskirchlicher Ebene praktisch rezipierbar wäre.

Die pragmatische Note im Gespräch der Autoren, die sich durch eine theologische Rückbindung an die Systematik und das Kirchenrecht ausdrückt, lässt bisherige Prozesse sehr klar nachvollziehen und bietet auch eine neue Option für zukünftige Synoden: Synoden sind Prozesse und Prozesse sind durch eine ergebnisoffene Entwicklung charakterisiert, so dass diese auch „scheitern“ können. Dieser Neuansatz minimiert den Erwartungsdruck an synodale Prozesse und rechtfertigt das Vernachlässigen von Positionen, die sich beispielsweise an klassischen Strukturen der Hierarchie orientieren.

Weitere Überlegungen, wie z. B. dass gegenwärtig eine bundesdeutsche Synode im Episkopat keine Zustimmung fände und in einigen Diözesen bislang keine Dialogprozesse stattfinden, werden nicht weiterverfolgt. Eine sich am Prinzip des Dialogs anschließende Frage ist die der Regelmäßigkeit dialogischer Prozesse, die ein ebenso ergänzendes Themenfeld wäre.

Für den Dialog in der Kirche und mit der Welt ist dieser Studienband eine entdeckungsreiche Bestandsaufnahme gegenwärtiger Gesprächsprozesse und eine profunde

Quelle für kommende prozessuale Überlegungen. Er bietet einen Zugang zu einem Thema, das in den Jahren 2016/2017 schon in mehreren Tagungen reflektiert wurde, jedoch noch weitere unterschiedliche Zugänge bietet.

Sebastian Kießig, Eichstätt

Egeria: Itinerarium – Reisebericht. Lateinisch-Deutsch mit Auszügen aus Petrus Diaconus *De Locis Sanctis* – Die heiligen Stätten. Eingeleitet und übersetzt von Georg RÖWEKAMP (Fontes Christiani 20), Freiburg i. Br.: Herder 2017, 400 S., geb., 38,00 €, ISBN 978-3-451-38143-0.

Die vorliegende, neu bearbeitete Edition von RÖWEKAMP zum Reisebericht der Egeria widmet sich einem wichtigen Pilgerbericht, der für die historische Landeskunde der biblischen Länder und die Liturgiegeschichte zentral ist, zumal in diesem Dokument ein Einblick in den Zustand der heiligen Stätten und der Jerusalemer Liturgie nach der Konstantinischen Wende geboten wird. Neben den klassischen Manuskripten werden hier auch die neu entdeckten Fragmente einer Madrider Handschrift berücksichtigt. Außerdem sind im Anhang Ausschnitte der Schrift *De locis sanctis* von Petrus Diaconus aufgenommen.

In der umfangreichen Einleitung (9-109) werden viele Dinge behandelt, die für ein Verständnis dieser wichtigen Schrift hilfreich sind. In einem ersten Kapitel (9-21) wird der Text dieses bislang frühesten Berichtes einer Pilgerin beschrieben, der erst im 19. Jh. in Arezzo entdeckt und kurze Zeit später veröffentlicht wurde. Bei diesem ausführlichen Itinerarium, das in Form von Briefen dokumentiert ist, werden die Angaben über die Reiseroute der Pilgerin von Erzählungen überlagert, sodass es sich ausweislich seiner Form um eine Weiterentwicklung eines Itinerariums handelt. Der fragmentarisch erhaltene *Codex Arretinus* kann mittlerweile durch zusätzliche Quellen ergänzt werden, nämlich durch das *Liber de locis sanctis* von Petrus Diaconus, der seinerseits das *Liber de locis sanctis* von Beda Venerabilis, eine weitere ansonsten unbekannte Quelle und den *Codex Arretinus* verwendete. Außerdem konnten noch der *Codex Matritensis* sowie zwei weitere Fragmente einer Madrider Privatsammlung herangezogen werden. Der erste Teil des Itinerariums schildert die Reisen (Sinai, Ägypten, Ostjordanland, Mesopotamien und Kleinasien), während der zweite Teil die Liturgie in Jerusalem in den Blick nimmt. Der Name der Pilgerin ist umstritten und kann nur indirekt durch einen in mehreren Abschriften erhaltenen Brief des Valerius von Bierzo erschlossen werden, der dieses Itinerarium offenbar kannte. Allerdings wird die Pilgerin in den einzelnen Abschriften dieses Briefes ganz unterschiedlich genannt. Die am besten belegte Namensform neben Etheria ist Egeria. Nach RÖWEKAMP handelt es sich bei dieser Pilgerin nicht notwendigerweise um eine Klosterfrau, sondern vielmehr um eine gebildete, wissbegierige Frau aus einem Kreis von religiösen Frauen der begüterten Oberschicht, vielleicht aus Nordspanien. Die Briefe sind in einem einfachen, vulgär gehaltenen Spätlatein mit einer gewissen Nähe zum Bibellatein verfasst.

