

# 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

Christian Lutz  
Aspekte ritualtheoretischer Forschung im  
pastoraltheologischen Diskurs

Benjamin Dahlke  
„Nacht der Bildlosigkeit“?  
Problematik und Begründung  
eschatologischer Aussagen

Anna Elisabeth Meiers  
Jesus – Christus Eschatos Adam.  
Christologie und ihr existentieller Anspruch  
bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.

Erich Garhammer  
„Dein Allesvorüber – mein Immernochda“.  
Zum Motiv der Auferstehung  
in der Lyrik von Marie Luise Kaschnitz

Besprechungen

4 2018

## INHALT

### AUFSÄTZE

Christian Lutz: Aspekte ritualtheoretischer Forschung im pastoraltheologischen Diskurs ... 265

Benjamin Dahlke: „Nacht der Bildlosigkeit“?  
Problematik und Begründung eschatologischer Aussagen .....293

Anna Elisabeth Meiers: Jesus – Christus Eschatos Adam.  
Christologie und ihr existentieller Anspruch bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. .... 308

Erich Garhammer: „Dein Allesvorüber – mein Immernochda“.  
Zum Motiv der Auferstehung in der Lyrik von Marie Luise Kaschnitz .....325

BESPRECHUNGEN ..... 336

#### **Anschriften der Mitarbeiter:**

Dr. Christian Lutz, Peter-Wagner-Str. 19, 97531 Theres

Prof. Dr. Benjamin Dahlke, Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, 33098 Paderborn

Dr. Anna Elisabeth Meiers, Bischöfliches Generalvikariat Essen, Zwölfling 16, 45127 Essen

Prof. Dr. Erich Garhammer, Theologisch-Theologische Fakultät, Neubaustraße 11, 97070 Würzburg

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

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

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

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier; Max-Planck-Str. 14, 54296 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220, [buchversand@paulinus-verlag.de](mailto:buchversand@paulinus-verlag.de), [www.paulinus-verlag.de](http://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 33,50EUR (in Verbindung mit E-Book-PDF kostenlos), Einzelheft 9,50EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50EUR. 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.

Trierer  
Theologische Zeitschrift  
2018

PASTOR BONUS

127. Jahrgang

PAULINUS VERLAG

Trierer Theologische Zeitschrift

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

unter der Schriftleitung von  
Prof. Dr. Renate Brandscheidt und Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler  
im Paulinus Verlag, Trier

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

## INHALT DES JAHRGANGS 2018

### I. Aufsätze

BRANDSCHEIDT, Renate: Meditatio mortis in Musik und Wort. Johann Sebastian Bachs Chaconne und die biblischen Aussagen über den Tod und seine Überwindung .....	1-30
DAHLKE, Benjamin: „Nacht der Bildlosigkeit“? Problematik und Begründung eschatologischer Aussagen.....	293-307
FISCHER, Norbert: Augustins Confessiones. Hinführung zu einem philosophischen Meisterwerk der christlichen Literatur .....	97-115
GARHAMMER, Erich: „Dein Allesvorüber – mein Immernochda“. Zum Motiv der Auferstehung in der Lyrik von Marie Luise Kaschnitz .....	325-335
GASS, Erasmus: „Wir verkündigen Christus als Gekreuzigten“ (1 Kor 1,23). Die Auferweckung Jesu im Rahmen der frühjüdischen Apokalyptik .....	31-60
HEINZ, Andreas: Gedächtnis des Heilswerks Christi. Ein frühes Zeugnis für den „Engel des Herrn“ im „kurtrierischen“ Katechismus 1589/90 .....	205-225
HOFFMANN, Thorsten: Zeuge – Opfer – Kämpfer. Überlegungen zur Theologie des Martyriums in Christentum und Islam .....	236-257
KRÄMER, Peter: Die Barmherzigkeit Gottes erfahren im Sakrament der Versöhnung .....	136-154
LUTZ, Christian: Aspekte ritualtheoretischer Forschung im pastoraltheologischen Diskurs .....	265-292
MEIERS, Anna: Jesus Christus – Eschatos Adam. Christologie und ihr existentieller Anspruch bei Joseph Ratzinger /Benedikt XVI. ....	308-324
MICEK, Mateusz: Die Verortung des Marienkultes im Pascha-Mysterium Christi .....	116-135
RIEGGER, Manfred: Das Vaterunser aktualisieren? Praktisch-hermeneutische Überlegungen .....	155-173
RUBEL, Georg: Abgrenzung oder Anpassung? Das Vermächtnis der Christen zur Welt nach 1 Petr 2,11-17 .....	61-82

SCHNEIDER, Bernhard / SIMON Frederik: Leben und Wohnen im Pfarrhaus. Ein Blick in die Geschichte des Bistums Trier und eine Anregung in postsynodalen Zeiten .....	181-204
SCHÜSSLER, Werner: „Der behinderte Gott“. Zur gleichnamigen Schrift von Nancy L. Eiesland .....	83-96
SCHÜSSLER, Werner: Glaube und Zweifel .....	226-235

## II. Besprechungen

DI SEGNI, Leah / TSAFRIR, Yoram / GREEN, Judith: The Onomasticon of Iudaea – Palaestina and Arabia in the Greek and Latin Sources, Vol. I (E. Gaß, Trier) .....	174-175
EIRCH, Margarete: Johann Adam Möhlers ‚Beleuchtung der Denkschrift‘. Auseinandersetzung mit der kirchlichen Situation seiner Zeit (A. Dahm, Merzig) .....	258-261
FRANK, Günter: Topik als Methode der Dogmatik. Antike – Mittelalter – Frühe Neuzeit. (L. Hell, Mainz) .....	338-341
HOCHSCHILD, Michael (Hg.): Die Zukunft geistlicher Bewegung. Wie bleiben Bewegungen bedweglich? (E. Hurth, Wiesbaden) .....	261-262
KIRSCHNER, Martin / SCHMIEDL, Joachim (Hg.): Der Dialog geht weiter. Ergebnisse und Perspektiven des Gesprächsprozesses (S. Kießig, Eichstätt) .....	176-178
RÖWEKAMP, Georg: Egeria: Itinerarium – Reisebericht. Lat.-dt. (E. Gaß, Trier) .....	178-180
TIMM, Stefan (Hg.): Eusebius III/1: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen (E. Gaß, Trier) .....	341-344
WEBER, Christoph (Hg.): La Pureté du Dogme et de la Morale. Lettres de Rome über die theologischen Kontroversen in der Epoche Clemens' XIV. und des Kardinals Mario Marefoschi (L. Hell, Mainz) .....	336-338

CHRISTIAN LUTZ

## Aspekte ritualtheoretischer Forschung im pastoraltheologischen Diskurs

*Abstract:* The article deals with studies of ritual theory placing them into the context of pastoral theological discourse. Both their frames of reference are different in the way they are explained and justified. The theological interest in insights into aspects of the ritual self-understanding of the sociocultural environment therefore requires a reflection on the relationship between theology and empiricism. At the same time, however, it also allows points of access to formulating and introducing theological claims of validity.

Um die Jahrtausendwende nahm der Umfang der Rezeption ritualtheoretischer Studien bemerkenswert zu. So bezeichnete der Fundamentaltheologe Edmund Arens im Jahr 1995 die interdisziplinäre Ritualforschung noch als ein Desiderat.<sup>1</sup> Bereits 10 Jahre später wies der Religionswissenschaftler Jens Kreinath auf das gestiegene Interesse an Ritualtheorien in religionswissenschaftlichen Arbeiten hin.<sup>2</sup> In der pastoraltheologischen Diskussion wurde die Rezeption ritueller Aspekte und ritualtheoretischer Studien bis vor kurzer Zeit als Forschungsdesiderat gekennzeichnet.<sup>3</sup> Trotzdem kann auch im pastoraltheologischen Diskurs die Wirkung ritualtheoretischer Forschung und ritueller Gesichtspunkte ausgemacht werden. Dies lässt sich schon anhand der Entstehung der Pastoraltheologie als universitärer Disziplin schildern.

### 1. Zum pastoraltheologischen Diskurs und dem aufkommenden Stellenwert ritueller Aspekte

Bei der Einführung der Pastoraltheologie in das universitäre Curriculum der katholischen Theologie wurde die Vermittlung ritueller Kompetenzen als ein wesentlicher Bestandteil verstanden. So zeigt der *Tabellarische Grundriss der Pastoraltheologie* des Benediktinerabtes Franz Stephan Rautenstrauch das Interesse, den zukünftigen Priester als Spender der Sakramente für seinen sakramen-

---

<sup>1</sup> Vgl. Edmund ARENS, Religion und Ritual, in: ThRv 91 (1995) 105-114.

<sup>2</sup> Vgl. Jens KREINATH, Ritual. Theoretical Issues in the Study of Religion, in: Revista de Estudos da Religião 5 (4/2005) 100-107.

<sup>3</sup> Vgl. u. a. Ottmar FUCHS, „Unbedingte“ Vor-Gegebenheit des Rituals als pastorale Gabe und Aufgabe, in: ThQ 189 (2009) 106-129, hier 106f. und Verena PUZA, Die Eucharistie als liminales Ritual. Ein praktisch-theologischer Beitrag im Gespräch mit der Ritualforschung Victor Turners, Berlin 2013, 3.

tal-liturgischen Dienst zu rüsten. Um beispielsweise die Verwaltungs- und Auswendungspflicht erfüllen zu können, mussten Kenntnisse über die Empfänger, die Vorbereitung des Empfängers zum würdigen Empfang und „praktisch-liturgische Fragen der Sakramentenspendung“<sup>4</sup> vermittelt werden. Dieser Ansatz wurde wegen der Fokussierung auf „Standes- und Amtspflichten des Pfarrers“ letztlich als untheologisch und pragmatisch bezeichnet. Dennoch etabliert dieser Entwurf die Potentiale konkreter, alltäglicher Situationen im Studium der Theologie, nämlich als Gesamtpastoraltheologie, die alle Pflichten eines zukünftigen Pfarrers thematisiert.<sup>5</sup>

Bereits 1841 hielt Anton Graf „diese strenge Beziehung der Praktischen Theologie auf den theologischen Beruf für verfehlt und auch für überholt“<sup>6</sup>. Seine Forderung lautete, Predigt, Kult und Disziplin dürften nicht nur als Tätigkeiten des Pfarrers verstanden werden: „Der Geistliche erscheint durchgängig als das *ἐν και πᾶν* [...] und doch ist er ohne Christus, die Kirche und Gemeinde durch und durch Nichts.“<sup>7</sup> Statt des Nachweises der praktischen Brauchbarkeit des theologischen Wissens sollte „dessen theoretische Notwendigkeit“ dargestellt werden. Grafs Interesse gilt damit dem wissenschaftlichen Status der Pastoraltheologie und er lieferte eine Begründung für die notwendige Ausweitung des bislang von ihr untersuchten Gegenstandes. Trotzdem blieb „bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein die Pastoraltheologie“<sup>8</sup> auf die Praxis des Priesters bezogen. Genauer gesagt hauptsächlich auf seine liturgisch-rituelle Praxis: „Das Eigentliche, was sakramentale Amtsträger tun, besteht hier im Weihen und Segnen.“<sup>9</sup> Obwohl also die rituellen Ausgestaltungen des priesterlichen Dienstes Dreh- und Angelpunkt der Pastoraltheologie wurden, wurde dieses Tun selbst nicht in einen theologischen Zusammenhang gestellt. Die Pastoraltheologie blieb damit eine Anwendungswissenschaft. Die Deduktion theologischer Sätze in eine rituelle Situation verhinderte aber auch das adäquate Verständnis des

---

<sup>4</sup> August LAUMER, Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen, Regensburg 2015, 43.

<sup>5</sup> Vgl. Heinz SCHUSTER, Die Geschichte der Pastoraltheologie, in: Franz Xaver ARNOLD u. a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Band I, Freiburg 1964, 40-92, hier 47ff.

<sup>6</sup> Wolfgang STECK, Friedrich Schleiermacher und Anton Graf – eine ökumenische Konstellation Praktischer Theologie? in: Ferdinand KLOSTERMANN u. a. (Hg.), Praktische Theologie heute, München 1974, 27-41, hier 37.

<sup>7</sup> Anton GRAF, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie, Tübingen 1841, 107.

<sup>8</sup> Rainer BUCHER, Über die Stärken und Grenzen der „Empirischen Theologie“, in: ThQ 182 (2002) 128-154, hier 129.

<sup>9</sup> FUCHS, „Unbedingte“ Vor-Gegebenheit des Rituals (s. Anm. 3), 106.



inneren Zusammenhangs ritueller Sequenzen. Dies hängt auch mit der zur Zeit der Neuscholastik ausgeprägten Binnenperspektive der katholischen Theologie zusammen, die keine „confrontation between systems as connected wholes“<sup>10</sup> zuließ, wie der US-amerikanische Fundamentaltheologe Avery Dulles erklärt.

Eine theologisch fundierte und der gesellschaftlichen Realität angemessene Auseinandersetzung mit Riten in der *direkten Seelsorge* war deshalb nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von Interesse für die Pastoraltheologie. So identifizierte Karl Rahner Spender und Empfänger eines Sakramentes als Träger des kirchlichen Tuns. Beide zusammen „lassen dieses Tun der Kirche in je ihrer Weise Wirklichkeit werden und in geschichtlicher und sozialer Greifbarkeit erscheinen“<sup>11</sup>. Im 1964 bis 1972 herausgegebenen *Handbuch der Pastoraltheologie* erschienen folgerichtig die Themen Taufe, Firmung, Kommunion- und Bußkatechese sowie Ehevorbereitung zusammen mit Jugendseelsorge, Berufsvorbereitung, Erziehung zur Mündigkeit, Erwachsenenbildung und Berufungspastoral im Teil des Selbstvollzugs der Kirche in allgemeinen menschlichen Grundsituationen der Gegenwart.<sup>12</sup> Neuartig erscheint hier das Interesse an der alltäglichen Situation, in der sich Spender und Empfänger eines Sakramentes befinden.<sup>13</sup> Denn „höchste Spiritualität und gewöhnlichste Alltäglichkeit [gehören für Rahner] wesentlich zusammen“.<sup>14</sup> Die Theologie dieses *heilsvermittelnden Tuns* der Kirche am Ende der 1960er Jahre weist deshalb die Bereitschaft auf, pädagogische und psychologische Aspekte zur adäquaten Beschreibung der gegenwärtigen Situation der Kirche heranzuziehen. So wurde der Abschnitt über die Erwachsenenbildung von Franz Pöggeler (1926-2009) verfasst, der 1962 Professor für Allgemeine Pädagogik in Aachen wurde. Und der Redemptorist und Pastoraltheologe Hermann Stenger (1920-2016) trug den Abschnitt zur Berufungspastoral

---

<sup>10</sup> Avery DULLES, *The Craft of Theology. From Symbol to System*, New York (1992) 32001, 45. Vgl. hierzu auch Christian LUTZ, *Theologie in der Kirche. Eine Untersuchung der methodologischen Grundlagen der Theologie und des Verständnisses der Katholizität der Kirche bei Avery Cardinal Dulles und Leo Kardinal Scheffczyk*, Frankfurt 2009, 23ff.

<sup>11</sup> Karl RAHNER, *Die Sakramente als Grundfunktionen der Kirche*, in: Franz Xaver ARNOLD u. a. (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, Band I, 323-332, hier 325.

<sup>12</sup> Vgl. Franz Xaver ARNOLD u. a. (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, Band III, Freiburg 1968, 329ff.

<sup>13</sup> Vgl. August LAUMER, *Karl Rahner und die praktische Theologie*, Würzburg 2010, 382-384.

<sup>14</sup> Elmar KLINGER, *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg 1994, 32.

bei. Er hatte 1961 sein Zweitstudium der Psychologie mit der Promotion abgeschlossen<sup>15</sup>.

Trotz der namhaften Autoren mit verschiedenen wissenschaftlichen Schwerpunkten konnte das Handbuch keine große Wirkung entfalten, weil die Frage nach dem Verhältnis und dem Zugang der Pastoraltheologie zu den zur Beschreibung benötigten empirischen Daten ungelöst blieb.<sup>16</sup> Außerdem konnten die Potentiale handlungstheoretischer und empirischer Konzeptionen ihre Wirkung entfalten. Und die Frage, ob Praxis „klerikale, kirchliche, christliche oder religiös vermittelte“ ist, verlor damit ihre Plausibilität.<sup>17</sup> Die Pastoraltheologie musste vielmehr ihre eigene Kompetenz als wissenschaftliche Disziplin im universitären Bereich durch die präzise Angabe des Geltungsbereiches ihrer Forschungsergebnisse ausweisen.<sup>18</sup> Dazu bot sich auch die so genannte *empirische Theologie* an, die durch die Erweiterung des theologischen Methodenapparates mit soziologischen Forschungspraktiken zu gesicherten Forschungsergebnissen zu gelangen versucht. Dies fällt mit einer gesellschaftlichen Entwicklung zusammen, denn im Laufe der 1970er Jahre änderte sich auch die Wahrnehmung ritueller und religiöser Phänomene radikal.<sup>19</sup>

Die britische Sozialanthropologin Mary Douglas klagte im Jahr 1970, selbst das Wort *Ritual* sei anstößig geworden und könne lediglich als „Ausdruck für leeren Konformismus“<sup>20</sup> verstanden werden, was gegenwärtig vor allem im politischen Sprachgebrauch nachgewiesen werden kann.<sup>21</sup> Ansonsten überwiegen positive Konnotationen: Rituale sind „lebensweltliche Scharniere, die durch ihren

---

<sup>15</sup> Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Franz\\_Pöggeler](https://de.wikipedia.org/wiki/Franz_Pöggeler) und [https://de.wikipedia.org/wiki/Hermann\\_Stenger](https://de.wikipedia.org/wiki/Hermann_Stenger) (abgerufen am 08.01.2018).

<sup>16</sup> Vgl. LAUMER, Karl Rahner (s. Anm. 13), 385-449.

<sup>17</sup> Vgl. Rolf ZERFASS, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Seward Hiltner: Preface to Pastoral Theology – eine Alternative zum Handbuch der Pastoraltheologie, in: ThRv 69(1973) 89-98. Und DERS., Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: KLOSTERMANN u. a. (Hg.), Praktische Theologie heute, München 1974, 164-177, hier 166.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu auch Peter HÜNERMANN, Die Theologie und die Universitas litterarum heute und gestern, in: Helmut HOPING (Hg.), Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften, Freiburg 2007, 59-90.

<sup>19</sup> Vgl. u. a. Axel MICHAELS, Vorwort, in: DERS. (Hg.), Die neue Kraft der Rituale, Heidelberg 2008, 5-9.

<sup>20</sup> Mary DOUGLAS, Ritual, Tabu und Körpersymbolik, Frankfurt am Main 42004, 11.

<sup>21</sup> Burckhard DÜCKER, Ritus und Ritual im öffentlichen Sprachgebrauch der Gegenwart, in: Dietrich HART u. a. (Hg.), Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, Heidelberg 2004, 219-257, hier 232ff. Und Barbara STOLLBERG-RILINGER, Rituale in historischer Perspektive, in: ThPQ 164 (2016) 115-122, hier 115.

ethischen und ästhetischen Gehalt eine unhintergehbare Sicherheit in den Zeiten der Unübersichtlichkeit gewähren sollen,<sup>22</sup> geworden. Als Hintergrund dieser häufig so bezeichneten *Wende*<sup>23</sup> wird die Erkenntnis identifiziert, dass die Ritualkritik wichtiger historischer Ereignisse der 1960er Jahre mit Ritualpraktik verbunden war: Gerade die 68er-Bewegung war „auch durch Ritualtransfer, -invention und Reritualisierungsprozesse geprägt“<sup>24</sup>, wie das Woodstock-Festival und die Hippie-Bewegung zeigen. Schon die Ablehnung traditioneller Rituale erforderte die Erneuerung bestehender Rituale durch die kritisierten Organisationen wie Universitäten oder Gerichte sowie die Einführung neuer Rituale und hatte somit Einfluss auf das soziokulturelle Umfeld. Dieses wiederum wurde ritualproduktiv sowohl bei der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils wie auch später bei der Wiederzulassung der *Tridentinischen Messe* im Jahr 2007 als Begründungsfaktor für die ritualdynamischen Prozesse herangezogen. Ritualpraxis hängt demnach auch mit Ritualkritik zusammen, insofern sie zur Verbesserung einer bestehenden rituellen Praxis führen soll.

Der Rituoklasmus der 68er-Bewegung konnte mit zunehmendem zeitlichem Abstand als ritualproduktiv beschrieben werden. Ihm werden gegenwärtig zugleich religionsproduktive Dynamiken attestiert. Der Religionssoziologe Hubert Knoblauch erklärt zum Beispiel, die so genannte 68er-Bewegung in Deutschland könne keineswegs nur als ein politisches Phänomen begriffen werden. Alternative religiöse Formen, welche individuelle Entscheidungen jenseits traditioneller Orte, sozialer Bezugssysteme und Gepflogenheiten ermöglichten, wurden in dieser Zeit eingefordert: „Die Generation der Baby-Boomer hat sich gegen die kirchlichen Autoritäten gerichtet und durchgesetzt, dass Religion zur Sache des autonomen Individuums wird.“<sup>25</sup> Daher stünde das subjektive Erleben von Transzendenz im Mittelpunkt des Interesses, was zu der Schwierigkeit führt, Religiöses und Nicht-Religiöses auseinanderhalten zu können. Nach Knoblauch *schrumpfen* Transendenzen in spätmodernen Gesellschaften deshalb nicht, wie

---

<sup>22</sup> Christoph WULF / Jörg ZIRFAS, Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals, in: DIES. (Hg.), Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole, München 2004, 7-45, hier 7.

<sup>23</sup> Zur Problematik einer inflationären Redeweise von Wendungen vgl. Lars ALLOLIO-NÄCKE, Turn, turn, turn around – bis die Konturen verschwimmen, in: Historical Social Research 33 (4/2008) 290-310.

<sup>24</sup> DÜCKER, Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte, Stuttgart 2007, 179-185, hier 184.

<sup>25</sup> Hubert KNOBLAUCH, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2009, 39.

Thomas Luckmann<sup>26</sup> dies beschrieb. Zu beobachten wäre vielmehr eine *populäre Religion* ohne notwendige Bindung an religiöse Organisationsformen, seien es institutionelle oder rituelle: „Der hohe Prozentsatz derer, die ihre religiöse Bindung seit ihrer Kindheit verloren haben [...], zeigt, dass der Zusammenbruch fast die Sache einer Generation war.“<sup>27</sup> Deshalb sei eine Popularisierung des Charismas feststellbar, schließlich könne gegenwärtig jeder und jede ein *religiöser Virtuose* sein.

Der Bezug auf das soziokulturelle Umfeld autonomer Individuen setzte demnach in den 1960er Jahren ebenso ritualdynamische Kräfte frei wie im Jahr 2007. Erst mit dem Aufkommen der *Ritual Studies* während der 1970er und 1980er Jahren wurde es möglich, solche rituellen Dimensionen und Aspekte in einem interdisziplinären universitären Bereich zu erschließen und diesen Diskurs auf „symbolische Handlungen ganz allgemein“<sup>28</sup> auszudehnen. Dem pastoraltheologisch motivierten Wunsch Karl Rahners, den Selbstvollzug der Kirche in der Situation der 60er Jahre zu beschreiben, fehlten deshalb bereits die terminologischen Voraussetzungen, eine der heute als entscheidend dargestellten Entwicklungen der damaligen Zeit wahrzunehmen, obwohl im *Handbuch der Pastoraltheologie* auf außertheologische Kompetenz zurückgegriffen wurde. So ist zum Beispiel in Karl Rahners *Schriften zur Theologie* ein Bezug auf das Stichwort *Ritual* ebenso wenig aufzufinden wie im 1972 erschienenen *Lexikon der Pastoraltheologie*. Dies blieb allerdings kein Einzelfall, denn in dem 1999 bis 2000 von Herbert Haslinger herausgegebenen *Handbuch Praktische Theologie* fehlt das Stichwort *Ritual* ebenso, obwohl die Riten der Kirche weiterhin ein Reflexionsgegenstand der Pastoraltheologie bleiben<sup>29</sup>.

Studien zu dem beginnenden pastoraltheologischen Interesse an rituellen Aspekten liegen nicht vor. Entscheidende Anstöße dafür gingen wohl von dem Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatam totius* aus. Es ist für Ottmar Fuchs, gemessen an der Ausgangssituation der klerikalen Ausbildung in den Seminaren der frühen 1960er Jahre, einer der innovativsten Konzilstexte.<sup>30</sup> Hier

---

<sup>26</sup> Vgl. Thomas LUCKMANN, Shrinking Transcendence. Expanding Religion? in: *Sociological Analysis. A Journal in the Sociology of Religion* 50 (2/1990) 127-138.

<sup>27</sup> José CASANOVA, Die religiöse Lage in Europa, in: Hans JOAS u. a. (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt 2007, 322-357, hier 328.

<sup>28</sup> David J. KRIEGER / Andréa BELLIGER, Einführung, in: DIES. (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden 2008, 7-34, hier 7.

<sup>29</sup> Vgl. Herbert HASLINGER, *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015, 469.

<sup>30</sup> Vgl. Ottmar FUCHS / Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatam totius*, in: Peter HÜNERMANN u. a.

zeige sich nämlich, dass die Weitergabe des Evangeliums in einem konkreten Kontext geschieht, mit den beteiligten Menschen samt ihren Erfahrungen. Evangelium und Erfahrung erschließen sich daher gegenseitig. Der *Außenbereich* trägt somit auch zur Klärung der inneren Identität der Kirche bei. Liturgie und Pastoral beziehungsweise Erfahrung sind somit verbunden, rituelle und soziale Kommunikation miteinander kombiniert.<sup>31</sup> Die Frage, wie dies im theologischen Forschungsprozess beschrieben werden kann, gewinnt damit für die Pastoraltheologie an Gewicht. Und mithin auch die Problematik, wie rituelle Phänomene wissenschaftlich dargestellt werden.

## 2. Zur Beschreibung ritueller Phänomene im wissenschaftlichen Diskurs

Den gesellschaftlich anerkannten Stellenwert wissenschaftlicher Studien zu rituellen Aspekten zeigt unter anderem die themenbezogene Einrichtung von Sonderforschungsbereichen durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Sie bestanden 1998-2010 an der Freien Universität Berlin (*Kulturen des Performativen*) und 1999-2011 in Münster (*Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution*). 2002-2013 wurde der Sonderforschungsbereich *Ritualdynamik – Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive* in Heidelberg eingerichtet, der Erste, der sich ausschließlich mit rituellen Phänomenen beschäftigte. Die Vielfalt dieser Forschungsansätze zeigt, dass ritualwissenschaftliche Studien in einem interdisziplinären Umfeld entstehen mit einer Vielzahl unterschiedlicher Ansätze. Dies wird als Chance für eine sich etablierende Wissenschaft beschrieben,<sup>32</sup> aber auch dafür verantwortlich gemacht, dass sich trotz des Booms an Publikationen bislang keine eigenständige akademische Disziplin etabliert hat.<sup>33</sup>

Nachweisbar ist das Wort *Ritual* erstmals im 17. Jahrhundert im Englischen,<sup>34</sup> im Deutschen ist das Wort ab dem 18. Jahrhundert belegt.<sup>35</sup> Die gemeinsame etymologische Herkunft mit dem Wort *Ritus* kann aber nicht geklärt

---

(Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg 2009 (2005), 315-489, hier 466.

<sup>31</sup> Vgl. FUCHS, „Unbedingte“ Vor-Gegebenheit des Rituals (s. Anm. 3), 107.

<sup>32</sup> Vgl. DÜCKER, Rituale (s. Anm. 24), 178.

<sup>33</sup> Vgl. Christiane BROSIUS / Axel MICHAELS / Paula SCHRODE, Ritualforschung heute – ein Überblick, in: DIES. (Hg.), Ritual und Ritualdynamik, Göttingen 2013, 9-24, hier 12.

<sup>34</sup> Vgl. Talal ASAD, Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore 1993, 58.

<sup>35</sup> Vgl. DÜCKER, Rituale (s. Anm. 24), 14.

werden<sup>36</sup>. Werden unter einem Ritus gegenwärtig hauptsächlich „Vollzugsregeln liturgischer, meist religiöser Kulte und Feiern [verstanden, wurde] das semantische Feld ‚Ritual‘ immer mehr ausgeweitet“.<sup>37</sup> Im Unterschied dazu wurden früher beide Begriffe zur Disqualifizierung rituell geprägter religiöser Phänomene verwendet. Hierbei wird die Kritik liberaler Theologen an christlich-rituellen Erscheinungsbildern (Wallfahrten, Fasten, Messfeiern, Ikonenverehrung) ebenso genannt wie die Kritik säkularer Wissenschaftler an religiösen Kulturen im Zeitalter des Kolonialismus. Dies führte zur Rationalitätsdebatte in den 1960er Jahren, in der es um die Frage ging, ob Rituale expressiv-symbolische Handlungen oder instrumentell-pragmatische Techniken seien.<sup>38</sup>

Entscheidend blieb dabei immer die Unterscheidung zwischen *Thought* und *Action*, also zwischen Denken und Handeln oder anders formuliert: zwischen Glaube und Praxis.<sup>39</sup> Die Definition eines Rituals bestand demnach darin, eine vorher theoretisch beschriebene Trennung wieder zu schließen. Dies galt für strukturfunktionalistisch inspirierte Arbeiten, denen vor allem Eurozentrismus vorgeworfen wurde. Das betrifft aber auch das Werk des renommierten US-amerikanischen Kulturanthropologen Clifford Geertz (1926-2006). Dieser unterscheidet zwischen Ethos und Weltsicht. Also zwischen der ‚*Tönung*‘ einer Kultur,<sup>40</sup> ihrer moralischen Grundstimmung mit ihrem ästhetischen Stil einerseits und Weltsicht, also der Art und Weise, wie Menschen sich selbst, die Gesellschaft und die Natur wahrnehmen andererseits. Im Ritual soll letztlich beides wieder vereint sein, sonst droht es nach Geertz zu scheitern. Diese Herangehensweise wird auch im Werk des schottischen Ethnologen Victor Turner (1920-1983) nachgewiesen.<sup>41</sup> Für ihn können Rituale ebenso wie persönliche Ratschläge, Schlichterverfahren oder juristische Prozesse eine konfliktlösende Wirkung ausüben. Sie sind durch öffentliches vorgeschriebenes Verhalten, der Abstinenz technisch routinierter Mittel und den Bezug auf erste und letzte Ur-

---

<sup>36</sup> Vgl. Axel MICHAELS, Zur Dynamik von Ritualkomplexen. Diskussionsbeiträge des SFB 619 der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Nummer 3,3; <http://ub.uni-heidelberg.de/archiv/4583> (abgerufen am 16.01.2018).

<sup>37</sup> Johannes QUACK, Ritus und Ritual, in: BROSIUS u. a. (Hg.), Ritual und Ritualdynamik (s. Anm. 33), 197-204, hier 197.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 199.

<sup>39</sup> Vgl. Catherine BELL, *Ritual Theory. Ritual Practice*, New York 2009 (1992), 13ff.

<sup>40</sup> Vgl. Peter J. BRÄUNLEIN, Zur Aktualität von Victor W. Turner: Einleitung in sein Werk, Wiesbaden 2012, 73.

<sup>41</sup> Vgl. Ronald L. GRIMES, *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice. Essays on Its Theory. Studies in Comparative Religion*, Columbia 1990, 12.

sachen gekennzeichnet.<sup>42</sup> Damit scheint der Wechsel vom *normativen Paradigma* hin zu einem *interpretativen Paradigma* vollzogen zu sein: Es ging damit nun um „Interpretationen, die von den an der Interaktion Beteiligten an den einzelnen ‚Ereignisstellen‘ der Überarbeitung und Neuformulierung unterworfen sind“.<sup>43</sup> Als stereotypisches Verhalten, das Informationen über eine Kultur vermittelt, wie dies der Strukturfunktionalismus nahe lege, können Rituale damit nicht mehr verstanden werden.<sup>44</sup> Sie weisen vielmehr den Charakter einer *Performance* auf, unterliegen aber immer noch dem systemimmanenten Zirkel von *Thought* und *Action*.

Auch im gegenwärtigen Diskurs haben Turners Gedanken Tragweite. Erwähnt werden besonders seine Beschreibung sozialer Konflikte als *soziale Dramen*, die *Performance* von Ritualen, welche die Sichtweise der Ritualteilnehmer einfordern und die Konzepte von *Liminalität* und *Communitas*.<sup>45</sup> Liminalität beschreibt dabei den Schwellenzustand von *Initianden* in einem Ritual und der Zeit der Vorbereitung: „Sie sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere“<sup>46</sup>. In dieser Ambiguität werden sie einerseits als rechtlos und der Willkür ausgeliefert beschrieben, andererseits werden sie auch von Pflichten entbunden. Ziel ist es, eine Möglichkeit zu schaffen, die „Konstruktionen des gemeinen Menschenverstandes zu dekonstruieren und [...] in einzelne Kultureinheiten aufzulösen, die dann [...] rekonstruiert werden können“<sup>47</sup>. *Communitas* ist nun die zeitlich instabile Gruppendynamik einer Gemeinschaft, die dialektisch als Antistruktur mit der als Struktur interpretierten Gesellschaft verbunden ist. Durch die ständige Erneuerung der Struktur mittels ihrer dialektischen Verbindung zur Antistruktur der *Communitas* gewinnt die Gesellschaft in vorindustriellen Stammeskulturen an Stabilität. Dies überträgt Turner aber

---

<sup>42</sup> Vgl. Victor TURNER, *The Forrest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, New York 1967, 19.

<sup>43</sup> T. P. WILSON, *Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung*, in: ARBEITSGRUPPE BIELEFELDER SOZIOLOGEN (Hg.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Hamburg 1973, 54-79, hier 61.

<sup>44</sup> Vgl. Jan PLATVOET, *Ritual. Religious and Secular*, in: Jens KREINATH u. a. (Hg.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden 2006, 161-205.

<sup>45</sup> Vgl. Peter J. BRÄUNLEIN, Victor W. Turner. *Rituelle Prozesse und kulturelle Transformationen*, in: Stephan MOEBIUS u. a. (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden 2011 (12006), 149-158, hier 150.

<sup>46</sup> Victor TURNER, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt 2005 (Original im Englischen 1969), 96.

<sup>47</sup> Victor TURNER, *Prozeß, System, Symbol. Eine neue anthropologische Synthese*, in: Rebekka HABERMAS u. a. (Hg.), *Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur historischen Anthropologie*, Berlin 1992, 130-146, hier 138.

auch auf die Entstehung und die Ausprägung einer institutionellen Organisation im Franziskanerorden des 13. Jahrhunderts und auf Theaterperformances in westlichen Gesellschaften. Die spontane und spekulative Art der *Communitas* und ihre systemimmanente Stellung bei Turner machen damit eine Harmonisierung mit dem theologischen Begriff *communio* problematisch. Schon Turners Übertragung der *Liminalität* in die Gesellschaft seiner Zeit wurde angefragt. Der Übergang innerhalb nicht gesellschaftlich verpflichtender Rituale und Riten und die fehlende Reintegration der Initianden in die Gesellschaft wurden von Turner als *liminoide Phänomene* bezeichnet, die eher *einer Ware gleichen*. Dieser Bezug auf das Alltagsleben der Menschen, also auf den soziokulturellen Kontext in westlich geprägten Gesellschaften, hatte gerade für Catherine Bell bei der Beschreibung von Ritualen Konsequenzen.

Wie entscheidend in den 1990er und 2000er Jahren die Abkehr von Schemata, welche Rituale nach dem Muster von *Thought* und *Action* diskutieren, vollzogen wird, zeigt das Beispiel Clifford Geertz'. Er wurde zu seinen Lebzeiten für seine Beiträge hoch geschätzt. Es hieß: „His critics are few; his admirers legion.“<sup>48</sup> Im Besonderen seit seinem Tod im Jahr 2006 sind Bezüge auf sein Werk vor allem in der Ethnologie weitgehend zum Erliegen gekommen.<sup>49</sup> In interdisziplinären Arbeiten wird häufiger sein Konzept der *Dichten Beschreibung* genutzt.<sup>50</sup> Hier geht es darum, „wie andere Menschen ihr eigenes Tun und das ihrer Mitmenschen auslegen“<sup>51</sup>. Geertz spricht deshalb nicht von Beobachtungen, sondern von Interpretationen. Clemens Sedmak erklärt, dass hierbei *kalte Daten* durch *warme Informationen* angereichert werden.<sup>52</sup>

In Catherine Bells eigenem Entwurf spielt die *Ritualization* eine wichtige Rolle. Der Begriff stammt aus der Verhaltensforschung Konrad Lorenz' und

---

<sup>48</sup> Daniel L. PALS, *Seven Theories of Religion*, New York 1996, 259.

<sup>49</sup> Vgl. Karsten KUMOLL, Clifford Geertz. Die Ambivalenz kultureller Formen, in: Stephan MOEBIUS, u. a. (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, 168-177, hier 168. Und KRIEGER / BELLIGER, *Einführung* (s. Anm. 28), 29.

<sup>50</sup> Vgl. Clemens SEDMAK, *Dichte Beschreibungen. Erzählte Armut. Vom Wert der Literatur für die Armutsforschung*, in: *Working Papers No. 2. Facing Poverty*, Salzburg 2003, 4ff. Vgl. hierzu auch Diana RAUFELDER, *Die Methode der „Dichten Beschreibung“ in der qualitativen Schulforschung. Ergebnisse einer Feldstudie zum Lehrer-Schüler-Verhältnis*, in: Angela ITTEL u. a. (Hg.), *Jahrbuch Jugendforschung*, Wiesbaden 2007. Und Doris BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek 2010, v. a. 82. Und Christian LUTZ, *Firmung Jugendlicher im interdisziplinären Diskurs. Theologie. Ritual. Empirie*, Würzburg 2018, 137ff.

<sup>51</sup> Clifford GEERTZ, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt 1987, 14.

<sup>52</sup> Vgl. SEDMAK, *Dichte Beschreibungen* (s. Anm. 50), 5f.



Julian Huxleys und bezieht sich im ethologischen Sinn „auf die Verdeutlichung eines Signals“<sup>53</sup> zum Beispiel bei Lernprozessen. Bei Bell wird Ritualization als „strategic way of acting / of practice“<sup>54</sup> konzipiert. Damit stellt sie der Gewöhnlichkeit der sozialen Praxis die interessengebundene und zielorientierte *Ritualization* zur Seite und verhindert damit, dass das Soziale im Ritualen aufgeht.<sup>55</sup> Ein Ritual steht damit in einem Rahmen, innerhalb dessen die Bedeutung einer Handlung in Abhängigkeit von ihrem Ort und der Beziehung zu anderen Arten der sozialen Praxis gestellt ist. Dies können positive Rückgriffe auf alltägliches Handeln, aber auch negativ die Zurückweisung einer bestimmten alltäglichen Tätigkeit sein. Auf jeden Fall tritt der funktionalistische Gedanke, Rituale müssten soziale Solidarität schaffen oder Konflikte lösen, in den Hintergrund. Rituale bringen „ritualized agents, persons who have an instinctive knowledge“<sup>56</sup> hervor, es geht damit in Ritualen um die Entstehung eines *Ritual Body*. Der analytische Kontext für Rituale liegt deshalb in dem „real context, which is the full spectrum of ways of acting within any given culture“.<sup>57</sup> *Thought* und *Action*, Glaube und Leben bleiben somit miteinander verbunden, gehen aber nicht im sozial-kulturellen Kontext auf. Dieses Vorgehen wird deshalb für „die Qualität eines affirmativen, harmonisierenden Prozesses“<sup>58</sup> gewürdigt. Es wird aber auch auf den Unterschied zu Ritualen hingewiesen: „Eingesetzt wird diese Handlungsform [Ritualisierung], um eine Beziehung aufzubauen, die zumindest tendenziell auf unbefristete Kontinuität angelegt ist.“<sup>59</sup> Die Ritualkritik Bells führte damit zu einer Ausweitung des Kontextes, in dem Rituale beschrieben werden.

In Ablehnung funktionalistischer Forschungen, welche die Bedeutung von Ritualen mit individuellen und sozialen Zielen verbanden, wurde in der ethologischen Forschung außerdem die Frage nach der Bedeutungslosigkeit von Ritualen diskutiert.<sup>60</sup> Denn die menschliche Ritualisierung weise viele Gemeinsamkeiten mit tierischer Ritualisierung auf.<sup>61</sup> Rituale werden deshalb aus einer Vielzahl

---

<sup>53</sup> Irenäus EIBL-EIBESFELDT, Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung, München<sup>2</sup> 1969, 117.

<sup>54</sup> BELL, *Ritual Theory. Ritual Practice* (s. Anm. 39), 7, 114.

<sup>55</sup> Vgl. Burckhard DÜCKER, *Ritualisierung*, in: BROSIUS u. a. (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik* (s. Anm. 33), 151-158, hier 153f.

<sup>56</sup> BELL, *Ritual Theory. Ritual Practice* (s. Anm. 39), 221.

<sup>57</sup> BELL, *Ritual. Perspective and Dimensions*, New York 1997, 81.

<sup>58</sup> DÜCKER, *Ritualisierung* (s. Anm. 55), 155.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Vgl. Axel MICHAELS, *Bedeutung und Bedeutungslosigkeit*, in: BROSIUS u. a. (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik* (s. Anm. 33), 39-45.

<sup>61</sup> Vgl. Frits STAAL, *Rules without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*, New York 1987, 136.

von Motiven ausgeführt. Michaels erklärt diese Position folgendermaßen: „Ob jemand eine Statue im Tempel säubert oder eine rituelle Waschung vornimmt, hängt vom Erkennen der Intention ab; die Handlung selbst bleibt unter Umständen die gleiche.“<sup>62</sup> Die scharfe Kritik an dieser These aus den 1990er Jahren scheint mittlerweile überwunden.<sup>63</sup> Aber die Bedeutungslosigkeit von Ritualen wird gegenwärtig als Teil ihrer Art, Unveränderbarkeit zu inszenieren, interpretiert.<sup>64</sup> Argumentativ wird die Bedeutungslosigkeit von Ritualen von Anbietern der Jugendweihe herangezogen, um auf die Unterschiede zu Firmung und Konfirmation hinzuweisen. Denn die Jugendweihe verzichtet auf ein Bekenntnis, sie ist keine Weihe und es wird keine Mitgliedschaft begründet. Michaels fragt deshalb, ob in diesem Fall die Jugendweihe zur „Bewältigung einer Adoleszenzkriese“<sup>65</sup> beitrage.

Die Ritualisierung erscheint auch bei Ronald Grimes als ein Typ ritueller Erfahrung.<sup>66</sup> Sie steht für ihn grundsätzlich im Ritual als die leibliche und raumzeitliche Dimension eines Menschen und wird als nicht-pragmatische Handlung verstanden. Dazu kommen aber: die kulturell und sozial vermittelte Anstandsregel, die interpersonale und formale Beziehungen im Ritual beschreibt. Die intentionale Zeremonie sportlicher Großereignisse oder von Kriegszeremonien in Stammeskulturen und die Magie als Einstellung, welche die Wirksamkeit eines Rituals besonders betont, zeigen beide die Bedeutung von Ritualen auf. Die Liturgie stellt die kosmische Notwendigkeit eines Rituals heraus und die Feier beschreibt den spielerischen und ästhetischen Charakter, der Rituale auszeichnen kann. Diese Einstellungen werden von Grimes als „ways of grasping the world“<sup>67</sup> verstanden.

Darauf baut Burckhard Dücker seine Typologie der Rituotope auf. Darunter versteht er „anthropologische Universalien“<sup>68</sup> wie Initiationsrituale, Militärrituale oder Opferrituale, die mittels einer kulturkomparatistischen Methode zu neuen Einsichten in die Dynamik, Konkurrenz und Veränderung einzelner Rituale führt. Andere jüngere Entwürfe setzen auf eine durch Kriterien eingeführte

---

<sup>62</sup> MICHAELS, Bedeutung und Bedeutungslosigkeit (s. Anm. 60), 42.

<sup>63</sup> Vgl. die Zeitschrift *Religion* 21 (1991).

<sup>64</sup> Vgl. Axel MICHAELS, Ritual and Meaning, in: KREINATH u. a. (Hg.), *Theorizing Rituals* (s. Anm. 44), 247-261.

<sup>65</sup> MICHAELS, Bedeutung und Bedeutungslosigkeit (s. Anm. 60), 44. Vgl. auch LUTZ, *Firmung Jugendlicher* (s. Anm. 50), 193ff.

<sup>66</sup> Vgl. Ronald L. GRIMES, *Beginnings in Ritual Studies*, Waterloo, Canada 2010 (1982), 33-47.

<sup>67</sup> Ebd., 46.

<sup>68</sup> DÜCKER, *Rituale* (s. Anm. 24), 135.

Unterteilung der Rituale. So wird die Einteilung nach der primären oder sekundären Gruppe der Ritualteilnehmer diskutiert. Zur primären Gruppe gehören für Bernhard Lang die Familie oder die Verwandtschaft und zur sekundären Gruppe die Gemeinde oder der Staat.<sup>69</sup> Eine andere Möglichkeit der Strukturierung ist die Einteilung nach „selten durchgeführten Ritualen mit hohem Erregungspotenzial (*low frequency, high arousal rituals*) und häufig beobachtbaren und weniger aufregenden Ritualen (*high frequency, low arousal rituals*)“<sup>70</sup>. Diese Unterscheidung wurde auch als Grundlage für die Darstellung verschiedener Arten von Religiosität genutzt.<sup>71</sup>

Diese Versuche, eine systematische Sichtweise auf die Rituale zu gewinnen, hängen demnach auch mit der Ritualkritik zusammen, die dazu beigetragen hat, das Ritual als „ein Phänomen sui generis“<sup>72</sup> zu betrachten. Gerade historische, ritualkritische Arbeiten führen aber zu der Frage, ob man den Begriff *Ritual* überhaupt noch verwenden sollte, oder ob man eher die breitere Perspektive von Ritualkomplexen, komplexen Ritualen, Ritualisierung oder auch Rituotopen untersucht. Axel Michaels konstatiert deshalb: „Die Geschichte des Begriffs ‚Ritual‘ ist also auch eine Geschichte der Ausweitung des Bedeutungsspektrums, mit der freilich auch die Probleme wuchsen, Äquivalente in anderen Sprachen und Kulturen zu finden“<sup>73</sup> und er verweist auf unterschiedliche hinduistische Handlungskomplexe, die als *Ritual* übersetzt, Eingang in die deutsche Sprache gefunden haben. Trotz dieser terminologischen Schwierigkeiten wird das Wort aber weiter benutzt und der wissenschaftliche, systematische Diskurs darüber eingefordert. Als Forschungsziele des Sonderforschungsbereiches *Ritualdynamik* wurden deshalb im Jahr 2003 angegeben, Ritualhandlungen von routinisierten, alltäglichen Handlungen mittels eines polythetischen Ansatzes sinnvoll abzugrenzen und die Dynamiken, die zur Beharrlichkeit, aber auch zur Veränderungen von Ritualkomplexen führen, darzustellen.<sup>74</sup>

In der Beschäftigung mit Ritualen kam es also ähnlich wie in der Pastoraltheologie zu einer Ausweitung ihres Gegenstandes. Diese führte von der funktionalistischen Sicht auf vornehmlich religiöse Rituale hin zu der Frage, was ein Ritual

---

<sup>69</sup> Vgl. Bernhard LANG, „Ritual / Ritus“, in: H. CANCEIC, u. a. (Hg.), HRWG, Bd. 4, Stuttgart 1998, 442-458.

<sup>70</sup> QUACK, Ritus und Ritual (s. Anm. 37), 200.

<sup>71</sup> Vgl. Harvey WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek / CA 2004.

<sup>72</sup> KRIEGER / BELLIGER, Einführung (s. Anm. 28), 7.

<sup>73</sup> MICHAELS, Zur Dynamik von Ritualkomplexen (s. Anm. 36), 3.

<sup>74</sup> Vgl. ebd.

eigentlich sei.<sup>75</sup> Zukünftig wird erwartet, dass sich ritualwissenschaftliche Studien noch stärker ausdifferenzieren. Methodisch wird der Einfluss der Computerlinguistik erwartet und neuropsychologische Grundlagen sowie die Frage nach einer kohärenten Handlungstheorie, welche den *Sonderfall des Rituals* beschreibt, werden als Desiderate gekennzeichnet.<sup>76</sup>

### 3. Zum aufkommenden pastoraltheologischen Diskurs über rituelle Aspekte

Im pastoraltheologischen Diskurs werden seit mehreren Jahren Potentiale empirischer und handlungstheoretischer „Konzeptionen des Faches im Kontext ihres Begründungszusammenhanges reflektiert.“<sup>77</sup> Ritualtheoretische Studien sind ebenfalls durch wissenschaftstheoretische Grundannahmen charakterisiert, welche die jüdisch-christliche Glaubenstradition nicht inkludieren. Durch ihre interdisziplinäre Anlage sind sie von einer „Vielfalt und Komplexität der Ansätze“<sup>78</sup> gekennzeichnet. Forschungspraktisch erschließen die *Ritual Studies* deshalb nicht das Ritual, sondern einzelne, soziokulturell geprägte Rituale und erheben den Anspruch, „sämtliche Bereiche kulturellen Wissens und kultureller Praktiken aller Kulturen und Zeiten sowie die performativen Formen seiner Produktion, Präsentation und Wirkung“<sup>79</sup> zu erreichen. Der aufkommende theologische Diskurs ist in einer Vielzahl von Fächern nachweisbar: in der Liturgiewissenschaft, der Religionspsychologie, der Systematik und Pastoraltheologie und bildet die Interdisziplinarität der Ritualwissenschaften wie auch die Unterschiedlichkeit ihrer Ansätze ab. Es können ansatzweise wenigstens drei Aspekte beschrieben werden.

---

<sup>75</sup> Vgl. KRIEGER / BELLIGER, Einführung (s. Anm. 28), 7.

<sup>76</sup> Vgl. BROSIUS / MICHAELS / SCHRODE, Ritualforschung heute – ein Überblick (s. Anm. 33), 18f.

<sup>77</sup> Vgl. u. a. Rainer BUCHER, *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 2010, 27-42 u. 43-68; Johannes FÖRST, *Empirische Religionsforschung und die Frage nach Gott. Eine theologische Methodologie der Rezeption religionsbezogener Daten*, Berlin 2010; Ottmar FUCHS, „Komparative Empirie“ in theologischer Absicht, in: *ThQ* 182 (2002) 175-188.

<sup>78</sup> DÜCKER, *Rituale* (s. Anm. 24), 178.

<sup>79</sup> Ebd., 179.

### 3.1 Die Reichweite der Ergebnisse funktionalistischer Forschung

Bereits ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kann „die empirische Erforschung des Verhältnisses zwischen der Kirche und ihren Mitgliedern“<sup>80</sup> an universitären wie auch in kirchlichen Einrichtungen nachgewiesen werden. Dadurch traten vor allem in den Jahren zwischen 1965 und 1975 Veränderungen des soziokulturellen Umfeldes der Kirche in Deutschland deutlich zu Tage: Die religions- und ritualproduktiven Dynamiken führten zu einem Anstieg der Austrittszahlen, besonders der jüngeren Generation und einem zunehmenden Wertewandlungsschub.<sup>81</sup> Vor allem der Rückgang der Gottesdienstbesucher wird als Anstoß zu einer Neubesinnung der *empirischen Kirchlichkeitsforschung* verstanden.<sup>82</sup>

Die Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975) sollte auf Vorschlag der Gemeinsamen Studiengruppe durch eine Befragungsaktion eingeleitet werden.<sup>83</sup> Bereits die Diözesansynoden der Bistümer Hildesheim und Osnabrück verwendeten Umfragen, ebenso die postkonziliaren Synoden in der Schweiz und in Luxemburg. Das Aufkommen soziologischer Untersuchungen in der Katholischen Kirche wird mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, vor allem mit der Liturgiereform und den Auseinandersetzungen zwischen ihren Befürwortern und Gegnern, die jeweils für sich in Anspruch nahmen, im Namen „einer überwältigenden Mehrheit“ der Gläubigen<sup>84</sup> zu sprechen, in Verbindung gebracht. Vor allem die repräsentativen Umfragen aus den Jahren 1970 und 1971 sowie die wissenschaftliche Umfrageforschung gerieten damit laut Benjamin Ziemann in den *postkonziliaren Konflikt* und konnten ihre „wissenschaftliche Seriosität und Glaubwürdigkeit“<sup>85</sup> unter den zu Rate gezogenen *Experten* und *Gegenexperten* nicht mehr ausweisen. Karl Lehmann erklärt, dass die „Trenderkenntnisse dieser Umfrageaktionen [...]

---

<sup>80</sup> Gerald KRETZSCHMAR, *Kirchenbindung. Praktische Theologie der mediatisierten Kommunikation*, Göttingen 2007, 39ff.

<sup>81</sup> Vgl. Karl GABRIEL, *Die Kirchen in Westdeutschland. Ein asymmetrischer religiöser Pluralismus*, in: BERTELSMANN STIFTUNG (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 99-124, hier 100.

<sup>82</sup> Vgl. KRETZSCHMAR, *Kirchenbindung* (s. Anm. 80), 44.

<sup>83</sup> Vgl. Karl LEHMANN, *Allgemeine Einleitung*, in: Ludwig BERTSCH u. a. (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg 1976, 21-67, hier 44ff.

<sup>84</sup> Benjamin ZIEMANN, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945-1975*, Göttingen 2007, 156.

<sup>85</sup> Ebd., 173.

selten unmittelbar in die Formulierung der Synodenbeschlüsse einbezogen<sup>86</sup> wurden. Ihr Einfluss wird während der Vorbereitung und der Diskussion der Texte festgestellt, er wird aber vor allem als *kommunikationsfördernd* und *bewusstseinsbildend* beschrieben. Zu dieser Entwicklung trugen auch die Schwierigkeiten strukturfunktionalistischer Forschungen bei. Denn die Bestandsvoraussetzungen eines gesellschaftlichen Systems mussten als vorgegeben betrachtet und konnten nicht mehr begründet werden. Dadurch war es nicht möglich, „Abweichungen von vorgegebenen Normen oder Strukturmustern“<sup>87</sup> einzubeziehen. So konnten Systemänderungen nicht in die wissenschaftliche Forschung integriert werden.

In der evangelischen Kirche fanden im Jahr 1972 sowohl die VELDK-Untersuchung *Gottesdienst in einer rationalen Welt* als auch die erste EKD-Umfrage *Wie stabil ist die Kirche?* statt. Während die EKD in zehnjährigem Abstand regelmäßig empirisch fundierte Mitgliederbefragungen durchführt, folgte der VELKD-Studie keine weitere, vermutlich auch deshalb, weil ihr empirischer Forschungsansatz von der Säkularisierungsthese der 1950er Jahre abhing und theologisch Kirchenbindung mit dem Gottesdienstbesuch gleichgesetzt wurde<sup>88</sup>. Trotzdem sollte der Studie ein Aufsatzband zur Seite gestellt werden, der „die sozialtheoretischen Grundlagen des Forschungsberichtes, mehrere weiterführende Aufsätze zu den Erwartungen und Motivationen der Gottesdienstbesucher und Beiträge zum Problem ‚Symbol und Ritual‘“<sup>89</sup> enthalten sollte. Im Jahr seiner Emeritierung 1978 legte der Tübinger Professor für Praktische Theologie Werner Jetter die Studie vor, die sich aus diesem Projekt entwickelt hatte. In seiner Sicht haben rituelles, religiöses und symbolisches Verstehen und Verhalten das Potential, den *unwahrscheinlichen Kirchgänger* besser zu verstehen. „Denn Rituale sind und wirken symbolisch; aber auch Glaubenslehren gehen mit Symbolen um, machen sich daran fest, erklären sie und wirken selber symbolisch“<sup>90</sup>. Der Leipziger Dozent für Praktische Theologie Karl-Heinrich Bieritz erklärt Jeters Ansatz: „Alltagsrituale, symbolische Kommunikation als Grund-

---

<sup>86</sup> LEHMANN, Allgemeine Einleitung (s. Anm. 83), 45.

<sup>87</sup> Niklas LUHMANN, Einführung in die Systemtheorie. Herausgegeben von Dirk BAECKER, Heidelberg<sup>7</sup>2017 (2002), 14.

<sup>88</sup> Vgl. KRETZSCHMAR, Kirchenbindung (s. Anm. 80), 45f.

<sup>89</sup> LUTHERISCHES KIRCHENAMT HANNOVER (Hg.), Lutherische Generalsynode 1975. Bericht über die vierte Tagung der fünften Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands vom 6.-10. Oktober 1975 in Kiel, Hamburg 1976, 361.

<sup>90</sup> Werner JETTER, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1978 (<sup>2</sup>1986), 20.

gestalt zwischenmenschlicher Gemeinschaft schlechthin werden zum Schlüssel, um religiöse Rituale und gottesdienstliche Kommunikationsvorgänge zu verstehen und zu beschreiben.<sup>91</sup> Er bedauert aber das Wort *Ritualismus* als „eine ebenso unglückliche wie unzutreffende Bezeichnung“<sup>92</sup> und bemängelt aus ökumenischer Perspektive die idealtypische Zuspitzung zwischen evangelischem Predigtgottesdienst und katholischer Messfeier.

Die empirischen Untersuchungen erlaubten damit einen Perspektivenwechsel, in dem das Religiöse als Sonderfall des Sozialen verstanden wird. *Kirchenbindung* und *Nähe zur Kirche* werden über den Gottesdienstbesuch empirisch überprüft und Rituale und Glaubenslehren dem Symbolischen subsumiert. Die *empirische Kirchlichkeitsforschung* transportierte dieses Bild in die Öffentlichkeit. Jürgen Moltmann hat ein solches Vorgehen in Frage gestellt. Funktionalistische Herangehensweisen konfrontiert er mit dem Problem: „What is analyzed and administered within this theory as ritual, symbol, consolation, and conviction is nothing other than religion itself. That this religion is defined as Christianity is sheer coincidence.“<sup>93</sup> Funktionalistische Muster sind aber nicht auf Beiträge der 1950er und 60er Jahre beschränkt. Sie können auch im Werk Victor Turners nachgewiesen werden.<sup>94</sup> So stellt der Soziologe Mathieu Deflem die Frage, ob Rituale für Turner nur *social glue* wären, weil sie in der dialektischen Spannung von Gesellschaft und *Communitas* für Stabilität sorgen.<sup>95</sup> Und auch Ronald Grimes hält Turners Definition des Rituals für herkömmlich, wenn nicht sogar für hinderlich.<sup>96</sup> Aus diesem Grund erscheint bei der Frage nach dem Erklärungszusammenhang der Beschreibung ritueller Aspekte auch die Auskunft bezüglich ihres Begründungszusammenhanges zentral.

### 3.2 Der begrenzte Einflussbereich ritualtheoretischer Themen und Methoden

Die theologische Beschäftigung mit der interdisziplinären Bearbeitung ritueller Phänomene beginnt in den 1980er Jahren mit Beiträgen niederländischer Theo-

---

<sup>91</sup> Karl-Heinrich BIERITZ, Rezension zu Werner Jetter, *Symbol und Ritual*, in: ThLZ 161 (1981) 292-294, hier 292.

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> Jürgen MOLTSMANN, *Theology in Germany Today*, in: Jürgen HABERMAS (Hg.), *Observations on the Spiritual Situation of the Age*, Baskerville <sup>3</sup>1987 (1979 in deutscher Sprache) 181-206, hier 196.

<sup>94</sup> Vgl. BRÄUNLEIN, Victor W. Turner (s. Anm. 45), 158.

<sup>95</sup> Mathieu DEFLEM, *Ritual, Anti-Structure, and Religion. A Discussion of Victor Turners Processual Symbolic Analysis*, in: JSSR 30 (1/1991) 1-25, hier 3.

<sup>96</sup> Ronald L. GRIMES, *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice. Essays on Its Theory*. Studies in Comparative Religion, Columbia 1990, 12.

logen aus dem Bereich der Sakramententheologie / der Liturgiewissenschaft. Sie rezipieren hierfür die *Ritual Studies*, die sich im englischen Sprachraum entwickelt hatten.<sup>97</sup> Der Liturgiehistoriker Herman Wegman (1930-1996) wird dafür gewürdigt, christliche Rituale und Feste in ihrem kulturellen Zusammenhang beschrieben zu haben.<sup>98</sup> Durch Rituale erschließen sich für den Liturgiewissenschaftler Gerard Lukken die nonverbalen Aspekte einer Liturgie, die durch eine semiotische Analyse nach Algirdas Julien Greimas untersucht werden.<sup>99</sup> Auf der Basis einer Semiotik als Theorie der Bedeutung, die es erlaubte, auch nicht sprachliche Objekte zu analysieren, spricht Lukken von einem anthropologischen und einem kulturellen Kontext von Ritualen und Liturgie.<sup>100</sup> Im Jahr 1992 wurde auf seine Initiative hin an der Universität Tilburg das *Liturgische Institut* gegründet, das seit 2015 als *Institut für Rituelle und Liturgische Studien* seinen Sitz an der *Protestantischen Theologischen Universität* in Amsterdam hat. Von 2007-2014 war das Institut Teil der *Tilburg School of Humanities* zur Erforschung des Themas *Understanding Society: Understanding Communication and Culture*.<sup>101</sup> Dadurch änderten sich die Bedingungen für die Erforschung ritueller und liturgischer Aspekte. Waren zunächst liturgiewissenschaftliche Studien Teil einer Plattform multidisziplinärer ritualwissenschaftlicher Studien, so erschien später die Liturgie als Sonderfall des Rituals und liturgische Studien als Teil ritualwissenschaftlicher Studien. Durch die Angliederung an eine Theologische Universi-

---

<sup>97</sup> Vgl. Paul POST, Liturgiewissenschaft – Ritual Studies. Chronik und Perspektive eines Zwischenraumes, in: Kim DE WILDT u. a. (Hg.), *Zwischen-Raum Gottesdienst*. Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft, Stuttgart 2016, 298-314, hier 304ff.

<sup>98</sup> Vgl. Paul van GEEST / Marcel POORTHUIS / Els ROSE, Continuity and Renewal in Liturgical Studies. An Introduction, in: DIES. (Hg.), *Sanctifying Texts, Transforming Rituals. Encounters in Liturgical Studies. Essays in Honour of Gerard A. M. Rouwhorst*, Leiden 2017, 1-10, hier 10.

<sup>99</sup> Vgl. Gerard LUKKEN, Semiotics and the Study of Liturgy, in: Wiebe VOS / Geoffrey WAINWRIGHT (Hg.), *Gratias Agamus. An Ecumenical Collection of Essays on the Liturgy and Its Implications. On the Occasion of the Twenty Fifth Anniversary of Studia Liturgica (1962-1987)*, StLi 17, Rotterdam 1987, 108-117, hier 114.

<sup>100</sup> Vgl. Gerard LUKKEN, *Geen leven zonder rituelen. Antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie*, Baarn 1984.