In einem weiteren Abschnitt (21-38) bespricht RÖWEKAMP die Datierung der Reise, den Reiseverlauf, die Art der Reise und die Quellen, die Egeria benutzt haben könnte. Die Datierung dieser Pilgerreise ist umstritten. RÖWEKAMP denkt aufgrund von äußeren und inneren Gründen an das Zeitfenster 381-384 n. Chr. Danach wendet sich RÖWEKAMP dem Palästina des 4. Jh. n. Chr. zu (38-48). In diesem Zusammenhang behandelt er vor allem die Konstantinische Wende, als das Christentum den alten heidnischen Reichskult wie auch das alte jüdische Gottesvolk zu ersetzen begann. Außerdem weist er darauf hin, dass das Heilige Land gerade durch das Bauprogramm von Konstantin und Theodosius geprägt war. Darüber hinaus kam es zu einem Aufschwung des Mönchtums und des Pilgerwesens.

Anschließend beschreibt RÖWEKAMP die Topographie Jerusalems mit Anastasis, Zion und Ölberg, sowie Betanien und Betlehem (38-67). Als Korrektur seiner Angaben ist anzumerken, dass Zion nicht ein Name des kanaanäischen Jerusalems (56) war, sondern der Name des Südosthügels, da ausweislich der Ächtungstexte (E 45: *ʔwšʔmm*) und der Amarnakorrespondenz (EA 287.289.290: *ú-ru-sa-lim*) der Name Jerusalem perfekt belegt ist.

Schließlich schildert RÖWEKAMP die Jerusalemer Liturgie im 4. Jh. n. Chr. (67-98) und nimmt damit bereits den Inhalt des zweiten Teils des Itinerariums vorweg. Darüber hinaus behandelt er theologische Grundzüge des Itinerariums (98-106), wobei er Elemente der Pilgerfrömmigkeit stark macht. Nach RÖWEKAMP verbinde und aktualisiere Egeria in ihren Andachten das biblische Ereignis mit dem jeweiligen Ort und vollziehe in Form einer Mimesis die Heilsgeschichte nach. In ihrer Schilderung, die kaum an ihrer eigenen Person interessiert sei, lade sie zudem die Rezipienten zum geistigen Nachvollzug ihrer Pilgerreise ein.