<sup>101</sup> Vgl. *Understanding Society: Understanding Communication and Culture. Vision Memorandum*. Tilburg School of Humanities. June 2011 ([https://www.tilburguniversity.edu/upload/d751d587-e094-41e7-8846-44ffb2b53469\\_Vision%20Memorandum%20TSH%202011-2015.pdf](https://www.tilburguniversity.edu/upload/d751d587-e094-41e7-8846-44ffb2b53469_Vision%20Memorandum%20TSH%202011-2015.pdf) [31.01.2018]).



tät soll auch das theologische Profil der Liturgiewissenschaft wieder an Gewicht gewinnen.<sup>102</sup>

Bereits in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren ist das Interesse deutschsprachiger Theologen für die *Ritual Studies* nachweisbar. So befasste sich der evangelische Theologe Hans-Günter Heimbrock im Jahr 1990 mit Ritualen aus religionspsychologischer Sicht.<sup>103</sup> Weil „auch moderne therapeutische Verfahren als Rituale verstanden werden können [,] richtet sich sein Interesse auf die Bedeutung, die ein Ritual für den Teilnehmer in seiner Persönlichkeitsentwicklung hat“<sup>104</sup>. Heimbrock war seit 1986 Professor für Religionspsychologie an der Theologischen Fakultät der Staatlichen Universität Groningen (Niederlande). Auch er beginnt seine Ausführungen mit liturgischen Aspekten, nämlich mit *Lernproblemen des Gottesdienstes*. Der Gottesdienst dürfe weder pädagogisiert und ethisiert werden, noch in bloßer Instruktion oder Indoktrination erstarren. Eine sinnlich inszenierte, symbolische Feier dürfe nicht „die sich meldenden religiösen Bedürfnisse als bloß ‚menschlich‘“<sup>105</sup> abtun. Heimbrock versteht religiöse Rituale als Übergangsobjekte, denn Rituale können als intermediärer Bereich „zwischen Ich und Welt“ identifiziert werden.<sup>106</sup> Aufgrund dieses interpretativen Verständnisses werden funktionalistische Ritualstudien von Heimbrock zurückgewiesen und Rituale als symbolisches Handeln begriffen. Damit folgte er dem interpretativen Paradigma. Der Trierer Pastoraltheologe Heribert Wahl fragte in diesem Kontext, ob die „durchgängige Gleichsetzung von ‚Ritual‘ und ‚symbolischer Kommunikation‘ und Praxis“<sup>107</sup> gerechtfertigt sei, denn ein Ritual setzt für Wahl seinen *Text*, also verpflichtend vorgegebene Elemente, und „die Erfahrung der Teilnehmer-Subjekte differenzlos in eins“<sup>108</sup>. Sprachliches und symbolisches Handeln, expressiv darstellendes und nicht-instrumentelles Handeln fallen somit zusammen. Auf zentrale theologische Anlie-

---

<sup>102</sup> Vgl. Marcel BARNARD, *The Move of the Institute for Ritual and Liturgical Studies to Amsterdam. Some Organizational and Programmatic Comments*, in: JLO 31 (2015) 9-13, hier 11.

<sup>103</sup> Hans-Günter HEIMBROCK / H. Barbara BOUDEWIJNSE (Hg.), *Current Studies on Rituals. Perspectives for the Psychology of Religion*, Amsterdam-Atlanta, GA 1990.

<sup>104</sup> Niels-Peter MORITZEN, Rezension zu Heimbrock / Boudewijnse, *Current Studies on Rituals*, in: ThLZ 117 (1992) 698-699, hier 698.

<sup>105</sup> Heribert WAHL, Rezension zu Heimbrock, *Gottesdienst. Spielraum des Lebens*, in: MThZ 47 (1996) 191-194, hier 192.

<sup>106</sup> Hans-Günter HEIMBROCK, *Gottesdienst. Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse*, Weinheim 1993, 53.

<sup>107</sup> WAHL, Rezension zu Heimbrock, *Gottesdienst* (s. Anm. 105), 193.

<sup>108</sup> Ebd.

gen würden damit sozial- und kulturwissenschaftliche Antworten gegeben. Heimbrock wiederum attestierte der Symboltheorie Wahls Einseitigkeit auf psychoanalytischer und theologischer Ebene. Seiner Ansicht nach müssten „für die Erneuerung christlicher Symbolpraxis auch die Frage nach den gesellschaftlichen Zerfallsmechanismen von Symbolen im Prozeß der Moderne“<sup>109</sup> gestellt werden.

Der Beitrag Wahls stellt damit die Fragen, ob die Beschreibung ritueller Aspekte Eingang in die Theologie finden sollte, wenn sie sowieso mit einer Theorie des symbolischen Handelns verbunden ist, welche wissenschaftlichen Methoden und Themen damit in die Theologie verlagert werden, und ob Rituale überhaupt *richtig beschrieben* sind. So attestiert auch der US-amerikanische Anthropologe Paul Shankman der dem interpretativen Paradigma verpflichteten Ritualtheorie Clifford Geertz', dass zwischen deutender Erklärung und Beschreibung nicht mehr unterschieden werden könne.<sup>110</sup> Es kommt zu einem „Changieren zwischen dichter und dünner Beschreibung“<sup>111</sup> im wissenschaftlichen Text. Auch eine kulturwissenschaftliche, ritualtheoretische Studie, die nicht mehr einem normativen, strukturfunktionalistischen Paradigma verpflichtet ist, ist dennoch eine eigenständige wissenschaftliche Arbeit mit eigenen Voraussetzungen, Zielen und Methoden, kurz: mit einer eigenen *Binnenlogik*, welche im Unterschied zur Theologie die jüdisch-christlichen Überlieferungsbestände nicht inkludiert.<sup>112</sup>

Im Jahr 2008 wiederholte Heribert Wahl diese Einwände. Ihm geht es dabei nicht um einen Verzicht auf Einsichten in „die rituelle Dimension und ihre Ausformungen in der christlichen Liturgie“<sup>113</sup> und Sakramentenpastoral. Er beschreibt vielmehr das Problem, „dass häufig ein rein funktionaler Begriff des Ritus, wie ihn die Soziologie verwendet, mit dem hier entwickelten, psychologisch-anthropologisch fundierten Symbolbegriff einfach gleichgesetzt wird“<sup>114</sup>

---

<sup>109</sup> Hans-Günter HEIMBROCK, Rezension zu Wahl, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg 1994, in: ThLZ 176 (1996) 94-99, hier 99.

<sup>110</sup> Vgl. Paul SHANKMAN, The Thick and the Thin. On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz, in: Curr. Anthropol. 25/3 (Juni 1984), 261-280, hier 263. Ähnlich auch die Kritik bei Richard W. FRANKE, More on Geertz's Interpretive Theory, in: Curr. Anthropol. 25/5 (Dec., 1984) 692-693.

<sup>111</sup> Volker GÖTTOWIK, Zwischen dichter und dünner Beschreibung. Clifford Geertz' Beitrag zur Writing-Culture-Debatte, in: Iris DÄRMANN / Christoph JAMME (Hg.), Kulturwissenschaften. Konzepte. Theorien. Autoren, München 2007, 119-142, hier 130.

<sup>112</sup> Vgl. FÖRST, Empirische Religionsforschung (s. Anm. 77).

<sup>113</sup> Heribert WAHL, LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral. KomTheoInt 9, Münster 2008, 165.

<sup>114</sup> Ebd., 166.

und fordert Aufmerksamkeit für Differenzen ein. Diese Kritik betrifft ausdrücklich auch das Konzept der *Leutereigion* Paul Zulehners.<sup>115</sup> Missverständnisse schien aber Wahls Forderung hervorzurufen, die christliche Liturgie müsse „konsequent weiter entritualisiert werden“<sup>116</sup>. Hierbei geht es um die Ambivalenzen des Ritualen und die Neigung, Unveränderlichkeit zu inszenieren: Wenn der symbolische Erfahrungsraum durch apodiktische, restriktive und rituelle Vorgaben eingeschränkt werde, müsse aber aus theologischer Verantwortung ein überzeugenderer Zugang zum Mysterium gesucht werden. Ausdrückliche Würdigung findet bei Wahl das Modell der rituellen Erfahrung von Andreas Odenthal, weil die rituelle nicht mit der sozialen, liturgischen oder der symbolischen Dimension zusammenfällt.<sup>117</sup> Dies zeigt auch die Bedeutung des Versuches von Catherine Bell und des SFB *Ritualdynamik* auf, Rituale von ritualisierten, alltäglichen Handlungen sinnvoll abzugrenzen. Denn die grundsätzliche Ausweitung des Gegenstandes der Ritualtheorien, die Wahl kritisierte, führte auch in den *Ritual Studies* zu dem Ziel, ein Ritual als ein Phänomen *sui generis* zu beschreiben. Ritualkritik und Ritualforschung ergänzen sich wohl in diesem Fall.

Vor allem im pastoralliturgischen Bereich scheint der theologische Diskurs über rituelle Phänomene etabliert. Benedikt Kranemann erklärt, die *Ritual Studies* „können nur zum Schaden der Liturgiewissenschaft ignoriert werden“<sup>118</sup>, allerdings „nicht auf Kosten der theologischen Linie des Faches“<sup>119</sup>. So wünscht er beispielsweise über die *Ritual Studies* Auskunft über die Funktionsweise und die Dynamik von Liturgien und mahnt einen interdisziplinären Austausch an, in dem die Liturgiewissenschaft vor allem hinsichtlich ihres historischen Wissens ein hohes Maß an Kompetenz einbringen könnte.<sup>120</sup> Da in spätmodernen Gesellschaften auch die Liturgie der Kirche unterschiedlichen Deutungen ausgesetzt ist, verhindern monokausale und uniforme Deutungen Einsicht in die komplexe gesellschaftliche Wahrnehmung der Liturgie. Dies habe auch Auswirkungen auf

---

<sup>115</sup> Vgl. ebd.

<sup>116</sup> Ebd., 174. Vgl. hierzu Stefan KNOBLOCH, *Lebenszeichen. Für eine Wiederentdeckung der Sakramente*, Ostfildern 2014, 120.

<sup>117</sup> Vgl. WAHL, *LebensZeichen von Gott* (s. Anm. 113), 175.

<sup>118</sup> Benedikt KRANEMANN, *Einführung. Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies*, Leuven 2009, 9-31, hier 31.

<sup>119</sup> Ebd., 14.

<sup>120</sup> Vgl. KRANEMANN, *Die Kulturwissenschaften als Herausforderung der Theologie in der Universität. Anmerkungen aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, in: Gerhard KRIEGER (Hg.), *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg 2017, 241-258, hier 250.

„Inhalt und Methode der Liturgiewissenschaft“<sup>121</sup>. Ritualwissenschaftliche Studien haben also sowohl inhaltlich als auch methodisch das Potential, zur gegenseitigen Erschließung von *Evangelium* und *Erfahrung* beizutragen. Deshalb muss der außertheologische Charakter des Begründungs- und Erklärungszusammenhangs ebenso Berücksichtigung finden wie der Anspruch, dass der *Außenbereich* zur *inneren Klärung* der kirchlichen Identität beiträgt.<sup>122</sup>

### 3.3 Die wechselseitige Beziehung zwischen Offenbarung und Erfahrung

Edward Schillebeeckx hat sich in seinem theologischen Werk mit der Korrelation von Offenbarung und Erfahrung beschäftigt.<sup>123</sup> Für Stefan Knobloch und Erik Borgmann hat er auf die Notwendigkeit der Auseinandersetzung der Theologie mit den Ritualwissenschaften hingewiesen.<sup>124</sup> Er versteht vor allem die Untersuchungen zur rituellen *Performance* als Möglichkeit, „die christlichen Sakramente zu benennen – als Kontrast zu einer einseitig intellektualistischen Auffassung von ihnen“<sup>125</sup> und mahnt einen theologisch reflektierten Umgang damit an. Dazu gehören für ihn die Beschreibung der Zusammengehörigkeit und Unterschiedlichkeit von allgemeinen rituellen Gesetzen und Logiken sowie Glaubensüberzeugungen in der *Performance*. Die Glaubensüberzeugungen beherrschen für ihn die *Performance* und werden durch sie vertieft und zur Übertragung intensiviert.<sup>126</sup> Die *Ritual Studies* liefern damit Einblick in das Erleben und konkrete Gestalten des christlichen Glaubens im Alltag und Erkenntnisse über seine Verkörperung in der sakramentalen Praxis. Damit erreichen sie aber nicht den christlichen Glauben als Ganzes, sondern einen Glaubensausdruck, dem *in gewissem Maße* die kognitive Besinnung auf Glaubensinhalte vorausgeht. Aber die *Performance* realisiert auf kognitiver, emotionaler und ästhetischer

---

<sup>121</sup> Benedikt KRANEMANN, Liturgischer Pluralismus als Herausforderung liturgiewissenschaftlicher Forschung, in: JLO 22 (2006) 29-47, hier 30 u. vgl. 45.

<sup>122</sup> Vgl. FUCHS, „Unbedingte“ Vor-Gegebenheit des Rituals (s. Anm. 3), 107; DERS. / HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatum totius*, 466.

<sup>123</sup> Vgl. Edward SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg 1977, 34ff.

<sup>124</sup> Vgl. KNOBLOCH, Lebenszeichen (s. Anm. 116), 98ff. Und Erik BORGMAN, Edward Schillebeeckx' Überlegungen zu den Sakramenten und die Zukunft der katholischen Theologie, in: Conc (D) 48/1 (2012) 5-15.

<sup>125</sup> SCHILLEBEECKX, Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben, in: Adrian HOLDEREGGER u. a. (Hg.), Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche, Freiburg 2001, 309-339, hier 339.

<sup>126</sup> Vgl. SCHILLEBEECKX, Hin zu einer Wiederentdeckung (s. Anm. 125), 324.

Ebene, wie sie durch den christlichen Glauben inspiriert ist. Rituelle *Performance* der Sakramente, also die Liturgie oder das *rituelle Ganze* ist für Christen Gottes Gnadenmitteilung.<sup>127</sup> Sakramente gehören für Schillebeeckx in die „Kategorie des Symbols, des Zeichens, aber dann in der Vollheit [...] dessen, was die kulturellen Menschenwissenschaften im Bereich von Wissen, Gefühl und Ästhetik an Sinnreichtum entschlüsselt haben“<sup>128</sup>. Der Glaubensausdruck ist in der Korrelation von Offenbarung und Erfahrung das dritte konstitutive Element für Schillebeeckx.<sup>129</sup> Die Frage, wie die Glaubenserfahrungen mit der kognitiven Besinnung auf Glaubensinhalte korrelieren,<sup>130</sup> bleibt aber unbeantwortet. Ein solches Verfahren müsste nämlich die sakramentale Sichtweise Schillebeeckx' mitberücksichtigen. Er ist nämlich der Überzeugung, dass Gott in der Schöpfung und in der menschlichen Geschichte angetroffen werden kann, auch in einer säkularisierten, sogar in einer von Leid geprägten Welt.<sup>131</sup>

Stefan Knobloch hat mit dem Konzept der mystagogischen Seelsorge auf „die Vertiefung der Selbsterfahrung in Dimensionen hinein, aus denen ohne Peinlichkeiten, echt und glaubwürdig die Ahnung des im eigenen Leben von Gott Betroffenseins aufkommt“<sup>132</sup>, Bezug genommen. In seiner Sichtweise sind Rituale bedeutsam, weil sich in ihnen das nicht exklusivistische „Bewusstwerden der allen Menschen vorgegebenen Liebe Gottes“<sup>133</sup> zeigt. Dieses Verständnis sollte laut Ottmar Fuchs ergänzt werden, denn weder der mögliche Kontrast zwischen persönlicher Lebenserfahrung und symbolischer Inszenierung noch die Negativität auf der Seite des Menschen, die Sünde, scheinen hier Berücksichtigung finden zu können. Eine solche Erfahrung von Differenz zwischen Ritual und Leben eröffnet neben der analogen Bestimmung „des Verhältnisses von Liturgie und Pastoral“ eine weitere Erfahrung mit *kontrafaktischem* Charakter.<sup>134</sup> Zwischen dem im Ritual Symbolisiertem und dem alltäglichen Leben kann somit sowohl eine positive als auch eine negative Beziehung festgestellt werden. Dadurch integriert Fuchs sowohl die Intentionalität des Menschen als auch „die nichtintenti-

---

<sup>127</sup> Ebd., 335.

<sup>128</sup> SCHILLEBEECKX, Hin zu einer Wiederentdeckung (s. Anm. 125), 336.

<sup>129</sup> Vgl. Stefan ALTMAYER, Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen, Stuttgart 2006, 301f.

<sup>130</sup> Vgl. Dennis ROCHFORD, The Theological Hermeneutics of Edward Schillebeeckx, in: TS 63 (2002) 251-267.

<sup>131</sup> Vgl. Mary Catherine HILKERT, Edward Schillebeeckx. Encountering God in a Secular and Suffering World, in: ThTo 62 (2005) 376-387.

<sup>132</sup> KNOBLOCH, Wieviel ist der Mensch wert? Einzelseelsorge – Grundlagen und Skizzen, Regensburg 1993, 88.

<sup>133</sup> FUCHS, „Unbedingte“ Vor-Gegebenheit des Rituals (s. Anm. 3), 107, Anm. 9.

<sup>134</sup> Vgl. ebd., 111.

onale, gleichwohl unbedingt vorgegebene, und im Ritual auch noch leiblich vorgegebene ‚Erfahrung‘ des Unerfahrbaren<sup>135</sup>. Im Ritual verdichtet sich somit menschliche Erfahrung, es kann aber auch *kontrafaktisch* der Erfahrung gegenüber stehen. Dieser anthropologische Innenkontext von Ritualen wird von den Humanwissenschaften analysiert und ist durch den soziologischen Außenkontext (das soziale Umfeld von Ritualen) zu ergänzen.<sup>136</sup>

Für Andreas Odenthal ist seine Konzeption der rituellen Erfahrung dazu geeignet, „den gewordenen Reichtum christlicher Liturgie an menschliche Erfahrungen anzubinden“<sup>137</sup>. Dazu bezieht er Rituale sowohl auf ihre phylogenetische Wurzel und deutet sie nach Habermas’ Vorlage in der grundlegenden Spannung zwischen Individualität und Sozialität, denn bereits die „erste Geste, die für Ego und Alter eine identische Bedeutung stiftet, befreit das subjektive Bewusstsein aus seinem egozentrischen Gehäuse“<sup>138</sup>. Dieser phylogenetischen Basis stellt er eine ontogenetische Erfahrungsbasis zur Seite. Hierbei geht es hinsichtlich der Individualentwicklung um die „Anbindung des Ritualen in der Psyche des Menschen“<sup>139</sup>. Weil deshalb archaische Elemente wie auch individuelle Charakterzüge in der rituellen Erfahrung zu Tage treten, ist auch die Liturgie in der jüdisch-christlichen Tradition damit verbunden. „Rituelle ‚Erfahrung‘ rechnet [aber auch] mit jener Differenz zwischen Leben und Glauben, und so auch mit der Spannung zwischen allgemein menschlichem Erbe und spezifisch christlicher ‚Offenbarung‘.“<sup>140</sup> Die bruchstückhafte und fragmentarische Anlage menschlicher Existenz ermöglicht rituelle Erfahrung in einem dritten, intermediären, Raum, der symbolische Erfahrung als „Verknüpfungen mit den geronnenen Erfahrungen der jüdisch-christlichen Tradition – kurz: als Glaubenserfahrung –

---

<sup>135</sup> Ebd., 112f.

<sup>136</sup> Ottmar FUCHS, Eucharistie als Zentrum katholischen Glaubens- und Kirchenverständnisses. Anspruch und Wirklichkeit, in: Thomas SÖDING (Hg.), Eucharistie. Positionen katholischer Theologie, Regensburg 2002, 229-279, hier 229.

<sup>137</sup> Andreas ODENTHAL, Menschheitsalte Religiöse Rituale im Raum der Kirche? Überlegungen zur „Ritualen Erfahrung“ im Spannungsfeld von Religiosität und Christianität, in: Hans G. HÖDL u. a. (Hg.), Christliche Rituale im Wandel. Schlaglichter aus theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht, Göttingen 2017, 213-233, hier 228.

<sup>138</sup> Jürgen HABERMAS, Nachmetaphysisches Denken II, Frankfurt 2012, 68.

<sup>139</sup> ODENTHAL, Menschheitsalte Religiöse Rituale (s. Anm. 137), 219.

<sup>140</sup> Ebd., 229. Vgl. hierzu auch DERS., Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen, Stuttgart 2002, 200: „Die Transzendenz Gottes ist immer ein vorübergehendes Widerfahrnis, die symbolische Erfahrung ist immer von Differenz geprägt. Die Erfahrung fragmentarischen Lebens findet theologisch ihre Symbolisierung in der Rede von der Inkarnation Gottes in Jesus Christus und seiner Kenose.“

gewährleistet<sup>141</sup>. Diese Spannungen sind im dritten Wirklichkeitsbereich des Rituals aufgehoben und jeweils neu zu ergründen. Sowohl Offenheit für das Konzept der Ritendiakonie Paul Zulehners als auch kontrafaktische Deutungen „vor dem Hintergrund der jüdisch-christlichen Tradition“<sup>142</sup> können hier eingebracht werden.

Im pastoraltheologischen Diskurs wird das ständige Eruiere der Korrelation zwischen Offenbarung und Erfahrung eingefordert. Dies entspringt einerseits dem theologischen Interesse einer verantwortlichen Reflexion (Schillebeeckx) anthropologischer Überlegungen zu menschlichen Erfahrungen von Leid und Sünde (Fuchs) sowie andererseits ritualtheoretischer Reflexion (Odenthal), weil im intermediären Raum Verknüpfungen zwischen eigener und *geronnener* Erfahrung der jüdisch-christlichen Tradition stattfinden können. Gerade weil rituelle Aspekte auch repressive und manipulative Bestandteile aufweisen können, müssen sie als ambivalente Phänomene erachtet werden.<sup>143</sup> Weil das rituelle Ganze der Liturgie für Christen Gottes Gnadenmitteilung ist, wird aus pastoral-liturgischer Überlegung nicht auf die Erkenntnisse ritualtheoretischer Studien verzichtet. Aus pastoraltheologischer Perspektive zeigt sich, dass Rituale sowohl mittels quantitativer und qualitativer Methoden empirisch erschlossen werden<sup>144</sup> als auch in handlungswissenschaftlich orientierten Arbeiten zu Einsichten in die liturgische *Liminalität* nach Ottmar Fuchs herangezogen werden.<sup>145</sup>

Ritualtheoretische Studien und ihre Rezeption in der Pastoraltheologie bestätigen damit, dass weder die gewählte wissenschaftliche Methode noch der untersuchte Gegenstand unmittelbar zur theologischen Konturierung beitragen.<sup>146</sup> Für Michael Schüssler ist es für den Horizont und die Forschungsperspektive entscheidend, mit der Gegenwart Gottes zu rechnen. Rainer Bucher stellt an die Pastoraltheologie den Anspruch, Orte zu reflektieren und zu konzipieren, an denen „Person, Situation und christliche Tradition so aufeinander treffen, dass sie füreinander kreativ werden“<sup>147</sup>. Studien zu rituellen Aspekten können daher *einen* möglichen Einblick in die Wirklichkeit des soziokulturellen Umfeldes

---

<sup>141</sup> ODENTHAL, Liturgie als Ritual (s. Anm. 140), 250.

<sup>142</sup> ODENTHAL, Menschheitsalte Religiöse Rituale (s. Anm. 137), 229.

<sup>143</sup> Vgl. Stefan DOBISCH / Beate HOFMANN, Rituale, in: Volker HERRMANN u. a. (Hg.), Theologie und soziale Wirklichkeit. Grundbegriffe, Stuttgart 2011, 218-228.

<sup>144</sup> Vgl. Sarah DEMMRICH, Religiosität und Rituale. Empirische Untersuchungen an ostdeutschen Jugendlichen, in: APTh, Bd. 62, Leipzig 2016.

<sup>145</sup> Vgl. PUZA, Die Eucharistie als liminales Ritual (s. Anm. 3), 8 u. 16f.

<sup>146</sup> Vgl. Michael SCHÜSSLER, Praktische Theologie im Ereignis-Dispositiv. Positionen zwischen Dekonstruktion und Option, in: PThI 35/2 (2015) 97-103, hier 100.

<sup>147</sup> BUCHER, Theologie im Risiko der Gegenwart (s. Anm. 77), 195.

liefern. Sie ersetzen aber nicht die theologische Reflexion und müssen mit dem Transzendenzbezug und den Geltungsansprüchen der jüdisch-christlichen Glaubensstradition in Beziehung gesetzt werden.

#### 4. Die Bedeutsamkeit der Ritualwissenschaften zur Erschließung des soziokulturellen Umfeldes

Rainer Bucher stellte an handlungstheoretische Ansätze in der Pastoraltheologie die Fragen, „ob angesichts eines de facto ruinösen sozialen Körpers der (katholischen) Kirche in westlichen Gesellschaften, angesichts völlig neuer Lebensmuster und -aufgaben, angesichts auch revolutionärer kultureller Entwicklungen [...] die durchschnittliche pastoraltheologische Wahrnehmungskompetenz der Dramatik dieser Prozesse tatsächlich gerecht wird“<sup>148</sup>. Kontraste, Brüche und Diskontinuitäten in der Spätmoderne führen daher auch zur Problematik der Bedeutsamkeit von Theologie und Kirche und der Relevanz theologischer und kirchlicher Geltungsansprüche für die Menschen. Damit ergibt sich aber auch die Schwierigkeit, dass sich die Theologie „an Problemen abkämpft, die niemanden außer die unmittelbar Beteiligten (mehr) wirklich interessieren“<sup>149</sup>.

Da rituelle Wirklichkeiten auch gesellschaftlich als bedeutungsvoll erachtet werden, wurde die wissenschaftliche Erörterung ritueller Aspekte von der Deutschen Forschungsgemeinschaft vermehrt gefördert. Ritualwissenschaftler erheben dabei den Anspruch, mit ihren Untersuchungen diachron wie synchron jedwede Bereiche kultureller Verfahrensweisen und Kenntnisse ebenso erschließen zu können wie die performativen Formen ihrer Produktion, Präsentation und Wirkung (Dücker). Die interdisziplinäre Anlage der ritualwissenschaftlichen Studien erlaubt jeweils einzelne Einblicke aus unterschiedlichen Perspektiven. Kulturwissenschaftliche, ethnologische, anthropologische und psychologische Untersuchungen zeigen, dass sowohl Rituale als auch das soziokulturelle Umfeld als ambivalent zu beschreiben sind. So können Rituale als archaisches Erbe der Menschheit verstanden werden, das gesellschaftliche Spannungen überwinden soll, und sie erweisen sich als wichtige Hilfen zur individuellen Entwicklung eines Menschen. Sie können aber auch manipulative und repressive Komponenten enthalten, Bedeutungslosigkeit als Zeichen ihrer Unveränderlichkeit inszenieren und sie verbinden menschliches Tun sogar mit Vorgängen, die in der Tierwelt zu beobachten sind.

---

<sup>148</sup> Ebd., 193.

<sup>149</sup> Ebd.



Rituelle Elemente, die im soziokulturellen Umfeld beschrieben werden, führen dazu, dass dieses selbst als ritual- und religionsproduktiv beobachtet werden kann. So trugen ritualkritische Vorgänge zu einer Fokussierung auf ritualpraktische Vorkommnisse und Studien bei. Ritualwissenschaftliche Studien können damit neben anderen Zugängen sowohl die kirchliche Praxis als auch die „Lebenspraxis und Handlungsformen der Mitglieder der Glaubensgemeinschaft“<sup>150</sup> und aller Menschen<sup>151</sup> erläutern. Der Blick auf das rituelle Handeln der Mitglieder der Glaubensgemeinschaft und auf den Außenbereich der Kirche trägt damit potentiell zur Klärung des Innenbereichs bei. Aber dies führt nicht automatisch zu einer gestiegenen Bedeutung theologischer Geltungsansprüche im gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskurs. Die Ritualwissenschaften können aber einen Beitrag dazu leisten, terminologisch und methodisch einen Einblick in wissenschaftliche, kulturelle und gesellschaftliche Wirklichkeiten zu erhalten. Und sie stellen die Möglichkeit zur Verfügung, daran zu erinnern, „dass Menschen seit Jahrtausenden das Dasein einer transempirischen Wirklichkeit erfahren zu haben beanspruchen, diese Wirklichkeit bezeugen und mit dem Namen ‚Gott‘ aussprechen und ansprechen“<sup>152</sup>. Die Tatsache, dass Menschen dies auch in spätmodernen Gesellschaften tun, erfordert auch gegenwärtig, die Geltungsansprüche der jüdisch-christlichen Glaubensstradition in den wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurs einzubringen. Deshalb bieten ritualwissenschaftliche Studien grundsätzlich zwei Perspektiven: Es geht bei der Rezeption ritualtheoretischer Studien um die Fragen, ob und wie die jüdisch-christliche Glaubensstradition in den wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurs eingebracht werden kann und um die Tatsachen, dass auch gegenwärtig christlicher Glaube gelebt und konkret gestaltet wird, dass dabei auch eine Differenz zwischen konkretem Leben und (sakramentalem) Feiern der Christen ausgemacht werden kann und dass christlicher Glaube sowohl für die Ritendiakonie als auch für kontrafaktische Deutungen des Lebens offen ist.

Gerade die Pluriformität ritueller Aspekte verhindert uniforme Deutungen, welche in der Wirklichkeit des soziokulturellen Umfeldes nur beschränkte Wirkung entfalten können. In dieser Vielfalt prägen Diskurse über rituelle Erschei-

---

<sup>150</sup> Michael SIEVERNICH, Pastoraltheologie, die an der Zeit ist, in: Clemens SEDMAK (Hg.), Was ist gute Theologie?, Innsbruck 2003, 225-239, hier 234.

<sup>151</sup> Vgl. Herbert HASLINGER u. a., Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie, in: DERS. u. a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 19-36.

<sup>152</sup> Edmund ARENS, Gottesbestreitungen. Ansichten des neuen Atheismus, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 12/1 (2013), 95-119, hier 114 (<http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2013-01/08.pdf>; abgerufen am 12.01.2018).

nungsformen auch die pastoraltheologische Forschung, sei es, dass Rituale im 19. Jahrhundert als Anwendungsgebiet für theologische Reflexion verstanden werden, sei es aber auch in kritischer Auseinandersetzung oder in bewusster, oder teilweise unreflektierter Übernahme ritualtheoretischer Terminologien, forschungspraktischer Methoden und Themenfelder. Die Wirklichkeit ist in christlicher Sichtweise eben auch durch rituelle Aspekte geprägt.<sup>153</sup> Genau das macht aber auch deutlich, dass sie durch jegliches rituelles Handeln eingehend gedeutet werden kann, sei es durch die Kritik repressiver Riten oder durch hilfreiche Interferenzen, die Rituale und ritualwissenschaftliche Studien bieten können. Dabei scheint der pastoraltheologische Forschungsansatz, sei er empirisch, handlungstheoretisch oder einem anderen Konzept verpflichtet, grundsätzlich Möglichkeiten zu bieten, ritualwissenschaftliche Forschungen in den theologischen Diskurs einzubringen. Wichtig erscheint vor allem, dass die Sprachlosigkeit gegenüber soziokulturellen Phänomenen, welche als prägend klassifiziert werden können, überwunden ist und dass diese Beschäftigung auch in Zukunft als theologische Aufgabe qualifiziert wird.

---

<sup>153</sup> Vgl. z. B. Lk 22,19; 1 Kor 11,24-25.