In drei weiteren kurzen Kapiteln (106-109) bespricht RÖWEKAMP zum einen die vorliegende Textgrundlage und seine Übersetzung, zum anderen bietet er auch einen Überblick über die Reisen der Egeria, wobei er die zusätzlichen Angaben von Petrus Diaconus zu Jerusalem, Judäa, Samaria, Galiläa und zur Reise nach Ägypten ergänzt. Darüber hinaus gewährt er einen Überblick über die Jerusalemer Liturgie, wie diese im Itinerarium beschrieben wird. Als Grundlage des lateinischen Textes verwendet RÖWEKAMP die wichtige Textausgabe von Franceschini/Weber (Franceschini, A./Weber, R. [Hg.], *Itineraria et alia Geographica* [CCL 175], Turnholt 1965), verweist aber gesondert in den Anmerkungen darauf, wenn dieser Lesart nicht gefolgt wird. Die Parallelstellen aus Petrus Diaconus und den *Excerpta Matritensia* werden im Apparat unter den lateinischen Text gesetzt. Allerdings werden die abweichenden Lesarten lediglich verzeichnet, ohne dass man die Textdifferenzen exakt nachverfolgen kann. Hier muss man die jeweils angegebenen Ausgaben konsultieren, um textkritisch arbeiten zu können. In den Anmerkungen werden vor allem archäologische und historische Fragen behandelt. Die Namen werden in der Übersetzung nach den Locumer Richtlinien angegeben.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen folgen Text und Übersetzung des Itinerariums (111-279). Im Anhang bietet RÖWEKAMP schließlich noch die Passagen aus *De Locis Sanctis*, die vermutlich aus dem Itinerarium der Egeria stammen (283-329). Hierbei wendet er eine Art Substraktionsverfahren an. Nur diejenigen Abschnitte aus *De Locis*

Sanctis werden dem Itinerarium der Egeria zugeordnet, die nicht mit dem Text von Beda Venerabilis übereinstimmen und die nicht spätere Verhältnisse beschreiben. In der Textpräsentation werden die jeweiligen Zusätze durch Kursivschrift gekennzeichnet. Hilfreich sind die Anmerkungen zu diesen zusätzlichen Texten des Itinerariums der Egeria, die vor allem über historische und archäologische Fragen informieren, auch wenn hier nicht immer in die neueste Diskussion eingestiegen wird. So könnte es sich in Nazaret bei der Höhle mit Altar und einem benachbarten Ort zum Wasserholen (309) um die Verehrungsstätte unter dem Konvent der Sisters of Nazareth handeln, der von Adomnanus ebenfalls beschrieben wird (Dark, K., *The Byzantine Church of the Nutrition in Nazareth Rediscovered: PEQ 144* [2012] 164-184, hier 176f.).

Danach folgen sieben Karten zum Vorderen Orient im Zeitraum des 4. Jh. n. Chr., zum Nildelta und der Sinaihalbinsel, zum zentralen Sinaimassiv, zum Großraum Syrien, zu Palästina, zu Jerusalem und zum Anastasiskomplex (331-338). Ein zweigeteiltes Abkürzungsverzeichnis informiert über Werkabkürzungen und allgemeine bzw. bibliographische Abkürzungen (339-346). Die anschließende Bibliographie unterscheidet sorgsam zwischen Primär- und Sekundärquellen. Fraglich ist jedoch, weshalb RÖWEKAMP seine eigene Übersetzung des lateinischen Textes des Onomasticon unter Eusebius und nicht unter Hieronymus verzeichnet. Ein umfangreiches Register zu den Bibelstellen, zu den Orten, zu einzelnen Personen und Sachen beschließt die vorliegende Ausgabe (371-395). Bei den Orten hätte man sich ein vollständiges Verzeichnis der modernen Ortsnamen gewünscht, worauf hier zugunsten einer Auswahl verzichtet wurde. Dann wäre sicherlich auch die unterschiedliche Schreibweise der Toponyme aufgefallen und man hätte diese den Konventionen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft anpassen können.

Trotzdem liegt hier eine gut zu gebrauchende Textausgabe dieses wichtigen Pilgerberichts des 4. Jh. n. Chr. vor, die jedem, der sich mit der biblischen Landeskunde oder mit Liturgiegeschichte beschäftigt, empfohlen werden kann, um sich einen schnellen Überblick zu verschaffen. Bei textkritischem Interesse muss man jedoch weiterhin auf die Ausgabe von Franceschini/Weber bzw. die neuen Madrider Fragmente zurückgreifen. Die besondere Leistung der hier vorliegenden Ausgabe liegt aber sicherlich darin, dass man hier eine bequem zugängliche gute deutsche Übersetzung dieses wichtigen Quellentextes zuzüglich der Fragmente von Petrus Diaconus geboten bekommt.

Erasmus Gaß, Trier