BENJAMIN DAHLKE

## „Nacht der Bildlosigkeit“?

Problematik und Begründung eschatologischer Aussagen\*

*Abstract:* Eschatological statements are problematic in that they display future events which, by definition, lie outside the horizon of human experience. Additionally, there are several other objections against them. Due to this, many theologians have been cautious, if not reluctant, with respect to them. In this paper a number of objections shall be presented. At the paper's end, a strategy of meeting the challenges shall be outlined, namely a Christological grounding of eschatological statements. Whether and in how far this very strategy is successful deserves further reflexion.

Philosophie und Theologie haben eine ebenso lange wie verwickelte gemeinsame Geschichte.<sup>1</sup> Aber während viele Philosophen wohl bestreiten würden, dass ein produktives Miteinander beider Disziplinen wünschenswert, ja überhaupt möglich ist, kommen Theologen gar nicht umhin, das Gespräch zu suchen. Ohne hermeneutische Sensibilität und erkenntnistheoretische Überlegung ist ein intellektuell redlicher Umgang mit dem, was als Offenbarung bezeichnet wird, nämlich unmöglich. Wie wichtig dieser Umgang ist, zeigt sich insbesondere bei eschatologischen Aussagen. Im Folgenden wird zunächst geklärt, was unter solchen zu verstehen ist (1). Dann gilt es, ihre Problematik zu erläutern (2), um abschließend einen Versuch vorzustellen, wie eschatologische Aussagen auf eine Weise getroffen werden können, dass sie dem naheliegenden Verdacht entgehen, bloße Spekulation zu sein (3). „Ein vom Diesseits unterschiedenes Jenseits ist dem Zugriff des Menschen entzogen. Deshalb kommt unweigerlich die Phantasie ins Spiel, wird es zeit-räumlich vorgestellt.“<sup>2</sup>

---

\* Vorliegender Artikel dokumentiert meine Antrittsvorlesung, gehalten an der Theologischen Fakultät Paderborn am 20. Juni 2018.

<sup>1</sup> Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996; Harald SCHÖNDORF, *Philosophie und Theologie. Ein Verhältnis mit Variationen*, in: *ThPh* 84 (2009), 73-83.

<sup>2</sup> Vgl. Lucian HÖLSCHER (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007. Sozialgeschichtliche und kulturwissenschaftliche Studien führen vor Augen, in welch hohem Maß jeweils gängige Konzepte bei der Entfaltung christlicher Zukunftserwartung eine Rolle spielten; wie stark dabei die durch Heilsangst beflügelte Phantasie waltete. Siehe etwa Herbert VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, München 1993; Bernhard LANG / Colleen MCDANNELL, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1996; Stefan SIEMONS, *Jenseitssorge und Jenseitsvorsorge. Volkstümliche Vorstellungen vom Leben nach dem Tod und brauchwürdige Mittel der Angstbewältigung*,

## 1. Was sind eschatologische Aussagen?

In den Glaubensbekenntnissen, die zu altkirchlicher Zeit entstanden sind und bis heute konfessionsübergreifend liturgisch Verwendung finden, werden inhaltliche Aussagen über das Christentum zusammenhängend dargestellt. Üblicherweise sind sie dreiteilig. Als Gliederungsprinzip fungieren die trinitarischen Personen, denen je eine Sachdimension zugeordnet wird: dem Vater die Schöpfung, dem Sohn die Erlösung und dem Geist die Heiligung. Diese Gliederung hat zudem eine gewisse chronologische Ordnung, weil die Entstehung der Welt dem Auftreten Jesu von Nazareth vorangeht, dem wiederum die Zeit der Kirche folgt. Letztere umfasst über die Gegenwart der jetzt Glaubenden hinaus noch die Zukunft. Entsprechend schließen sowohl das *Nicaeno-Konstantinopolitanum* als auch das *Apostolicum* mit dem Bekenntnis zur Auferstehung der Toten samt dem ewigen Leben.

Die damit zumindest angedeutete christliche Zukunftserwartung wurde im Lauf der Theologiegeschichte zu entfalten gesucht. In der Neuzeit bildete sich ein selbständiger dogmatischer Traktat heraus, der zumeist *De novissimis* überschrieben war. Behandelt wurden Themen wie der Tod des Einzelnen, das persönliche und das allgemeine Gericht. Konfessionelle Prägungen spielten durchaus eine Rolle, weil Lutheraner und Reformierte die Vorstellung eines als Reinigungsort konzipierten Zwischenzustandes (*purgatorium* oder ‚Fegefeuer‘ genannt) ablehnten. Entsprechend konzipierten sie die Dogmatik auf andere Weise als ihre katholischen Fachkollegen. Trotzdem überwogen die Gemeinsamkeiten hinsichtlich von Anlage und Methodik die inhaltlich begründeten Unterschiede.<sup>3</sup>

Als das Deutsche das Lateinische als Wissenschaftssprache abzulösen begann, bürgerte sich ein, den Traktat mit ‚Lehre von den letzten Dingen‘ zu überschreiben. Die dem Griechischen entlehnte Bezeichnung ‚Eschatologie‘ begegnet zwar bereits bei orthodoxen Lutheranern, war aber ein Kunstwort, das ansonsten kaum rezipiert wurde.<sup>4</sup> Erst während des 19. Jahrhunderts setzte es sich durch. Erheblichen Anteil daran hatte Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-

---

in: DERS. / Stefan SCHREIBER (Hg.), *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*, Darmstadt 2003, 193-211; Peter BROWN, *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Cambridge, MA 2015; Philip C. ALMOND, *Afterlife. A History of Life after Death*, London / New York 2016. Zur Kraft der Imagination siehe Gunther WENZ, *Vollendung* (Studium Systematische Theologie 10), Göttingen 2015, 61-82.

<sup>3</sup> Vgl. WENZ, *Vollendung* (s. Anm. 2), 83-102. Siehe auch DERS., *Evangelische Gedanken zum Fegefeuer*, in: *MThZ* 67 (2016), 2-34.

<sup>4</sup> Zur Begriffsgeschichte siehe Gerhard SAUTER, *Begriff und Aufgabe der Eschatologie. Theologische und philosophische Überlegungen*, in: *NZSTh* 30 (1988), 191-208.

1834). Er gab ‚Eschatologie‘ den Vorzug, weil dieser Ausdruck weniger dinglich sei – schließlich gehe es um innere Vorgänge.<sup>5</sup> Außerdem sprach Schleiermacher von ‚prophetischen Lehrstücken‘. Eschatologische Aussagen artikulieren nämlich in der Gegenwart eine Zukunft, die als solche noch aussteht. Folglich können sie nicht denselben Erkenntnisstatus wie die übrigen Teile der Dogmatik haben, die sich auf das stützen, was in der Vergangenheit geschehen ist.

Obwohl Schleiermacher die Problematik eschatologischer Aussagen sah, schied er sie nicht aus der Dogmatik aus, sondern behielt sie unter Vorbehalt bei. Hierfür ist er der Inkonsequenz gescholten worden. Namentlich dem Göttinger Systematiker Emanuel Hirsch (1888-1972) schien es intellektuell unredlich, angesichts der vielfältigen in der neueren Geistesgeschichte vorgebrachten Einwände an einer konkreten Ausgestaltung der christlichen Zukunftshoffnung festzuhalten.<sup>6</sup> Hinzu kam das lutherische Motiv der Rechtfertigung allein aus Glauben: Anstatt wissen zu wollen, wie es in der Zukunft aussieht, solle sich der Mensch bescheiden und auf die Gnade Gottes vertrauen.<sup>7</sup> Es gelte, die „Nacht der Bildlosigkeit“ auszuhalten – so Hirsch.<sup>8</sup>

Eine solch dezidierte Position wird man innerhalb der katholischen Theologie vergeblich suchen. Hier fehlte bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts

---

<sup>5</sup> Zum Folgenden siehe Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31), Bd. 2 (Kritische Gesamtausgabe I/13,2), Berlin / New York 2003, 456-493 (§§ 157-163).

<sup>6</sup> Vgl. Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. 5, Gütersloh 1954, 328-330. Siehe zudem DERS., *Leitfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen 1938, 173-175 (§ 90. Die Vollendung des Glaubens im Tode), hier 173f.: „Die umfangreichen Aussagen christlicher Hoffnungslehre über Zwischenzustand oder Seelenschlaf, Totenauferstehung oder Unsterblichkeit, jüngstes Gericht, ewige Seligkeit oder ewige Verdammnis oder Wiedereinbringung aller zum ewigen Leben sind das sonderbarste und widerspruchreichste Stück christlicher Theologie und gehören zweifellos zu den in der Geschichte der Religionen sonst gang und gebe seienden mythologischen Produktionen [...], mit denen das Christentum zu seiner Ehre sich ansonst so tief nicht eingelassen hat.“

<sup>7</sup> Emanuel HIRSCH, *Das Wesen des reformatorischen Christentums*, Berlin 1963, 163-188.

<sup>8</sup> Ebd., 174. Diese Wendung hat in der evangelischen Theologie weithin Resonanz erfahren, was kritische Vorbehalte einschloss: Jörg BAUR, *Himmel ohne Gott. Zum Problem von Weltbild und Metaphysik*, in: DERS., *Einsicht und Glaube*, Bd. 2, Göttingen 1994, 77-89, hier 78f.; Hans Martin MÜLLER, *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre*, Berlin / New York 1996, 392f.; Dietz LANGE, *Glaubenslehre*, Bd. 2, Tübingen 2001, 425f. Eine Rekonstruktion von Hirschs Eschatologie bietet Anna-Maria KLASSEN, *Die theologische Deutung des Todes bei Emanuel Hirsch. Eine systematisch-theologische Analyse mit einem Ausblick auf gegenwärtige glaubenspraktische Fragen (Dogmatik in der Moderne 20)*, Tübingen 2018. Speziell zur Wendung „Nacht der Bildlosigkeit“ siehe ebd., 38-42.

hinein das Bewusstsein, wie prekär eschatologische Aussagen sind. Über ihre vielfältige, nicht zuletzt erkenntnistheoretische Problematik machte man sich keine Gedanken; hermeneutische Überlegungen unterblieben. Wohl nur deshalb konnten geschlossene, vollständig ausgebaute Traktate geschrieben werden, die keine Frage offenließen. Nimmt man die Lehrbücher zur Hand, die unter dem Eindruck der Neuscholastik geschrieben wurden, also jener Richtung, die damals die katholische Theologie dominierte, dann war bei ihnen die Unterscheidung von individueller und universaler Eschatologie kennzeichnend. Während jene beim Tod des Menschen ansetzte, um Himmel, Hölle und Fegefeuer als bestimmten Orten zugeordnete Zustände der nun leiblosen Seele zu profilieren, umfasste diese das Kommen Jesu Christi zum Endgericht und die anschließende Vollendung der Welt.<sup>9</sup> Als Grundlage für all dies galt die in Heiliger Schrift und Tradition hervortretende Offenbarung. Daher wurden unter Rückgriff auf das Alte und Neue Testament sowie kirchliche Lehrentscheidungen Leitsätze erstellt, die in großer Konkretheit über die Zukunft Auskunft gaben. Umso bemerkenswerter ist eine Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation aus dem Jahr 1979 – damals war die Neuscholastik gerade flächendeckend verschwunden –, in der hinsichtlich eschatologischer Aussagen vor jedweder Leichtfertigkeit gewarnt wird.<sup>10</sup> Für eine detaillierte Darstellung dessen, was nach dem Tod geschehe, fehlten schlichtweg belastbare Grundlagen, ohne dass dies zu einem grundsätzlichen Verzicht führen müsse. Verständlich wird die hier angemahnte Zurückhaltung, bedenkt man die Problematik eschatologischer Aussagen.

## 2. Die Problematik eschatologischer Aussagen

Seit Ende des 18. Jahrhunderts, als es unter dem Eindruck der Aufklärung zu einer kritischen Durchmusterung der christlichen Glaubenslehre kam, sind immer wieder Einwände gegen eschatologische Aussagen vorgebracht worden: Erstens gelten sie als grundlos, denn was in der Zukunft liegt, entzieht sich gegenwärtiger Erfahrung und lässt sich damit überhaupt nicht überprüfen. Mehr

---

<sup>9</sup> Beispielhaft dafür sind Heinrich LENNERZ, *De novissimis*, Rom <sup>3</sup>1934; Franz DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Bd. 3, Münster <sup>7/8</sup>1937, 386-478; Ludwig OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1957, 563-590 (*Die Lehre von den Letzten Dingen oder von der Vollendung [Eschatologie]*); Joseph POHLE, *Lehrbuch der Dogmatik*. Neubearbeitung von Josef GUMMERSBACH, Bd. 3, Paderborn 1960, 647-724.

<sup>10</sup> Die relevanten Passagen finden sich in der deutschen Übersetzung: *Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie* (VApS 11), Bonn 1979, 6.

als sich etwas auszumalen oder zu wünschen, scheint von daher unmöglich; es besteht die Gefahr zumindest phantasievoller, wenn nicht gar schriller oder angstmachender Projektion. Zweitens fügt sich zu keinem klaren Bild, was in der Heiligen Schrift zu finden ist; verschiedene Aussagen in den unterschiedlichen biblischen Büchern stehen nebeneinander, ohne sich systematisieren zu lassen. Auf *die* Offenbarung kann sich die Eschatologie damit – falls überhaupt – nur höchst bedingt stützen. Drittens ist die Eschatologie durch eine ungebrochene Gegenständlichkeit gekennzeichnet, die das Metaphorische eschatologischer Aussagen übersieht. Das ‚Feuer‘ ist dafür ein Beispiel. Viertens beruht die übliche Lehrbildung auf Voraussetzungen, die unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne als überholt gelten müssen. Das betrifft etwa die Bindung an ein bestimmtes Weltbild, das eine Topographie des Jenseits meinte entwerfen zu können. ‚Himmel‘, ‚Fegefeuer‘ und ‚Hölle‘ galten als Orte, an denen Lebensleistungen belohnt oder eben bestraft werden. Auf diese vier Einwände soll im Weiteren in größerer Ausführlichkeit eingegangen werden.

## 2.1 Der philosophische Einwand

Für Immanuel Kant (1724-1804) sind es nur wenige Kernfragen, mit denen die Philosophie befasst ist, nämlich was wir wissen können (Erkennen), was wir tun sollen (Handeln), was wir hoffen dürfen (Glauben) und – in Bündelung all dessen – was der Mensch ist (Anthropologie). Die beiden ersten Fragen suchte Kant in den Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft zu beantworten. Beide Schriften wurden aber nicht nur kontrovers diskutiert, sondern riefen überdies die preußische Zensurbehörde auf den Plan. Von daher musste Kant nochmals vorsichtiger agieren, als er die dritte Frage in Angriff nahm, zumal er dabei unweigerlich auf christliche Glaubensüberzeugungen einzugehen hatte. Erst nach erheblichen Auseinandersetzungen mit den Zensoren konnte *Die Religion in den Grenzen der reinen Vernunft* erscheinen.<sup>11</sup> Wohl im Zusammenhang mit dieser Schrift entstand ein kurzer Aufsatz, den er im Juni 1794 veröffentlichte: *Das Ende aller Dinge*. Auf nur wenigen Seiten setzte er sich kritisch mit eschatologischen Aussagen auseinander, ja er destruierte sie.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (PhB 545), Hamburg <sup>2</sup>2017. Einleitend stellte Kant eine biblische und eine philosophische Theologie gegenüber (ebd., 10-13). Was sich aufgrund von Offenbarung oder Vernunft hinsichtlich der Religion sagen lässt, wird damit klar geschieden.

<sup>12</sup> Immanuel KANT, *Das Ende aller Dinge*, in: DERS., *Werke*, Bd. 6, hg. von Wilhelm WEISCHEDL, Darmstadt 1964, 175-190. Zur Erschließung siehe Jörg LAUSTER, *Das ‚furchtbar-erhabene‘ Ende der Dinge. Überlegungen zur religiösen Bedeutung der Vorstellung vom*

Kant griff übliche Wendungen auf und prüfte sie auf ihre Stimmigkeit hin. Dazu zählte der Satz, beim Tod handle es sich um den Übergang von der Zeit in die Ewigkeit, ferner die Vorstellung des Jüngsten Gerichts samt ihrer apokalyptischen Dimension. Nach Auffassung des Königsberger Philosophen entspringen alle diese Wendungen einer Vernunft, die unzureichend über sich aufgeklärt ist. Eigentlich kann sie nur mit dem operieren, was ihr an Sinneseindrücken gegeben ist, doch greife sie darüber hinaus. Um der Verwirklichung ihrer Handlungsdimension willen verende sie die gegebenen, vom Christentum geprägten Sprachformen, ohne dies aber deutlich zu machen. Was als religiöse Rede daherkommt, dient in Wirklichkeit der Rechtfertigung moralischen Handelns, d. h. Menschen sollen zu einem sittlichen Lebenswandel gelangen.<sup>13</sup> Zusammenfassend meint Kant darum, dass

„wir es hier bloß mit Ideen zu tun haben (oder damit spielen), die die Vernunft sich selbst schafft, wovon die Gegenstände (wenn sie deren haben) ganz über unsern Gesichtskreis hinausliegen, die indes, obzwar für das spekulative Erkenntnis überschwänglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten sind, sondern in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenstände, was sie an sich und ihrer Natur nach sind, nachzugrübeln, sondern wie wir sie zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten, Grundsätze zu denken haben (wodurch sie, die sonst gänzlich leer wären, objektive praktische Realität bekommen)“.<sup>14</sup>

---

Weltende, in: Roderich BARTH u. a. (Hg.), *Erleben und Deuten* (FS Ulrich Barth), Tübingen 2015, 423-436; Johanna Christine JANOWSKI, *Biblische Spuren und Motive in der Eschatologie I. Kants. Eine Skizze*, in: Harald MATERN u. a. (Hg.), *Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant* (Dogmatik in der Moderne 14), Tübingen 2016, 221-275; Burkhard NONNENMACHER, *Vernunft und Glaube bei Kant* (Collegium Metaphysicum 20), Tübingen 2018.

<sup>13</sup> Vgl. KANT, *Das Ende aller Dinge* (s. Anm. 12), 176f., 178f., 181f. Ähnlich hatte er geschrieben in KrV A 852/B 880: „Es ist merkwürdig genug, ob es gleich natürlicherweise nicht anders zugehen konnte, daß die Menschen im Kindesalter der Philosophie davon anfangen wo wir jetzt lieber endigen möchten, nämlich, zuerst die Erkenntnis Gottes und die Hoffnung oder wohl gar die Beschaffenheit einer andern Welt zu studieren. Was auch die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zustande der Völker übrig waren, für grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, so hinderte dieses doch nicht den aufgeklärtern Teil, sich freien Nachforschungen über diesen Gegenstand zu widmen, und man sahe leicht ein, daß es keine gründliche und zuverlässigere Art geben könne, der unsichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen, um wenigstens in einer andern Welt glücklich zu sein, als den guten Lebenswandel. Daher waren Theologie und Moral die zwei Triebfedern, oder besser, Beziehungspunkte zu allen abgezogenen Vernunftforschungen, denen man sich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erstere war indessen eigentlich das, was die bloß spekulative Vernunft nach und nach in das Geschäfte zog, welches in der Folge unter dem Namen der Metaphysik so berühmt geworden.“

<sup>14</sup> Ebd., 181f.



Folglich sind eschatologische Aussagen ein „Produkt unsrer eignen Vernunft“.<sup>15</sup>

Deshalb braucht Kant die gängige Eschatologie weder zu attackieren noch gar prinzipiell abzulehnen. Trotz aller Vorbehalte sieht er ihren praktischen Nutzen.<sup>16</sup> Damit ist allerdings zugleich klar, dass sämtliche Aussagen über die letzten Dinge vielleicht die Moral befördern können, aber eigentlich haltlos sind. Sie stellen wort- und bildreiche Versuche dar, anschaulich zu machen, was sonst abstrakt bliebe, nämlich die Theorie moralischen Handelns.

## 2.2 Der exegetische Einwand

In der Dogmatik war es lange Zeit üblich, aus der kirchlichen Lehrbildung verdichtete Sätze mit Belegstellen aus der Heiligen Schrift zu garnieren. So genannte *dicta probantia* sollten die Richtigkeit der jeweiligen Proposition belegen. Ob sie tatsächlich meinten, was mit ihnen belegt zu werden schien, war beinahe unerheblich.<sup>17</sup> Gegen solch ein offenkundig verkürztes Verständnis, das den Ursprungssinn der biblischen Texte übergang, regte sich allerdings Widerstand. Die Exegese emanzipierte sich zunehmend von dogmatischen Vorgaben. Aufgrund der immer gängigeren historischen Kritik geriet das Schriftprinzip, das zu den Spezifika lutherischer und reformierter Theologie gehört hatte, in eine tiefgreifende Krise. Es kam zu einer Umformung der evangelischen Dogmatik, die sich unter Rückgriff auf subjektivitätstheoretische Ansätze neu aufstellte. Was jenes für die konfessionelle Identität wichtige reformatorische Programmwort *sola scriptura* unter diesen Bedingungen überhaupt bedeuten kann, wird bis heute diskutiert.<sup>18</sup>

Ähnlich wie auf evangelischer Seite gewann die katholische Exegese ihr Profil in einem konfliktreichen Prozess der Absetzung von der Dogmatik. Dies geschah allerdings erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Lehramtlich gestützt wurde dies vom Zweiten Vatikanischen Konzil, das nicht nur die Exegese aufwertete (*Optatam totius* Nr. 16), sondern zudem die Bedeutung des Ursprungs-

---

<sup>15</sup> Ebd., 182.

<sup>16</sup> So bescheinigt Kant (ebd., 187-190) dem Christentum etwas ‚Liebenswürdiges‘. In der Kritik der reinen Vernunft findet sich bereits die Unterscheidung von doktrinalem und moralischem Glauben (A 820/B 848-A 831/B 859). Dieser sei jenem klar überlegen (A 827f./B 855f.).

<sup>17</sup> Kritisch dazu Peter WALTER, „Quelle“ oder „Steinbruch“? Über den Umgang der Dogmatik mit der Bibel, in: Karl LEHMANN / Ralf ROTHENBUSCH (Hg.), Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie (QD 266), Freiburg i. Br. u. a. 2014, 79-103.

<sup>18</sup> Überlegungen zum Thema finden sich in der Zeitschrift für Neues Testament 20 (2017).

sinns herausstellte (*Dei Verbum* Nr. 12). Zu welchem Wandel es kam, soll anhand der Auslegungsgeschichte von 1 Kor 3,10-15 verdeutlicht werden. Diese Stelle zählte in den neuscholastischen Dogmatikhandbüchern zu den *dicta probantia* für die Lehre vom Fegfeuer.<sup>19</sup> Seitens der damaligen Exegese wurde nicht weiter problematisiert, ob das eine zutreffende Deutung darstellte.<sup>20</sup> Geradezu mutig war der spätere Münchner Neutestamentler Joachim Gnilka (1928-2018), als er im Jahr 1960 schrieb, jene Lehre sei in der Schrift noch nicht voll ausgeprägt, sondern nur so ansatzmäßig enthalten, dass die spätere theologische Entwicklung darauf aufbauen konnte.<sup>21</sup> Unter Verweis auf evangelische Autoren bezeichnete er 1 Kor 3,15b als ‚schwierigen‘ Vers, ohne zu einer weitergehenden Aussage zu gelangen.<sup>22</sup> Schon bald darauf mussten historisch-kritisch arbeitende Exegeten keine Rücksicht mehr auf dogmatische Befindlichkeiten nehmen.<sup>23</sup> Sie konnten offen erklären, dass die genannte Paulus-Stelle ungeeignet sei, die Lehre vom Fegfeuer zu stützen.<sup>24</sup> Was dieser Befund in systematischer Hinsicht bedeutet, blieb und bleibt freilich offen.

Mit dem Purgatorium ist noch ein weiteres Problem verbunden, das die Eschatologie insgesamt betrifft. Ihre metaphorische Dimension wurde nämlich unzureichend berücksichtigt.

---

<sup>19</sup> Vgl. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik* (s. Anm. 9), 447f.; OTT, *Grundriss* (s. Anm. 9), 576; POHLE-GUMMERSBACH, *Lehrbuch* (s. Anm. 9), 684. Ähnlich Rudolf HINDRINGER, Art. „Fegfeuer“, in: *LThK* 3 (1931), 979-982, hier 979. Selbst der später des Modernismus verdächtige Herman SCHELL, *Katholische Dogmatik*, Bd. 3/2, Paderborn 1893, 781 schrieb über 1 Kor 3,11-15: „Jedenfalls liefert die Stelle einen vollen Beweis für die katholische Lehre vom Fegfeuer nach ihrem strengdogmatischen Inhalt, auch wenn unter dem Tag des Herrn der allgemeine Gerichtstag zu verstehen ist.“ Siehe zudem Artur Michael LANDGRAF, *1 Cor 3,10-17 bei den lateinischen Vätern und in der Frühscholastik*, in: *Bib.* 5 (1924), 140-172.

<sup>20</sup> Vgl. Otto KUSS, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater* (RNT 6/1), Regensburg 1940; Joachim GNILKA, *Ist 1 Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?*, Düsseldorf 1955. Gnilka zeichnete die patristische Diskussion nach, klammerte die Dogmatik aber aus.

<sup>21</sup> Vgl. Joachim GNILKA, Art. „Fegfeuer II. Lehre der Schrift“, in: *LThK*<sup>2</sup> 4 (1960), 50f., hier 50.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 51.

<sup>23</sup> Auf diesen Prozess reflektiert Michael THEOBALD, *Weder Magd noch Hofnarr: Vom unverzichtbaren Dienst katholischer Exegese des Neuen Testaments*, in: *ThQ* 196 (2016), 107-126.

<sup>24</sup> Vgl. Ingo BROER, Art. „Fegfeuer II. Biblischer Befund“, in: *LThK*<sup>3</sup> 3 (1995), 1204f.; Jacob KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg 1997, 77f. Interessant in dieser Hinsicht sind die Bemerkungen bei Hans Urs VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Freiburg i. Br. 1990, 172f.

## 2.3 Die Gegenständlichkeit eschatologischer Aussagen

Mit einiger Wahrscheinlichkeit hat Jesus von Nazareth selbst vom Feuer gesprochen, das die Feinde verzehren werde. Damit griff er auf alttestamentliche Stellen zurück.<sup>25</sup> Im Laufe der Christentumsgeschichte wurde das Feuer aber schnell zu einem zentralen Bestandteil der Eschatologie. Es loderte ebenso im Reinigungsort, der im Deutschen ja nicht zufällig als ‚Fegefeuer‘ bezeichnet wird, wie in der Hölle. In der Imagination wurde daraus eine qualvolle Pein, die all jene erwartete, die kein sittsames Leben im Sinne der Kirche geführt hatten. Geistliche schärfen konformes Verhalten ein, etwa mittels der berühmt-berüchtigten Höllenpredigten, die ein eigenes Genre der Verkündigung darstellten.<sup>26</sup> James Joyce (1882-1941) hat dem ein literarisches Denkmal gesetzt. In seinem autobiographisch grundierten Roman *Portrait of the Artist as a Young Man* schildert er, wie der jugendliche Protagonist, Stephen Dedalus, Vorträge in seiner von Jesuiten geführten Schule hört. Ein Pater malt höchst anschaulich und wortmächtig aus, was dem unbußfertigen Sünder alles nach dem Tod passieren wird.<sup>27</sup>

Was aus heutiger Sicht schrill und vollkommen überzogen klingen mag, fand durchaus Anhalt an damaligen theologischen Auffassungen. Zu verweisen ist auf den Münsteraner Dogmatiker Joseph Bautz (1843-1917).<sup>28</sup> Bautz griff insbesondere auf scholastische Autoren zurück und führte zahlreiche *dicta probantia* an, um die Hölle im Erdinnern zu lokalisieren. Er sah seine Auffassung durch neuere naturwissenschaftliche Erkenntnisse gestützt. Wenn sich Geologen zufolge im Erdinnern gewaltige, unvorstellbar heiße Feuermassen befinden, dann decke sich das mit dem, was Bibel und katholische Theologie lehren.<sup>29</sup> Ferner stimme es mit dem Athanasischen Glaubensbekenntnis überein, das von einem

---

<sup>25</sup> Vgl. Gerhard BAUDY, Biblische Feuermetaphorik: Die Feuertaufe der Auserwählten und die ertezeitlichen Determinanten von Weltenbrand und Höllenfeuer, in: Jürgen TUBACH u. a. (Hg.), Sehnsucht nach der Hölle? Höllen- und Unterweltsvorstellungen in Orient und Okzident (StOR 63), Wiesbaden 2012, 101-125, bes. 104f.

<sup>26</sup> Höllenpredigten waren selbstverständlicher Bestandteil der im 19. und 20. Jahrhundert häufig von Ordensleuten durchgeführten Volksmissionen, die zu einer Intensivierung des kirchlichen Lebens führen sollten. Siehe dazu Benjamin ZIEMANN, Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945-1975 (KSG 175), Göttingen 2007, 120, sowie Michael N. EBERTZ, Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung, in: HÖLSCHER, Das Jenseits (s. Anm. 2), 233-258.

<sup>27</sup> James JOYCE, *Portrait of the Artist as a Young Man*, New York 1916 (Kapitel III).

<sup>28</sup> Joseph BAUTZ, Die Hölle. Im Anschluß an die Scholastik dargestellt, Mainz <sup>2</sup>1905. Die gesamte Eschatologie behandelt Bautz in seinem Lehrbuch: Grundzüge der Katholischen Dogmatik, Bd. 4, Mainz 1893, 225-345 („Die Lehre von der Vollendung“).

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 147f.

*ignum aeternum* spreche, in das die Sünder schließlich gelangen.<sup>30</sup> Für Bautz war damit klar, dass es sich beim Höllenfeuer um ein wirkliches handle.<sup>31</sup> Zwar läge diesbezüglich noch keine dogmatische Entscheidung im strengeren Sinn vor, weshalb es nicht automatisch häretisch sei, das Feuer als metaphorisch zu verstehen; doch hätten sich zahlreiche Theologen entsprechend geäußert.<sup>32</sup>

Sicherlich vertrat Bautz eine Außenseiterposition, und andere Fachvertreter verwarnten sich gegen einen naiven Realismus.<sup>33</sup> Trotzdem fällt auf, wie schwankend-unreflektiert die Redeweise des Feuers in der katholischen Dogmatik war. Inwieweit eschatologische Aussagen gegenständlich sein können oder ob sie nicht grundsätzlich metaphorisch sein müssen, blieb ungeklärt.<sup>34</sup> Nur in Ermangelung hermeneutischer Reflexion konnte Bautz ja die Hölle im Erdinnern lozieren, sie also als einen tatsächlich vorhandenen Raum anstelle eines personalen Zustandes verstehen. Das leitet zu einem weiteren Einwand gegen die Eschatologie über.

#### 2.4 Die Bindung an ein überholtes Weltbild

Zu den Eigentümlichkeiten der klassischen Eschatologie zählt eine Topographie des Jenseits, d. h. es werden durchaus räumlich verstandene Orte angegeben und mit bestimmten Endzuständen gekoppelt.<sup>35</sup> Grundsätzlich wurde zwischen ei-

---

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 149.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 149f.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 150f.

<sup>33</sup> Vgl. Bernhard BARTMANN, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2, Freiburg i. Br. <sup>4/5</sup>1921, 500; Michael SCHMAUS, Von den Letzten Dingen, Regensburg / Münster 1948, 473 mit Anm. 58; POHLE-GUMMERSBACH, Lehrbuch (s. Anm. 9), 675. Bartmann mahnte (ebd.) grundsätzlich zur Zurückhaltung: „In der populären Unterweisung wird ein besonnener Seelsorger alle wahrhaft unbeantwortlichen Fragen der Eschatologie entsprechend ihrem prophetischen Charakter mit großer Vorsicht behandeln oder vielmehr in der Erörterung übergehen.“ Entsprechend handelte er die Eschatologie vorsichtig, mit einem stark historischen Einschlag ab (ebd., 478-520).

<sup>34</sup> Selbst beim ansonsten fortschrittlichen Münchner Dogmatiker Michael Schmaus (1897-1993) finden sich deshalb Ungereimtheiten. Denn einerseits bezeichnete er mit Verweis auf Schrift und Tradition das Höllenfeuer als ein wirkliches; andererseits bemerkte er, dass nach dem Tod nur leibfreie Seelen vorhanden seien. Um diese Spannung aufzulösen, nahm Schmaus zum analogen Charakter theologischer Aussagen Zuflucht, was aber weder überzeugend noch konsequent war. Vgl. DERS., Von den Letzten Dingen (s. Anm. 33), 672-676.

<sup>35</sup> Zum Folgenden siehe Richard BAUCKHAM, *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (NT.S 93), Leiden u. a. 1998; Michael LABAHN / Manfred LANG (Hg.), *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ABIG 24), Leipzig 2007; Wolfgang BEINERT, *Vom Fegfeuer*

nem Unten und einem Oben unterschieden.<sup>36</sup> Während der lichtvolle Himmel als Ort gelungener Vollendung galt, tummelten sich sämtliche Übeltäter in der finsternen, allenfalls vom Höllenfeuer erleuchteten Unterwelt. Derartige Vorstellungen haben nicht nur erheblichen Einfluss auf Literatur und Kunst genommen, sondern die Theologie selbst bestimmt, zumal sie Anhalt an biblischen Textstellen finden. Beispielsweise mahnt Jesus laut dem Markusevangelium, man solle Acht geben, nicht in die *γέεννα* geworfen zu werden (Mk 9,47f.). Gemeint ist ein unterirdischer Ort ewiger Vergeltung, der im südlich von Jerusalem gelegenen Hinnon-Tal lokalisiert wurde.<sup>37</sup> Auch in 1 Petr 3,19f. und 4,6 liegt eine räumliche Vorstellung zugrunde. Dort heißt es nämlich, Jesus Christus habe nach seinem Tod die im Untersten (*τὰ κατώτατα*, im Lateinischen: *inferos*) gefangenen Geister, die Toten, besucht, um ihnen zu predigen. In der weiteren Theologiegeschichte entwickelte sich – nicht zuletzt auf der Basis dieser Textstelle – die Vorstellung eines *descensus ad inferos*, der schließlich sogar Eingang ins *Apostolicum* fand.<sup>38</sup> Seit der Aufklärung erfuhr diese Vorstellung allerdings erhebliche Kritik. Dennoch machte Hans Urs von Balthasar (1905-1988) sie im Rahmen seiner Karsamstagstheologie fruchtbar.<sup>39</sup> Der vormalige Jesuit gestand zu, dass sich der Verdacht unkontrollierter Spekulation aufdränge und für das moderne Bewusstsein Sperriges wie etwa ein räumliches Verständnis hinzukämen. Trotzdem betrachtete er – wie vor ihm schon andere katholische Dogma-

---

und anderen dunklen Jenseitsorten. Über das Schicksal der Halbguten, in: StZ Bd. 226 (2008), 310-322; Walter AMELING (Hg.), *Topographie des Jenseits. Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike* (Altertumswissenschaftliche Kolloquien 21), Stuttgart 2011; Joachim HAMM / Jörg ROBERT (Hg.), *Unterwelten. Modelle und Transformationen*, Würzburg 2014; Bernd OBERDORFER, *Gott im Himmel? Der Himmel als religiöser Imaginationsraum*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Der Himmel als transkultureller ethischer Raum. Himmelskonstellationen im Spannungsfeld von Literatur und Wissen*, Göttingen 2016, 17-33.

<sup>36</sup> Beispiele dafür liefern DH 857f., 1305f.

<sup>37</sup> Zum Hintergrund siehe Klaus BIEBERSTEIN, *Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems*, in: Bernd JANOWSKI u. a. (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 503-539.

<sup>38</sup> Vgl. Martin F. CONNELL, *Descensus Christi ad inferos: Christ's Descent to the Dead*, in: TS 62 (2001), 262-282; Paul KLUMBIES, *Die Verkündigung unter Geistern und Toten nach 1 Petr 3,19f. und 4,6*, in: ZNW 92 (2001), 207-228.

<sup>39</sup> Vgl. BALTHASAR, *Theologie* (s. Anm. 24), 141-176. Balthasars Studie war erstmals im Jahr 1969 erschienen. Zum Hintergrund siehe Manfred LOCHBRUNNER, *Balthasariana. Studien und Untersuchungen*, Münster 2016.

tiker<sup>40</sup> – die Weltbildgebundenheit eschatologischer Aussagen als kein Hindernis.

Anders hingegen Rudolf Bultmann (1884-1976), dessen Entmythologisierungsprogramm in der Nachkriegszeit heftig debattiert wurde.<sup>41</sup> Der systematisch stark interessierte lutherische Neutestamentler wollte längst überholte, dem heutigen Menschen nicht mehr nachvollziehbare Vorstellungen konsequent aus Theologie und Verkündigung scheiden, um damit ein modernekompatibles Verständnis des Christentums zu eröffnen. Hinsichtlich der Eschatologie bemängelte er, dass sie in ihrer herkömmlichen Form einem räumlichen Denken verhaftet sei.<sup>42</sup> Für Bultmann sind jene Hoffnungsbilder, die sich im Neuen Testament finden und welche die kirchliche Verkündigung bestimmt haben, an das antike, von ihm als mythologisch qualifizierte Weltbild gebunden. Dieses betrachte „die jenseitige göttliche Welt des Heils und des Lichtes als eine Sphäre innerhalb des kosmischen Raumes oberhalb unserer Erde“, die sich entweder ins Diesseits herabsenke oder in welche die Seelen der Verstorbenen hinauffahren.<sup>43</sup> Solch ein Verständnis sei obsolet.<sup>44</sup> Um zu einem seiner Auffassung nach erst genuin christlichen Verständnis der Eschatologie zu gelangen, das die Mythologie hinter sich lässt, unterschied Bultmann zwischen dem eigentlichen „Sinn“, d. h. dem angezielten Sachgehalt eschatologischer Aussagen, und ihrer in antiken Vorstellungen verhafteten, von daher irreführenden Sprachgestalt.<sup>45</sup> Letztlich gehe es um die Erfüllung des menschlichen Lebens, das immer mehr zur Vergangenheit werde, sich aber zugleich auf eine offene Zukunft hinbewege.<sup>46</sup>

---

<sup>40</sup> Vgl. BARTMANN, Lehrbuch (s. Anm. 33), 492f.; POHLE-GUMMERSBACH, Lehrbuch (s. Anm. 9), 670f.

<sup>41</sup> Vgl. Paul-Gerhard KLUMBIES, Mythos und Entmythologisierung, in: Christof LANDMESSER (Hg.), Bultmann Handbuch, Tübingen 2017, 383-389; Stephan SCHAEDE, Entmythologisierungsdebatte, in: ebd., 411-416.

<sup>42</sup> Zum Folgenden siehe Rudolf BULTMANN, Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung [1954], in: DERS., Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze (UTB 2316), Tübingen 2002, 248-257.

<sup>43</sup> Ebd., 250.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 251. Siehe zudem DERS., Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, 96-103.

<sup>45</sup> Vgl. BULTMANN, Die christliche Hoffnung (s. Anm. 42), 252.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 257: „Mit dieser Erkenntnis ist auch der Sinn und das Recht der mythologischen Hoffnungsbilder erfasst, insofern diese dem Individuum den Sieg über den Tod verheißen – sei es das jüdische Hoffnungsbild, das von der Auferstehung der Toten redet, sei es das gnostische, das der Seele den Aufstieg in die Lichtwelt verspricht. Das einzig Gewisse der menschlichen Zukunft ist ja, daß jedem Menschen der Tod bevorsteht. Für den, der offen ist für alle Zukunft als die Zukunft des kommenden Gottes, hat der Tod seine Schrecken verlor-

### 3. Die Begründung eschatologischer Aussagen

Eschatologische Aussagen sind in mehrfacher Hinsicht problematisch, ja geradezu prekär, wie im Vorigen gezeigt wurde: Gegen sie lassen sich sowohl philosophische als auch exegetische Einwände vorbringen; sie drohen allzu gegenständlich verstanden zu werden, übersieht man ihre metaphorische Dimension, und schließlich scheinen sie an ein längst überholtes Weltbild gebunden. Angesichts ihrer Problematik stellt sich die Frage, ob es intellektuell redlich ist, sie in Konkretheit zu treffen, ja ob sie überhaupt begründungsfähig sind. Wäre es nicht besser, wie Emanuel Hirsch und Rudolf Bultmann von ihnen abzusehen? Bei Hirsch und Bultmann verbindet sich das Bemühen, Theologie unter den klar herausgearbeiteten Erkenntnisbedingungen der Moderne zu betreiben, mit dem lutherischen Motiv der Rechtfertigung, d. h. was nach dem Tod des Menschen geschieht, bleibt ganz in der Verfügung Gottes. Insofern ist es nicht nur theologisch konsequent, sondern zugleich fromm, von der „Nacht der Bildlosigkeit“ zu sprechen, die es in aller Unanschaulichkeit auszuhalten gelte.

Hierzu ist in der neueren Theologiegeschichte eine Alternative entwickelt worden, und zwar eine christologische Grundlegung.<sup>47</sup> Was über das Leben nach dem Tod gesagt wird, soll von Jesus Christus her gewonnen werden – der gekreuzigte Auferstandene ist sowohl Erkenntnisprinzip als auch Maßstab aller eschatologischen Aussagen. Namentlich Karl Rahner (1904-1984) hat diesen Ansatz konturiert, mit dem er einerseits auf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm reagierte, andererseits die Unterkomplexitäten der Neuscholastik überwinden wollte.<sup>48</sup> Wie der deutsche Jesuit betonte, handelt es sich bei der

---

ren. Er wird darauf verzichten, die Zukunft, die Gott im Tode schenkt, auszumalen; denn alle Bilder von einer Herrlichkeit nach dem Tode können nur Wunschbilder der Phantasie sein; und der Verzicht auf Wunschbilder gehört zur radikalen Offenheit des Glaubens an Gottes Zukunft. Der durch die Entmythologisierung freigelegte Sinn der mythologischen Hoffnungsbilder aber ist der, daß sie von der Zukunft Gottes reden als von der Erfüllung des menschlichen Lebens.“

<sup>47</sup> Für einen ersten Überblick siehe Benjamin DAHLKE, Die christologische Begründung eschatologischer Aussagen, in: *Cath(M)* 71 (2017), 290-305.

<sup>48</sup> Zum Folgenden siehe Karl RAHNER, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln u.a. 1961, 401-428. Eine umfassende Rekonstruktion bietet Harald FRITSCH, *Vollendete Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung. Die Eschatologie Karl Rahners*, Würzburg 2006. Siehe zudem Klaus VECHTEL, *Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (IThS 89)*, Innsbruck / Wien 2014. Andere katholische Theologen, die damals eine christologische Grundlegung vornahmen, waren SCHMAUS, *Von den Letzten Dingen* (s. Anm. 33), 14-16 und Hans Urs von BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*

Eschatologie um keine antizipierende Reportage später erfolgreicher Ereignisse. Vielmehr gehe es für den Christen darum, die je eigene Gegenwart anzunehmen, und zwar als Moment an der Verwirklichung der in Tod und Auferstehung Jesu Christi bereits angezeigten endgültigen Zukunft. Diese entspreche letztlich dem, was in der Schöpfung ursprünglich angelegt war:

„Der Mensch als Christ weiß von seiner Zukunft weil und indem und darin, daß er durch die Offenbarung Gottes von sich selbst und seiner Erlösung in Christus weiß. Sein Wissen um die Eschata ist nicht eine zusätzliche Mitteilung zu der dogmatischen Anthropologie und Christologie, sondern nichts anderes als eben *deren* Transposition in den Modus der Vollendung.“<sup>49</sup>

Dieser Ansatz hat in der Theologie breite Zustimmung erfahren – Rahner ist zu einem vielzitierten, bis heute maßgeblichen Klassiker geworden.<sup>50</sup> Trotzdem ist es bislang zu keinem Umbau des Traktats gekommen, d. h. eine durchgängig christologisch grundierte Eschatologie auszuarbeiten, stellt ein Desiderat dar.<sup>51</sup> Hinsichtlich ihres Umfangs dürfte sie bescheiden ausfallen, weil sie sich bescheiden muss. Vom gekreuzigten Auferweckten her lässt sich nämlich weitaus weniger über das Leben der Toten sagen, als das in den (neuscholastischen) Lehrbüchern der Fall gewesen ist.<sup>52</sup> Mit dieser materialen Reduktion geht zudem eine inhaltliche Konzentration einher. Der vom Tod zum Leben in seiner ganzen Fülle Gelangte macht deutlich, dass Gott das Leben des Menschen will, also die Vollendung seiner fragilen, wenn nicht gar gebrochenen Schöpfung.<sup>53</sup> Unter

---

[1955] (Studienausgabe Hans Urs von Balthasar), Freiburg i. Br. 2005, 36-52; DERS., Eschatologie, in: Johannes FEINER u. a. (Hg.), Fragen der Theologie heute, Zürich / Köln 1960, 403-422. Deutliche Kritik an Rahner äußert allerdings John THIEL, Icons of Hope. The “Last Things” in Catholic Imagination. Notre Dame, IN 2013, 7-12. Seiner Auffassung nach ist Rahner zu restriktiv und hege die Phantasie zu stark ein, weil er Kants Epistemologie übernehme.

<sup>49</sup> RAHNER, Theologische Prinzipien (s. Anm. 48), 415.

<sup>50</sup> Siehe den Befund von Thomas MARSCHLER, Eschatologie, in: DERS. / Thomas SCHÄRTL (Hg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 509-553, hier 515-517.

<sup>51</sup> Immerhin eine knappe Skizze bietet Michael KREUZER, „Auferstanden am dritten Tag“. Christologie als Modell der Eschatologie, in: SIEMONS / SCHREIBER, Das Jenseits (s. Anm. 2), 119-142.

<sup>52</sup> Angesichts dessen bleibt zu überlegen, ob es überhaupt sinnvoll ist, die Eschatologie als einen eigenständigen Traktat anzulegen. Sie könnte zu einem Lehrstück entweder der Christologie oder gleich der Gotteslehre werden.

<sup>53</sup> Vgl. Joachim RINGLEBEN, Auferweckung zum ewigen Leben (als Zeigfeld zur Logik des christlichen Gottesgedankens), in: Peter KOSLOWSKI / Friedrich HERMANNI (Hg.), Endangst und Erlösung, Bd. 1, Paderborn 2009, 121-138. In diesem Zusammenhang ist eine nicht allein auf das Neue Testament beschränkte, die biblische Überlieferung in ihrer ganzen Breite wahrnehmende Perspektive wichtig. Eine solche entwickelt Johannes SCHNOCKS,



dieser Voraussetzung kann es sich bei ‚Himmel‘ und ‚Hölle‘ allerdings um keine gleichrangigen Möglichkeiten handeln. Vielmehr muss die gelungene Vollen- dung bestimmend sein.<sup>54</sup> Dabei ist zu bedenken: Soll Jesus Christus sowohl Er- kenntnisprinzip als auch Maßstab für sämtliche eschatologische Aussagen sein, bedarf es einer eingehenden Verständigung über die Auferstehung – in philoso- phischer bzw. geschichtstheoretischer<sup>55</sup>, exegetischer<sup>56</sup> und systematisch-theo- logischer<sup>57</sup> Hinsicht. Ihr werden nämlich erhebliche Begründungslasten aufge- bürdet. Ob sie diese zu tragen vermag, ist zu klären. Fiele das Ergebnis negativ aus, bliebe es wohl bei der „Nacht der Bildlosigkeit“.

---

Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbibli- schen Theologie der Auferstehung, Göttingen 2009.

<sup>54</sup> Vgl. BALTHASAR, *Theologie* (s. Anm. 24), 165. Wenn SCHMAUS, *Von den Letzten Dingen* (s. Anm. 33), mit einem Abschnitt über den allgemeinen Heilswillen Gottes schließt (ebd., 691-704), dann folgt das aus dem von ihm gewählten Ansatz einer christologischen Grundlegung. Natürlich bleibt zu klären, wie der Allversöhnungslehre gewehrt werden kann.

<sup>55</sup> Vgl. Georg ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit* (TSTP 9), Mainz 1995; Godehard BRÜNTRUP u. a. (Hg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010; Georg GASSER, *Personale Identität und leibliche Auferstehung*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017, 611-640.

<sup>56</sup> Vgl. Christine JACOBI, *Auferstehung, Erscheinungen, Weisungen des Auferstandenen*, in: DIES. / Jens SCHRÖTER (Hg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen 2017, 490-504; Andreas LINDEMANN, *The Resurrection of Jesus: Reflections On Historical and Theological Questions*, in: *EThL* 93 (2017), 557-579.

<sup>57</sup> Vgl. Matthias REMÉNYI, *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle perso- naleschatologischer Theoriebildung*, Freiburg i. Br. u. a. 2016; Thomas P. FÖSSEL, *Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Per- spektive*, Paderborn 2018.

ANNA ELISABETH MEIERS

## Jesus Christus – Eschatos Adam

Christologie und ihr existentieller Anspruch  
bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.\*

*Abstract:* When asked what really is the specific and new thing about Jesus Joseph Ratzinger / Benedict XVI in the first volume of his trilogy *Jesus of Nazareth* answered that as the incarnate Son of God Jesus has brought God to the people. As such, Jesus represents man's point of reference, and only by looking at him man's nature can be properly understood. In the process of following Jesus, which aims at becoming like him, man therefore fulfils his being human. In this context the divine virtues of Faith, Hope and Love represent key coordinates, which serve as a kind of compass on the way of succession.

Im ersten Band seiner Jesus-Trilogie „Jesus von Nazareth“ stellt Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. im Rahmen der Auslegung der Versuchungsperikope die ins Zentrum des christlichen Glaubens treffende Frage, die gemeinsam mit ihrer Antwort zu den wohl aussagekräftigsten Passagen dieses Werkes zählt: „Aber was hat Jesus dann eigentlich gebracht, wenn er nicht den Weltfrieden, nicht den Wohlstand für alle, nicht die bessere Welt gebracht hat? Was hat er gebracht?“<sup>1</sup> Und er antwortet:

„Gott. [...] Er hat Gott gebracht: Nun kennen wir sein Antlitz, nun können wir ihn anrufen. Nun kennen wir den Weg, den wir als Menschen in dieser Welt zu nehmen haben. Jesus hat Gott gebracht und damit die Wahrheit über unser Wohin und Woher; den Glauben, die Hoffnung und die Liebe.“<sup>2</sup>

In seiner Antwort auf die Frage danach, was eigentlich das Spezifische und Neue an Jesus sei, nennt Ratzinger also zwei zentrale Momente: Zum einen unterstreicht er das Novum und die Singularität der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus; zum anderen stellt er heraus, dass Gott selbst in Jesus dem Menschen den sich im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe vollziehenden Weg zur Verwirklichung seines Menschseins aufweist.

---

\* Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um die Lectio der Verfasserin im Rahmen ihrer Promotionsfeier an der Theologischen Fakultät Trier am 03. Februar 2018.

<sup>1</sup> J. RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2007, 73 (JRGS 6/1: 127-413, 172).

<sup>2</sup> Ebd., 73 (JRGS 6/1: 172).

Jesus ist folglich nicht bloß ein Vorbild, einer der „maßgebenden Menschen“<sup>3</sup> oder gar lediglich „eine große Idee“<sup>4</sup>, sondern er ist der menschgewordene Sohn Gottes, der dem Menschen das Wesen seines Menschseins und seine Bestimmung aufzeigt.

Ein reduktionistisches Verständnis der Person Jesu – sei es in Form einer Relativierung oder gar einer gänzlichen Verneinung ihres Gottseins wie auch ihres Menschseins – birgt demzufolge nicht nur die Gefahr christologischer Irrlehren. Notwendigerweise hat das Verständnis von seiner Person auch Konsequenzen für das Verständnis vom Wesen des Menschen.

An Jesus werde schließlich, so Ratzinger, sichtbar, „was mit dem Rätsel Mensch gemeint ist“<sup>5</sup>. Er ist der „Maßstab des wahren Humanismus“<sup>6</sup>, der „Bezugspunkt des rechten Lebens“<sup>7</sup>. Ihn als Ziel und Mitte des Lebens zu erkennen, hat für den Menschen zur Konsequenz, dass er sein Leben immer auf ihn und die Gleichgestaltung mit ihm ausrichtet. Vor diesem Hintergrund kann auch das paulinische Wort in Gal 2,20 „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir“ als der schlechthinnige „Schlüssel christlicher Existenz“<sup>8</sup> bezeichnet werden. Dieser Prozess der Gleichgestaltung mit Christus verwirklicht sich in seiner Nachfolge, die nichts anderes ist, als die „Ausrichtung der ganzen Existenz auf das Begegnen mit Jesus“<sup>9</sup>.

---

<sup>3</sup> K. JASPERS, Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus, München 1964.

<sup>4</sup> BENEDIKT XVI., Enzyklika „Deus caritas est“ an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (25.12.2005), in: AAS 98 (2006) 217-252 (deutsch: VApSt 171), Nr. 1; DERS., Jesus I (s. Anm. 1), 327 (JRGS 6/1: 358): „Nur in Gott und nur von Gott her erkennt man den Menschen richtig. [...] Der Mensch kennt sich selbst nur, wenn er sich von Gott her zu verstehen lernt, und er kennt den anderen nur, wenn er in ihm das Geheimnis Gottes sieht.“

<sup>5</sup> J. RATZINGER, Zum Personverständnis in der Dogmatik, in: J. SPECK (Hg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Münster 1966, 157-171, 167; vgl. auch DERS., Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 191 (JRGS 4: 29-322, 219).

<sup>6</sup> J. RATZINGER, Predigt in der heiligen Messe „Missa pro eligendo Pontifici“ (18.04.2005), in: VApSt 168, 12-16, 13f.

<sup>7</sup> RATZINGER / BENEDIKT XVI., Jesus I (s. Anm. 1), 120 (JRGS 6/1: 206-207); vgl. ebd., 162 (JRGS 6/1: 237).

<sup>8</sup> St. O. HORN, Zur Spiritualität von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., in: M. C. HASTETTER / H. HOPING (Hg.), Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (= RaSt 5), Regensburg 2012, 90-104, 92.

<sup>9</sup> J. RATZINGER, „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9), in: DERS., Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 11-30, 27 (JRGS 6/2: 761-776, 773f.).

Der noch im Folgenden nachzugehenden Frage nach dem Wie der Verwirklichung der Nachfolge soll zunächst die Frage nach dem Wesen des Menschen vorangehen. Zur Beantwortung dieser Frage sind für Ratzinger zwei Grundlinien von zentraler Bedeutung: zum einen christologisch die paulinische Bezeichnung Jesu Christi als Eschatos Adam, als letzten Menschen, und zum anderen schöpfungstheologisch die im Menschen selbst angelegte und ihm wesenhaft zukommende Gottebenbildlichkeit.

## 1. Zur Frage nach dem Wesen des Menschen

### 1.1 Jesus Christus, Eschatos Adam

Die bei Paulus in Röm 5,12-21 und 1 Kor 15,45-49 entfaltete Adam-Christus-Typologie, die von der Bezeichnung Jesu als letzten oder neuen, oder wie Ratzinger als Übersetzung vorschlägt: exemplarischen<sup>10</sup> Menschen (Eschatos Adam) ausgeht, stellt ihm zufolge einen entscheidenden Schlüssel zum Verstehen des menschlichen Wesens dar. Stehen sich der erste Mensch, Adam, und der letzte Mensch, Christus, antithetisch gegenüber, so haben sie doch gemein, dass der Begriff „adam“ einen Korporativbegriff<sup>11</sup> darstellt: Der erste, von Gott geschaffene Mensch, Adam, wie der letzte Mensch, in dem Gott selbst in die Menschheit eingegangen ist, Jesus Christus, vereinen die ganze Menschheit in sich. Während der erste Mensch, Adam, Prototyp eines der Ich-Bezogenheit verfallenen Menschen ist, hat der letzte Mensch, Jesus Christus, diese Ich-Bezogenheit durch seine Hingabe und absolute Selbst-Verlorenheit aufgebrochen. Während der erste Mensch Macht durch eigene Erkenntnis sucht, zeichnet sich die Macht Jesu durch den Gehorsam gegenüber seinem Vater aus.<sup>12</sup>

Sein Verständnis des inhaltlichen Kerns der Zwei-Adam-Lehre hat Ratzinger in seiner Auslegung des Philipper-Hymnus offengelegt, wenn er diese in einer typologischen Lesart mit der Sündenfallgeschichte verknüpft:

„Es wird gesagt, dass der Mensch der Adam ist, der sich eigenmächtig zu Gott aufschwingt und sich darin degradiert, indem er sich belügt, indem er sein Wesen in Lüge verwandelt, denn er ist nicht Gott. Jesus aber ist in der Kreuzesdemut das Gegenbild des vermessen nach Gottgleichheit strebenden ersten Adam.“<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> RATZINGER, Einführung (s. Anm. 5), 189 (JRGS 4: 217).

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 191 (JRGS 4: 219).

<sup>12</sup> Vgl. J. RATZINGER, Gottes Macht – unsere Hoffnung, in: DERS., Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1995 (Neuausgabe 2007), 57-79, hier: 66-77 (JRGS 10: 429-451, 437).

<sup>13</sup> J. RATZINGER, Was ist der Mensch?, in: MIPB 2008, 28-32 u. 41-49, 48.

Diese Demut Jesu und seine Hingabe mache, so Ratzinger, die „wahre Humanität, die Menschwerdung des Menschen“<sup>14</sup> transparent.

Wahre Menschlichkeit manifestiert sich folglich nicht in dem Versuch des Sein-Wollens wie Gott, sondern im Frei-Werden von der eigenen Ich-Bezogenheit, in der Selbsterniedrigung, die sich im Kreuzestod Jesu in unüberbietbarer Weise konkretisiert hat:

„Christ werden heißt Mensch werden ins wahre Menschsein hinein, das Sein-für-die-anderen und Sein-von-Gott-her ist. Die geöffnete Seite des Gekreuzigten, die Todeswunde des neuen Adam, ist der Ausgangspunkt des wahren Menschseins des Menschen.“<sup>15</sup>

## 1.2 Die Gottebenbildlichkeit des Menschen

Neben der Zwei-Adam-Lehre findet die Frage nach dem Wesen des Menschen für Ratzinger auch in der Schöpfungstheologie<sup>16</sup> eine entscheidende Antwort, nämlich näherhin in der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen drückt sich nach Ratzinger gänzlich unabhängig von Alter, Rasse, Leistung oder anderen Kriterien in dem absoluten und bedingungslosen Wert und der Würde eines jeden Menschen aus. Der Wesenskern der Gottebenbildlichkeit besteht also nicht in sekundären, zum Menschsein hinzukommenden Eigenschaften, sondern vielmehr in dem von Gott geschenkten Sein. Gottebenbildlichkeit schließt daher zugleich auch die Unverfügbarkeit des Menschen ein:<sup>17</sup> Der Mensch besitzt weder einen anderen Menschen noch sich selbst; er verfügt weder über einen anderen Menschen noch verfügt er über sich selbst, sondern verdankt sich einzig und allein. Diese Unverfügbarkeit

---

<sup>14</sup> Ebd., 48.

<sup>15</sup> J. RATZINGER, Karfreitag, in: DERS., Meditationen zur Karwoche (= Meitingen Kleinschriften 5), Freising 1969, 5-15, 13 (JRGS 6/2: 1107-1114, 1110).

<sup>16</sup> Zur schöpfungstheologischen Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen gehört zugleich aber auch die Erlösungsbedürftigkeit und die Erlösungsfähigkeit des Menschen (vgl. hierzu u. a. J. RATZINGER, 4. Predigt. Sünde und Erlösung [1986], in: DERS., Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall – Konsequenzen des Schöpfungsglaubens, Einsiedeln 1996, 61-76, 48-59; DERS., Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms. Einsicht und Glaube [1962], in: DERS., Dogma und Verkündigung, München 1973, 161-181, 163).

<sup>17</sup> Im Aspekt der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens scheint auch der tiefere Sinn der Menschenwürde auf, die gerade heute von Bedeutung ist, wenn es um vereinnahmende totalitäre Systeme, aber auch um die Frage nach der Grenze einer Mentalität des Machbaren und die vermeintliche (Gewissens-)Freiheit geht (vgl. hierzu J. Ratzingers Ausführungen über das Gewissen in: DERS., Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen. Gewissen und Wahrheit [1993], in: DERS., Wahrheit, Werte, Macht. Die pluralistische Gesellschaft im Kreuzverhör, Frankfurt a. M. 1999, 29-62).

führt den Menschen über sich selbst hinaus und ordnet ihn auf seinen Ursprung, Gott als seinen Schöpfer, hin. In dieser Offenheit auf Gott hin und in der aus dieser prinzipiellen Zuordnung des Menschen zu Gott wurzelnden Gottfähigkeit liegt schließlich für Ratzinger der tiefe Sinngehalt der Gottebenbildlichkeit offen: „Gottebenbild-Sein bedeutet die wesensmäßige Offenheit für Gott, die damit als das eigentliche Konstitutivum des Menschseins erklärt wird, so dass man geradezu sagen könnte, die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht in seiner Gottfähigkeit, die ihm als leiblich-geistiger Persönlichkeit eignet.“<sup>18</sup>

Der Mensch ist aber nicht nur prinzipiell gottfähig, sondern vielmehr ist es sein Auftrag, aus der Gottfähigkeit heraus sein Mensch-Sein in der Verwiesenheit auf Gott hin zu erfassen und zu gestalten.

## 2. Glaube – Hoffnung – Liebe: Grundlagen zur Verwirklichung des Menschseins in der Nachfolge Christi

Eingangswort wurde bereits bei der Frage nach dem Neuen an Jesus herausgestellt, dass nach Ratzinger hier das Entscheidende sei, dass er als der menschgewordene Sohn Gottes Gott zu den Menschen trägt und dem Menschen so den Sinn seines Menschseins in der Frage nach seinem Wohin und seinem Woher im Glauben, in der Hoffnung und der Liebe erschließt.

Glaube, Hoffnung und Liebe stellen für Ratzinger Grundkoordinaten des Christseins und des Menschseins dar, die gleichsam als Kompass zur Verwirklichung der Nachfolge Jesu dienen. Immer wieder hat er die Bedeutung dieser drei göttlichen Tugenden in seinem Werk betont: Sei es z. B., wenn er herausstellt, dass „die eigentlich praktische Aufgabe der Theologie [darin bestünde], dass sie den Menschen glauben, hoffen und lieben lehrt“<sup>19</sup>, sei es, wenn er sie in seinen Exerzitienvorträgen „Auf Christus schauen“ zum Thema macht und nicht zuletzt auch als Papst im thematischen Programm seiner Enzykliken.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> RATZINGER, Was ist der Mensch? (s. Anm. 13), 43.

<sup>19</sup> J. RATZINGER, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf „Einführung in das Christentum“, in: Hochland 61 (1969) 533-543, 538 (JRGs 4: 323-339, 430); vgl. auch seine Predigt Jenseits von Ängstlichkeit und Selbstsicherheit: der Weg geduldigen Müehens (1989), in: DERS., Pentlinger Predigten, Regensburg 2015, 24-29, 29, wo er dazu aufruft, „mit ihm sein Angesicht [zu] suchen in Glaube, Hoffnung und Liebe“.

<sup>20</sup> Vgl. zur Liebe seine Antrittsenzyklika „Deus caritas est“ (2005) sowie die Sozialenzyklika „Caritas in veritate“ (2009); zur Hoffnung „Spe salvi“ (2007) sowie bezüglich des Glaubens „Lumen fidei“ (2013). Auch wenn die Enzyklika „Lumen fidei“ unter dem Pontifikat von Papst Franziskus promulgiert wurde, sei sie an dieser Stelle auch angeführt, wurde sie doch von Papst Benedikt XVI. begonnen und von Papst Franziskus fortgeschrieben.

Dabei hat Ratzinger zugleich immer unterstrichen, dass das Christsein nicht die Erfüllung eines Tugendprogramms sei,<sup>21</sup> sondern dass die Tugenden vielmehr Hilfe sein wollen, im „geduldige[n] und demütige[n] Gehen mit Jesus, Schritt für Schritt“<sup>22</sup> zur Gleichgestaltung mit ihm hinzuführen.

## 2.1 Glaube

Eine zutiefst existentielle Antwort auf die Frage danach, was Glaube ist, hat Ratzinger in einem Beitrag, der in seinem Titel genau diese Frage, nämlich „Was heißt ‚Glauben?‘“, trägt, formuliert und mehrere für sein Glaubensverständnis konstitutive Elemente benannt. Glaube bezeichnet er hier als „ein Untergehen des bloßen Ich und damit gerade ein Auferstehen des wahren Ich, ein Selbstwerden durch Freiwerden vom bloßen Ich in die Gemeinschaft mit Gott hinein, die durch die Gemeinschaft mit Christus vermittelt wird“<sup>23</sup>.

Zum einen drückt sich in dieser Definition der Bezugspunkt des christlichen Glaubens aus, nämlich dass Gott der „eigentliche und letzte Inhalt“<sup>24</sup> des Glaubens ist. Glaube ist immer ein personal-dialogisches Geschehen, das nicht das Vertrauen auf etwas, nicht das „Annehmen eines Systems“<sup>25</sup>, sondern das Vertrauen in Gott, in die Person Jesus Christus und die Gemeinschaft mit ihm meint.

Zum zweiten umfasst diese Definition auch das, was Ratzinger mehrfach als „Art von kopernikanischer Wende“<sup>26</sup> bezeichnet hat: Indem der Mensch glaubt, gibt er sich selbst als den Mittelpunkt allen Seins und Geschehens auf; er erkennt stattdessen einen anderen, den wahren Mittelpunkt, Gott, als Urgrund allen Seins an. Glaube beinhaltet damit auch die Anerkennung der Geschöpflichkeit des menschlichen Seins, aus der heraus sich eine „Wende der Existenz“<sup>27</sup> in der Hinwendung zu diesem Urgrund vollzieht.

---

<sup>21</sup> J. RATZINGER, Jesus Christus heute (1990), in: DERS., Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1995 (Neuausgabe 2007), 14-47, 34 (JRGS 6/2: 966-988, 976).

<sup>22</sup> J. RATZINGER, Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1989, 103 (JRGS 4: 403-490, 477).

<sup>23</sup> J. RATZINGER, Was heißt „Glauben“? (1993), in: DERS., Evangelium – Katechese – Katechismus. Streiflichter auf den Katechismus der katholischen Kirche, München 1995, 21-30, 23f. (JRGS 9/2: 997-1004, 999).

<sup>24</sup> Ebd., 24 (JRGS 9/2: 999).

<sup>25</sup> RATZINGER, Einführung (s. Anm. 5), 164 (JRGS 4: 193).

<sup>26</sup> J. RATZINGER, „Was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ Homilie über Lk 10,25-37, in: DERS., Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1989, 108-114, 111f. (JRGS 4: 481-485, 483).

<sup>27</sup> HORN, Zur Spiritualität von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (s. Anm. 8), 93.

Diese sich durch die Hinwendung zu Gott im Glauben vollziehende Befreiung aus der Ich-Gefangenheit identifiziert Ratzinger mit dem Akt der Bekehrung. Als ein sich durch einen Wegcharakter auszeichnender Prozess „lebenslange[r] Bekehrung“<sup>28</sup> aktualisiert er stets den Glauben.<sup>29</sup> Bekehrung zielt immer auf die Willensangleichung des Willens des Menschen an den Willen Gottes ab. In der Willenseinheit des menschlichen und göttlichen Willens bei Jesus Christus ist diese Willensangleichung in unüberbietbarer Weise gegeben. Glaube ist so immer auch ein Akt des Gehorsams gegenüber dem Willen Gottes.<sup>30</sup>

Glaube ist für Ratzinger zudem „das Bekenntnis zum Primat des Unsichtbaren als des eigentlich Wirklichen“<sup>31</sup>, wenn er zu seinem Gegenstand nicht unmittelbar empirisch Einsichtiges hat. Dieser Vorrang des Unsichtbaren birgt zugleich das in sich, was Ratzinger als „Demut des Glaubens“ bezeichnet, nämlich „Gottes Tun so hinnehmen wie es ist, nicht wie wir es haben möchten“.<sup>32</sup> Die Maxime dieser Demut ist die Anerkennung der Unverfügbarkeit des Glaubens, der sich nicht wie ein Parteiprogramm oder eine Vereinsordnung beliebig gestalten lässt und somit jedem Machbarkeits- und Verfügbarkeitsgedanken wehrt.<sup>33</sup>

Die Demut des Glaubens drückt sich nach Ratzinger zugleich auch in seiner Differenzierung in einen persönlichen und einen kirchlichen Glauben aus. Der unverzichtbare persönliche Glaube stellt weder eine persönliche Meinung noch eine private oder individualistische Angelegenheit dar. Vielmehr ist er im dialektischen Spannungsgefüge von persönlichem Ich und ekklesialem Wir Vollzug der Aufgabe der Ich-Gefangenheit in die Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott hinein;<sup>34</sup> der persönliche Glaube steht daher dem Glauben der Kirche nicht entgegen, sondern geht im ekklesialen Wir der Gemeinschaft der Glaubenden auf: „Glaube ist seinem Wesen nach Mitglauben mit der Kirche; im Akt des

---

<sup>28</sup> S. WIEDENHOFER, *Die Theologie Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze* (= RaSt 10), Regensburg 2016, 124.

<sup>29</sup> RATZINGER, *Einführung* (s. Anm. 5), 28 (JRGS 4: 65).

<sup>30</sup> Vgl. RATZINGER, *Gottes Macht – unsere Hoffnung* (s. Anm. 12), 72f. (JRGS 10: 442-443).

<sup>31</sup> RATZINGER, *Einführung* (s. Anm. 5), 48 (JRGS 4: 84); vgl. ebd., 69 (JRGS 4: 104f.).

<sup>32</sup> J. RATZINGER, „Wiedervereinigung im Glauben“ in *katholischer Sicht*, in: JRGS 8/2, 816-828, 821.

<sup>33</sup> J. RATZINGER, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in: IKaZ 25 (1996) 359-372, 366f.

<sup>34</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv?* (1975), in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth<sup>2</sup>2005 (Neuausgabe), 15-27, 22-24 (JRGS 9/1: 54-69, 63-66).



Glaubens werden wir Kirche und von ihr empfangen wir überhaupt diesen Akt.<sup>35</sup>

Zugleich trägt der Glaube nach Ratzinger auch immer einen performativen Charakter. Glaube, der nicht in das Leben übersetzt wird, bleibt nicht nur fruchtlos, sondern er zielt auch am Wesen des Glaubens vorbei.<sup>36</sup> In der Auseinandersetzung mit pluralistischen und marxistisch-utopistischen Denksystemen hat Ratzinger zugleich unterstrichen, dass die Glaubenspraxis nicht beliebig sei, sondern sich immer auch am Inhalt des Glaubens orientieren müsse.<sup>37</sup> Die Orthopraxis hat also ihren Maßstab in der Orthodoxie, denn die Wahrheit der Glaubensinhalte ist unverfügbar und nicht erst aus der Praxis heraus produzierbar.<sup>38</sup>

## 2.2 Hoffnung

Neben dem Glauben stellt nach Ratzinger die Hoffnung eine zweite Leitplanke dar, die dem Menschen bei der Verwirklichung seines Menschseins in der Nachfolge Jesu Wegweiser ist.

Um das Wesen christlicher Hoffnung zu verstehen, ist nach Ratzinger Hebr 10,34 eine entscheidende biblische Schlüsselstelle, wenn dieser Vers die notwendige Aufgabe des materiellen Besitzes (*hyparchonton*) zugunsten des Erwerbs eines besseren Besitzes (*hyparxin*)<sup>39</sup> unterstreicht.<sup>40</sup> Angesichts eines verbreitet materialistischen und technisierten Denkens stellt dieses Vertrauen gerade heute einen herausfordernden Aspekt des Nachfolge-Gedankens dar, wenn die Suche nach einem Lebenssinn in die Abhängigkeit von zeitlichen Gütern gestellt oder gar auf diesen zu gründen versucht wird. Dass materielle Güter und Lebenssinn jedoch nicht in einem kausalen Zusammenhang stehen, mag nach Ratzinger

---

<sup>35</sup> J. RATZINGER, Umkehr, Buße und Erneuerung. Ein Gespräch zwischen Franz Greiner und Joseph Ratzinger (1984), in: DERS., Ein neues Lied für den Herrn. Christuglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1995 (Neuausgabe 2007), 198-215, 202 (JRGS 4: 518-534, 522).

<sup>36</sup> J. RATZINGER, Der reine Blick und der gute Weg. Homilie am Fest des heiligen Kaisers Heinrich (1988), in: DERS., Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1989, 115-121, 120 (JRGS 4: 486-490, 489).

<sup>37</sup> Vgl. hierzu auch RATZINGER, Einführung (s. Anm. 5), 41-43 (JRGS 4: 77-79).

<sup>38</sup> Vgl. hierzu auch J. RATZINGER, Eucharistie – Communio – Solidarität, in: DERS., Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 109-130, 110 (JRGS 11: 425-442, 426).

<sup>39</sup> Vgl. BENEDIKT XVI., Enzyklika „Spe salvi“ an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung (30.11.2007), in: AAS 99 (2007) 985-1027 (deutsch: VApSt 179), Nr. 8.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., wo Ratzinger rekurrierend auf Hebr 10,34 diesen Zusammenhang herstellt und damit die Diskussion um Hebr 11,1 („Glaube ist Hypostase dessen, was man hofft; der Beweis von Dingen, die man nicht sieht“) verdeutlicht.

bereits vor dem Hintergrund des menschlichen Erfahrungshorizonts leicht einseitig sein: „Man kann sehr reich sein und trotzdem am eigentlichen Leben vorbeileben, sich und andere unglücklich machen. Man kann mächtig sein und mehr zerstören als aufbauen.“<sup>41</sup>

Nach Ratzinger ist daher zur Bestimmung des Wesens der christlichen Hoffnung eine negative Abgrenzung zu Haltungen, die unter dem Anschein der Hoffnung ihr Wesen durch eine Verkürzung oder Verzerrung verfehlen, hilfreich.<sup>42</sup>

Die Wurzel verkehrter Hoffnungs-Konzeptionen macht er in Francis Bacons Prophetie einer möglichen Wiederherstellung der „im Sündenfall verlorene[n] Herrschaft über die Kreatur“ mittels der Wissenschaft und Technik fest.<sup>43</sup> Während sich die christliche Hoffnung auf das bereits in der Person Jesus Christus und seiner Kirche angebrochene, nicht aber vollendete und im Irdischen nicht vollendbare Reich Gottes ausrichtet, so zielt der hiervon zu unterscheidende ideologische Optimismus auf eine Utopie, d. h. eine vermeintlich sorglose, durch die Vernunft und Freiheit des Menschen bereithaltbare Gesellschaft ab. Das zu Erhoffende wird aber letztlich im eigentlichen Sinne auf zweifache Weise gerade nicht erhofft: Zum einen ist der Ausrichtungspunkt der Hoffnung nicht vorgegeben, sondern vielmehr Produkt des eigenen Wunsches; zum anderen ist er dem Machbaren unterworfen, wenn das zu Erhoffende durch den Menschen selbst hervorgebracht werden soll.<sup>44</sup> Während jegliche utopistischen Denkrichtungen von der Annahme „einer definitiven innergeschichtlichen Vollendung bzw. einer inneren Vollendbarkeit der Geschichte in ihr selbst“<sup>45</sup> geleitet sind, so ist das Wesen christlicher Hoffnung durch das Gegenteil, nämlich „die Unmöglichkeit der inneren Vollendung der Welt“<sup>46</sup> bestimmt.

---

<sup>41</sup> RATZINGER, „Was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ (s. Anm. 26), 108 (JRGS 4: 481).

<sup>42</sup> BENEDIKT XVI., Vorwort zur Neuausgabe der Eschatologie, in: DERS., Eschatologie – Tod und ewiges Leben (= KKD 9), Regensburg 2007, 11-14, hier 11f. (JRGS 10: 31-35, bes. 31f.), umreißt den Hintergrund, vor dem er 1977 seine „Eschatologie. Tod und ewiges Leben“ verfasste und macht hier auf das politische Interpretament christlicher Hoffnung, von dem er sich abgrenzen will, aufmerksam. So betont er, er habe sich bemüht, „die Eschatologie nicht in politische Theologie welcher Art auch immer umwandeln zu lassen“, sondern vielmehr versucht, „die bleibende Bedeutung der Hoffnung auf Gottes eigenes Handeln in der Geschichte herauszustellen, das erst dem menschlichen Tun seinen inneren Zusammenhang gibt und das Vergängliche ins Bleibende hineinhebt“ (32). Im Vorwort zur ersten Auflage aus dem Jahr 1977 hebt er dies noch nicht hervor.

<sup>43</sup> Vgl. BENEDIKT XVI., *Spe salvi* (s. Anm. 39), Nr. 16.

<sup>44</sup> Vgl. RATZINGER, *Auf Christus schauen* (s. Anm. 22), 51 (JRGS 4: 437).

<sup>45</sup> J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (= KKD 9), Regensburg 1977 (Neuausgabe 2007), 174 (JRGS 10: 31-276, 214f.).

<sup>46</sup> Ebd., 174 (JRGS 10: 215).

Entgegen dieser Fehlhausprägungen unterstreicht Ratzinger, dass das Wesen christlicher Hoffnung sich jeglicher Form einer Zukunftsdeutung widersetzt, sie jedoch auf dem glaubenden Wissen um eine Zukunft gründet, die bereits der Gegenwart einen Sinn gibt und daher auch einen performativen Charakter trägt. Die christliche Hoffnung stellt damit nicht nur eine Gesinnung oder Haltung dar, sondern sie prägt die konkrete Gestaltung des Lebens.<sup>47</sup> Entscheidender Legitimationsgrund der Hoffnung ist nach Ratzinger das Fundament der historischen Faktizität der Hoffnung, dass nämlich Gott sich offenbart und in der Geschichte gehandelt hat. Hoffnung ist also keine hypothetische Wunschvorstellung, sondern sie ist eine auf einem historischem Faktum gründende Glaubenswirklichkeit. Hoffnung ist so „eine Gewissheit, auf die man ein Leben bauen und für die man sterben kann“<sup>48</sup>.

### 2.3 Liebe

Hilfreich zur Beantwortung der Frage, was Liebe eigentlich ist, ist eine terminologische Klärung, die Benedikt XVI. an den Beginn seiner Antrittsenzyklika „Deus caritas est“ gestellt hat. Dieser geht die Frage voraus, ob alle vielfältigen Formen der Liebe – sei es die Liebe zwischen Mann und Frau, zwischen Gott und Geschöpf, unter Freunden – nicht doch zusammengehören.<sup>49</sup> Legt der Unterton dieser Frage den Charakter einer rhetorischen Frage und folglich eine Bejahung dieser Annahme nahe, so geht Ratzinger in seinen Erläuterungen weg vom deutschen Wort Liebe und beleuchtet von der griechischen Terminologie her drei Bedeutungsdimensionen des einen Begriffs der Liebe – Eros, Philia und Agape. Während er den die Freundschaftslove bezeichnenden Begriff der Philia lediglich streift, entfaltet er den Begriff des Eros wie den der Agape.<sup>50</sup> Ausgangs-

---

<sup>47</sup> Vgl. BENEDIKT XVI., *Spe salvi* (s. Anm. 39), Nr. 2; vgl. auch DERS., *Jesus I* (s. Anm. 1), 76f. (JRGS 6/1: 174f.), wo er auch umgekehrt das Evangelium als performativ, als Wirklichkeit veränderndes Wort Gottes bezeichnet. Vgl. hierzu M. H. HEIM, *Offenbarung als lebendiges Wort Gottes – Wort des lebendigen Gottes. Die Verflechtung von Wort und Zeuge und Glaubensregel*, in: M. C. HASTETTER / I. MOGA / Ch. OHLY (Hg.), *Symphonie des Wortes. Beiträge zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ im katholisch-orthodoxen Dialog*, Festgabe des Neuen Schülerkreises zum 85. Geburtstag von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., St. Ottilien 2012, 15-30, 15f.

<sup>48</sup> J. RATZINGER, *Jungfrauengeburt und leeres Grab*, in: DERS., *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte* (= *Urfelder Texte* 4), Bad Tölz 2004, 10 (JRGS 6/2: 892-897, 894).

<sup>49</sup> Vgl. BENEDIKT XVI., *Deus caritas est* (s. Anm. 4), Nr. 2.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu auch RATZINGER, *Auf Christus schauen* (s. Anm. 22), wo er wesentliche, in der Enzyklika aufgegriffene Gedanken bereits formuliert hat; auch hier entfaltet er lediglich die beiden Formen des *Eros* und der *Agape*.

punkt seiner Ausführungen bildet der seit der Aufklärung zunehmend gegenüber dem Christentum geäußerte Vorwurf der Leibfeindlichkeit, der in dem Wort Nietzsches, das Christentum habe dem Eros Gift zu trinken gegeben, woran er zwar nicht gestorben, aber zum Laster entartet sei, ihre Spitze erfährt.<sup>51</sup> Der aus dem antiken Griechentum stammende Begriff des Eros bezeichnet eine leidenschaftliche, begehrende, rauschhafte Liebe, die nach der Vereinigung mit dem Ersehnten strebt; sie ist jedoch lediglich augenblickhaft, nie aber vollends oder gar immerwährend zu stillen.

In den Religionen der Antike hat sich dieses Verlangen in Fruchtbarkeitsriten als Suche der Vereinigung mit Gott geäußert, bei denen der nach der Vereinigung mit dem Göttlichen strebende Eros auf die Ebene des Göttlichen erhoben und bereits im Alten Testament als „Perversion des Religiösen“<sup>52</sup> scharf zurückgewiesen wurde. Die Fortführung einer solcher Perversion des Eros liege auch in heutigen Fehlprägungen offen. So stellt Ratzinger jegliche Formen einer „konsumistischen Leibvergötzung“<sup>53</sup> und falsche Zielsetzungen des Eros, die die Erfüllung der allein durch Gott stillbaren letzten Sehnsüchte in materiellen Dingen suchen, als zurückzuweisende Fehlformen heraus. Anstatt jedoch den Eros gänzlich zu verwerfen, unterstreicht er, dass der Eros als „natürliche“ Liebe<sup>54</sup> Ausdruck der notwendigen Selbstliebe sei. Die Ausklammerung der Selbstliebe führe im Letzten zur Aufgabe des eigenen Ich.

Damit der Eros jedoch die Potentialität seiner Größe ausschöpfen könne, bedürfe er einer „Zucht“ und „Reinigung“.<sup>55</sup> Diese notwendige Reinigung erfahre er durch die Agape, die absteigende, sich hingebende und ganz auf das Du ausgerichtete Liebe, die sich dem Gegenüber verschenkt.<sup>56</sup>

Die liebende Hingabe bedeutet für Ratzinger nicht die Aufgabe des eigenen Ichs, sondern vielmehr empfängt das Subjekt des Liebens im Akt der sich hinge-

---

<sup>51</sup> Vgl. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, IV. Hauptstück. Sprüche und Zwischenspiele (= Kröners Taschenausgabe 76), Stuttgart 1930, 91.

<sup>52</sup> BENEDIKT XVI., *Deus caritas est* (s. Anm. 4), Nr. 4.

<sup>53</sup> G. L. MÜLLER, *Christliche Liebe. Zur Enzyklika „Deus caritas est“*, in: DERS., *Den Horizont der Vernunft erweitern. Zur Theologie von Benedikt XVI.*, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2013, 39-51, 42.

<sup>54</sup> RATZINGER, *Auf Christus schauen* (s. Anm. 22), 88 (JRGS 4: 466).

<sup>55</sup> BENEDIKT XVI., *Deus caritas est* (s. Anm. 4), Nr. 5; DERS., *Jesus I* (s. Anm. 1), 197 (JRGS 6/1: 263).

<sup>56</sup> Vgl. RATZINGER, *Auf Christus schauen* (s. Anm. 22), 89 (JRGS 4: 467).

benden Liebe sein Ich neu:<sup>57</sup> „Der Schlüssel zum Ich liegt beim Du; der Weg zum Du führt zum Ich.“<sup>58</sup>

Die innere Einheit von Eros und Agape liegt für Ratzinger letztlich in Gott selbst und der Einheit von Schöpfung und Bund<sup>59</sup> begründet. Gott schafft aus Liebe den Menschen, er erwählt sich aus Liebe ein Volk, er verstößt es nicht, auch wenn es ihm untreu ist, aber er streitet auch in leidenschaftlicher Liebe um sein Volk und sehnt sich nach der Hinwendung des Menschen zu ihm.<sup>60</sup>

Im Zeugnis des Neuen Testaments wird diese Liebe in Jesus Christus als ihrem unüberbietbaren Höhepunkt offenbar, die sich in der „dramatische[n] Form“ der Hingabe am Kreuz offenbart und durch die allein transparent wird, was Liebe eigentlich ist.<sup>61</sup>

Durch die Offenbarung der Liebe Gottes in seiner Menschwerdung und Hingabe ist folglich ein Maßstab für den Menschen gesetzt, der im Eintreten in die Grundhaltung der Liebe dem Menschen das Ziel seines Menschseins offenbart: „Liebe [ist] tatsächlich das Grundgesetz und das Grundziel des Lebens.“<sup>62</sup> Je mehr der Mensch liebt, umso mehr verwirklicht er sein Menschsein. Lieben bedeutet Eintreten und Anteilnahme an dem von Gott geschenkten Heil.

Das Liebestun des Menschen und zugleich auch der Liebesdienst der Kirche sind somit christologisch zentriert. Sie sind Teilhabe an dem unüberbietbaren Liebesdienst Christi, in dem Wahrheit und Liebe in eins fallen. Eine von dieser Wahrheit losgelöst praktizierte Liebe ist für Ratzinger lediglich soziales Handeln. Liebe steht daher immer auch in unverbrüchlicher Einheit mit dem Glauben und dem im Kreuzesopfer wurzelnden christlichen Kult als gefeiertem Glauben und findet von ihm her erst ihren vollen Sinngehalt.<sup>63</sup>

---

<sup>57</sup> Vgl. RATZINGER, Auf Christus schauen (s. Anm. 22), 89-91 (JRGS 4: 466-468).

<sup>58</sup> J. RATZINGER, Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium (1977), in: DERS., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth<sup>2</sup>2005 (Neuausgabe), 78-87, 84 (JRGS 6/2: 954-965, 960).

<sup>59</sup> Vgl. J. RATZINGER, Zur Theologie der Ehe, in: ThQ 149 (1969) 53-74, 65f. (JRGS 4: 565-592, 581).

<sup>60</sup> Vgl. BENEDIKT XVI., Deus caritas est (s. Anm. 4), Nr. 10.

<sup>61</sup> Ebd., Nr. 12.

<sup>62</sup> J. RATZINGER, Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald (2000), München 2005, 198 (JRGS 13/2: 459-838, 611).

<sup>63</sup> Vgl. BENEDIKT XVI., Deus caritas est (s. Anm. 4), Nr. 14.

### 3. Eucharistie – Stellvertretung – Gebet: Konkretionen der Verwirklichung der Nachfolge Christi

Nachdem nun im Vorangegangenen die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe im Verständnis von Ratzinger dargestellt und ihre Zentralität, ja ihr Charakter einer Gebrauchsanleitung für ein Leben in der Nachfolge Jesu und damit auch für die Verwirklichung des Menschseins herausgestellt worden sind, soll in einem letzten Schritt auf drei exemplarisch herausgegriffene Momente eingegangen werden, in denen sich nach Ratzinger das Leben aus diesen Tugenden konkretisiert und verwirklicht: das Leben aus der Eucharistie, der Gedanke der Stellvertretung und das Gebet.

#### 3.1 Eucharistie

Rekurrierend auf den Untersuchungen seiner Dissertationsschrift und maßgeblich beeinflusst durch Henri de Lubac hat Ratzinger das Wesen der Kirche als „Volk Gottes vom Leibe Christi her“<sup>64</sup> zusammengefasst und damit unmissverständlich ausgedrückt, dass der innere Zusammenhang von Kirche und Eucharistie als ein Verhältnis „reziproker Kausalität“<sup>65</sup> zu verstehen sei. Kirche und Eucharistie sind aufeinander verwiesen und gehören untrennbar zusammen. Die Kirche im neutestamentlichen, christlichen Verständnis ist nicht ohne die Eucharistie zu verstehen, ja sie ist ohne die Eucharistie überhaupt nicht. Als gleichsam im Abendmahlssaal gestiftetes Vermächtnis Jesu ist es der Auftrag der Kirche, Eucharistie zu feiern und in dieser Feier ihr eigenes Wesen zu vollziehen und zu aktualisieren. Die Eucharistie ist jedoch nicht nur Existenzgrund und Mitte der Kirche selbst, sondern auch die einer jeden einzelnen christlichen Existenz. Mit Erik Peterson unterstreicht Ratzinger daher, dass die sich in der Eucharistie vollziehende Verwandlung des Todes in ewiges Leben in den Opfergaben von Brot und Wein zu Fleisch und Blut Jesu Christi die Verwandlung eines jeden Einzelnen mit einschließt. Nicht nur die eucharistischen Gaben werden gewandelt, sondern der Mensch selbst wird in den Leib Christi als allumfassende Gemeinschaft der Kirche hineinverwandelt<sup>66</sup> und durch die Teilhabe an

---

<sup>64</sup> J. RATZINGER, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: DERS., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 90-104, 97 (JRGS 8/1: 290-307, 299).

<sup>65</sup> H. DE LUBAC, Die Kirche – eine Betrachtung. Übertragen und eingel. von Hans Urs VON BALTHASAR, Einsiedeln 1968, 117.

<sup>66</sup> Vgl. J. RATZINGER, Kommunion – Kommunität – Sendung, in: DERS., Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie, Einsiedeln 1984, 60-84, 69-74 (JRGS 8/1: 308-332, 316-322); vgl. auch DERS., Eucharistie – Communio – Solidarität

der Eucharistie selbst verwandelt. Diese Verwandlung umschreibt Ratzinger als einen „Umschmelzungsprozess“<sup>67</sup>, bei dem der Wille des Menschen in den Willen Gottes hineingenommen wird, ähnlich wie der menschliche Wille Jesu bei seinem Ringen im Ölberggebet. Nach Ratzinger hat eine „eucharistische Spiritualität“ ihren Kern und Maßstab in diesem in Freiheit gesprochenen Ja des menschlichen Willens Jesu zu dem göttlichen Willen. In dem „Umschmelzungsprozess“<sup>68</sup> des menschlichen Willens in den Willen Gottes hinein sieht Ratzinger schließlich auch den tiefen Sinngehalt der in Röm 12,1 angezeigten und im Römischen Kanon aufgegriffenen Rede vom logosgemäßen Gottesdienst, dass der Mensch selbst nämlich – hineingenommen in den Leib Christi – „mit Christus Eucharistie und so für Gott wohlgefällig werde“<sup>69</sup>. Die innere Verwandlung des Menschen soll selbst zur Anbetung, zum Opfer Gottes werden. Diese Verwandlung birgt eine „eucharistische Konsequenz“<sup>70</sup> in sich, die sich im Zeugnis für den christlichen Glauben und in der Teilhabe an der Verwirklichung der Sendung der Kirche vollzieht. Die Feier der Eucharistie begrenzt sich folglich nicht nur auf die liturgische Feier im engeren Sinne, sondern vielmehr beinhaltet und verlangt sie die Übersetzung ihrer selbst in ein an der Hingabe Jesu Christi Maß nehmendes gelebtes Leben. In diesem Sinne bezeichnet Ratzinger auch die im Alltag gelebte „tägliche nüchterne Liebe zueinander“ als „Wesensteil der Eucharistie selber“<sup>71</sup> und unterstreicht, dass die Eucharistie als Zeichen unüberbietbarer Liebe zugleich auch immer der Wurzelgrund allen Liebesdienstes der Kirche, der Caritas, ist.

---

(s. Anm. 38), 126-130 (JRGS 11: 439-442) sowie DERS., „Und Gott hatte Mitleid“ (Jona 3,40), in: MIPB 8 (2015) 16-21, 20.

<sup>67</sup> J. RATZINGER, Eucharistie und Mission, in: DERS., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio, hg. vom Schülerkreis. Redaktion: St. O. HORN und V. PFNÜR, Augsburg 2002, 79-106, 102 (JRGS 11: 397-423, 419).

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Ebd., 101 (JRGS 11: 418).

<sup>70</sup> BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Sacramentum Caritatis“ an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche (22.02.2007), in: AAS 99 (2007) 105-180 (deutsch: VApSt 177), Nr. 83.

<sup>71</sup> J. RATZINGER, Kirche und Liturgie (1958), in: MIPB 1 (2008) 13-27.

### 3.2 Stellvertretung

Ein weiteres, die christliche Existenz kennzeichnendes Prinzip ist der Gedanke der Stellvertretung oder das allgemeinere Prinzip „Für“, in dem nach Ratzinger „das eigentliche Grundgesetz der christlichen Existenz ausgedrückt“<sup>72</sup> ist.

Christsein bedeutet für Ratzinger zuvorderst den „Übergang vom Sein für sich selbst in das Sein füreinander“<sup>73</sup>, das Aufbrechen der Selbstverschlossenheit auf die Anderen hin, dem das Aufbrechen der Selbstverschlossenheit auf den schlechthinnig Anderen hin, Gott, vorausgeht. Diese Bestimmung wurzelt in der vollkommenen Auf-Geschlossenheit des exemplarischen Menschen Jesus Christus. Dessen Sein-Für – in seiner äußersten Form konkretisiert in der liebenden Hingabe Jesu am Kreuz – ist der Existenzgrund der Kirche und damit auch der jeder einzelnen christlichen Existenz: Die Kirche – und jeder Einzelne – lebt von dem Stellvertretungsdienst Christi als dem „Grundgesetz ihres eigenen Seins“.<sup>74</sup> An dem Prinzip „Für“ entscheidet sich sodann nach Ratzinger auch das Wesen des Christseins überhaupt: „Christ wird man nicht für sich, sondern für die anderen; oder vielmehr: Man ist es für sich nur, wenn man es für die anderen ist“<sup>75</sup>. Christ-Sein bedeutet daher zuvorderst das Aufbrechen der eigenen Selbstverschlossenheit in eine Haltung des Sein-Für. Es ist das Eintreten in ein Netz der Stellvertretung, das aus dem Bewusstsein lebt, dass die exklusive Stellvertretung Jesu Christi zugleich immer auch die inklusive Stellvertretung der Kirche als Sakrament des Heils einschließt, an dem mitzuwirken die Berufung eines jeden Einzelnen ist.<sup>76</sup> Christsein ist dementsprechend identisch mit dem Eingeborgen-Sein in die ekklesiale Verantwortung für das Heil der ganzen Welt. In dieser Verantwortung wird schließlich auch ein sich vermeintlich widersprechendes Gegenüber von Christen und Nicht-Christen aufgebrochen und ein Partikularismus der Heilswege überschritten.

### 3.3 Gebet

Neben der Eucharistie und dem Prinzip „Für“ kommt nach Ratzinger auch dem Gebet eine zentrale Rolle zur Verwirklichung des Christseins in der Nachfolge Jesu zu.

---

<sup>72</sup> RATZINGER, Einführung (s. Anm. 5), 205 (JRGS 4: 232).

<sup>73</sup> Ebd., 205 (JRGS 4: 232f.).

<sup>74</sup> J. RATZINGER, Art. Stellvertretung, in: HThG 2 (1963) 566-575, 569 (JRGS 6/2: 911-923, 916).

<sup>75</sup> J. RATZINGER, Kein Heil außerhalb der Kirche?, in: DERS., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 339-361, 359 (JRGS 8/2: 1051-1077, 1075).

<sup>76</sup> Vgl. hierzu ebd., 359 (JRGS 8/2: 1051-1077, 1075)..



Beten im biblisch-christlichen Verständnis, so unterstreicht Ratzinger entgegen verschiedener Formen eines Fehlverständnisses von Gebet wie etwa im magischen Sinne als ein Instrument der Wunscherfüllung oder im Sinne eines Selbstgesprächs des Beters, ist ein Beziehungsgeschehen und damit ein zutiefst personaler Akt, der die Verwiesenheit auf den ganz Anderen, auf Gott hin zum Ausgangspunkt hat und im Letzten im trinitarischen Gott, der ganz Beziehung und Dialog ist, wurzelt.<sup>77</sup> In der Person Jesus Christus liegt dieser Dialog offen, die vollkommene Verwiesenheit auf Gott als „ständige Kommunikation mit dem Vater“<sup>78</sup>, aus der heraus Jesus sein Sein empfängt und wodurch sich sein Sohnssein auszeichnet, nämlich seine unüberbietbare Beziehung zum Vater.

Vor diesem Hintergrund kommt dem Gebet auch für die Kirche und den einzelnen Gläubigen eine zentrale Bedeutung zu. Das Leben aus dem Gebet ist zentrales Fundament des Christseins, das von der Taufe als „Eingehen in die Sohnesexistenz“ auch für den Getauften selbst bedeutet, seinen „Mittelpunkt in der Gebetsgemeinschaft mit dem Vater“ zu haben.<sup>79</sup> Das menschliche Beten als Öffnung des Menschen auf Gott hin und das Eintreten in den Dialog mit ihm wird zum Eintreten in das „Lebensmodell“<sup>80</sup> Jesu, durch das der Betende in das Wir des Leibes Jesu hineingestellt wird.<sup>81</sup>

Durch die Hineinnahme in die Sohnschaft Jesu Christi ist das Ich des Beters eingebettet in das Wir der Kirche. Beten wird so zum „Eintreten in die große Familie derer, die mit uns Sohn sind“<sup>82</sup>. Diese innere Korrelation vom Ich des Beters und dem Wir der Gemeinschaft des Betens ist nicht zuletzt auch in dem von Jesus selbst gelehrteten Gebet, dem Vaterunser, angezeigt, das als ein Wir-Gebet das Ich des Beters mit dem „Wir“ der Kirche vereint. Der eigentliche Konstruktionspunkt dieser inneren Korrelation von persönlichem und gemeinschaftlichem Gebet eröffnet sich vollends aber erst von dem Gesprächspartner des Betenden, Gott, her.<sup>83</sup> In der Öffnung des Beters für Gott vollzieht sich auch

---

<sup>77</sup> Vgl. u. a. RATZINGER / BENEDIKT XVI., Jesus I (s. Anm. 1), 162 (JRGS 6/1: 237).

<sup>78</sup> J. RATZINGER, Christologische Orientierungspunkte, in: DERS., Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie (s. Anm. 66), 13-40, 15 (JRGS 6/2: 691-718, 693).

<sup>79</sup> J. RATZINGER, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt, in: DERS., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (s. Anm. 58), 28-45, 33 (JRGS 4: 495-515, 501).

<sup>80</sup> J. RATZINGER, Gott, in: DERS., Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott (1976), München 2006 (Neuausgabe), 33-53, 50.

<sup>81</sup> Vgl. RATZINGER / BENEDIKT XVI., Jesus I (s. Anm. 1), 166 (JRGS 6/1: 240).

<sup>82</sup> RATZINGER, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche (s. Anm. 79), 33 (JRGS 4: 501).

<sup>83</sup> Vgl. RATZINGER / BENEDIKT XVI., Jesus I (s. Anm. 1), 168 (JRGS 6/1: 241-242).

seine Öffnung auf das mitmenschliche Du hin; das Gebet wird zum Ort des Aufbrechens der Selbstverschlossenheit, zum Ort des Herausgehens des Ichs aus sich selbst in seiner Ausrichtung auf das Du, durch das der Beter bereits durch das Beten Jesu selbst in die Gemeinschaft mit dem göttlichen Du hineingenommen ist.<sup>84</sup> Im Gebet durchläuft der Beter so einen Prozess der inneren Reinigung, der ihn in seiner Offenheit für Gott auch auf den Mitmenschen hin frei macht.

#### 4. Schlussbemerkung

Begonnen wurde mit einer Frage, die Ratzinger selbst im ersten Band seiner Jesus-Trilogie gestellt hat und die den Ausgangspunkt für die vorangegangenen Ausführungen bilden sollte, um offen zu legen, dass nach Ratzinger die Christologie auch immer einen zutiefst existentiellen Anspruch erhebt. Mit einer Frage, die Peter Seewald Joseph Ratzinger bzw. Papst Benedikt XVI. in dem Interview-Buch „Licht der Welt“ gestellt hat, und der Antwort, die Benedikt XVI. darauf gegeben hat, soll geschlossen werden, bringt doch diese Frage und ihre Beantwortung den Grundauftrag des Menschseins in kaum überbietbar deutlichen Worten zum Ausdruck: „Was will Jesus von uns?“ – so die Frage Seewalds. Und die Antwort Benedikts: „Er will von uns, dass wir Ihm glauben. Dass wir uns von Ihm führen lassen. Dass wir mit Ihm leben. Und so immer mehr Ihm ähnlich und damit richtig werden.“

---

<sup>84</sup> Vgl. ebd., 32 (JRGS 6/1: 144f.).

ERICH GARHAMMER

## „Dein Allesvorüber – mein Immernochda“

Zum Motiv der Auferstehung in der Lyrik von Marie Luise Kaschnitz

*Abstract:* Biblical motifs certainly have their place in modern literature which considers the Bible to be a book in which human experiences have been processed. The way this works is illustrated by the example of Marie Luise Kaschnitz, whose poetry revolving around her husband's death uses biblical metaphors. This interweaving of the Bible and one's own existence creates a language backed by experience that does not bite off more than can be chewed, but at the same does not accept trivial answers, resulting in a win-win situation both for the Bible and one's own existence.

Biblische Motive haben in der modernen Literatur durchaus ihren Platz.<sup>1</sup> Die Bibel ist dabei aber keineswegs als normativer Kanon zu verstehen, sondern als ein Buch, in dem menschliche Erfahrungen verarbeitet sind. Im Folgenden soll dies am Beispiel von Marie Luise Kaschnitz gezeigt werden.

### 1. Sterben aus der Sicht einer Literatin

Die Schriftstellerin Marie Luise Kaschnitz<sup>2</sup> hat sich mit dem Thema „Auferstehung“ vor allem nach dem Tod ihres Mannes Guido Freiherr Kaschnitz von Weinberg auseinandergesetzt. Ihr Mann, ein bekannter Archäologe, übernahm 1952 die Leitung des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom, das noch der Kontrolle der alliierten Siegermächte unterstand. Die Rückkehr nach Rom bedeutete für das Ehepaar Kaschnitz eine glückliche, erfüllte, mit vielen Freunden angereicherte Zeit. Kurz vor einer Studienfahrt, auf der Guido die Summe seines Lebenswerkes in einer Strukturgeschichte der Mittelmeerländer ziehen wollte,

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu E. GARHAMMER, „Sie werden lachen – die Bibel“. Bibel und moderne Literatur, in: H. FRANKEMÖLLE (Hg.), Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch, Paderborn 1994, 111-128; sowie DERS., Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen. Biblische Spuren in der modernen Literatur, Paderborn 2003; DERS., Heilige Schrift in der Literatur – Lernorte der Fiktionalität, in: DERS., Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie, Würzburg 2011, 159-228.

<sup>2</sup> Zur Person vgl. D. VON GERSDORFF, Marie Luise Kaschnitz, Frankfurt a. M. 1992. Sehr kritisch zur Biographie von Gersdorff äußert sich Elisabeth Borchers. Sie gebe sich als Kaschnitz-Biographin aus: „Das eigentliche Anliegen aber war, mittels der kaisernahen Familie, sich in die Gesellschaft des Hochadels einzufädeln, so zu tun, als sei sie eine Vertraute von MLK [sc. Marie Luise Kaschnitz] gewesen.“ Vgl. E. BORCHERS, Nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Ein Fragment, hg. von M. LÜDKE, Frankfurt a. M. 2018, 20.

erkrankte er schwer. Diagnose: Gehirntumor. Die Gattin und Schriftstellerin, die sich fürsorglich um ihren Mann kümmert, hält fest:

„Wege durch den Palmengarten mit meinem Mann, in den zwei Jahren zwischen Gehirnoperation und Tod. Gnadenfristwege und Frieden nach der entsetzlichen Erregtheit vor dem Eingriff, Frieden und Euphorie [...]. Die uns entgegenkommenden Spaziergänger merkten, dass etwas nicht in Ordnung war, und sehen uns mitleidig an. Seine Hand hing in meinem Arm, einmal war ich eine Geliebte, jetzt eine Pflegerin, aber ich bedauerte mich nicht. Keine Reise konnte ihm früher weit genug, keine Fremde fremd genug sein, und nun dieser lächerliche Palmengarten, der große Rundweg um die Gymnastikwiese, den Kinderspielplatz und die Staudenkulturen, der kleine Rundweg, die kleinen Pflanzenschauhäuser, das große Palmenhaus [...].“<sup>3</sup>

Während der Behandlung ihres Mannes im Krankenhaus der Barmherzigen Brüder in Wien wohnt Frau Kaschnitz in der Castellezgasse. In diesem Zimmer, in dem sie voller Hoffen und Bangen die Operation ihres Mannes abwartet und seine weitere Genesung erhofft, entstehen die Gedichte „Castellezlandschaft“:

Bald schimmelt im Kasten der Brotlaib  
Bald schweigt in der Lade die Uhr  
Bald fallen die Briefe  
Umsonst durch den Spalt  
Nisten im Staube wie Tauben  
Weiß auf dem finsternen Flur

O dieser Geisterzwang  
Nach vielen Tränen  
Aufzustehen der Mond scheint  
Nichts mehr in dir ist unverweint  
Aber mitten im Zimmer  
Hebst du die Arme drehst dich  
Ziehst lächelnd Schritt um Schritt  
den rauen Schattenwalzer  
zu gar keiner Musik.<sup>4</sup>

Mit der Erkrankung ihres Mannes geht ein Riss durch das Leben der Schriftstellerin: Sie ertrinkt schier in der Tränenflut. Kaschnitz kümmert sich aufopfernd um ihren Mann. Der Philosoph Hans Georg Gadamer, ein Freund des Hauses, schildert die Situation:

---

<sup>3</sup> Zitiert wird nach den „Gesammelten Werken“ [= GW], erschienen im Insel-Verlag, Bd. 1-7, Frankfurt a. M. 1981-1989, hier 3, 424.

<sup>4</sup> GW 5, 292.

„Ich war öfters bei den Kaschnitzens in dieser Zeit, und das hat mich wohl mit ihr besonders zusammengeführt. Man konnte gar nicht anders, als die ruhige Selbstverständlichkeit zu bewundern, mit der sie ihrem Gatten hilfreich und kameradschaftlich zugewandt blieb. Eine Frau mit ihrer geistigen Selbständigkeit vollbrachte damit eine Leistung der Zurückstellung, die ihren hohen menschlichen Rang spüren ließ.“<sup>5</sup>

Am 1. September 1958 starb Guido Kaschnitz. Für die Schriftstellerin brach eine Welt zusammen: in ihren Gedichten und in ihrer Prosa wird die Trauer sichtbar, jede Notiz ist eine Station in diesem Trauerprozess.

Mit dem Tod muß ich umgehn  
Dem schwarzen Hengst,  
Der sprengt mit der Schulter  
Die sicheren Wände,  
Der zerstampft mit dem Huf  
Die geglätteten Dielen.  
Sein Drahthaar zerriß meinen Vorhang,  
Sein Eisatem blies mir die Scheiben blind,  
Meine Gebete durchschloß er mit Verwünschung [...]

Deine Bettstatt verschwunden  
Um deine Bücher Spinnenkränze  
Auf dem Teppich Schnee [...]

Und Trost ist nicht, da du mein Trost gewesen  
Und Rat ist nicht, da du mein Rat gewesen  
Und Schutz ist nicht, da du mein Schutz gewesen  
Und Liebe nicht, da ich um deinetwillen  
Die Welt geliebt.<sup>6</sup>

Der Verlust wird Tag für Tag stärker gespürt; einzelne Situationen ruft sich die Schriftstellerin wach, ihre Trauer holt das verlorene Früher wie eine Linse heran:

Du sollst mir nicht zusehen wenn  
Meine Fratzen den Spiegel zerschneiden  
Wenn ich mich umdrehe nachts  
Fensterwärts wandwärts  
Und die Leintücher seufzen [...]  
Einmal bedurfte es nur eines Wortes von dir  
Und die Laufschriffe in meinem Rücken fielen ab.

---

<sup>5</sup> VON GERSDORFF, Marie Luise Kaschnitz (s. Anm. 2), 244.

<sup>6</sup> GW 5, 306f. u. 310, Vgl. zu diesem Gedicht „Requiem“ U. SUHR, Poesie als Sprache des Glaubens. Eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes von Marie Luise Kaschnitz, Stuttgart 1992, 194-199.

Nur deine Hand mir unter die Wange geschoben  
und ich schlief.<sup>7</sup>

Ihren Zustand erlebt sie wie unwirklich: Sie weiß nicht mehr, ob sie selber es ist, die handelt, die lebt. Dieses nur äußerliche Existieren ist zugleich auch ein innerer Schutz:

Einen Körper zuweilen  
Leih ich mir aus  
Da sitzt er zwischen den Freunden  
Seine Hand macht Gebärden  
Sein Mund sagt Worte  
Ich entferne mich lautlos.

Wer überallhin kann  
Will nirgendwohin  
Wer frei ist erfindet ein Gitter  
Aus Schatten und Mondstrahl.<sup>8</sup>

Diese Zurückgezogenheit, Abwesenheit, die nach außen durchaus den Schein der Normalität erweckt, beschreibt die Schriftstellerin ebenfalls in ihren Aufzeichnungen „Wohin denn ich“:

„Ein weltaufgeschlossener Mensch macht, seines eigentlichen Lebensinhaltes beraubt, nicht plötzlich ein finster diabolisches Gesicht, er behält die Gesten seiner früheren Person bei, trägt sogar ihr Lächeln zur Schau [...]. Mit der Maske seines früheren Wesens getarnt, lässt er seinem Stumpfsinn, seiner Gleichgültigkeit den weitesten Raum. An Beschäftigungen, die auch von einem Krüppel ausgeführt werden können, fehlt es bekanntlich nicht.“<sup>9</sup>

Diese Zeit der Isolation, in der die Lebende am liebsten dem Verstorbenen nachgestorben wäre, wird beendet durch einen überraschenden Telefonanruf. Der Aufenthalt in der Seelenkammer, die keine Tür mehr nach außen kannte, ist beendet. Nun ist die Literatin zu neuer Aktivität fähig, ihr Beruf des Schreibens gibt ihr wieder Halt. In der Trauer hatte auch diese Brücke versagt:

Schreibend wollte ich  
Meine Seele retten.  
Ich versuchte Verse zu machen  
Es ging nicht.  
Ich versuchte Geschichten zu erzählen  
Es ging nicht.

---

<sup>7</sup> GW 5, 318.

<sup>8</sup> GW 5, 371.

<sup>9</sup> GW 2, 382.

Man kann nicht schreiben  
Um seine Seele zu retten.  
Die aufgegebene treibt dahin und singt.<sup>10</sup>

Der rettende Telefonanruf lud sie zur Poetikdozentur nach Frankfurt ein: Am Telefon war der Rektor der Frankfurter Goethe-Universität, Willy Hartner. Die Schriftstellerin erinnert sich:

„Eines Tages bin ich zurückgekommen [...]. Jemand also drehte mich um, als ich schon im Begriff war, ganz zu verschwinden, tatsächlich hatte ich die Erde aufgekrazt, um dir zu folgen, und war mit Trauer unter den Nägeln, denn die Erde hatte sich gesperrt. Der Jemand führte ein Telefongespräch mit mir.“<sup>11</sup>

Die Bewegung der Trauer, dem Verstorbenen nachzusterben, ihm zu folgen, wird nun geöffnet auf ein neues Wahrnehmen der Welt und der Menschen:

„Nicht nur mit meinem bescheidenen Kleinrentnerinnenleben, sondern auch mit meiner stillen Todessehnsucht war es in diesen Wochen schon völlig vorbei. Von meinem Schreibtisch aufblickend, sah ich das Bild des Mannes, den ich verloren hatte, meines Mannes, wie ich zu seinen Lebzeiten arglos zu sagen pflegte, aber jetzt kam mir das Wort nicht mehr über die Lippen: Die Zeit, da ich ihn besessen hatte, war lang gewesen, aber die Ewigkeit war länger, aus ihr war er hervorgetreten, ihr gehörte er wieder an.“<sup>12</sup>

Sie konnte ihren Mann loslassen, ihn der Ewigkeit zurückgeben, Gott anheimgeben.

## 2. Das Hoffen auf Auferstehung

Eine bohrende Frage aber bleibt: Was ist mit den Toten? Was kommt nach dem Tod?

Diese Frage stellt sie nicht wissenschaftlich-rational, sondern biographisch. Indem sie nach den Toten fragt, fragt sie nach ihrem toten Mann. Auch wenn sie nach Auferstehung fragt, ist ihr wichtig, dass die gemeinsame Liebe und die Tiefe des miteinander gelebten Lebens gerettet werden. In Gesprächen mit ihren Schriftstellerkollegen unterdrückt sie diese Frage nicht, obwohl es eine Schweigespirale in der Öffentlichkeit gibt, solche Fragen anzusprechen. Luise Rinser berichtet:

„Sie fragte mich: ‚Wenn ich sterbe und hinunterkomme, glaubst du, ich finde da meinen Mann wieder?‘ Da ich an das Fortleben der Persönlichkeit im Menschen glaube, sagte ich ihr, sie werde ihren Mann dort finden. ‚Vielleicht‘, sagte sie, ‚aber

---

<sup>10</sup> GW 5, 320.

<sup>11</sup> GW 2, 381.

<sup>12</sup> GW 2, 396.

wenn ich ihn finden sollte, so ist er mir ja schon um zu vieles voraus. Nein, nein: ich erreiche ihn nie.<sup>13</sup>

Diese Skepsis, diese Verlustangst hat Kaschnitz im Gedicht „Dein Schweigen“ zum Ausdruck gebracht:

Du entfernst dich so schnell  
Längst vorüber den Säulen des Herakles  
Auf dem Rücken von niemals  
Geloteten Meeren [...]

Dein Schweigen  
Meine Stimme  
Dein Ruhen  
Mein Gehen  
Dein Allesvorüber  
Mein Immernochda.<sup>14</sup>

Mit diesen zwei Verszeilen „Dein Schweigen – meine Stimme“ überschrieb Marie Luise Kaschnitz einen Gedichtzyklus aus dem Jahre 1962. Ihre Biografin Dagmar von Gersdorff kommentiert:

„Die Gedichte, die Marie Luise Kaschnitz auf den Tod ihres Mannes schrieb, sind einzigartig in der deutschen Literatur. Hatten ihre Nachkriegsgedichte Aufsehen erregt, so stellt ihr Gedichtband *Dein Schweigen – Meine Stimme* einen absoluten Höhepunkt dar. Wie sie sich formal von der Tradition entfernte und ungeahnte Ausdrucksmöglichkeiten fand, so hat sie auch thematisch Neues geschaffen. Die Liebesklage am Ende eines gemeinsamen Lebens, der Schmerz und die Schmerzüberwindung, die Trauer um den einen Menschen – sie sind intellektuell erarbeitet und seelisch vertieft, in der deutschsprachigen Dichtung nicht mehr wiederholt worden.“<sup>15</sup>

In diesem Gedichtzyklus „Dein Schweigen – Meine Stimme“ veröffentlichte Kaschnitz ihr Auferstehungsgedicht:

Auferstehung  
Manchmal stehen wir auf  
Stehen wir zur Auferstehung auf  
Mitten am Tage  
Mit unserem lebendigen Haar  
Mit unserer atmenden Haut.

Nur das Gewohnte ist um uns.  
Keine Fata Morgana von Palmen

---

<sup>13</sup> Zitat nach VON GERSDORFF, Marie Luise Kaschnitz (s. Anm. 2), 247f.

<sup>14</sup> GW 5, 316.

<sup>15</sup> VON GERSDORFF, Marie Luise Kaschnitz (s. Anm. 2), 246.



Mit weidenden Löwen  
Und sanften Wölfen.

Die Weckuhren hören nicht auf zu ticken  
Ihre Leuchtzeiger löschen nicht aus.

Und dennoch leicht  
Und dennoch unverwundbar  
Geordnet in geheimnisvolle Ordnung  
Vorweggenommen in ein Haus aus Licht.<sup>16</sup>

Auferstehung in diesem Gedicht hat auf den ersten Blick nichts mehr mit der christlichen Auferstehungshoffnung zu tun; es ist kein formulierter Glaube, es ist eine beschriebene Erfahrung. Das Wort „Auferstehung“ wird zunächst mit der Bedeutung „aufstehen“ assoziiert: Dieses Aufstehen geschieht jeden Morgen, mehr oder weniger schwer. Aber dann gibt es auch eine übertragene Bedeutung des Aufstehens, des Sicherhebens, des Sichaufrichtens, ein Aufstehen mitten am Tag; wenn etwas klar wird, aufleuchtet, mit Sinn erfüllt wird, geheimnisvoll sich erschließt.

Von solcher geheimnisvollen Orientierung spricht die Schriftstellerin, sie nennt diese Erfahrung „ein Haus aus Licht“. Diese Erfahrung der Suche nach Orientierung beschreibt Kaschnitz auch in ihren Aufzeichnungen „Wohin denn ich“; sie wolle sich, so stellt sie fest, nicht begnügen, nur als tote Materie die Friedhofsblumen zu speisen.

„Ich gab mich damit nicht zufrieden, ich wollte auferstehen, also übte ich mich im Tanz, wobei es mir auch manchmal gelang, auf dem Kopf zu stehen, jedenfalls immer leichter zu werden, was zur Folge hatte, dass auch die Dinge leichter zu werden und zu tanzen begannen. Ich habe solche Zeiten, Tanzzeiten, schon früher gehabt, was ganz wörtlich zu verstehen ist, [...] auch oder gerade in den bedrohlichsten Lagen, aber auch unwörtlich als einen Zustand des Gleitens und Schwebens, auch des inneren Lächelns, da, weit entfernt von einer verbissenen Gottsuche, mich doch am nächsten zu dem hingeführt hat, was den Gläubigen als Gegenwart Gottes erscheint. Aus diesem Grunde wahrscheinlich war die mir liebste Legende immer die Geschichte des Kindes, das in der Nonnenschule wenig taugte, die Kerze bei der Prozession schief hielt, weiße Schneeballen und schwarze Disteln in die Altarvasen steckte, sich auch davor graute, die nackten, bleichen Gipsfüße des Gekreuzigten zu küssen. Das aber einmal, in der dunklen Kirche alleingelassen, vor dem Bild der Madonna den schönsten Tanz ausführte, barfüßig, anmutig wie ein Engel und selig, nun doch auch etwas beizutragen zu der Gloria Dei, die die Sonne am Nachmittag im Strahlenfenster aufleuchten ließ.“<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> GW 5, 306.

<sup>17</sup> GW 2, 514.

Hinter dem Haus aus Licht, dem Strahlenfenster der Kirche, in dem sich die Nachmittagssonne bricht, erscheint also das ganz Andere, der ganz Andere: die Gloria Dei. Die Schriftstellerin will ihre Glaubensgewissheit poetisch ausdrücken, sie mit erfahrungshaltigen Worten umspielen, sie anreichern mit Erlebnispartikeln. Die liturgischen Formeln, die Bibelsätze oder die Liedzeilen aus dem Gottesdienst sind dabei für sie nicht überflüssig, ganz im Gegenteil, sie evozieren ihre Imaginations- und Sprachkraft.

„Von dem, was nachher kommt, habe ich im Laufe der Jahre ganz verschiedene Vorstellungen gehabt, zumeist angenehme, eher Himmel als Hölle, Schlaf und beglückende Träume, und traurig nur insofern, als es galt, die Erde zu verlassen, diese ganz bestimmten Menschen, Landschaften und Dinge, an denen ich hänge und für die Schlaf und Träume kein Ersatz sein können. Sätze wie ‚Gott ist die Liebe‘ oder ‚Näher mein Gott zu dir‘ fielen mir oft ein und verursachten ein Gefühl von Sicherheit, Kindergottesdienstsicherheit, Pastor Krummacher, über den wir uns als Kinder lustig gemacht haben, und das Lied ‚Wo findet die Seele die Heimat, die Ruh‘. Was alles gut zusammenging mit der Überzeugung, dass während der Lebenszeit an uns schon alles geschieht, die ewige Verzeihung, das ewige Jüngste Gericht. Aber keine Angst vor zwickenden Teufeln, die bereits abgestorben sind, während Gott, täglich totgesagt, lebt und seine Liebesmacht, in die am Ende alle eingehen werden.“<sup>18</sup>

Zusammengefasst hat Marie Luise Kaschnitz ihre Gedanken, die um den Tod und um das Leben danach kreisten, in dem Gedicht „Ein Leben nach dem Tode“.

Glauben Sie fragte man mich  
An ein Leben nach dem Tode  
Und ich antwortete: ja  
Aber dann wußte ich  
Keine Auskunft zu geben  
Wie das aussehen sollte  
Wie ich selber  
Aussehen sollte  
Dort  
  
Ich wußte nur eines  
Keine Hierarchie  
Von Heiligen auf goldnen Stühlen sitzend  
Kein Niedersturz  
Verdammter Seelen  
Nur

---

<sup>18</sup> GW 3, 545.

Nur Liebe frei gewordne  
Niemals aufgezehrte  
Mich überflutend

Kein Schutzmantel starr aus Gold  
Mit Edelsteinen besetzt  
Ein spinnwebenleichtes Gewand  
Ein Hauch  
Mir um die Schultern  
Liebkosung schöne Bewegung  
Wie einst von tyrrenischen Wellen  
Wie von Worten die hin und her  
Wortfetzen  
Komm du komm

Schmerzweb mit Tränen besetzt  
Berg- und Tal-Fahrt  
Und deine Hand  
Wieder in meiner

So lagen wir lasest du vor  
Schlief ich ein  
Wachte auf  
Schlief ein  
Wache auf  
Deine Stimme empfängt mich  
Entläßt mich und immer  
So fort

Mehr also fragen die Frager  
Erwarten sie nicht nach dem Tode?  
Und ich antworte  
Weniger nicht.<sup>19</sup>

Die Frage nach dem Leben nach dem Tod beantwortet die Schriftstellerin nicht, sie nähert sich ex negativo ihren Vorstellungen, die sie mit Bildern aus ihrer Ehegeschichte umschreibt: Keine Hierarchie von Heiligen erwartet sie, auch keinen Seelensturz, keinen Schutzmantel starr aus Gold, sondern eine Liebe, die frei macht, weil sie sich frei schenkt. Assoziiert für solche Liebe wird das nächtliche Vorlesen, das die beiden Eheleute immer geübt haben. Selbst nach der schweren Operation ihres Mannes hat die Schriftstellerin diese Geste wieder aufgenommen. Solches Niveau von Sichverstehen, Sich austauschen, Einander-Erkennen will die Dichterin nach dem Tod nicht unterboten sehen.

---

<sup>19</sup> GW 5, 504f.

Sie füllt ihre Vorstellung von Auferstehung mit der Kostbarkeit der erlebten Liebe: Solche Liebe kennt durchaus den Alltag, aber immer wieder auch in allen Banalitäten das Glück der Nähe, das Geschenk der Geborgenheit, den Jubel der körperlichen Begegnung.

Reden wir von der Ehe als einer Zeit  
Da wir auf der Erde zu Hause sind  
Da unsere Füße in die Schuhe passen  
Unser Leib ins Bett  
Unsere Hand um den Türgriff.  
Da ein Maß ist geeicht von der Liebe  
Und ein Herzstein der das rechte Gewicht hat.  
Niemand drehte uns das Wort im Munde herum  
Nicht vermischen sich Wasser und Erde Tag und Nacht  
Und noch der Blitz der schwarz und verbrannte  
Hatte sein Ansehen [...]  
Geben wir zu ohne Glück  
Tauschen wir nichts  
Weder Jahre noch Tage noch Küsse.<sup>20</sup>

### 3. Lernen von den Literaten

Von Literaten können wir lernen, dass wir nicht weniger von Gott sagen, als von ihm zu sagen ist: Jede Rede von Gott ist immer auch biographisch, sie bezieht das eigene Leben mit ein. Schriftsteller geben solchen Lebenserfahrungen eine erfahrungsdurchwirkte Sprache.

Wir können lernen, dass wir von Gott nicht mehr sagen, als was von ihm zu sagen ist: Literaten mahnen die Bescheidenheit des Wissens an, aber gerade in solcher Bescheidung liegt das Bescheidwissen.

Wir können aber auch von den Literaten lernen, dass sie von den Worten der Bibel zehren, aus dem Schatz des Glaubens Kraft schöpfen. Damit zwingen sie die Sprache der Verkündigenden in die Redlichkeit, von der eigenen Hoffnung glaubwürdig Rechenschaft zu geben, damit dieser Glaube Menschen trägt in allen Abgründen, damit auch Schriftsteller – in diesem Fall Marie Luise Kaschnitz nach dem Tod ihres Mannes – Sätze formulieren können wie diesen:

Denn ein Totenbett  
Ist ein Totenbett mehr nicht  
Einen Freudensprung

---

<sup>20</sup> GW 5, 350 u. 352. Zum Thema Liebe im Werk von Kaschnitz vgl. SUHR, Poesie als Sprache des Glaubens (s. Anm. 6), 116-146.

Will ich tun am Ende  
Hinab hinauf  
Leicht wie der Geist der Rose.<sup>21</sup>

Wir können von den Literaten lernen, unsere eigene Sprache zu schulen, das eigene Leben und die Biographie der Menschen in der Sprache und im Sprechen zu ordnen.

Eine gute Form dafür ist immer noch das Tagebuch:

„Wer zu seinem Tagebuch kommt, kommt zu sich selbst und zur Welt, er umarmt die Erscheinungen des äußeren Lebens und umarmt seine Erfahrungen, wie Jakob an der Leiter, ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.“<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> GW 5, 517. Vgl. dazu auch E. GARHAMMER, „Einen Freudensprung will ich tun am Ende.“ Zum Thema „Auferstehung“ in der Lyrik von Marie Luise Kaschnitz, in: J. ERNST / S. LEIMGRUBER (Hg.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche* (FS Erzbischof Degenhardt), Paderborn 1996, 473-482.

<sup>22</sup> GW 7, 291. Marie Luise Kaschnitz bezeichnet in diesem Essay das Tagebuch als Gedächtnis, Zuchtrute und Kunstform. Zum Zusammenhang von Predigt und Sprache vgl. K. MÜLLER, *Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten*, Regensburg 1994, sowie E. GARHAMMER, *Erzähl mir Gott. Theologie und Literatur auf Augenhöhe*, Würzburg 2018.

WEBER, Christoph (Hg.): *La Pureté du Dogme et de la Morale. Lettres de Rome über die theologischen Kontroversen in der Epoche Clemens' XIV. und des Kardinals Mario Marefoschi (1760 bis 1780)* (= Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, 26). Frankfurt a. M.: Peter Lang 2016, 639 S., geb., 84,95 €, ISBN 978-3-631-67530-4.

Mit dem hier vorzustellenden Werk führt der renommierte Erforscher der katholischen Kirchen- und Theologiegeschichte der Neuzeit, Christoph Weber [= W.] seine Editionsreihe fort, die er mit den Bänden „L'horreur des Jésuites“ (Hamburg 2013), „Idée Générale de Clément XIV“ (ebd. 2014) sowie einer Reihe kleinerer Publikationen begonnen hat. Die Titel verweisen nach Sachgehalt wie Sprachgestalt auf die Debatten, die sich im 17./18. Jahrhundert entwickelt und besonders unter französischer Teilnahme zugespitzt hatten. Neben dem französischen ist allerdings auch der italienische, namentlich der römische Raum relevant, weshalb es hier primär um „römische Briefe“ geht, und dies in zweifachem Sinn: Berichterstattungen über römische Vorgänge einerseits, wie sie sich vor allem in zeitgenössischen Zeitschriften niederschlugen; Briefe andererseits, wie sie Gesandte auswärtiger Mächte am päpstlichen Hof an ihre Auftraggeber verfassten. In diesem Band ist die erste Gruppe vor allem durch die Spalten „de Rome“ in einschlägigen Journalen („Nouvelles Ecclésiastiques“, „Courier du Bas-Rhin“, „Mercure Historique et Politique“ sowie „Gazette de Cologne“) vertreten, die zweite durch Schreiben des kurkölnischen und kurbayerischen Geschäftsträgers in Rom, Tommaso Antici (1731-1812), an seine Auftraggeber – Schätze, die W. im Landesarchiv Nordrhein-Westfalen in Düsseldorf heben konnte. Bietet dabei die Auswahl der journalistischen Organe die ganze Breite der seinerzeit vertretenen Positionen, so bleibt es bei Antici naturgemäß bei einer einzelnen, zudem parteiischen Stimme. Zeitlich umfasst diese Edition nun Dokumente aus den sechziger bis achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts, einer Periode also, die die heiße Phase der Auflösung der „alten“ Gesellschaft Jesu beinhaltet. Neben dieser zentralen Thematik kommen aber viele weitere kirchenpolitische wie theologische Themen aufs Tapet: Der immer noch nicht beigelegte Streit um Gehalt und normative Kraft der antijansenistischen päpstlichen Dokumente (allen voran der Bulle „Unigenitus“ von 1713), die Frage nach der frommen Verehrung des Herzens Jesu (oder auch Mariä oder Josefs), die Seligsprechung des spanischen, auch in Mexiko tätig gewesenen Autors und Bischofs Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), zahlreiche Streitigkeiten um einzelne Buchveröffentlichungen (etwa von Isaac-Marie Berruyer SJ) u.v.a.m. Auch die letztgenannten Themen stehen sämtlich mit den pro- und antijesuitischen Stellungnahmen in engem Kontakt.

Der Herausgeber führt übersichtlich und hilfreich in Inhalt, Auswahl und Präsentationsform seines Quellenmaterials ein; er bietet einen typographisch wie orthographisch weitestgehend diplomatischen Text, auch wenn ein Vergleich bereits des ersten Auszugs aus den „Nouvelles Ecclésiastiques“ (39) mit dem elektronisch verfügbaren Digitalisat einige kleinere Abweichungen erkennen lässt. Ebenso wenig ist man etwa sicher, ob die

dreifach wechselnde Schreibweise für das Kardinalskolleg (Sacro Collego, Sagro Collego, Sagro Collegio) auf ein und derselben Seite (453) auf die Rechnung des Originals zu setzen ist oder ein Versehen des Herausgebers darstellt. Dessen eigene Arbeiten und Kompetenzen als Kenner besonders der kurialen Verhältnisse werden in den teils umfangreichen Fußnoten deutlich, die den Texten durchgängig beigegeben sind. Hier werden Personen, Debatten und Zusammenhänge erschlossen, und es wird auf benachbarte Themenbereiche verwiesen. Etwas merkwürdig berührt dabei der reichlich selektive Rückgriff auf Sekundärliteratur, namentlich im Bereich der Nachschlagewerke. Werden unter den neueren Publikationen das „Dictionnaire de Port-Royal“ sowie die von Hubert Wolf herausgegebenen Bände zur Buchzensur genutzt, scheint W. einen Bogen um Standardwerke, wie das „Lexikon für Theologie und Kirche“ und das „Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús“, zu machen. Stattdessen nutzt er zur Basisinformation meist Werke wie Fellers „Biographie Universelle“ aus der Mitte des 19. und Hurters „Nomenclator literarius“ vom Beginn des 20. Jahrhunderts. Etwas störend wirken im Druckbild dieser Anmerkungen die leider recht zahlreichen, beim letzten Umbruch offenbar übersehenen „festen“ Trennstriche.

Hat man es in all dem somit mit einer insgesamt gelungenen, wenn auch von einigen Schönheitsfehlern durchzogenen Präsentation ebenso interessanter wie selten benutzter Quellen zu tun, so durchzieht den vom Herausgeber verantworteten Textteil ein doch recht unangenehmer Unterton. Zwar sei es auch einem heutigen Historiker unbenommen, in den zahlreichen Auseinandersetzungen der von ihm beleuchteten Epoche Position zu beziehen. Hier ist aber zu vermelden, dass der „horreur des Jésuites“, über den der Editor berichtet, diesen selbst erfasst zu haben scheint. Immer wieder streut er ebenso unnötige wie gelegentlich auch unsinnige Bemerkungen zur Gesellschaft Jesu in Vergangenheit und (!) Gegenwart ein, die jedes Maß vermissen lassen. Ein Beispiel mag genügen: Zu der durchaus in allen theologischen Lagern üblichen, zudem auf Gregor von Nyssa zurückgehenden, wenn auch vielleicht nicht restlos unmissverständlichen Formel, der ewige Sohn Gottes habe sich „revêtu d'une nature humaine“, merkt W. kommentierend an: „Die hier gelehrte Christologie, nach der das Wort sich in einen Menschen [sic!] kleidete, ist sicher häretisch, und zwar massiv, irgendwo an der Grenze von Gnosis, Apollinarianismus und Nestorianismus. Dass dieser Lapsus in einem päpstlichen Dokument passieren konnte [...], zeigt, dass die vielfältige Kritik an der Wiederbelebung des Nestorianismus durch die Jesuiten [...] nicht aus der Luft gegriffen war.“ (113 Anm. 217) Schon der gemeinsame Grenzverlauf von Apollinarianismus und Nestorianismus dürfte schwer aufzufinden sein, den Jesuiten dazu generell eine „nestorianische Christologie“ (was immer das ist, doketisch war sie gewiss nicht) zu unterstellen, ist schlicht hanebüchen.

Der ansprechend aufgemachte Band schließt mit einem Quellen-, Literatur-, Abkürzungs- und Personenverzeichnis. Zahlreiche zitierte Titel und einige Personen aus Text und Anmerkungen sind dort allerdings nicht zu finden. Die Abkürzungen scheinen vom Herausgeber frei gewählt worden zu sein, weshalb er etwa mit „NNEE“ für „Nouvelles Ecclésiastiques“ ein Kürzel benutzt, das man sonst in der einschlägigen Literatur zu diesem Organ und seinem Umfeld wohl kaum findet.

Bereinigt von den genannten Defiziten wären weitere solcher Funde aus den Quellen zur Kirchen- und Theologiegeschichte der Neuzeit wünschenswert. Sie würden – wie schon dieser Band – erneut zeigen, wie vielstimmig (teils polyphon, teils kakophonisch) der angeblich so uniforme nachtridentinische Katholizismus war, auch wenn dies bei weitem nicht allen gefiel (und gefällt).

Leonhard Hell, Mainz

FRANK, Günter: *Topik als Methode der Dogmatik. Antike – Mittelalter – Frühe Neuzeit*, Berlin / Boston: De Gruyter 2017 (Theologische Bibliothek Töpelmann 179), 239 S., geb., 99,95 €, ISBN 978-3-11-051795-8.

In der Einleitung seines äußerlich knappen, inhaltlich aber weite Wege durchwandernden Werkes umreißt der bislang v. a. als Erforscher frühneuzeitlicher Theologie und Wahrer des Erbes von Melanchthon hervorgetretene Günter Frank (= F.) zunächst die jüngeren Debatten um Herkunft, Geschichte und Bedeutung der Topik. Im Blick auf die Theologie schlägt er sich dabei auf die Seite derer, welche eine topische Argumentation als schon in der Scholastik seit dem 12. Jahrhundert präsente epistemologische Figur betrachten, die eine auf *auctoritates* bezogene Glaubenswissenschaft begründen will. In formaler Hinsicht müsse man sich dabei auf die aristotelische Topik als Ahnherrin beziehen, nicht auf deren mnemotechnische oder rhetorische Schwestern.

Die sechs Kapitel von F.s Untersuchung dienen nun dem materialreichen Nachweis dieser These in einem Durchgang durch die philosophisch-theologische Literatur, der verschiedene Rezeptionsschübe und Interpretationsweisen des aristotelisch-topischen Erbes bezeugt. Das erste Kapitel nimmt diesen Ausgangspunkt selbst und dessen dominante Überlieferungswege im Werk von Cicero und Boethius in den Blick, auch wenn damit nicht zugleich gesagt ist, dass hierbei Stoßrichtung wie Niveau der aristotelischen Topik identisch tradiert würden.

Das zweite Kapitel skizziert die dadurch inspirierten „Anfänge der Methodendiskussion im frühen Mittelalter“ (22; diese Epochenbezeichnung umfasst für F. nicht zuletzt das 12. Jh.). Bewegen diese sich durchaus noch in einem über die Theologie hinausreichenden Feld, so kommt die topische Argumentation spätestens mit den wesentlichen Strömungen und Persönlichkeiten des 12. Jahrhunderts (Petrus Lombardus, Schule von Laon, Abaelard, Alanus ab Insulis etc.) im Zentrum theologischer Grundlegungs- und Erkenntnistheorie an. Deren *loci communes* speisen sich nicht zuletzt aus Florilegien, Glossen und Sentenzensammlungen, wie sie seit spätantiker Zeit bekannt waren; diese erhalten nun aber eine neue Ordnung (namentlich in Form der *quaestio*, welche Diskordanzen der autoritativen Tradition sowohl aufzuweisen wie auszugleichen bzw. aufzulösen bemüht ist) und setzen sich in autoritativen Gestalten (*glossa ordinaria*, *libri sententiarum*) durch. (Hier ist die Darstellung der Forschungslage ausnahmsweise nicht ganz auf der Höhe der Zeit: So fehlen die wichtigen neueren Publikationen zur *Glossa* von Lesley Smith sowie diejenigen von Philipp W. Rosemann zu den Sentenzenbüchern.) Schon hier taucht – erstmalig? – der Ausdruck *loci theologici* auf, den Thierry von Chartres verwendet, um ein der Theologie spezifisches, argumentativ einsetzbares Wis-



sen zu bezeichnen. Parallel dazu findet sich eine Begriffsbildung, die übergreifende argumentationssteuernde Gehalte als *regulae theologicae* erfasst. Beides ist identifizierbar als unterschiedliche Anverwandlung dessen, was bei Boethius *communes animae conceptiones* und *maximae propositiones* hieß.

Eine Zuspitzung erfährt diese Debatte im 13. Jh. durch die christlich-theologische Wiederaufnahme explizit-aristotelischer Wissenschaftstheorie, so bei Wilhelm von Au-xerre, Albertus Magnus und – als „Höhepunkt“ (133) wie „folgeschwere Neuformulie-rung“ (138) zugleich – bei Thomas von Aquin. Relevant wird bei dieser, im dritten Ka-pitel geschilderten Entwicklung besonders die Aufspannung zwischen einer inhaltlich-prinzipiellen Seite (*articuli fidei*) und deren Bezeugungsgestalten (*auctoritates*). Beide sind für eine als Glaubenswissenschaft verstandene Theologie gleichermaßen unbeliebig. Fortgeführt wird die schon bei den Theologen der *regulae* des 12. Jhs. zutage getretene Unterscheidung von Theologie als Teilbereich eines spekulativ-philosophischen von einem auf Glauben aus Offenbarung bezogenen Wissen (von „Selbstmitteilung Gottes“ [87f.] sollte man hier wohl noch nicht sprechen). Dies alles vollzieht sich allerdings „in einer deutlichen Nähe, wenn nicht gar Überlagerung“ (109) zur bisherigen boethianisch-topischen Konzeption.

Nun ist es aus F.s Sicht nicht diese thomanische Konzeption, sondern gerade deren kirchenamtliche (Verurteilungen von 1277) wie theologische Kritik (bes. aus franziskanischer Richtung) unter dem Leitbegriff der *veritates catholicae*, wodurch sich „die Theo-logie wieder einer topischen Perspektive von Wissenschaft an[nähert].“ (147) Diese Tendenz erreicht ihren spätmittelalterlichen Endpunkt in kanonistisch-ekklesiologisch motivierten Schriften, wie der „Summa de Ecclesia“ des Juan de Torquemada. Im Zen-trum stehen dabei weniger die Prinzipien einer Theologie als Wissenschaft, sondern die Erkenntnisquellen des Glaubens und deren jeweilige Priorität und Glaubwürdigkeit: Das künftige Dauerproblem von Schrift und Tradition tritt ins Licht.

Mit den letzten beiden Kapiteln erreicht F. nun wieder sein angestammtes Gebiet: Humanismus und frühneuzeitliche Theologie. Ausgangspunkt ist dabei die erneute Feststellung, dass es hierbei nicht um einen „Anfang“, sondern um das „Ende“ (159) einer seit dem 12. Jh. geführten methodologischen Debatte geht, die nun in einer breiten Präsenz von *loci*-Literatur ausläuft. Behandelt werden die klassischen und großenteils diesseits der Grenzen der Theologie angesiedelten Texte von Rudolf Agricola (leider ohne Beispiele aus seiner Reihe von 24 *topoi*), Erasmus von Rotterdam, Juan Luis Vives und Philipp Melanchthon, wobei Erasmus und Melanchthon sowohl die allgemeine humanistische Topik-Rezeption wie deren fachtheologische Anwendung bezeugen. Von dieser weithin der Chronologie folgenden Darstellung geht F. nun zur konfessions-spezifischen Gliederung über, wenn er Melanchthons *Loci* und ihre lutherische Erfolgsgeschichte von Chemnitz bis Hütter (der in der Einleitung kurz gestreifte Johann Gerhard wird hier nicht erwähnt) von deren reformierten (Musculus und Vermigli bzw. seines Kompilators) und römisch-katholischen Parallelaktionen (Eck, Perionius, Arnold von Wesel und Cano) abhebt. Außer im letzten Falle sind die Darstellungen hier allerdings derart knapp geraten, dass ein Leser, der diesen Autoren und Werken erstmalig begegnet,

keinen rechten Eindruck von ihnen gewinnen kann. Im Falle von Musculus und seinen *Loci* kann man sich fragen, ob diese wirklich „eine Entfaltung der Themen der Theologie“ (183) meinen oder nicht vielmehr diese Themen selbst. Die konfessionsspezifische, wenn nicht gar kontroverstheologische Zuordnung bestimmter Topik-Konzeptionen bzw. *loci*-Begriffe, die F. hier besonders im Blick auf römisch-katholische Autoren vornimmt, gelingt m. E. nur, wenn man seine Werkauswahl als repräsentativ betrachtet. Hätte man die *Loci communes* des Franziskaners Klinge oder des Augustiners Hoffmeister herangezogen, die mindestens so prominent gewesen sein dürften wie Perionius und Arnold von Wesel, sähe das Schlussbild vermutlich anders aus.

F.s Übersetzungen und Paraphrasen der Quellentexte verhelfen nicht durchgängig zu größerer Klarheit. Ein Beispiel sei wenigstens genannt, in welchem er eine Boethius folgende Klassifikation des Thierry von Chartres erläutert: dieser unterscheidet u. a. „[...] die rationale Disziplin, die aus Vernunftgründen bestehe und Vernunftschlüsse lehre, sofern sie lehre, dass man schlussfolgert im Definieren und im Einteilen (einer Sache).“ (68) Zum Glück findet sich in den Fußnoten das lateinische Originalzitat, dem der Sachverhalt unschwer zu entnehmen ist: [...] *rationalis quae consistit in rationibus et docet ratiocinari quia docet diffinire dividere colligere.* (69 Anm. 207). Allerdings entspricht der Text nicht völlig der modernen Edition von N. M. Häring, nach der er zitiert wird – leider ist auch dies kein Einzelfall; vgl. etwa 60-65 die Anm. 172. 175f. 185, 188, 190, wo einige Verschreibungen im lateinischen Text den Leser stolpern lassen. Nicht immer ist allerdings F. allein dafür verantwortlich. Gewiss war auch ein gemeinhin „Word“ genannter Kobold am Werk, der Buchstabendreher u. ä. bewerkstelligt, manchmal sogar amüsante, z. B. *manta* statt *manat* (45 Anm. 111). Auch sonst kann man die letzte Durchsicht des Textes beim besten Willen nicht mehr als sorgfältig bezeichnen. Zahlreiche Unzulänglichkeiten im Text und in den Zitaten machen das Lesen nicht gerade zu einem Vergnügen; geradezu obstinat wird *symboli* als Plural von *symbolum* geboten (so etwa viermal allein 113), „Epistemologie“ wird gleich auf mehrfache Weise verschrieben (besonders hübsch 191: „Epistemonologie“), Eigennamen tauchen an unterschiedlichen Stellen in verschiedener Schreibung auf (Leonhard Hutter/Leonhart Hütter, Nisaeus/Nysaeus) und dergleichen mehr.

Offenkundig hat F. kein Naheverhältnis zu Digitalisaten und online verfügbaren Editionen: sonst wäre er kaum auf die Idee gekommen, den Sentenzenkommentar des Thomas von Aquin nach einer kleinen Textauswahl von 2006, den *Dialogus* des Wilhelm von Ockham nach einem Faksimile der Ausgabe von 1494 oder Chemnitz' *Loci* nach einer englischen Übersetzung von 1959 (!) zu zitieren.

Inhaltlich ist anzumerken: Im Blick auf die mittelalterlichen Texte wird umstandslos behauptet, sie würden mit *scientia* oder *doctrina* die „Theologie als eine Wissenschaft“ oder „eine wissenschaftliche Theologie“ (68f. u. ö.) meinen, obwohl es hierzu eine ausgiebige und keineswegs entschiedene Debatte gibt. – Dass die Unterscheidung von eigenen und fremden Bezugspunkten sowie die Priorität der Schrift bereits in der ersten *quaestio* der *summa* des Thomas erscheinen, bleibt unerwähnt. – Metz und Nürnberg werden zu den im 16. Jh. „führenden Universitäten“ gezählt (179 Anm. 29). – Der Ge-

brauch der Termini „Enzyklopädie/Enzyklopädik/enzyklopädisch“ schillert mehrfach (vgl. 176. 178. 180. 203) und trägt daher wenig zur näheren Bestimmung theologischer *loci*-Konzeptionen bei. – Die von Cano referierte Meinung (*videtur*), dass die Zielsetzung der Theologie primär praktischer, somit nicht spekulativer Art sei, wird als dessen eigene Position präsentiert (vgl. 200). – Canos posthumes Hauptwerk insgesamt als „topische Dogmatik“ (193 u. ö.) zu etikettieren, erscheint – gerade auch im Vergleich mit den entsprechenden Werken von Melanchthon, Chemnitz u. a. – als wenig hilfreich. – Unterbelichtet bleiben in diesem Band die evidenten Parallelen aus dem juristischen Bereich sowie insgesamt das Disputationswesen, welches das akademische Leben seit Gründung der ersten Universitäten prägte. Die philosophisch-theologische Binnengeschichte führt diese tendenziell ebenso in die Isolation wie die Ausblendung der rhetorischen Tradition.

Alles in allem also hat man eine äußerst spannende Begriffs- und Methodengeschichte vor sich. Der durch bedeutsame Vorstudien zu deren Aufarbeitung prädestinierte Verfasser konnte diese leider nur in Teilen bewältigen. Gerade an der Schlüsselstelle seiner Darstellung, am Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit, steht man lediglich vor einer Vielfalt der Verwendung des topischen Motivs, ohne erkennen zu können, wie und warum dies gerade zu seinen spezifischen Ausformungen gelangt ist.

Leonhard Hell

Eusebius III/1: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Kritische Neuausgabe des griechischen Textes mit der lateinischen Fassung des Hieronymus, hg. von Stefan Timm (GCS NF 24), Berlin: Walter de Gruyter 2017, CXCI, 444 S., 149,95 €, ISBN 978-3-11-031581-3.

Durch die kritische Neuausgabe des griechischen Textes des Onomastikons des Kirchenvaters Eusebius von Caesarea schließt der emeritierte Hamburger Alttestamentler Stefan Timm, der ein ausgewiesener Kenner dieser wichtigen Quelle ist, eine Forschungslücke. Bislang musste man auf die Ausgabe von Klostermann zurückgreifen (E. Klostermann [Hg.], Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen [GCS 11/1], Berlin 1904), die nicht immer unproblematisch ist. Denn Klostermann hatte immer wieder Konjekturen eingetragen, die als solche im Text selbst nicht kenntlich gemacht waren und auf die selbst im textkritischen Apparat bisweilen nicht hingewiesen wurde. Somit war bislang eine kritische Beschäftigung mit dem Text des Onomastikons nur schwer möglich, obwohl gerade das Onomastikon für die biblische Landeskunde von unschätzbarem Wert ist. Daher ist eine kritische Ausgabe überfällig. Eusebius nahm nämlich in seinem Werk, das den irdischen Raum der Heilsgeschichte von Alpha bis Omega umschreiben möchte, insgesamt 985 Orte auf, die vor allem aus der Septuaginta entnommen und gelegentlich durch neutestamentliche Namen ergänzt wurden. Da Eusebius bei etwa 300 Orten präzise Lageangaben ergänzte, ist dieses Werk für die Verortung und Identifizierung von biblischen Orten besonders wichtig, auch wenn von Eusebius freilich nur die spätere byzantinische Ortstradition wiedergegeben wird.

Die hier vorliegende Ausgabe stützt sich auf das nicht sehr sorgfältig geschriebene Minuskelmanuskript Ms gr. 1456 der *Bibliotheca Vaticana*, von dem einige abhängige Tochterhandschriften existieren, die nicht weiter berücksichtigt werden müssen. Darüber hinaus konnte noch zum Teil die syrische Übersetzung herangezogen werden, die ursprünglich von einem griechischen Original ausging. Neben dem griechischen Text wird die lateinische Übersetzung des Hieronymus abgedruckt, wie sie in der Ausgabe von Klostermann geboten wurde, der sich jedoch lediglich auf maximal vier Handschriften stützte. Da es zum lateinischen Text fast 130 Textzeugen gibt, die weder von Klostermann noch von Timm gesondert ausgewertet wurden, ist eine textkritische Ausgabe der lateinischen Übersetzung immer noch ein Forschungsdesiderat, das unbedingt eingeholt und aufgearbeitet werden muss. Bis dahin muss man sich über die Vorläufigkeit des lateinischen Textes auch in der Ausgabe von Timm im Klaren sein, der jedoch den lateinischen Text kritisch aufarbeitet.

Nach einem Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen und Siglen (XII-XX) folgen vier weitere einleitende Kapitel. Es erschließt sich jedoch nicht, weshalb auf S. CLXXXV weitere Abkürzungen häufig genannter Referenzwerke geboten werden. In einem ersten längeren Abschnitt bespricht TIMM die Handschrift Ms gr. 1456 und ihre Besonderheiten (XXI-LXXXIII). TIMM vermutet, dass diese Minuskelhandschrift aufgrund der Schreibweise in der letzten Hälfte des 10. Jh. n. Chr. in Süditalien entstanden sei. In einem zweiten Kapitel werden äußere und innere Gründe für die Entstehungszeit des Onomastikons breit diskutiert (LXXXIV-CXLIX). Nach TIMM sei das Onomastikon nach der Investitur des Eusebius als Bischof von Caesarea (313 n. Chr.) vor dem Konzil von Nizäa (325 n. Chr.) entstanden. Da Eusebius aber offenbar die *provincia Nea Arabia* nicht kannte, die nach dem Pap. Oxy. Nr. 3574 ab 315 n. Chr. belegt ist, habe er sein Onomastikon zwischen 313 und 315 n. Chr., vermutlich im Jahr 314 n. Chr. verfasst. Dies gilt freilich nur dann, wenn diese neue Provinz eine längerfristige Verwaltungseinheit war. Dies ist aber beileibe nicht gesichert, da die Bezeichnung *provincia Nea Arabia* nur im oben genannten Papyrus erwähnt wird.

In einem dritten Kapitel wendet sich TIMM der Editions-geschichte des Onomastikons zu (CL-CLXXVI). Zunächst hat man die Handschrift Ms Parisinus gr. 464 aus dem 16. Jh. n. Chr. als Grundlage für den griechischen Text herangezogen. Allerdings ist diese Quelle mit zahlreichen Fehlern behaftet, sodass man die griechische Version nach dem lateinischen Text des Hieronymus korrigieren musste. Erst im 18. Jh. n. Chr. hat man die Handschrift Ms gr. 1456 entdeckt und veröffentlicht. Die fehlerhafte, davon abhängige Tochterhandschrift Ms Parisinus gr. 464 und deren weitere Tochterhandschriften müssen daher nicht mehr für eine Edition des griechischen Textes herangezogen werden. Die Ausgabe von Klostermann, die vorbildlich den griechischen neben dem lateinischen Text bietet, stützt sich auf die bessere Handschrift Ms gr. 1456. Außerdem wurden in dieser Standardausgabe sekundäre Zeugen wie die Madabakarte oder die Oktateuchkatene Prokops etc. ergänzt. Nur gelegentlich hat Klostermann einen Hinweis auf außerbiblische Quellen des Onomastikons angegeben, wie Flavius Josephus oder Origenes. Allerdings hat er leider meist auf deren Wortlaut verzichtet, sodass man alle Angaben Klostermanns kritisch an den jeweiligen Editionen gegenprüfen muss.

In einem kürzeren vierten Abschnitt stellt TIMM seine Editionsprinzipien zur Ausgabe des griechischen Onomastikons vor (CLXXVII-CLXXXIX). Um den Zugriff auf den Text zu erleichtern, hat Timm eine Zeilenzählung sowie eine fortlaufende Nummerierung für die einzelnen Ortsnamen eingefügt. Wie schon Klostermann gibt auch Timm in runden Klammern die aus dem Text erschlossenen Bibelstellen an. Mit <sup>^</sup> <sub>˘</sub> werden Konjekturen gekennzeichnet. Darüber hinaus werden Textstücke mit einem syrischen Äquivalent durch [ ] gesondert ausgewiesen. Mit < > werden Rückübersetzungen aus dem lateinischen Text angezeigt, wobei meist auch ein anderer Zeichensatz verwendet wird (z. B. 9:2-5 im Gegensatz zu 8:3). Tilgungen werden durch > < verdeutlicht, problematische frühere Konjekturen durch (↓). Unter dem griechischen Text finden sich drei Apparate mit Anmerkungen. Im ersten Apparat werden interne Rückverweise und Verweise auf zusätzliche Bibelstellen geboten. Außerdem werden Zitate aus der „Cambrider“ und „Göttinger Septuaginta“ im Wortlaut zitiert, um gegebenenfalls auf Übereinstimmungen hinzuweisen. Im zweiten Apparat werden Quellen und sekundäre Zeugen genannt. Da TIMM eine Textedition anzielt, enthält er sich in diesem Apparat weitgehend, moderne Identifizierungen für die Orte anzugeben. Nur in Ausnahmefällen werden von Timm kürzere Hinweise auf Referenzwerke angeführt. Hier ist aber nicht deutlich, weshalb Timm gelegentlich der Versuchung einer Identifizierung erliegt. Besser wäre es gewesen, die etwa 300 Orte, die Eusebius durch eine genaue Verortung bestimmt, gesondert zu diskutieren, zumal man hier sehen kann, wie exakt oder fehlerhaft das Onomastikon biblische Orte lokalisiert. Diese Chance ist hier zugunsten eines eher eklektischen und nur auf Standardwerke vertrauenden Apparates vertan worden. Im dritten Apparat werden schließlich die besonderen Schreibweisen von Ms gr. 1456 angegeben.

Dem lateinischen Text, dessen Zusätze kursiv gesetzt sind, wurden zwei Apparate beigegeben. Im ersten Apparat stehen wiederum interne Rückverweise und Verweise auf weitere Bibelstellen und Schriften des Hieronymus. Leider werden hier nicht immer die entsprechenden Parallelstellen im Wortlaut wiedergegeben. Im zweiten Apparat werden die Konjekturen des lateinischen Textes einzelnen Forschern zugewiesen.

Nach den einleitenden Bemerkungen folgt eine sehr sorgfältige Ausgabe des griechischen und lateinischen Textes des Onomastikons (1-241\*). Ein ausführliches Register zu den Bibelstellen, zu Nebenüberlieferungen zur Septuaginta, zu antiken Autoren und Quellen, zu griechischen und lateinischen Wörtern (243-370) erschließt die vorliegende Textedition. Im anschließenden Literaturverzeichnis (371-444) werden zunächst einige abgekürzte Werke angegeben, die zuvor schon teilweise in der Einleitung zu finden waren (XVI-XX; CLXXXV), bevor dann Bibelausgaben und Apokryphen bzw. Pseudepigraphen sowie weitere Literatur aufgeführt werden. Vermutlich wurden die oben bereits aufgelisteten Literaturangaben hier nochmals genannt, damit man nicht ständig in verschiedenen Verzeichnissen suchen muss. Allerdings hätte man dann in der Einleitung auf die vollständigen Angaben verzichten können, da diese ja im allgemeinen Literaturverzeichnis stehen. Erst danach folgt ein allgemeines Literaturverzeichnis, bei dem jedoch nicht zwischen Primär- und Sekundärliteratur unterschieden wird. Hier hätte man sich gewünscht, dass die Kirchenväter ausschließlich unter ihrem Namen und nicht auch

unter dem Herausgeber erscheinen. In der vorliegenden Ausgabe werden so unnötige Doppelungen erzeugt. Zu den Quellen kann man mittlerweile auch noch den neuen, allerdings etwas unkritischen Quellenband von Leah Di Segni et al. (Hg.), *The Onomasticon of Iudaea I*, Jerusalem 2015 heranziehen.

Insgesamt ist man Timm zu besonderem Dank für seine umsichtige kritische Ausgabe des griechischen Textes sowie für die hilfreichen und weiterführenden Apparate verpflichtet. Diese Ausgabe wird sicherlich der *textus receptus* des griechischen Onomastikons und das zuverlässige Referenzwerk für die künftige historisch-topographische Arbeit, aber auch für weitere Übersetzungen dieses wichtigen Quellentextes. Es bleibt zu wünschen, dass bald auch von der lateinischen Ausgabe eine erstklassige Textedition erstellt werden wird, auch wenn dies angesichts der fast 130 Handschriften eine entsagungreiche *tour de force* ist.

Erasmus Gaß, Trier



